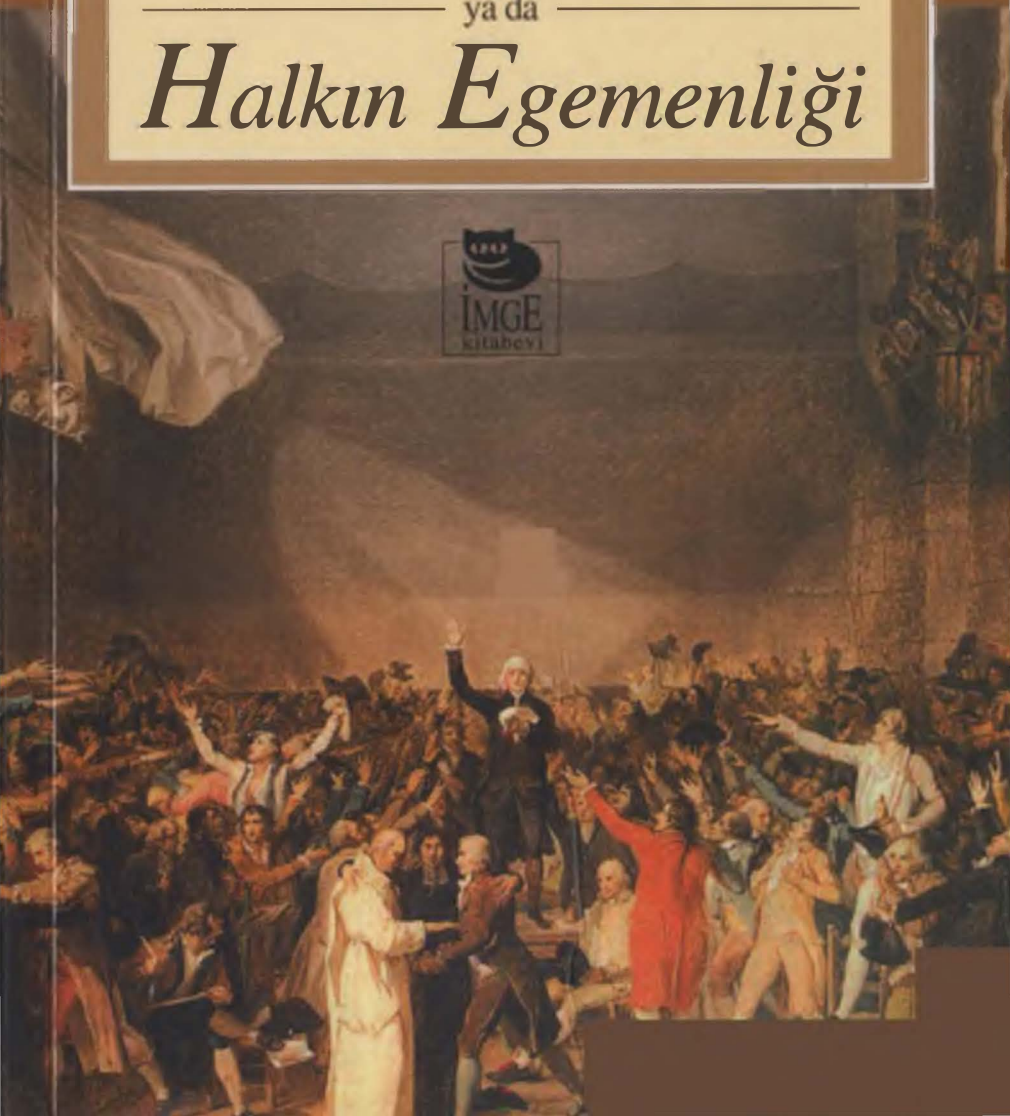
Mehmet Ali Ağaoğulları

Ulus-Devlet
ya da
Halkın Egemenliği



İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 17
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11
Faks: (312) 425 29 87
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Taksim
İstiklal Cad. Zambak Sok. No: 2/4
Tel: (212) 249 34 79
Faks: (212) 249 35 79
E-Posta: imge@imge.com.tr

Genel Dağıtım

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 43/A
Tel: (312) 417 50 95 - 417 50 96
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Cağaloğlu
Ankara Caddesi No: 45/A
Tel: (212) 527 40 57
Faks: (212) 527 41 45
E-Posta: imge@imge.com.tr

Mehmet Ali Ağaoğulları

Ulus-Devlet
ya da
Halkın Egemenliği

2. Baskı

İMGE
kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 978-975-533-477-6

© İmge Kitabevi Yayınları, Mehmet Ali Ağaoğulları, 2006

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Şubat 2006
2. Baskı: Ekim 2010

Kapak Uygulama
Duysal Yaşar

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik Organize Matbaacılar Sitesi
558. Sok. No: 28 Yenimahalle-Ankara
Tel: (312) 395 25 80-83 • Faks: 395 25 84
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM

JEAN-JACQUES ROUSSEAU: HALK EGEMENLİĞİ 9
I- YAŞAMI VE YAPITLARI 10
A. Yaşamından Kesitler 10
B. Yapıtlarındaki Bütünlük 17
II- UYGARLIK VE AYDINLANMA SORUNU 23
A. Mutlu Cehalete Övgü 23
B. Etik Rasyonalizm 26
C. Bilimler ile Sanatları Metalaştıran Toplum 29
III- DOĞA DURUMU VE DOĞAL İNSAN 34
A. Olumsuz Antropoloji 34
B. Kendini Seven Merhametli İnsan 37
C. Eşit ve Özgür İnsan 43
D. Gelişme Gösterebilen İnsan 47
IV- TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİ 49
A. Toplumsallaşma Tarihinin Dört Evresi 50
B. Yalancı Sözleşme 56
C. Toplumsal Köle İnsan 59

V- TOPLUM SÖZLEŞMESİ 68
A. Siyasal Toplumun Kökeniyle İlgili Kuramlar 69
B. Toplum Sözleşmesinin Zamanı ve Biçimi 73
C. Toplum Sözleşmesinin Sorunları 78
D. Toplum Sözleşmesinin Amacı 83
VI- GENEL İRADE 87
A. Genel İradenin Özellikleri 87
B. Genel İradenin Elde Edilmesi 90
C. Genel İradenin Diğer İradelerle İlişkisi 93
a. Bireyin İradesi 93
b. Herkesin İradesi 94
c. Yurttaşın İradesi 95
VII- EGEMENLİĞİN DOĞASI 99
A. Egemenlik Devredilemez 100
B. Egemenlik Temsil Edilemez 100
C. Egemenlik Bölünemez 103
D. Egemenlik Mutlaktır ve Doğrudur 105
VIII- EGEMENİN YASALARI 106
A. Doğal Yasa Sorunu 107
B. Yasaların Yapılması ve Yasacı 112
C. Yasaların Kapsamı ve İşlevi 115
IX- TOPLUMSAL ÖZGÜRLÜK 118
A. Doğal Özgürlük-Toplumsal Özgürlük Ayrımı 118
B. Yasaların Özgürlüğü 121
C. Devlet-Birey İlişkisi 126
D. Kamusal Alan-Özel Alan İlişkisi 134
X- HÜKÜMET VE HÜKÜMET BİÇİMLERİ 138
A. Genel Olarak Hükümet 138
B. Hükümet Biçimleri 144
a. Demokrasi 145
b. Aristokrasi 146
c. Monarşi 147
C. En İyi Yönetim 149
XI- YURTTAŞLIK BİLİNCİ 151
A. Vatanseverlik Duygusu 153
B. Yurttaşlık Dini 158
XII- SONUÇ 165

İKİNCİ BÖLÜM

FRANSIZ DEVRİMİ: ULUS-DEVLET TARİH SAHNESİNDE 173
I- DEVRİME DOĞRU 173
A. Ütopik Düşünürler 175
B. États Généraux Öncesi Fransa 182
C. Sieyès ya da *Tiers État*'nın Ulusal Egemenliği 189
a. Ayrıcalıkların Karşısında *Tiers État* 190
b. Ulusal Egemenlik ve Ulusal Temsil 195
c. Anayasa ya da Devrim 204
II- ÉTATS GÉNÉRAUX'DAN CUMHURİYETE 207
A. Siyasal Gelişmeler 207
B. Bireysel Haklar 217
C. Birlik Tutkusu 227
D. Ulusun ya da Temsilcilerin Egemenliği 236
a. Kuramsal-Kurgusal Yapılanma 236
b. Egemenliğin Kullanımı 239
E. Karşıtlıklar Yumağı 248
a. Krallık-Cumhuriyet Karşıtlığı 248
b. Savaş-Barış Karşıtlığı 255
c. Devrim'e Devam mı, Tamam mı? 263
III- JAKOBEN CUMHURİYET 269
A. Siyasal Gelişmeler 269
B. Halkçı Söylem ya da Halkın Sesi 284
C. Halk Egemenliğinin Kullanımı 296
a. Halkın Düşmanları 297
b. Halkın Temsilcileri 302
D. Özgürlüğün Despotizmi 310
a. Devrimci Yönetim 311
b. Devlet Terörü 318
E. Halkı Yeniden Yaratmak 325
IV- SONUÇ 340

Bitirirken 345
Kaynakça 357
Kişi Adları Dizini 375

BİRİNCİ BÖLÜM

Jean-Jacques Rousseau: Halk Egemenliği

Bir yanda Montesquieu, öte yanda Aydınlanma filozofları, özgürlükler ve haklar adına, despotlukla bağdaştırdıkları merkezi egemen devlet anlayışının karşısına dikilirlerken özgürlüğün (ve dolayısıyla hakların) yalnızca mutlak bir egemenlikle bezenmiş merkezi bir devlette gerçekleşebileceğini ileri süren bir düşünür ortaya çıkar: Jean-Jacques Rousseau. Ancak onun savunduğu egemen devlet, dönemin mutlak monarşisi değildir. Rousseau, Hobbes'ta belirginleşen modern devlet kavramına, bu kavramın gereksinim duyduğu sağlam bir temel kazandırır: İngiliz düşünürden farklı olarak, devleti halktan türetmekle yetinmeyip halkla özdeşleştirir. Egemen olan halktır artık.

Rousseau'nun açıkça ortaya koyduğu halk egemenliği kuramı, modern devleti demokratik bir nitelikle donatır. Bir başka deyişle, egemenliğin tek meşru sahibinin halk olduğu düşüncesinin sınırları içinde kalındığında, devletin en azından bu yönüyle, yani özü itibariyle demokratik ol-

mak zorunda olduğu sonucuna varılır. Bu kuram çerçevesi içindeki devlet, halkla özdeşleşerek bütünlüğünü sağlamış, tam anlamıyla "bir" olmayı gerçekleştirmiş olan devlettir; ya da halk kavramının yerine ulus kavramının geçirilmesiyle birlikte genellikle "ulus-devlet" diye adlandırılan devlettir.

I- YAŞAMI VE YAPITLARI

A. Yaşamından Kesitler

Jean-Jacques Rousseau 28 Haziran 1712'de Cenevre'de doğdu. XVI. yüzyılda Fransa'dan kaçıp İsviçre'ye sığınan bir Fransız Protestan ailesinden gelen babası, Rousseau'nun doğumundan önce altı yıl boyunca İstanbul'da saray saatçiliği yapmış olan bir Cenevre yurttaşıydı. Annesini sekiz günlükken kaybeden Rousseau[1] ciddi bir eğitim görmedi; ama babası sayesinde Fransız ve Yunan edebiyatının başyapıtlarını tanıdı ve daha sonraları bir Protestan papazdan Latince ile Klasikler'i öğrendi. On yaşından sonra babası ile dayısının evi arasında gidip gelen ve on iki yaşındayken çırak olarak çalışmaya başlayan Rousseau, 1728 yılında Cenevre'den kaçıp ömrünün sonuna kadar sürdüreceği "gezginci" yaşamına başladı.

Aynı yıl Savoy'da tanıştığı Madame de Warens'in koruması altına giren Rousseau, yaşamında önemli bir yer tutacak bu kadının etkisiyle Katolikliğe döndü. Bundan sonraki gençlik yıllarını karmakarışık bir şekilde yaşadı. Bir yanda müzik öğreniyor, çeşitli kitaplar okuyarak ken-

[1] Rousseau, yaşamını anlattığı kitabında "Sakat ve hasta olarak doğdum; annemin hayatına maloldum ve doğumum felaketlerimin ilki oldu." diye yazar. *Les confessions*, c. I, I, s. 35 (*İtiraflar*, s. 13).
Bundan sonra bu yapıttan yapılan alıntılar için Türkçe çevirisinin başlığı verilmeyecek, yalnızca bu çevirideki sayfa numarası bir ayraç içinde belirtilecektir.

dini yetiştiriyor, öte yanda İsviçre-İtalya-Fransa arasında bir yerden bir yere sürüklenip duruyordu. Kırlarda gezinmeyi seven ve uzun seyahatlerini bile yürüyerek gerçekleştirmeyi tercih eden bu Cenevreli gencin girip çıkmadığı iş yok gibiydi. Uşaklıktan kahyalığa, müzik öğretmenliğinden Fransa'nın Venedik Elçiliği'nde kâtipliğe kadar çok farklı işlerde çalışıyor, başı sıkıştığında da kendisine "anne" dediği ve bir süre âşığı olduğu Madame de Warens'in yanına sığınıyordu.

1744 yılında Paris'e dönen Rousseau, bu kentte servet, şöhret sahibi olacağı inancıyla müzik çalışmalarına ağırlık verdi. Ancak bestelediğe *Muses Galantes (Çapkın Sanat Perileri)* adındaki operası, ona düş kırıklığından başka bir şey kazandırmadı. Bu arada, kaldığı otelde çamaşırcı olarak çalışan Thérèse Le Vasseur ile tanışıp onunla yaşamaya başladı. Kendisine hiç âşık olmadığını itiraf ettiği okumayazma bilmeyen bu kadınla olan ilişkisi otuz yıl kadar sürdü. Bu ilişkiden beş çocuk doğdu; çocukların hepsi de Kimsesiz Çocuklar Yurdu'na teslim edildi.[2]

Rousseau, Paris'te müzik alanında başarılı olamamış, ama geniş bir çevre edinmişti. Yıldızları hiçbir zaman barışmayacak Voltaire ile tanışmış, Diderot ile yakın bir dostluk kurmuş ve başta d'Holbach'ın salonu olmak üzere

---

[2] Rousseau, bu davranışından dolayı pişmanlık duyduğunu, ama yine de haklı gerekçeleri bulunduğunu şöyle dile getirmektedir: "Hatamın şu olduğunu söylemekle yetineceğim ki kendim yetiştiremediğim için, çocuklarımı kamu eğitimine bırakarak, onları maceracı ve servet avcısı olma yerine işçi ve köylü olmaya yöneltmekle bir yurttaş ve bir baba davranışında bulunduğumu sandım; ve kendime Platon cumhuriyetinin bir üyesi olarak baktım. O günden bu yana, birçok kez, yürek pişmanlıklarım bana yanılmış olduğumu öğretti; ama aklımın bana aynı uyarıda bulunması şöyle dursun, böylece onları gerek babalarınınkaderinden, gerekse terk etmek zorunda kaldığımda onları tehdit edecek kaderden korumuş olduğum için sık sık Tanrı'ya şükrettim... Her şeyi tarttıktan sonra, çocuklarım için en iyi olanı ya da öyle olduğunu sandığım şeyi seçtim. Ben de onlar gibi yetiştirilip bakılmayı isterdim, gene de isterim" *Les confessions*, c. 2, VIII, s. 101-102 (309-310).

Paris "sosyetesi"nin gözde toplantı yerlerinde boy göstermeye başlamıştı. 1749'da Diderot ile d'Alembert, *Encyclopédie (Ansiklopedi)* yazarları arasına onu da aldılar. *Encyclopédie*'ye müzik makaleleri yazan Rousseau, Diderot'nun özendirmesiyle Dijon Akademisi'nin açtığı "Bilimler ile sanatların gelişmesi ahlakın bozulmasına mı, yoksa arınmasına mı hizmet etmiştir?" konulu yarışmaya katıldı ve büyük ödülü kazandı. Bir yıl sonra, 1750'de *Discours sur les sciences et les arts (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev)* başlığı altında yayımladığı bu denemesi büyük bir gürültü kopardı ve uzun tartışmalara yol açtı.[3]

Rousseau artık günün adamı olmuştu. Fakat uzun zamandır yakalamak istediği şöhretten yararlanmak yerine, ona sırtını döndü. Zaten sosyete çevresini hiçbir zaman benimseyememiş, yapmacık havasından nefret etmişti. Birçok yapıtında da belirttiği üzere, kendisini hep halktan birisi olarak görmüş, halktan kişilerin arasında daha rahat etmişti. "Her türlü servet ve ilerleme tasarısından vazgeçtim... Ruhumun bütün güçlerini, kamuoyu zincirlerini kırmak ve insanların vereceği yargıya hiç aldırmadan, bana iyi gelen her şeyi cesaretle yapmak için kullandım"[4] diyen Rousseau, yaşamını *Söylev*'deki ilkeleriyle bağdaştırmak amacıyla "kişisel ahlak reformu"nu gerçekleştirmeye koyuldu. İlk önce kılık kıyafetini değiştirdi, ardından d'Holbach çevresinden koptu, arkadaşlarından uzaklaştı, bankadaki işinden ayrılıp değerli eşyalarını sattı ve yaşamını müzik notaları kopya ederek kazanmaya başladı. 1752 yılında yazdığı *Le devin du village (Köyün Kâhini)* adlı operasının büyük bir başarı kazanması üzerine, ödül

---

[3] Rousseau, *İtiraflar*'da (s.305), bu kitabı hakkındaki yargısını şu şekilde dile getirir: "Canlılık ve güçle dolu olan bu yapıt, mantıktan ve düzenden tamamen yoksundur; kalemimden çıkmış bütün yapıtlar içinde, düşünce bakımından en güçsüz, birlik ve uyum bakımından en yoksul olanı odur" *(Les confessions*, c. 2, VIII, s. 95).

[4] *Les confessions*, c. 2, VIII, s. 106-107 (313).

olarak verilmek istenen krallık onur ödeneğini reddederek, içinden geldiği gibi davranmakta ne denli kararlı olduğunu bir kez daha kanıtladı. Aynı yıl bir gençlik yapıtı olan *Narcisse (Özsever)* adlı komedyası sahneye kondu.

Ünü Paris'in dışına taşan Rousseau, 1754 yazında gittiği Cenevre'de bir kahraman gibi karşılandı. Yeniden Protestanlığı kabul edip Cenevre yurttaşlık haklarını geri aldı. Dört ay sonra Paris'e geri dönünce,[5] Dijon Akademisi'nin bu kez "İnsanlar arasında eşitsizliğin kaynağı nedir ve doğa yasası buna izin vermekte midir?" konusunda açtığı yarışmaya katıldı. Ödülü kazanamadı; ancak 1755'te *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev*[6]*)* başlığı altında yayımladığı bu denemesi yine büyük ses getirdi. Bu arada, bu yapıtının bir parçası olarak tasarladığı, ama ancak ölümünden sonra 1781'de yayımlanan *Essai sur l'origine des langues'*i *(Dillerin Kökeni Üzerine Deneme)* kaleme aldı. Yine aynı yıl, kapsamlı bir makale olan *Économie politique (Siyasal İktisat)* adlı yazısı, *Ansiklopedi*'de basıldı. Bu makale üç yıl sonra ayrı bir kitap olarak yayımlandı.

Rousseau, 1756'da Paris yaşamından iyice bunalıp, Montmorency yakınlarında, ilk önce Madame D'Épinay'in kendisine tahsis ettiği Ermitage köşküne, daha sonra da küçük bir kır evine yerleşti. Bu arada Diderot ve diğer Ansiklopediciler ile arası gitgide soğuyordu. D'Alembert'in 1757'de *Ansiklopedi*'de yayımlanan "Cenevre" makalesine karşılık olarak kaleme aldığı *Lettre à d'Alembert sur les*

---

[5] Rousseau, ilk önce Cenevre'ye yerleşmeyi düşünür, fakat sonra vazgeçer. Bu kararı almasında, "gerçekten şeytandan başka hiçbir şeye inanmadı" *(Les confessions,* c. 2, IX, s. 183 [367]) dediği Voltaire'e karşı duyduğu düşmanlık da önemli bir rol oynamıştır: "Bu karara varmama çok yardımı dokunan bir şey de Voltaire'in Cenevre yakınında yerleşmesi oldu" *(Les confessions,* c. 2, VIII, s. 145 [341]).

[6] Türkçeye *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adı altında çevrilmiştir.

spectacles (Tiyatro Oyunları Hakkında d'Alembert'e Mektup) adlı yazısı, Ansiklopediciler'den kesin bir şekilde kopmasına neden oldu. Bu kopuşta, Rousseau'nun huysuz, geçimsiz ve hatta bazılarına göre paranoyak kişiliği kadar, onun kendi "ahlak reformu"nu gerçekleştirdikten sonra artık bu burjuva düşünürlerle hiçbir konuda anlaşamamasının da etkili olduğu söylenebilir.

Jean-Jacques Rousseau, Montmorency'de en verimli dönemini geçirdi. İlk olarak 1761'de *Julie ou la nouvelle Héloïse*'i *(Julie ya da Yeni Heloise)* yayımladı. Romantik bir roman olan bu yapıtı çok büyük bir başarı kazandı ve yaşamı boyunca en çok satan kitabı oldu. Bundan bir yıl sonra, elli yaşındaki Rousseau, iki kitabını birden piyasaya sürdü. Bunlar, en ünlü yapıtı olarak kabul edilen *Du contrat social ou principes du droit politiques (Toplum Sözleşmesi ya da Siyasal Hukuk İlkeleri*[7]*)* ile pedagojik bir kitap olmakla birlikte Rousseau'nun din hakkındaki düşüncelerini de içeren *Émile ou de l'éducation*'du *(Emile ya da Eğitim Üstüne)*. *"Toplum Sözleşmesi*'nin Fransa'da büyük bir heyecan yaratmamasına karşılık, *Émile*, yazarının üzerine, azgın kurtlar gibi birbirlerinin karşına dikilmiş sofular ile ateistlerin, Hıristiyanlar ile filozofların kızgınlığını çekti".[8] Paris Parlamentosu (yani Yüksek Hâkimler Kurulu), 9 Haziran 1762'de Hollanda'da yayımlanmış olan *Émile*'in yakılmasına, yazarının da tutuklanmasına karar verdi.

Siyasal iktidar Rousseau'yu mahkûm etmişti, ama kaçmasına da göz yumdu. Rousseau, 15 Haziran 1762'de

---

[7] Türkçeye *Toplum Sözleşmesi* adı altında çevrilmiştir. *Toplum Sözleşmesi,* Rousseau'nun *Les confessions*'da belirttiği üzere (c. 2, X, s. 280 [439]), üzerinde uzun yıllardır uğraştığı, ancak tamamlama cesaretini kendinde bulamadığı *Institutions politiques (Siyasal Kurumlar)* adlı çok kapsamlı bir çalışmasından çıkartıp derlediği parçalarla gerçekleştirdiği bir yapıttır.

[8] Cresson, 1950, s. 30-31.

İsviçre'ye geldi; fakat burada da kötü bir sürprizle karşılaştı. İlk önce Cenevre Cumhuriyeti Meclisi, ardından Berne Cumhuriyeti Meclisi, *Émile* ile birlikte *Toplum Sözleşmesi*'ni de mahkûm edip yazarının tutuklanması kararını aldı.[9] Bugünlerden söz ederken "bütün Avrupa'da benzeri hiç görülmemiş bir kızgınlıkla bana karşı lanetleme çığlıkları yükseliyordu"[10] diye yazan Rousseau, 12 Mayıs 1763'te Cenevre yurttaşlığından resmen istifa etti, ömrünün sonuna kadar da bu kararından dönmeyeceğini bildirdi.[11] Kendisine yöneltilen saldırılara, 1763'te *Lettre à Christophe de Beaumont*'la *(Christophe de Beaumont'a Mektup),* 1764'te ise *Lettres écrites de la montagne*'la *(Dağdan Yazılmış Mektuplar)* yanıt verdi.

Cenevre ile Berne'den dışlanan Rousseau, ilk önce Strasbourg'a, oradan da David Hume'un davetini kabul edip Ocak 1766'da İngiltere'ye geçti. Ancak kısa süre içinde onunla da arası açıldı; bunun üzerine Mayıs 1767'de yeniden Fransa'ya döndü. Adını değiştirerek birçok değişik kentte ve kasabada yaşadıktan sonra, 1770'te iktidarın

---

9 Voltaire de 1765 tarihli bir yazısında, *Toplum Sözleşmesi*'ni çok ağır bir dille eleştirecektir: "*Toplum Sözleşmesi*'ni dikkatlice okumak zahmetine katlanılırsa, bu kitapta yanlışların ya da çelişkilerin bulunmadığı tek bir sayfanın bile olmadığı görülür.. Bu kitabın [Cenevre'de] yakılmış olması, belki onun yazılmış olması kadar iğrençti" (Aktaran: Pomeau, s. 67-68).

10 *Les confessions,* c. 2, XII, s. 364 (s. 500).

11 Rousseau, Cenevre Cumhuriyeti'ni uzun yıllar boyunca kafasında "idealize" etmişti. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtının "Sunuş" bölümünü Cenevre Cumhuriyeti'ne ve onun yöneticilerine adamış, *Toplum Sözleşmesi*'ni kaleme alırken de Cenevre Cumhuriyeti'nden esinlendiğini belirtmişti. 1762 yılında karşılaştığı bu davranış biçimi, Rousseau'nun Cenevre yönetimini daha ciddi bir şekilde incelemesine ve onun hakkındaki düşüncelerini tümüyle değiştirmesine neden oldu. 1764'te yayımladığı *Lettres écrites de la montagne*'da Cenevre Cumhuriyeti'ne çeşitli eleştiriler yöneltiyor, Cenevre'yi gerçekte 25 üyeli Küçük Konsey'in yönettiğini belirtip bunun despotik bir iktidara sahip olduğunu yazıyordu: "Keyfi bir iktidarın köleleri olan yurttaşlar, savunmasız olarak, 25 despotun lütfuna bırakılmışlardır; Atinalıların, hiç değilse 30 despotu vardı" (VII. Mektup, s. 365).

izniyle Paris'e yerleşti. Aynı yıl, uzun zamandır üzerinde çalıştığı *Confessions (İtiraflar)* adlı yapıtını tamamladı. 1765 yılında Korsika için bir anayasa tasarısı hazırlamış olan Rousseau,[12] 1771'de Polonya milliyetçilerinin isteği üzerine, bu kez Polonya için bir siyasal reform taslağını kaleme aldı ve bunu bir yıl sonra *Considérations sur le gouvernement de Pologne (Polonya Yönetimi Üzerine Görüşler)* adı altında yayımladı.

Yaşamının son yıllarında, herkesten kuşkulandığı için az sayıda genç ziyaretçi dışında yanına kimseyi kabul etmeyen ve insanlardan uzak durmayı yeğleyen Rousseau,[13] her ikisi de ölümünden sonra yayımlanacak olan *Rousseau juge de Jean-Jacques (Rousseau, Jean-Jacques'ın Yargıcı)* ile *Les Rêveries du promeneur solitaire (Yalnız Gezen Adamın Düşleri)* adlı yapıtları üzerinde çalıştı. Mayıs 1778'de Marquis de Girardin'in konuğu olarak, Paris yakınlarında bulunan Ermenonville'deki bir köşke yerleşti. 2 Temmuz 1778 tarihinde burada öldü. Ermenonville parkındaki bir adada bulunan kemikleri, Fransız Devrimi sırasında, 11 Ekim 1794'te, Fransız büyüklerinin yattığı Paris'teki Panthéon'a taşınıp yaşamı boyunca can düşmanı olarak gördüğü Voltaire'in kemiklerinin yanına gömüldü.[14]

---

[12] Bir "kabataslak" niteliği taşıyan bu çalışması, *Projet de Constitution pour la Corse (Korsika İçin Anayasa Tasarısı)* adı altında, ilk kez ancak 1861'de yayımlanmıştır.

[13] "İşte yeryüzünde tek başınayım... İnsanların en toplumsalı ve en seveceni olan ben, diğer insanların ortak kararıyla dışlanmış durumdayım... İnsanlar, toplumsal yaşamın tüm hoşluklarını yüreğimden söküp attılar... İnsanlardan nefret etmektense kaçmayı benimsedim... Onları görmediğim zaman, benim için kesinlikle var değiller" *(Rêveries du promeneur solitaire,* s. 42, 47 ve 126).

[14] Voltaire'in kemikleri, 11 Temmuz 1791 tarihinde Panthéon'a taşınmıştı.

B. Yapıtlarındaki Bütünlük

Jean-Jacques Rousseau'nun birçok yapıta dağılmış bulunan düşünceleri büyük bir zenginlik göstermektedir. Ancak bu zenginliğin içerdiği karmaşıklık ve anlam kargaşası, Rousseau'yu anlaşılması güç bir yazar yapmakta ve onun siyasal düşünceler tarihindeki yerini saptamaya yönelik çok değişik yorumların oluşmasına yol açmaktadır. Birbiriyle çelişen, çatışan bu yorumlar doğrultusunda karşımıza birbirinden çok farklı birçok Rousseau'nun çıktığı söylenebilir: Bir yanda doğal hukuk kuramcısı, öte yanda doğal hakları yadsıyan bir Rousseau; bir yanda Aydınlanmacı, öte yanda Aydınlanma ilkelerini yerle bir eden bir Rousseau; bir yanda demokrasinin inançlı savunucusu, öte yanda demokrasiyi ayaklar altına alan bir Rousseau; bir yanda burjuva liberal devriminin hazırlayıcısı, öte yanda böyle bir devrimin olumsuzluklarını çok önceden gösteren, hatta bırakın devrimciliği, reformculuğu bile benimsemeyen bir Rousseau.

Bu listeyi epey uzatmak mümkündür. Gerçekte, tüm bu karşıt yorumlar, "bireycilik-liberalizm/toplumculuk-totalitarizm" sorunsalı ekseninde toplanabilir. İlk grup yorumculara örnek olarak verebileceğimiz Charles Maurras, Rousseau'yu aşırı bireyci düşüncelerinden dolayı mahkûm eder;[15] Kant ise, Rousseau'nun düşüncelerini keşfederek doğru yolu bulduğunu ve böylece bireysel hakların savunusunu üstlendiğini belirtir.[16] Aynı doğrultuda yer alan Tenzer, Rousseau'nun despotizmin karşıt kutbunda bulunduğunu yazarken; Sartori ile Siméon, Rousseau'nun özgürlüksüz bir demokrasi önermediğini, tersine bireysel özgürlüğü savunduğunu ileri sürerler.[17] Polin, Rousseau'da

[15] Aktaran: Baczko, 1987, s. 122.
[16] Aktaran: Chevallier, 1983, s. 168.
[17] Tenzer, s. 193; Sartori, 1993, s. 487; Siméon, s. 108.

dokunulmaz bireysel hakların bulunduğunu kanıtlamaya çalışır; Derathé'ye göre de bir bireyci olan "Rousseau, kesinlikle, bireyin toplum içindeki haklarını korumayı amaçlamıştır."[18]

Rousseau'nun kuramını despotluk-totaliterlik şeklinde değerlendiren yorumcuların başında Benjamin Constant gelir. Bu XIX. yüzyıl liberal düşünürüne göre, *Toplum Sözleşmesi* "her türlü despotizmin en korkunç yardımcısıdır." Sir İsaiah Berlin, Rousseau'yu "modern düşünce tarihindeki en korkunç ve en büyük özgürlük düşmanı" olarak tanımlarken;[19] tarihçi Taine ise, Rousseau'nun sisteminde "bireyin hiçbir şey, devletin her şey olduğunu" belirtir.[20] Bunların ardından, Rousseau'yu totaliter olmakla, totaliter devlet anlayışını savunmakla suçlayan Russell, Talmon, Hermet, Rouvier, Beudant, Prélot ve Lescuyer gibi düşünürler sıralanırlar.[21] Ayrıca totaliterlik bakımından Rousseau ile Platon arasında koşutluk kuran yorumcuların sayısı hiç de azımsanacak gibi değildir.

Rousseau hakkında böylesine karşıt görüşler oluşturulmasının önemli bir nedeni, yazarın yapıtlarının bir bütün olarak ele alınmayıp içlerinden bazılarına ağırlık tanınmasıdır. Rousseau'nun farklı dönemlerinde farklı düşünceler ortaya koyduğunun, dolayısıyla yapıtları arasında bir kopukluk, hatta bir çelişki bulunduğunun ileri sürülmesi sonucunda, her yorumcu bazı yapıtları, hatta belli bir yapıttaki bazı bölümleri ya da düşünceleri ön plana çıkartıp kendisine uygun gelen değerlendirmelerde bulunmak olanağına kavuşmaktadır. Yapıtların bütününün ele alınması durumunda bile, seçmeci bir tutum takınılması, yani

---

[18] Polin, s. 147-150; Derathé, 1950, s. 358.

[19] Aktaran: Passerin d'Entrèves, s. 265-266.

[20] Aktaran: Manin, s. 872.

[21] Russell, 3. c., s. 316-322; Talmon, s. 61-65; Hermet, 1989, s. 16-17; Rouvier, s. 335; Beudant, s. 151; Prélot & Lescuyer, s. 311.

yalnızca belli bir yorumu destekleyen alıntılara yer verilmesi, yine Rousseau'yu herhangi bir "izm"in sözcüsü konumuna getirmeyi kolaylaştırmaktadır. Bütün bu yorumlar, Rousseau'yu anlamaktan çok, ona bir sıfat yakıştırma çabasının ürünüdür.

Ancak Rousseau'nun yapıtlarının, bu karşıt yorumlara seçip kullanabilecekleri malzemeler sunduğu da bir gerçektir. Rousseau görüşlerini düzenli bir biçimde ortaya koymamış, kullandığı kavramlarla zaman zaman anlam bulanıklığına yol açmaktan korkmamış ve kanımca en önemlisi, yapıtlarında çelişkili olan (ya da en azından çelişkili olarak görülebilecek) düşüncelere yer vermekten kaçınmamıştır. Bütün bunlar, Rousseau'yu anlaşılması güç bir düşünür yapmaktadır. Bu bakımdan, onun hakkında çok değişik karşıt yorumların oluşmasında, kendisinin de önemli bir sorumluluk payı taşıdığı söylenebilir.

Rousseau düzenli bir insan olmadığının, daha doğrusu sistemli bir şekilde düşünüp yazmadığının bilincindedir. Herhangi bir sisteme sahip olmadığını bir mektubunda şöyle dile getirir: "Her türlü sistem, benim boyumu aşar; ne yaşamımda, ne de davranışımda bir sistem var. Düşünmek, karşılaştırmak, tartışmak, ısrarcı olmak, mücadele etmek benim işim değil. Karşı koymaksızın ve hatta vesveseye kapılmaksızın yaşadığım anın duygularına bırakıyorum kendimi... Yaşamımda yaptığım bütün kötülükleri düşünerek yaptım, yapabildiğim çok az iyiliği ise içimden geldiği gibi davranarak yaptım."[22] Ayrıca Rousseau, yapıtlarında çelişkiler bulunduğunun da farkındadır. *Émile*'de, okuyuculara seslenirken, "çelişkilerimden dolayı beni mazur görün; insan düşünmeye başlayınca, çelişkiye düşmek kaçınılmaz oluyor" dedikten sonra, "önyargılı bir insan olmaktansa çelişkili bir insan olmayı yeğlerim" diye

[22] Aktaran: Cassirer, 1984(2), s. 64.

ekler.[23] Gerçekten, Goldschmidt'in de belirttiği üzere, "ikicilik" *(dualisme)*, yani birbiriyle çelişen ikili düşünme biçimi Rousseau'nun bütün yapıtlarında karşımıza çıkar.[24] Örneğin, insan hem iyidir hem de kötü; ya da sanatlar insan için hem yararlıdır hem de zararlı.

Ancak, Rousseau'nun sistemsiz, çelişkili bir düşünür olması düşüncelerinin (dolayısıyla yapıtlarının) bir bütün olmadığı, bir birlik içermediği anlamına gelmez. Her şeyden önce çelişki Rousseau'nun el attığı, çözüme kavuşturmaya çalıştığı sorunlar arasındadır. Rousseau, *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da, "halkın hakları ile yönetimin yetkileri ya da yasaların egemenliği ile insanların erki" gibi hemen hemen bağdaştırılmaları olanaksız olan şeylerin uzlaştırılmaya çalışılması durumunda, ister istemez çelişkiye düşüleceğini belirtir.[25] Ayrıca, Rousseau'nun belli bir konuda ortaya koyduğu farklı (hatta karşıt) yargılar, içinde bulundukları düşünsel ortama göre değerlendirilmedikleri, bu ortamdan soyutlanarak ele alındıkları için çelişkili gibi görünmektedirler. Daha açıkçası, insanın bir yerde "iyi", bir başka yerde "kötü" olarak nitelendirilmesi, her iki önermenin de farklı düşünsel aşama anlarında ve birbirinden farklı sorunsal çerçeveler içinde ileri sürülmüş olmalarından kaynaklanmaktadır; bu açıdan değerlendirildiğinde, bu iki önerme arasında bir çelişki olmadığı anlaşılabilir.[26] Bu bakımdan Rousseau'da var olduğuna inanılan çelişkiler, düşüncesinin dışsal görünümü içinde bulunurlar ve yüzeysel bir nitelik taşırlar. İşte ancak bu yüzeysellik terk edilip yapıtların özüne inildiği ve birbirini izleyen kitaplardaki değişmez ilkelere ulaşıldığı zaman düşünsel

---

[23] *Émile*, c. 1, II, s. 84.

[24] Goldschmidt, 1983, s. 778.

[25] *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 367.

[26] Bkz. IV. bölümde yer alan "Toplumsal Köle İnsan" başlıklı altbölümün ilk paragrafı.

bütünlüğün farkına varılabilir. Cassirer'in deyişiyle, "Rousseau'nun yapıtlarının bütünlüğü statik [durağan] değil, diyalektiktir [bir anlamda, dinamiktir]" ve "bu bütünlük, fikirlerinin oluşumu ile düşüncesinin gelişiminin canlı süreci içinde aranmalıdır."[27]

Bu bağlamda, Rousseau'nun kitapları arasında bir kopukluk olduğu da söylenemez. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'den başlayarak bütün yapıtlarında, açık ya da üstü örtük bir şekilde aynı anlayış, aynı ilkeler bulunmaktadır. Rousseau, C. de Beaumont'a yazdığı mektupta, kitapları hakkında karşıt yorumlar getirildiğini, oysa kendisinin "farklı konular üzerinde, ama hep aynı ilkeler doğrultusunda yazdığını" belirtir; bütün yapıtlarında "aynı ahlak, aynı inanç, aynı önermeler ve hatta aynı görüşler" yer almaktadır.[28] Buna benzer bir düşünce, yani yapıtlarının bir bütünlüğe sahip olduğu düşüncesi, *İtiraflar*'da da karşımıza çıkar: "*Contrat social*'de göz pekliği ile yazılmış ne varsa, daha önce *Discours sur l'inégalité*'de de vardı; *Émile*'de göz pekliği ile yazılmış ne varsa, daha önce *Julie*'de de vardı."[29]

Rousseau'nun bütün yapıtları, farklı konuları işlemelerine karşın, aynı sorunsal içinde kaleme alınmışlardır. Bu, siyaset ya da siyasal toplum sorunsalıdır. Sanatlar ile bilimleri sorgulayan, eşitsizliğin kökenlerini araştıran ya da bir pedagoji yöntemi öneren Rousseau, bu çeşitli konulardaki düşüncelerini siyaset anlayışından bağımsız bir şekilde ortaya koymaz. Çünkü ona göre, siyasal alanın belirleyici bir özelliği vardır. Sözü yine Rousseau'ya bırakalım: "Görmüştüm ki her şey temelinde siyasete dayanıyordu, ve nasıl davranılırsa davranılsın, her halk, yönetiminin niteliği onu ne yapıyorsa ancak o olabilirdi; böylece, müm-

[27] Cassirer, 1984(2), s. 42.

[28] *Lettre a Christophe de Beaumont*, Rousseau 1954, s. 437.

[29] *Les confessions*, c. 2, IX, s. 157-158 (349).

kün olan en iyi yönetime ilişkin o büyük sorun, bana şu soruya dönüşmüş gibi geliyordu: En erdemli, en bilgili, en akıllı, kısacası, bu kelimeyi en geniş anlamında alma koşuluyla, en iyi halkı meydana getirmeye özgü yönetimin niteliği nedir? Bana öyle geliyordu ki bu sorunun, aralarında farklılık bulunsa da, şu soruyla sıkı bir ilgisi vardı: Niteliği bakımından yasaya en yakın olan yönetim hangisidir? Buradan da "yasa nedir" gibisinden bir dizi soru zinciri çıkıyordu. Bütün bunların beni insan cinsinin, ama özellikle yurdumun mutluluğu için yararlı büyük hakikatlere götürdüğünü görüyordum."[30] Demek ki Rousseau'da iyi halk ya da iyi insan ile iyi siyaseti (ya da iyi siyasal yönetimi) birbirinden ayırmak mümkün değildir. İnsanın iyiliği, içinde bulunduğu toplumun, dolayısıyla da bu toplumun siyasal yapılanışının iyiliğine bağlıdır. Kısacası, siyaset ahlaktan soyutlanamaz. Ya da Rousseau'nun deyişiyle, "toplumu insanlardan hareketle, insanları da toplumdan hareketle incelemek gerekir; siyaset ile ahlakı birbirinden ayrı olarak incelemek isteyenler, her ikisinden de bir şey anlamazlar."[31]

Kendi çağında, siyasete ahlaki bir misyon yükleyen ve bu amaçla siyasal yapının kökten değişmesi gerektiğini ileri süren bir başka düşünür yoktur.[32] İşte Rousseau, çeşitli düşüncelerini bu (ahlakla bezenmiş) siyaset sorunsalı odağı çevresinde geliştirdiği için bir bütünselliğe sahiptir. Yine aynı nedenle Rousseau, kelimenin tam anlamıyla, benzerlerine Antik dönemde rastlayabileceğimiz bir siyasal filozoftur.

---

[30] *Les confessions*, c. 2, IX, s. 155 (347-348).
[31] *Emile*, c. 1, IV, s. 294.
[32] Cassirer, 1984(2), s. 48.

II- UYGARLIK VE AYDINLANMA SORUNU

Ancak Rousseau, Antik dönem filozoflarından ve çağının Aydınlanma düşünürlerinden önemli bir noktada ayrılır: Akla mutlak bir değer yüklemez; dahası, aklın sınırları olduğunu belirtir ve aklın ya da akıl yürütmenin karşısına duyguları, içgüdüleri ve yürekten kopup gelen "vicdanın sesi" olarak nitelendirdiği erdemi koyar.[33]

A. Mutlu Cehalete Övgü

Aydınlanma felsefesinin iyimser ilerlemeci anlayışını yadsıyan Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de, uygarlığı ya da daha doğrusu uygarlığın göstergeleri olan bilimler ile sanatları kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde mahkûm ederek işe başlar: "Bilimlerimiz ile sanatlarımız yetkinliğe doğru ilerledikçe ruhlarımız yozlaşmıştır... Ahlak ile dürüstlüğün akıbeti, bilimler ile sanatların gelişimine bağlıdır. Onların ışıkları ufkumuzda yükseldikçe erdemin kaybolduğu görülmüş ve aynı olay her yerde ve her devirde gözlemlenmiştir."[34] İnsanlık tarihi bu ilişkiyi doğ-

---

[33] Rousseau, görüleceği üzere, özellikle ilk yapıtlarında, doğallıktan kaynaklanan erdemi uygarlık aşamasına gelmemiş "vahşi" insana yakıştırır ve "iyi, erdemli vahşi" düşüncesinin yayılmasına katkıda bulunur. Bu düşünce Rousseau'ya özgü değildir; ondan önce, Yeni Dünya'nın yerlileriyle ilişki içine girmiş bazı gezginlerin kitaplarında dile getirilmiştir. Örneğin, bir Fransız maceraperesti olan Baron de Lahontan, 1703'te yayımladığı *Yazar ve Sağduyulu Bir Vahşi Arasındaki Ilginç Konuşmalar* adlı yapıtında, "mutlu vahşi" Adario'dan söz ederken, Rousseau'ya esin kaynağı olacak şekilde Avrupa uygarlığını da sorgulamaktaydı: "Adario'nun bilgisizliği bile bir ayrıcalıktı. Okuma-yazma bilmediği için kendisini sıkıntıdan kurtarıyordu; çünkü bilim ve sanatlar, ahlaki çöküntünün kaynaklarından biridir. Iyi tabiat anasına boyun eğiyordu o ve bu nedenle de mutluydu. Asıl barbarlar, uygarlardır: Vahşilerin örneği, onlara özgürlüğü ve insan onurunu yeniden bulmayı öğretsin" (Aktaran: Hazard, 1981, s. 33-34; İm Hof, s. 213).

[34] *Discours sur les sciences et les arts*, 1954, s. 6 (1943, s. 13).
Rousseau'nun bu yapıtı, bundan sonra *I. Söylev* olarak adlandırılacak ve

rulayan örneklerle doludur: "Dünyanın ilk okulu olan Mısır", felsefenin ve güzel sanatların yeşermesiyle birlikte çöküş içine girmiş ve bundan sonra da en sonuncusu Türkler olan çeşitli halkların boyunduruğu altında kalmıştır. Yunanistan, Asya'yı iki kez bozguna uğrattığı tarihlerde henüz yozlaşmamıştı; ama "sanatların gelişmesi sonucunda ahlak bozulmuş ve Makedonya'nın hükmü" başlamıştır. "Bir zamanlar erdemin tapınağı olan Roma", benzer nedenlerle "cinayetlerin yatağı, ulusların yüzkarası ve barbarların oyuncağı olmuştur." Aynı durum, Bizans ya da Çin gibi ülkeler için de geçerlidir. Avrupa halkları ise, İstanbul'un Türkler tarafından fethi sonucunda "Yunan dünyasının enkazıyla", yani edebiyat ve bilimlerle tanışıp yozlaşmışlığın içine düşmüşlerdir;[35] hâlâ da bu yozlaşmışlığı yaşamaktadırlar.

Tarihte, bilimler ile sanatların etkisi altına girmemiş, dolayısıyla erdemli kalmayı başarmış halklar da vardır; tıpkı ilk Persler, İskitler, Cermenler ya da "yoksul ve cahil oldukları zamandaki Romalılar" gibi.[36] Ancak Rousseau'nun hayran olduğu ve hayranlığını diğer yapıtlarında da sergilediği halk, Spartalılardır: "Sanatlar ile sanatçıları, bilimler ile bilim adamlarını surlarının dışına kovan" Sparta, "mutlu cehaleti" ile ün kazanmıştı.[37]

Rousseau, bilimler ile sanatlara, birbirini çağrıştıran iki değer adına, yani doğallık ve erdem adına saldırmaktadır. "Doğa, çocuğunun elinden tehlikeli bir silahı çekip alan bir ana gibi insanları bilimden korumak istemiştir"[38] diyen Rousseau, doğal insanın ya da doğallığını sürdüren

---

yukarıda görüldüğü gibi, yapılan alıntı için ilk önce 1954 tarihli Fransızca metindeki sayfa numarası belirtilecek, ardından da bir ayraç içinde 1943 tarihli Türkçe çevirisindeki sayfa numarası verilecektir.

35 *I. Söylev*, s. 3-7 (7-15).

36 *I. Söylev*, s. 8 (16).

37 *I. Söylev*, s. 9 (17-18).

38 *I. Söylev*, s. 11 (23).

insanın bir bütün olarak yaşadığını belirtir.[39] Böyle bir insan içinden geldiği gibi davranan, içi dışı bir olan, olduğu gibi görünen ve başkalarıyla dolayımsız, yapmacıksız ilişkilere giren insandır. Bu nedenle de erdemlidir; çünkü erdemli olmak için insanın "kendi içine dönmesi [kendisiyle bir olması] ve tutkularının suskunluğunda vicdanının sesini dinlemesi yeterlidir."[40] Sanatların insanların davranışlarını biçimlendirmediği ve tutkularına yapay bir nitelik kazandırmadığı dönemlerde, "görenekler kaba, ama doğaldı". Bu yüzden insanlar, "birbirlerinin ruhuna kolaylıkla nüfuz edebiliyorlardı".[41] İşte sanatlar ile bilimlerin gelişmesi bu doğallığı yok etti ve insan yozlaşıp erdemini yitirdi.

Yok olan bu erdem, her şeyden önce yurttaşlık erdemidir. Zaten Rousseau'nun bazı antik siteleri yüceltmesindeki amaç da budur: Roma, Sparta gibi siteler felsefeyi dışlayıp lükse, tembelliğe, bencilliğe karşı çıktıkları ve yurttaşlarında kendilerini devlete adama bilincini geliştirdikleri için tarihin gördüğü en doğru, en özgür toplumlar olabilmişlerdir. Ama felsefeye kapı açıldığı anda, en erdemli bir toplum bile, kaçınılmaz olarak bir yozlaşma süreci içine girmektedir. Örneğin, "Romalılar, ilk dönemlerinde erdemi yaşamlarında uygulamakla yetinmişlerdi; erdemi incelemeye başladıkları gün her şey mahvoldu."[42] Genel olarak, "yaşamda rahatlıklar arttıkça, sanatlar geliştikçe ve lüks her tarafa yayıldıkça mertlik bozulup askeri değerler kaybolur; bu durum kapalı odaların karanlığında türeyen bilimler ile sanatların işidir yine."[43] Daha önemlisi, bütün ahlaki değerler yıkılır; artık "gönül yüceliği, hakkaniyet,

[39] Doğal insanın bir bütün olduğu düşüncesi, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

[40] *J. Söylev*, s. 24 (46).

[41] *J. Söylev*, s. 5 (10).

[42] *J. Söylev*, s. 10 (20-21).

[43] *J. Söylev*, s. 17 (32).

kanaatkârlık, insanlık, yüreklilik sözcüklerinin ne anlama geldiği bile bilinmez olur."[44] Kısacası, insanı yurttaş yapan bu değerlerin yitirilmesiyle birlikte yurttaş ortadan kalkar.[45]

B. Etik Rasyonalizm

Her ne kadar Rousseau, ilkel toplumlardan ya da antik sitelerden örnekler vererek "mutlu cehalet"i, "vicdanın sesi"ni, yürekten kopup gelen duyguları yüceltiyorsa da ne akıldışılık (irrasyonelizm) ile bilgisizliğin savunusunu üstlenmekte ne de bilimler ile sanatlara mutlak bir kötülük yüklemektedir. Cehaletin övgüsünü yapar gibi göründüğü zaman bile eleştirdiği bilginin kendisi değildir; asıl sorun, insanların kendilerini bilgili zannetmeleridir: "İnsanlar ne kadar çok bilirlerse o denli yanıldıklarına göre, yanlışı engellemenin tek yolu cehalettir... Cehalet hiçbir zaman kötülük yapmaz, zararlı olan yalnızca yanılgıdır; insan, bilmediği bir şeyden değil de bildiğini sandığı bir şeyden dolayı yanılgı içine düşer."[46] Dolayısıyla Rousseau'nun korktuğu bilginin kendisi ya da gerçekten bilgili insanlar değil, fakat kendilerini bilgili zannedip diğer insanlarla ilişkilerini bu yarım yamalak bilgi dolayımıyla kuran ve vicdanlarının sesini dinlemeyen "yarı cahiller" ya da "yarı aydınlar"dır.[47]

---

[44] *1. Söylev*, s. 18 (35-36).

[45] "Fizikçilerimiz, geometricilerimiz, kimyacılarımız, uzay bilimcilerimiz, ozanlarımız, müzisyenlerimiz, ressamlarımız var; ancak yurttaşlarımız yok; varsa bile, terk edilmiş köylerimize dağılmışlar ve hor görülerek perişan bir şekilde yok oluyorlar" *(1. Söylev*, s. 20 [39]).

[46] *Emile*, c. 1, III, s. 251 ve 194.

[47] "Bilgelik bakımından en kötü olan şey, yarı aydın olmaktır" *(Emile*, c. 2, IV, s. 107); "İnsanlar yarım bir eğitim görmemelidirler" *(Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau 1954, s. 472). Buna benzer bir görüş, Rousseau'nun yapıtlarını iyi bilen Beccaria'da da karşımıza çıkar: "Ortalama ve karışık yarı bilgi, kör ve kara bilgisizlikten daha öldürücü ve uğursuzdur" (s. 208).

Aynı şekilde, Rousseau'da aklın dışlandığını ve irrasyonalizmin savunulduğunu ileri sürmek de tutarlı görünmemektedir. Çünkü ona göre, ilk insanla birlikte var olmayan akıl, zamanla gelişip çok önemli bir işlev görür. Daha açıkçası, aklını kullanmaya başlayan insan, "aptal ve gelişmemiş bir hayvan durumundan kurtulup akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselir."[48] Ancak bu durum, aklın kendi başına bir değer olduğu anlamına gelmez. Dahası aklın, insan türünün varlığını sürdürmeyi sağlama gücü de yoktur.[49] Öyleyse akıl, bu işlevi nasıl yerine getirmektedir? Rousseau'nun bu soruya getirdiği çözüm, "akıl-vicdan birlikteliği"dir. Ona göre erdem, akıl olmadan, "tanrısal sesin insanları çağırdığı aydınlanma"[50] olmadan elde edilemez. Vicdanın sesi, kuşkusuz "ruhun gerçek duygulanımlarıdır",[51] ama akılla aydınlanmış bir ruhun. "Tanrı, insana iyiyi sevmesi için vicdanı ve iyiyi tanıması için aklı vermiştir." Dolayısıyla, "vicdandan bağımsız akıl ile hiçbir doğal yasa oluşturulamaz."[52] Her ne kadar "Sokrates ve onun gibiler erdemi akıl ile kazanmışlarsa"[53] da diğerlerinin, hele hele çağdaş insanların erdemli olabilmeleri için aklı vic-

---

[48] *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, 1954, s. 247 (1982, s. 30).
Rousseau'nun bu yapıtından yapılan alıntılar için, bundan sonra ilk olarak kitap, bölüm ve 1954 tarihli Fransızca metindeki sayfa numarası verilecek, ardından da bir ayraç içinde 1982 tarihli Türkçe çevirisindeki sayfa numarası belirtilecektir.

[49] "... insan türünün varlığını sürdürmesi kendisini meydana getirenlerin sadece düşüncelerine dayanmış olsaydı, insan türü çoktan ortadan kalkmış olurdu" *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1971, s. 199 [1986, s. 124]).
Rousseau'nun bu yapıtı, bundan sonra *2. Söylev* olarak adlandırılacak ve yukarıda görüldüğü gibi, yapılan alıntı için ilk önce 1971 tarihli Fransızca metindeki sayfa numarası belirtilecek, ardından da bir ayraç içinde 1986 tarihli Türkçe çevirisindeki sayfa numarası verilecektir.

[50] *2. Söylev*, s. 176 (199).

[51] *Emile*, c. 2, IV, s. 43.

[52] *Emile*, c. 2, IV, s. 49 ve c. 1, IV, s. 293.

[53] *2. Söylev*, s. 199 (124).

danla, vicdanı da akılla desteklemeleri gerekir.[54] Demek ki Rousseau, romantizmin ya da irrasyonalizmin (akıldışıcılığın) sözcülüğünü yapmaz, tersine aklın önemini vurgular; ama vicdanla yoğrulmuş olan aklın. Bu bakımdan, birçok düşünürün de belirttiği gibi,[55] Rousseau'da "etik rasyonalizm"in hâkim olduğu söylenebilir. Daha açıkçası, teori ile eylemi, düşünce ile ahlakı birleştiren, insanı erdeme yönelten ve onu yeniden toplumla uzlaşım içine sokan bir rasyonalizmdir söz konusu olan.

Rousseau'nun Aydınlanma filozoflarını eleştirmesini de bu bağlam içinde değerlendirmek gerekir. "Benim yaptığım bilimi kötülemek değil, erdemli insanların karşısında erdemi savunmaktır"[56] diyen Rousseau, döneminin bilim adamları ile sanatçılarını erdemsizliğe yol açmakla ve hatta her türlü kötülüğü yeniden üretmekle suçlar: "Şu kibirli ve işe yaramaz söylevciler [filozoflar], inancımızın temellerini altından kazıp yıkmak ve erdemi yok etmek için uğursuz paradokslarıyla silahlanıp her yönden saldırıyorlar. Din ve yurt gibi eski kavramlara dudak büküyorlar ve yetenek ile felsefelerini tüm insanların kutsal saydıkları şeyleri baltalayıp yıkmak amacıyla kullanıyorlar."[57] Ona göre "madrabazlar"[58] gibi avaz avaz kendilerini öven filozoflar, toplumdaki bazı yalanlara karşı çıkıyorlarsa da kendileri bu kez yeni yalanlar üretmekte ve yeni dogmalar yarat-

---

54 Rousseau, *Emile*'de (c. 2, IV, s. 123) öğrencisine öğüt verirken, "hem duygusal hem bilge bir insan ol. Ikisinden biri olursan, hiçbir şey olursun" diye seslenmektedir. Ancak, duygular (ya da vicdan) ile aklın nasıl bir uzlaşım içine sokulacağını hiçbir yapıtında doyurucu bir şekilde açıklayabilmiş değildir. Örneğin, *La nouvelle Héloïse*'deki "Kendimi akıldan çok duygularıma bırakma kuralım, yine akıl tarafından ortaya konmuştur" (akt: Hampson, s. 165) şeklindeki saptaması soruna açıklık getirecek yerde, kafaları daha da karıştıracak niteliktedir.

55 Cassirer, 1986, s. 348-350; Goldschmidt, 1983, s. 354-355; Weil, s. 10.

56 *1. Söylev*, s. 2 (5).

57 *1. Söylev*, s. 14 (27).

58 *1. Söylev*, s. 21 (41).

maktadırlar. Üstelik bu insanlar, tam anlamıyla sistemin içindedirler; yani sistemin üzerinde temellendiği para hırsı, rekabet, bencillik, yükselme tutkusu gibi ilkelere bağlıdırlar ve gerek yaşamlarıyla, gerek düşünceleriyle (birer kötülük olan) bu ilkeleri yeniden üretmektedirler. Bu nedenle bilim ya da felsefe, onların elinde, başkalarını etkilemeye yarayan boş sözlerden ve küstahlıklardan başka bir şey değildir.

C. Bilimler ile Sanatları Metalaştıran Toplum

Rousseau, Aydınlanma filozoflarına hem gerçek felsefe ile bilim adına hem de özgür bir toplum adına karşı çıkmaktadır. Özgürleştirici olabilecek bilimler ile sanatlar, belli bir toplumsal yapı içinde, kendilerine filozof denen kişilerin de katkısıyla, özgürlükleri yok eden bir işlev görmektedir: "Hükümet ile yasalar kadar despotik olmamakla birlikte belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür; onlara kölelikleri sevdirir ve onları uygar halklar denen kitlelere dönüştürür. Gereksinimlerin yükseltiği kral tahtlarını, bilimler ile sanatlar sağlamlaştırmıştır."[59] Bilimler ile sanatların erdemsezliğe yol açmaları özleri gereği değildir; içerdikleri kötülükler mutlak bir anlam taşımaz. Rousseau'nun "uygar toplum" olarak adlandırdığı belli bir toplumsal yapı içinde, bilimler ile sanatlar birer kötülük olarak belirir.

Gerek *1. Söylev*'in, gerekse *2. Söylev*'in yüzeysel bir okunuşu, Rousseau'nun toplumsallaşmaya ve her türlü toplumsal yapıya karşıymış gibi bir izlenimin doğmasına yol açabilir. Oysa onun bazı antik toplumları yüceltmesi

[59] *1. Söylev*, s. 3-4 (8).

(ve *Toplum Sözleşmesi*'nde kendi toplum modelini sunması) göz önüne alındığında, yalnızca belli bir toplumsal yapıyı, daha açıkçası burjuva değerlerinin giderek hâkim olduğu bir toplumu eleştirilerine hedef yaptığı anlaşılır. "Eski devlet adamları hep ahlaktan ve erdemden bahsederlerdi; bizimkiler ise yalnızca ticaretten ve paradan söz ediyorlar"[60] diyen Rousseau, uygar toplumu, yukarıda da belirttiğimiz üzere rekabetin, bencilliğin, hoşa gitme isteğinin ve sivrilme, üstün olma tutkusunun hüküm sürdüğü bir toplum olarak tanımlar. Bu toplumda yaşayan her kişi, "ne bir insan ne bir yurttaştır; yalnızca bir burjuvadır".[61] Daha açıkçası, kimse "olduğu gibi görünmeye cesaret edemez";[62] herkes var olan değerlerin, kalıpların, önyargıların, kısacası görünüşlerin (*apparences*) etkisi altındadır. Sivrilme tutkusunun bireylerin etkinliğine kişisel ve özel bir amaç veriyor gibi görünmesine karşın, yine de bireyler birbirlerine bağımlıdırlar ve bu görünüşler düzleminin tutsağı konumundadırlar.[63]

Bu kötü toplumun kaynağında eşitsizlik olgusu bulunmaktadır. Bilimler ile sanatların kötülüğünün ise, bu ilk kötülük olan eşitsizlikle dolaylı bir bağlantısı vardır. Rousseau, bu düşüncesini, *1. Söylev*'ini eleştirmiş olan Polonya kralı Stanislas'a yanıt olarak yazdığı mektupta açıkça dile getirir: "Kötülüğün ilk kaynağı eşitsizliktir; eşitsizlikten zenginlikler ortaya çıkmıştır; çünkü yoksul ile zengin sözcükleri görecelidir; insanların eşit olduğu her yerde ne zengin ne de yoksul vardır. Zenginliklerden lüks ile aylak-

---

60 *1. Söylev*, s. 14 (28).

61 *Emile*, c. 1, I, s. 6.

62 *1. Söylev*, s. 5 (10).

63 Rousseau, "uygar toplum ile modern insanı" *2. Söylev*'inde çok daha kapsamlı bir şekilde çözümlemeye çalışır. Dolayısıyla bu konu, ilerideki "Toplumsallaşma Süreci" başlıklı bölümde daha ayrıntılı olarak yeniden ele alınacaktır.

lık doğmuştur; lüksten güzel sanatlar, aylaklıktan da bilimler kaynaklanmıştır."[64]

Eşitsizliğin ve her türlü bağımlılığın hüküm sürdüğü, zenginleşmenin temel değer olduğu ve sivrilmenin en önemli amaç haline geldiği böyle bir toplumda, bilimler ile sanatların metalaşması kaçınılmazdır. İşte Rousseau, bu olguya karşı çıkmaktadır; bilimler ile sanatların erdemsizliği körüklediğini söylerken, sözünü ettiği basitleştirilip yaygınlaştırılarak birer meta haline getirilmiş olan bilimler ile sanatlardır. Ona göre, bilimler ile sanatları herkesin ulaşabileceği (bir anlamda satın alabileceği) bir biçim altına sokmak ve böylece yaygınlaştırmak, gereksiz ve tehlikelidir. Gereksizdir, çünkü derin bir bilgi ve gerçek bir sanat doğal olarak başkalarına aktarılamaz. Tehlikelidir, çünkü bilim ve sanat adı altında yayınlananlar, aslında bunların basitleştirilmiş ve yozlaştırılmış biçimleridir. Bu tür yozlaşmış bilimler ile sanatlar, sıradan insanların elinde çok tehlikeli bir silah olur; bir başka deyişle, bu insanlar birer "yarı-aydın"a dönüşürler. Demek ki Platon'un dediği gibi "felsefe ile onun öz evlatları uğraşmalı",[65] kitleler bunun dışında tutulmalıdır.[66]

Ayrıca bilimler ile sanatlar, böyle bir toplumda, bir yanda zevksizliği ve yozlaşmışlığı yeniden üretmekte, öte yanda sivrilme tutkusunu sürekli olarak körüklemektedir.

---

[64] *Réponse au roi de Pologne*, Rousseau, 1971, s. 89.
Ayrıca, "Astronomi hurafelerden doğmuştur; retorik hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten; fizik boş bir meraktan; ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kibirinden doğmuştur... Aylaklıktan doğan bilimler aylaklığı besler... Lüks, insanların aylaklığından ve kendilerini beğenmişliklerinden doğar. Lüksün bilim ile sanatlardan ayrıldığı pek az görülür; bilim ile sanatların lüksten ayrıldığı ise hiç görülmemiştir" *(1. Söylev*, s. 12, 13, 14. [24, 26, 27]).

[65] Eflatun, 535c, s. 219.

[66] "Halkın filozof olmaya kalkışmadığı sürece, filozofların olmasının iyi olduğunu, en az yüz kere söyledim" *(Dernière réponse à Bordes*, Rousseau, 1971, s. 106).

Çünkü filozoflar ile sanatçılar, kendilerini beğendirebilmek amacıyla çalışmalarını ve yapıtlarını sıradan insanların beğenileri düzeyine indirgemektedirler. Bu durum, bilimler ile sanatların giderek yozlaşması demektir. Aynı zamanda, bilimsel ve edebi etkinlikler, sivrilme tutkusunu tatmin etmeye yönelik uygun bir ortam oluşturmakta ve eşitsizlikleri daha da güçlendirmektedir. Rousseau'nun deyişiyle, "bütün kötülükler, yeteneklerin farklılaşması ve ahlaki değerlerin alçalmasıyla insanlar arasına giren uğursuz eşitsizlikten doğmuştur... Artık bir insanın namuslu olup olmadığına değil, yeteneği olup olmadığına bakılıyor; bir kitabın faydalı değil, iyi yazılmış olması isteniyor. Kıvrak zekâ insanı bütün nimetlere kavuşturuyor; erdem ise hiçbir onur getirmiyor."[67]

Bilim (ve sanat) görünüşler düzleminde kaldığı, yani bozuk toplumun görenekleriyle iç içe geçtiği sürece, bilim ile toplum (dolayısıyla ahlaksal yapı) karşılıklı olarak birbirini yozlaştırır. Oysa bilim, kendi başına, yani toplumdan, toplumsal değerlerden soyutlanarak ele alındığında iyidir. Rousseau, bu görüşünü farklı yapıtlarında dile getirir: "Bilimin öz olarak iyi olduğu apaçık bellidir... Soyut olarak ele alınan bilim, bizim bütün hayranlığımızı hak eder. İnsanların çılgın bilimi ise, alay konusu olmaya ve aşağılanmaya layıktır... Eğer göksel zekâlar bilimle uğraşsaydı bundan yalnızca iyilik doğardı."[68] Böylece Rousseau, *1. Söylev*'in sonunda, kendilerini küçük hesapların dışında tutarak görünüşler düzleminin dışına çıkan (Sokrates, Bacon, Descartes, Newton gibi) büyük insanların, dâhilerin bilimler ve sanatlarla uğraşması gerektiği anlayışına ulaşır: "Bilim ve sanatlarla uğraşmalarına izin verilecek kimseler, kendi başlarına büyük üstatların izinden gitme

---

[67] *1. Söylev*, s. 19-20 (38).

[68] *Observations* ile *Préface de Narcisse*'ten aktaran Goldschmidt, 1983, s. 95 ve *Dernière réponse à Bordes*, Rousseau, 1971, s. 100.

ve onları aşma gücünü kendi içlerinde bulan sayılı insanlar olmalıdır. İnsan zekâsının onuruna anıtlar dikmek, yalnızca bu birkaç kişinin hakkıdır."[69] Bu insanlar, akıl ile vicdanı bağdaştırarak, bilim ile erdemi uyum içine sokarak herkesin iyiliği için çalışırlar ve insanlığa büyük yararlar sağlarlar. Bu çabalarında siyasal iktidar onların arkalarında olmalıdır; daha doğrusu, bilim ile iktidar birlikte hareket etmelidir.[70]

Görüldüğü üzere Rousseau, bir bilim ve sanat düşmanı değildir. Tersine, bilimler ile sanatların (yozlaşıp erdemsizliğe katkıda bulunmadıkları zaman) insanları mutlu kılmada önemli bir işleve sahip olduklarını vurgulamaktadır. Ama bozuk bir toplumda, bilimler ile sanatların da yozlaşarak birer kötülük kaynağı haline gelmesi, erdemsizliği körüklemesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla Rousseau, *I. Söylev*'de bilimler ile sanatlara saldırırken aslında eleştirilerini bozuk topluma, daha doğrusu döneminin uygar toplumuna yöneltmektedir. Bu noktada çözülmesi gereken temel sorun, erdemsizliğin hüküm sürdüğü ve her türlü kötülüğün kol gezdiği böyle bir toplumun nasıl olup da ortaya çıktığıdır. Rousseau, bunu anlayabilmek için çok çok gerilere gidilmesi, yani toplumsal yaşamın henüz belirmediği doğa durumunun ve burada yaşayan doğal insanın iyice kavranılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü ona göre, ancak o zaman insanların içine düştüğü "kötülüklerin

---

69 *I. Söylev*, s. 23 (44).

70 "... Gerçek bilginler, kralların saraylarında onurlu mevkilerde bulunsunlar; buralarda layık oldukları ödüle kavuşsunlar, yani bilgeliği öğretecekleri halkların mutluluğuna katkıda bulunsunlar. Işte o zaman, erdemin, bilimin ve otoritenin saygın bir rekabet hırsıyla gayrete gelerek ve insanlığın mutluluğu için birlikte çalışarak neler yapabileceklerini görürüz. Ama iktidar bir yanda, aydınlanma ve bilgelik öte yanda kaldığı sürece bilginler ender olarak büyük şeyler düşünecekler, prensler daha da ender olarak büyük işler başaracaklar ve halklar sefil, ahlaksız ve mutsuz bir şekilde yaşayıp gideceklerdir" (*I. Söylev*, s. 23 [45])

soyağacını" yeniden kurmak mümkün olacaktır.[71] İşte Rousseau, *2. Söylev*'i bu amaçla kaleme alır.

III- DOĞA DURUMU VE DOĞAL İNSAN

A. Olumsuz Antropoloji

Rousseau, *1. Söylev*'de kısaca değinmiş olduğu insanlar arasındaki kötülüklerin kaynağını oluşturan eşitsizlik olgusunun nasıl olup da ortaya çıktığını açıklayabilmek için, ilk önce insanı tanımak, daha doğrusu insanın doğal yapısını, özünü ortaya koymak gerektiğini belirtir. Ona göre bu iş hiç de kolay değildir. Çünkü zamanla, insanın özgün yapısı büyük değişiklikler geçirmiştir. İnsan, "zamanın, denizin ve fırtınaların biçimsizleştirdiği ve artık bir tanrıdan çok yırtıcı bir hayvana benzettiği Glaucus'ün heykeli gibidir; toplumun bağrında, ardı arası kesilmeden yeniden doğan binlerce nedenin, edinilen sayısız bilgi ve yanlışın, bedensel yapıların uğradığı değişiklikler ile tutkuların sürekli etkisinin bozduğu insan ruhu, hemen hemen tanınmayacak kadar görünüş değiştirmiştir."[72] Ayrıca, ulaşılan bilimsel birikim sonucunda, yalnızca insanın incelenmesine ağırlık verilerek insanı tanımak olanağı yitirilmiştir.

Bununla birlikte, karamsarlığa düşülmemelidir: Çünkü, "genetik bir yöntem"[73] kullanılarak "gerçek" doğa durumunu ortaya koymak ve böylece insan doğasını özgün biçimiyle kavramak mümkündür. Bunun için, "yapıyı çev-

---

[71] "İnsan yüreğine ait olduğu ileri sürülen kötülüklerin doğal olmadığını açıkladım; onların nasıl doğduğunu belirttim; bir bakıma, kötülüklerin soyağacını izledim diyebilirim; ve sonuçta, insanların, ilk iyiliklerinin sürekli bozulması sonucunda nasıl olup da bugün bulundukları duruma geldiklerini gösterdim" *(Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau, 1954, s. 444).

[72] *2. Söylev*, s. 150 (80).

[73] Derathé, 1950, s. 132.

releyen toz ve kumu temizlemek", yani "insanın bugünkü doğasında doğuştan olan ile yapay olanı birbirinden ayırmak"[74] gerekir. Bu nedenle Rousseau, "bize insanları oldukları gibi görmekten başka bir şey öğretmeyen bütün bilimsel kitapların,... yalan söyleyen kitapların" terk edilip "hiç yalan söylemeyen doğa"ya başvurulmasını salık verir: "Doğadan gelecek olan her şey doğru olacaktır; benim istemeden katmış olacağımdan başka hiçbir şey yalan ya da yanlış olmayacaktır."[75] Dolayısıyla, gözlemle elde edilen olaylar ve olgular da bir yana bırakılmalıdır.[76]

Rousseau, olguları dışlayan yöntemiyle, bir yanda kendini insanın doğuşuna ilişkin dinsel açıklamalardan kurtarır, öte yanda diğer doğal hukuk kuramcılarının yaklaşımlarını yadsıma olanağına kavuşur. Bu düzlemde Rousseau, bu kuramcılara iki temel eleştiri yöneltir. İlk olarak, Grotius, Hobbes ya da Locke gibi düşünürlerin hepsini doğal insan ile uygar insanı birbirine karıştırmakla, daha açıkçası uygar insana özgü bütün nitelikleri doğal insana yüklemekle suçlar: "Kısacası hepsi de sürekli olarak gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan söz ederken toplumda edinmiş oldukları düşünceleri doğa durumuna aktarmışlardır. Vahşi insandan söz etmişler, fakat uygar insanı anlatmışlardır."[77] Rousseau'nun ikinci eleştirisi, bu düşünürlerin hepsinin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde doğa durumuna tarihsel bir gerçeklik yüklemelerine ilişkindir. Daha açıkçası bu düşünürler, hoşa giden bir sonuç (belli bir toplum durumu) ortaya atmakta, ardından bunun rasyonelliğini ve tarihselliğini kanıtlamak amacıyla kendi kafalarına göre ilkeler, kurallar (doğa durumu ya da

---

74 *2. Söylev*, s. 154 ve 151 (86 ve 81).

75 *2. Söylev*, s. 153 ve 159 (84 ve 90-91).

76 "... İşe bütün olguları bir yana bırakarak başlayalım; çünkü bunlar asıl soruna değinmez" *(2. Söylev*, s. 158 [89]).

77 *2. Söylev*, s. 158 (88).

doğal yasa) oluşturmakta ve böylece doğa durumuna tarihsellik atfetmektedirler.[78]

Kendinden önceki doğal hukuk kuramlarını yadsıyan Rousseau, doğal insanı yakalayabilmek için "olumsuz bir antropoloji"[79] oluşturur: Doğal insanı, toplumsal insan durumuna özgü olan her şeyin yokluğuyla tanımlar. Toplumdan kaynaklanan düşünceleri bir yana bırakarak, insanı tarih içinde sahip olduğu bütün yapay niteliklerden, oluşturduğu toplumsal ilişkilerden, kurumlardan ve uzun gelişmeler sonucunda elde ettiği yapay yetilerden soyutlar. Kısacası "bu varlığı, edinebileceği bütün doğaüstü [doğadışı] yeteneklerden ve ancak uzun bir ilerlemeyle edinebileceği yapay yetilerden soyarak ve doğanın elinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünerek"[80] ele alır.[81] Olumsuzlama yoluyla elde edilen doğal insanın yaşadığı dönem, doğa durumu olarak adlandırılır. Rousseau, doğa durumunun kurgusal bir nitelik taşıdığını, dolayısıyla yöntemsel bir anlamı bulunduğunu, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde dile getirir: "... Artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan, ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gereken bir durumu [doğa durumunu] tanımak basit bir girişim değildir."[82] Bununla birlikte, yapıtın bütününe bakıldığın-

---

78 "Ortak yarar bakımından insanların üzerinde anlaşmaları uygun olacak kuralların araştırılmasıyla işe başlanır; sonra bu kuralların evrensel uygulanışından doğacak iyilikten başka bir kanıt bulunmamasına karşın, bunların tümüne doğal yasa adı verilir. İşte kuşkusuz bu, tanımlar oluşturmanın ve nesnelerin doğasını hemen hemen keyfi uygulamalarla açıklamanın çok rahat bir tarzıdır" (*2. Söylev*, s. 152 [83]).

79 Starobinski, s. 361.

80 *2. Söylev*, s. 162 (94).

81 Durkheim'e göre (s. 116), Rousseau'daki doğal insan sorunu tarihi değil, psikolojiyi ilgilendirir. Bu nedenle Rousseau, insan doğasının toplumsal öğeleriyle doğrudan doğruya bireyin psikolojik yapısından kaynaklanan öğeleri birbirinden ayırıp doğal insanı yalnızca bu son öğelerden oluşmuş bir insan olarak ortaya koyar.

82 *2. Söylev*, s. 151 (81).

da, bu durumun baştan aşağı kronolojik bir anlatımla dile getirilmiş olduğu görülür. Dahası Rousseau, çizdiği doğa durumunu "gerçek" olarak nitelendirmekte ve kitabında "insanın öyküsünü, tarihini" anlattığını belirtmektedir.[83] Bu nedenle, diğer doğal hukuk kuramcıları gibi Rousseau'da da doğa durumunun "hem kronolojik hem de lojik (mantıksal)"[84] bir anlama sahip olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir.

B. Kendini Seven Merhametli İnsan

2. Söylev'in birinci bölümünün sonunda, doğal insanın (ve doğa durumunun) olumsuzlama yöntemiyle genel bir tablosu çizilmektedir. Biraz uzunca bu paragrafı olduğu gibi buraya aktarmak, bize, doğal insanın çeşitli özelliklerini sırasıyla ele alıp incelemeden önce genel bir görüntüye sahip olma imkânı verecektir:

"Hiçbir hüneri olmaksızın ormanlarda amaçsızca dolaşan, konuşmayı bilmeyen, evi barkı, savaşları, ilişkileri bulunmayan, hemcinslerine yakınlaşmaya ya da zarar vermeye hiç gereksinimi olmayan, hatta belki kişisel olarak onlardan hiçbirini tanımayan, az sayıda tutkusu olan ve kendi kendine yeten vahşi insan, sadece bu duruma uygun duygulara ve bilgilere sahipti; gerçek gereksinimlerden başka bir gereksinim duymuyor, görülmesinin ilgi çekici olacağını sandığı şeylerden başkasına bakmıyor, zekâsı da gururundan daha fazla ilerlemiyordu. Raslantısal olarak bir buluş gerçekleştirse, kendi çocuklarını bile tanımadığından, bu buluşunu başkalarına iletemiyordu. Her sanat onu yaratanla birlikte yok oluyordu; eğitim ve ilerleme yoktu; kuşaklar boş yere çoğalıyordu; her kuşak hep aynı noktadan yola çıktığı için, yüzyıllar hep ilk çağların

[83] *2. Söylev*, s. 202 ve 159 (129 ve 90).
[84] Bénichou, s. 127.

kabalığı ve yontulmamışlığı ile akıp gidiyordu; insan türü artık yaşlanmıştı, ama insan hâlâ çocuktu."[85]

Bu betimleme, her şeyden önce "doğal toplumsallık"ın bir reddidir. Bu konuda Hobbes ve Spinoza gibi düşünen Rousseau'ya göre, insan bir *zoon politikon* değildir. Dahası, bu düşünürlerden farklı olarak, doğa durumu, belli uygarlık kazanımlarından soyutlanmış bir toplum durumuna ya da en azından bir toplumsal ilişkiler durumuna karşılık düşmez. Rousseau'nun doğal (vahşi) insanı, özü gereği toplumsal olmadığından, yalnız yaşar ve hemcinsleriyle hemen hemen hiçbir ilişkiye girmez. Zaman zaman başkalarına rastlasa da onları tanıma gereği duymaz. Erkek ile dişi arasındaki cinsel ilişkiler de, yine aynı şekilde, yani hiçbir sürekliliğe ya da kurumsallığa yol açmadan başlayıp biter: Rastlantıyla birleşirler ve aynı kolaylıkla ayrılırlar. Bu kısa birleşmelerin ürünü olan çocuklar ise, babalarını hiç tanımazlar, annelerini de "yiyeceklerini arama gücüne sahip olur olmaz terk etmekte gecikmezler."[86]

---

[85] *2. Söylev*, s. 201-202 (128).

[86] *2. Söylev*, s. 186 (110).

Rousseau, bu yapıtında uzun uzadıya insanın doğal olarak toplumsal olmadığını açıklamasına karşın, *Emile*'de (c. 2, IV, s. 43) "insan, doğal olarak toplumsaldır ya da en azından toplumsal olmak için yaratılmıştır" diye yazar. Bu deyiş, Rousseau'nun çeşitli çelişkilerinden biri olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü ileride değineceğimiz insanda var olan "gelişme yetisi" ya da "gizilgüçler" kavramları göz önüne alındığında, toplumsallığın insanda bir gizilgüç olarak bulunduğu anlaşılır. Daha açıkçası, nasıl konuşma ya da akıl doğuştan var olan yetilerse, ama ancak belli koşullarda ortaya çıkıyorlarsa; işte aynı şekilde toplumsallık da doğuştan var olan bir duygudur ve insanın ancak başkalarıyla ilişkiye girip gelişme göstermesiyle kendini açığa vurur. Bu nedenle Savran (s. 47'de), "Rousseau'nun insan doğası dediği şey *gerçekleşmemiş bir durumdur*" diye yazar. Bir başka deyişle, insan doğası, içerdiği yetilerin, duyguların ya da eğilimlerin birer gizilgüç olarak var olduğu, ortaya çıkmadığı, gerçekleşmediği bir doğadır. Zaten Rousseau, yine *Emile*'de (c. 1, I, s. 4), "Bu değişim olmadan önce, bu eğilimler, içimizdeki doğa dediğimiz şeyi oluştururlar" diye dikkati bu noktaya çekmiştir. Demek ki insan, gelişme gösterip toplumda yaşayarak (yani doğasına bir değişim geçirterek) bir gizilgüç olan toplumsallığı gerçekleştirir, kısacası toplumsal olur.

Hemcinslerinden kopuk bir şekilde yaşayan doğal insan doğaya, doğal koşullara tam anlamıyla uyum sağlamış olduğu için güçlü ve sağlıklıdır, hastalık nedir bilmez. Kendisinde gizilgüç olarak bulunan konuşma ile akıl, doğa durumu boyunca gerçekleşip ortaya çıkmaz. Daha doğrusu vahşi insan, bu basit yaşamın gerektirdiği ölçüde, çok sınırlı olarak düşünür ve yalnızca belli bilgilere sahip olur.[87]

Akıldan önce insanın özünü oluşturan iki ilke vardır. Rousseau'nun tanımıyla, "bunlardan ilki, bizim varlığımız ile gönencimizi korumamızı şiddetle yakından ilgilendirir; öteki ise, bütün duyarlı varlıkların, özellikle de hemcinslerimizin yok olması ya da acı çekmesi karşısında bizde doğal bir hoşnutsuzluk duygusu uyandırır."[88] Temel bir içgüdü olan insanın kendini koruması, Rousseau tarafından zaman zaman ilk doğal yasa şeklinde de anlandırılır.[89] Doğa durumunda tek devindirici güç olarak görülen kendini koruma kaygısı, yine ilk doğal tutku olduğu belirtilen "kendini sevme" *(amour de soi)* ile doğrudan bağlantılıdır: "İnsanla doğan ve insan yaşadığı sürece ondan ayrılmayan, ayrıca diğer tüm tutkularımızın kaynağını oluşturan ilk tutku, insanın kendini sevmesidir... Varlığımızı sürdürebilmek için kendimizi sevmemiz, her şeyden daha fazla

---

87 "Vahşi insan hemcinsleriyle iletişim içinde olmadığından, yani bu iletişime hizmet eden araçtan ve bu iletişimi zorunlu kılan gereksinimden yoksun bulunduğundan, düşünmeyi çağrıştıran bilgiler, ancak düşüncelerin birbirine bağlanmasıyla edinilebilen ve ancak birbiri ardı gelerek yetkinleşebilen bütün düşünceler tam anlamıyla onun erkinin dışında gibi görünüyor" *(2. Söylev*, dpn. s. 164 [186]). "İnsanın bütün yetilerinin bir bileşimi olan akıl, diğerlerinden çok daha zor ve çok daha sonra gelişen bir yetidir" *(Emile*, c. I, II, s. 78).

88 *2. Söylev*, s. 153 (84).

89 "İlk doğal yasa, insanın kendisini korumaya özen göstermesidir" *(Emile*, c. I, III, s. 233). "İnsan doğasının ilk yasası, insanın kendi varlığını koruması; ilk uğraşı da kendine borçlu olduğu özeni göstermesidir" *(Toplum Sözleşmesi*, I, II, s. 236 [15]).

sevmemiz gerekir."[90] Rousseau, insanı salt kendini düşünen, kendini severek varlığını sürdürmekten başka bir amaç gütmeyen bir varlık olarak algılayarak bu noktada Hobbes ile buluşur. Ancak insanın bu bencil yapısı, Hobbes'tan farklı olarak, Rousseau'da insanların birbirleriyle savaştığı bir durumun doğmasına neden olmaz.

Çünkü Rousseau'ya göre kendini sevme tutkusu, insanları çatışmacı bir ilişki içine sokmak şöyle dursun, tersine her insanı yalnızlığa iter.[91] Ama bundan da önemlisi, Hobbes'un fark edemediği bir başka ilkenin insan doğasında bulunmasıdır: "Hemcinslerinin acı çektiğini görmekten duyulan tiksinti", yani merhamet (acıma) duygusu. Rousseau, bu ikinci ilkeyi şöyle tanımlar: "Merhamet doğal bir duygudur; her bireyin kendisine duyduğu sevginin etkinliğini hafifletip yumuşatarak, bütün türün karşılıklı olarak kendini korumasına katkıda bulunur."[92] Demek ki merhamet duygusu sayesinde, kendini koruma içgüdüsü nedeniyle insanların birbirlerine karşı saldırgan bir tutum içine girmeleri önlenmiş olmaktadır. Bu bakımdan merhamet duygusu, kendini sevme tutkusuna getirilmiş bir sınırlamadır; doğa durumunda yasaların, törelerin ve erdemin yerini tutar. Tek başına olan vahşi insan, hemcinsleriyle karşılaştığı zaman içgüdüsel olarak bu duyguyu harekete geçirir ve "sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına onu yap" ilkesi yerine, bundan daha az yetkin olmakla birlikte belki daha yararlı olan "yapacağın iyiliği

---

[90] *Emile*, c. 1, IV, s. 259-260.

[91] Ayrıca, Hobbes ile Rousseau arasında insan doğasına ilişkin bu anlayış farkının, her iki düşünürün insanın "kendini sevmesine" farklı anlamlar yüklemesinden kaynaklandığı da söylenebilir. Örneğin Wokler'a göre (s. 67), "Hobbes'un kendini-sevme anlayışı aslında *amour de soi* değil [ileride göreceğimiz] *amour-propre*, yani kibirlilikti; ve bu,... Hobbes tarafından, oldukça belirleyici ve de yanlış biçimde genel insan doğasına atfedilen 'onur anlayışı'nın kaynağıydı."

[92] *2. Söylev*, s. 198 (124).

başkalarına olabildiğince daha az zarar vererek yap"[93] ilkesi doğrultusunda davranır.

Doğal insan, tek başına yaşadığından, merhamet duygusu nedeniyle kendisini başkalarıyla özdeşleştirmez. Bu duygu, bu aşamada bilinçsizce eyleme geçer. Ancak, insanlar arasında ilişkilerin yoğunlaşması ve bilincin gelişmesiyle birlikte merhamet duygusu çok farklı bir şekilde işlemeye başlar: "İnsan, kendisini acı çekenin yerine koyarak onun gibi acı çekmediği için hoşnut olur... Duygusal bir ruhun gücü beni hemcinsimle özdeşleştirdiği ve bir anlamda kendimi onda duyumsadığım zaman, acı çekmek istemediğim için onun da acı çekmesini istemem; kendimi sevmem nedeniyle ona ilgi duyarım... Kendimi sevmemden kaynaklanan insan sevgisi, insan adaletinin temelidir."[94] İçgüdüden bilince geçilirken merhamet duygusunun biyolojik niteliği devam etmekle birlikte bir değişim geçirir: Artık *alter ego*'larımız olduğu, yani kendimizi başkalarında tanıdığımız için onlara merhametle yaklaşırız. Vahşi insanda bulunmayan özdeşleşme eylemi, kendini sevme tutkusu içinde kök salar ve buradan hareketle de gelişir. Goldschmidt'in deyişiyle, "insan, kendisini kendisinin dışına taşıyarak, [bir başkasıyla özdeşleşerek] kendisinin içinde kalır."[95] Merhamet, bencil (egoist) bir duygu haline gelmesine karşın, yine de insanı hemcinslerine duyarlı kılan ilk duygudur. Merhametin içerdiği bencillik, Hobbes'taki saldırganlığa yönelik "aktif bencillik" değil, fakat dayanışmayı yaratan "pasif bencillik"tir.[96]

Merhamet duygusu dışında doğal insanların barış içinde yaşamalarını sağlayan bir diğer neden, arzularının maddi gereksinimlerini aşmamasıdır. Bu gereksinimler ise, yal-

---

93 *Ibid.*

94 *Emile*, c. 1, IV, s. 273 ve 293.

95 Goldschmidt, 1983, s. 353.

96 Cassirer, 1986, s. 334.

nızca "yiyecek, bir dişi ve dinlenmedir". Daha açıkçası, "vahşi insan, sadece bilebildiği şeyleri arzu ettiği ve elde edilmesi kolay olanlardan ya da kendi gücü dahilinde bulunanlardan başka hiçbir şeyi bilmediği, tanımadığı için, onun ruhu kadar sakin olan ve onun aklı kadar da sınırlı olan bir başka şey yoktur."[97] Doğa durumundaki insanın gereksinim duyduğu şeyleri kolaylıkla elde etmesi, bizi iki sonuca götürür. Bunlardan ilki, Hobbes'ta savaşın nedeni olarak belirtilen rekabet ortamının Rousseau'nun doğa durumu betimlemesinde yer almamasıdır. Doğa insana gereksinim duyduğu her şeyi kolayca ve bolca sağladığından,[98] insanın bunları elde etmek için başkalarıyla rekabete, dolayısıyla çatışmaya girmesine gerek bulunmamaktadır. İkinci sonuç, hiçbir doğa durumu kuramcısının kabul etmediği "üretim yapmayan insan" imgesinin ortaya çıkmasıdır. Doğal insanın gereksinimleri ile olanaklarının örtüşmesi, en temel gereksinimlerini karşılamak için üretim yapmak zorunda olmadığı anlamına gelir.[99] Zaten çok sınırlı bir şekilde bile bir toplumsal ilişkiler ağının olmaması, üretimin doğa durumunda oluşmasına bir engel teşkil eder. Dahası, doğal insan, üretim yapmamanın ötesinde, aylak aylak dolaşıp bol bol uyur. Rousseau'nun *Essai sur l'origine des langues*'daki bir deyişiyle, "insanın doğal olarak ne denli tembel olduğu hayal bile edilemez... Hiçbir şey yapmamak, [doğal] insan için kendini korumadan sonra gelen en güçlü tutkudur."[100]

---

97 *2. Söylev*, s. 182 ve dpn. s. 182 (106 ve 210).

98 Vahşi insanı "gözümün önünde, bir meşe ağacının altında karnını doyurmuş, ilk rastladığı derede susuzluğunu gidermiş, kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş olarak canlandırıyorum; böylece gereksinimleri giderilmiştir" *(2. Söylev*, s. 162 [94]).

99 Savran, s. 47.

100 *Essai sur l'origine des langues*, s. 34.

C. Eşit ve Özgür İnsan

Böylesine yalın bir yaşam süren doğal insanlar arasında eşitlik hüküm sürer. Rousseau, yapıtının başında biri "doğal", diğeri "siyasal" olarak nitelendirilebilecek iki tür eşitsizliğin olduğunu belirtir.[101] Ona göre, "gerçek" eşitsizlik olan siyasal eşitsizlik, bir toplumu ya da en azından bir toplumsal ilişkiler ağının varlığını gereksindirir; bu nedenle de doğa durumunda var olamaz. Doğal insanların varoluş biçimleri, birbirlerinkinin aynısıdır; aralarında hiçbir farklılaşma yoktur; hatta kadın-erkek arasında bile bir farklılaşmadan söz edilemez.[102] Doğal eşitsizliğin ise, bu durumda hiçbir önemi yoktur; daha doğrusu doğal eşitsizlik, ancak kurumların yarattığı eşitsizlikle birlikte (yani toplumda) etkisini gösterir.[103] Doğa durumundaki doğal eşitlik, her şeyden önce doğanın gerçekleştirmiş olduğu bir olgudur: "Doğal ayıklama" nedeniyle,[104] insanlar arasında doğal güçleri ve yetileri bakımından eşitsizliği doğuracak ciddi bir farklılık ortaya çıkamaz: "Doğa durumunda gerçek ve yıkılmaz bir olgusal eşitlik vardır; çünkü iki insan arasındaki farklılık, onlardan birini diğerine bağımlı kıldıracak kadar büyük olamaz."[105] Ayrıca bu doğal eşitlik, in-

---

101 "İnsan türünde iki tür eşitsizlik görüyorum. Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedensel güçler ve akılsal ya da ruhsal nitelikler konusundaki farklılıklardan oluştuğu için buna doğal ya da fiziki eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onamasıyla kurulmuş ya da hiç değilse kabul edilmiş olduğu için, buna ahlaki ya da siyasal eşitsizlik adı verilebilir. Bu ikincisi, kimilerinin başkalarının zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha saygın, daha güçlü olmak ya da onlara boyun eğdirmek gibi ayrıcalıkları içerir" *(2. Söylev*, s. 157 [87]).

102 Daha önce de belirtildiği gibi, kadın ile erkek birbirlerini seçmezler; doğal dürtüleri sonucunda rastlantısal olarak birleşirler ve ayrılırlar.

103 *2. Söylev*, s. 202 (129).

104 "Doğa, bu insanlara, Sparta yasasının yurttaş çocuklarına davrandığı gibi davranır; sağlam yapılı olanları güçlü, gürbüz kılar ve ötekilerin hepsini yok eder" *(2. Söylev*, s. 164 [95]).

105 *Emile*, c. 1, IV, s. 294.

sanların birbirlerinden kopuk ve bağımsız yaşamalarının işaret ettiği aynılığın, kısacası yaşam koşullarının hepsi için aynı oluşunun bir sonucudur.

Bu aynılık, farklılaşmamışlık, dolayısıyla bu doğal eşitlik insanın öz olarak "bir" oluşuyla, bir "bütün" olarak yaşamasıyla yakından bağlantılıdır. Rousseau'ya göre, varoluşunun duygusundan başka bir şeye kapılmayan, fiili varoluşunun duygusuyla yetinen doğal insan,[106] "kendisi için her şeydir; o, yalnız kendisiyle ya da kendisi gibi olanlarla ilişkili olan sayısal bir birimdir, mutlak bir bütündür."[107] Hiçbir zaman varlığını kendi dışında aramaz; geleceğe ya da kendi dışındaki bir şeye yönelmek üzere kendi dışına çıkmaz. Daha açıkçası, gereksinim duyduğu şeylere kolaylıkla ulaşabildiği ve daha fazlasını elde etme arzusunu doğuracak bilgi düzeyine sahip olmadığı için emek harcamaz ve dolayısıyla da herhangi bir tasarımda kendisini dışsallaştırmaz. Hem kendisiyle hem de içinde yer aldığı doğanın bütünüyle *dolayımsız (immédiat)* bir birlik içindedir; *dolayımsızlık* içinde ya da *dolayımsızlığın sürekliliği* içinde yaşayıp gider.[108] Çevresini (doğayı) aklıyla değil de duygularıyla algılayan doğal insan, kendisini çevresiyle bir gibi görür ve nesnelerle duru (*dolayımsız*) bir ilişki kurar; bu nedenle de her şey ona aynı görünür, hiçbir şey karşısında şaşkınlığa düşmez.[109] Kısacası doğal insan, başkalarına gereksinim duymadan günü gününe yaşayan bir çocuk gibidir.

---

106 "Varoluşunu duyumsaması, insanın ilk duygusudur... Ruhu,... hiçbir gelecek düşüncesi olmadan, yalnızca fiili varoluşunun duygusuna teslim olur" *(2. Söylev*, s. 205 ve 183 [136 ve 107]).

107 *Émile*, c. 1, 1, s. 5.

108 Goyard-Fabre, 1987, s. 276; Savran, s. 53; Starobinski, s. 40.

109 "... ne öngörüsü ne de merakı vardır. Doğayla sürekli olarak içli dışlı olduğundan, doğanın görünümü onun için önemsizleşir; hep aynı düzen, hep aynı dolaşımlardır söz konusu olan; en büyük harikalar karşısında bile şaşkınlığa düşecek bir zihniyete sahip değildir" *(2. Söylev*, s. 183 [107]).

Tüm bu özellikleri nedeniyle kendi kendine yeterli bir varlık olduğunu söyleyebileceğimiz doğal insan, doğayla dolayımsız bir birlik içinde oluşu sayesinde özgürlüğe de sahiptir. İnsanın doğal düzenin bir parçası oluşu ya da doğal bütünün içerdiği "zorunluluk yasası"nın hükmü altında bulunması onun özgür olmadığı anlamına gelmez; tersine, doğal özgürlük bu zorunluluktan kaynaklanır. Bu özgürlük konusunu biraz daha açmaya çalışalım: Doğa durumundaki insan doğaya, fiziki çevreye, yani hiçbir insanın elinde bulunmayan, ama bütün insanlara hükmeden değişmez güçlere bağımlıdır. İnsanın insana değil, ama insanın doğaya, doğanın bize sunduğu kaynaklara, kısacası şeylere bağımlılıktır söz konusu olan. "Şeylere bağımlılık ise, hiçbir ahlakilik taşımadığından özgürlüğe kesinlikle zarar vermez."[110] Dahası doğal insan, gereksinimleri ile güçleri (araçları) arasında tam bir uyum sağlar ve böylece zorunlu olarak durağan bir denge durumu içinde yaşar. Rousseau'nun genel olarak insana, "ey insan, varlığını kendi içinde tutarsan artık sefil olmazsın. Doğanın, varlıkların zinciri içinde sana ayırdığı yerde kal,... zorunluluğun katı yasasına karşı çıkma... Senin özgürlüğün, doğal güçlerinin sınırına kadar uzanır, daha ötesine değil"[111] diye seslenirken aslında doğal insanı işaret etmektedir. Çünkü doğal insan, sırf bu şekilde yaşadığı için özgürdür; yalnızca yapabileceği şeyleri istediği için, istediği her şeyi yapan insandır o. Ya da Rousseau'nun deyişiyle, "gerçekten özgür olan insan, yapabileceği şeyleri isteyen ve hoşuna giden şeyleri yapan insandır."[112]

Vahşi insanın doğal eğilimlerine bağlı olan "kendini sevme" gibi birkaç temel tutku dışında hiçbir (toplumsal) tutkuya sahip olmaması nedeniyle, onun ruh hali ile Stoacı

[110] *Emile*, c. 1, II, s. 71.
[111] *Emile*, c. 1, II, s. 68-69.
[112] *Emile*, c. 1, II, s. 69-70.

bilgenin *ataraksia*'sı (ruhsal dinginliği) arasında bir benzerlik kurulabilir.[113] Bu bağlamda doğal insanın mutlu olduğu söylenebilir mi? Bir bakıma evet: "Doğal insanın mutluluğu yaşamı kadar basittir; acı çekmemeyi içerir: Sağlık, özgürlük ve zorunlu olan şeyler mutluluğu oluşturur."[114] Demek ki doğal insan, gereksinimlerini kolayca karşıladığı ve kendisini kaygılandıracak başka pek fazla bir şey olmadığı için mutludur. Dolayısıyla, toplumsal insana biçilebilecek mutluluk ölçütlerinden hareket ederek doğal insanın mutlu mu yoksa mutsuz mu olduğunu saptamak olanaksızdır. Ya da en azından, doğal insanın, "gücüyle arzuları örtüştüğü için mutsuz olmadığı"[115] söylenebilir.

Doğa durumundaki bu insan, doğrudan doğruya olumlu bir anlamda mutlu olmadığı gibi, ne iyidir ne de erdemli. Her ne kadar Rousseau, çeşitli yapıtlarında insanın doğal olarak iyi olduğunu belirtiyorsa da[116] bu iyiliğe ahlaki bir anlam yüklemez. Doğal insanın "iyiliği", merhamet duygusuna sahip olup hemcinslerine karşı saldırgan bir tutum takınmamasından ibarettir. Bu noktada Rousseau, doğa durumunu Hobbes'ta olduğu gibi "ahlak öncesi" bir durum olarak algılar, ama onun ulaştığı *"homo homini lupus"* sonucunu kabul etmeyip doğa durumunda barışın hüküm sürdüğünü vurgular. Ona göre doğa durumunun "ahlak öncesi" bir durum olması, doğal insanın ahlaki bakımdan iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesini olanaksız kılar: "Bu durumdaki insanların arasında hiçbir ahlaki ilişki ya da belirlenmiş görevler olmadığı için bu insanlar ne iyi ne de kötüydüler; ne kusurları vardı ne de erdemleri."[117]

---

[113] Derathe, 1950, s. 139.

[114] *Emile*, c. 1, III, s. 211.

[115] *Emile*, c. 1, II, s. 64.

[116] Örneğin, "insan doğal olarak iyidir; bunu kanıtladığımı sanıyorum" *(2. Söylev*, dpn. s. 172 [191]).

[117] *2. Söylev*, s. 194 (117).

D. Gelişme Gösterebilen İnsan

Buraya kadar betimlenen doğal insan, yani konuşmayı bilmeyen, aklını kullanamayan, salt duyguları, içgüdüleri doğrultusunda davranan, başkalarıyla ilişki kurmayan ve tembelce günü gününe yaşayan bu insan hayvanlardan pek farklı değildir. Bu bakımdan onun tam anlamıyla insan olmadığı, hayvanlara yakın bir düzeyde bulunduğu söylenebilir. Eğer doğal insan, bu bölüm boyunca görmüş olduğumuz özelliklerinden başka özelliklere ya da yetilere sahip olmasaydı, ne "aptal ve gelişmemiş bir hayvan durumundan kurtulup akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselebilir"[118] ne de toplumsal bir yaşam içine girebilirdi.

Bu nedenle Rousseau, doğal insanı hayvandan ayıran iki önemli özelliğin bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, çevresiyle (doğayla) ilişkisi bakımından insanın özgürce seçim yapma, karar alma erkine sahip olmasıdır: "Hayvanın tüm işlerinde her şeyi sadece doğanın yapmasına karşın, insan kendi işlerinin yapılmasına özgür bir öğe niteliğiyle katılır." Daha açıkçası, "Doğa bütün hayvanlara buyurur ve hayvan buna itaat eder. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir."[119] İnsanı hayvandan farklı kılan ikinci özellik, "gelişme yetisi"dir.[120] Hayvan nasılsa öyle kalır, oysa insan bu yetisi sayesinde değişip gelişme gösterir. Ancak bu gelişme daha iyiye, yetkinleşmeye gidiş demek değildir; bu kavrama, Aydınlanma felsefesinin içerdiği ilerlemeci anlayış doğrultusunda bir anlam yüklememek gerekir. Çünkü

---

[118] *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 247 (30).

[119] *2. Söylev*, s. 171 (102-103).

[120] Rousseau'nun kullandığı *la faculté de se perfectionner* kavramının Türkçe karşılığı "yetkinleşme ya da olgunlaşma yetisi" ise de (ve genellikle Türkçeye bu şekilde çevriliyorsa da) kavramın içerdiği anlam göz önüne alındığında, buna Türkçede "gelişme yetisi" demenin daha uygun (ve daha açıklayıcı) olduğu düşünülmüştür.

Rousseau, gelişme yetisinin doğal insanı insan düzeyine yükseltmekle birlikte, toplumsallaşmaya, dolayısıyla toplumun içerdiği (erdemler yanında) bütün kötülüklere de kaynaklık ettiğini ileri sürmektedir.[121]

Bu her iki yeti, doğal insanda birer gizilgüç olarak bulunur. Özellikle gelişme yetisi, dışsal koşulların değişmesine bir yanıt olarak, bir uyum sağlama aracı olarak etkinlik kazanır. Bu yeti bir kere ortaya çıktı mı, insan sürekli olarak gelişme göstermeye başlar: O zamana kadar uyuklamakta olan akıl, konuşma gibi yetiler harekete geçer, yepyeni duygular, tutkular belirir; kısacası, insan geri dönüşü olmayan bir sürecin içine girer.

Demek ki doğa durumundan çıkış, insandaki gizilgüçleri gerçekleşmeye zorlayan dışsal etkilerin meydana gelmesiyle mümkün olur. İnsanlığın bu ilk döneminde, her şey aynı şekilde sürüp gider, durağanlık ve tekdüzelik hâkimdir; bu anlamda doğa durumu, tarihsel olmayan bir durumdur, tarih dışıdır. Bu bakımdan Rousseau'ya göre, "hiçbir zaman meydana gelmemeleri kuvvetle olası olan garip ve rastlantısal koşullar"[122] işin içine girmeseydi doğa durumu yok olmazdı: "... Gelişme yetisi, toplumsal erdemler ve doğal insanın olumsal olarak sahip bulunduğu diğer yetiler, kendi kendilerine asla gelişemezlerdi; bunu başarabilmek için, hiçbir zaman doğmayabilecek olan birçok dışsal nedenin rastlantısal katkısına gereksinimleri vardı; bu nedenler belirmeseydi, doğal insan bu ilkel durumunda sonsuza dek kalırdı."[123] Öyleyse Rousseau'nun doğa du-

---

[121] "Bu ayırtedici ve hemen hemen sınırsız yetinin, insanın bütün felaketlerinin kaynağı olduğunu; insanı, sakin ve masum günler yaşayıp gittiği bu ilk durumdan zamanın zoruyla çekip çıkaranın da bu yeti olduğunu; insanın bilgilerini ve yanılgılarını, kötülüklerini ve erdemlerini yüzyıllar boyunca ortaya çıkararak, insanı uzun sürede hem kendisinin hem de doğanın zorbası haline getirenin yine bu yeti olduğunu kabul etmek zorunda kalmak bizim için çok üzücüdür" (*2. Söylev*, s. 172 [104]).

[122] *2. Söylev*, s. 170 (101).

[123] *2. Söylev*, s. 204 (131).

rumu, diğer toplum sözleşmesi kuramcılarından farklı olarak toplum durumunun doğrudan nedeni değildir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş, birçok dışsal neden ile insanın gerçekleşen doğal yetilerinin karşılıklı etkileşim oyununu içeren tarihsel bir süreci çağrıştırır. Bu sürecin sonunda karşımıza çıkan toplum, doğal değildir; ancak daha önce de belirttiğimiz gibi,[124] toplum, sırf doğal yetilerin (dolayısıyla, toplumsallık eğiliminin) gizilgüç olmaktan çıkıp gerçekleşmelerinin sonucunda meydana gelmesi nedeniyle bir tür "doğallık" da içerir.

IV- TOPLUMSALLAŞMA SÜRECİ

İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev adlı yapıtın ikinci bölümü çok bilinen ve sıkça kullanılan bir metinle başlar:

"Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir' *diyebilen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulan ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine* 'Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz' *diye haykıracak olan adam insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu."*[125]

Ancak bu metnin devamı da vardır ve genellikle buna pek dikkat edilmez:

"Fakat öyle görünüyor ki o zaman her şey, o güne kadar olduğu gibi sürüp gideme yeceği noktaya artık gelmişti; çünkü mülkiyet düşüncesi, ancak birbiri ardı doğmuş daha önceki birçok düşünceye dayandığından, insan aklında

[124] Bkz: Dipnot 86.

[125] *2. Söylev*, s. 205 (135).

birdenbire oluşuvermedi. Doğa durumunun bu en son sınırına varmadan önce, hayli ilerlemeler kaydetmek, birçok hünerler ve bilgiler elde etmek, bunları bir çağdan ötekine aktarıp çoğaltmak gerekmişti."[126]

Mülkiyetin ortaya çıkışı (yukarıdaki metinden de anlaşıldığı üzere) eşitsizliğin belirmesi değil, fakat doğa durumunun son sınırına gelinmesi demektir. Rousseau, ilkel durumun yitirilişi ile toplum durumuna geçiş arasında uzun bir sürenin bulunduğunu ileri sürer. Doğa durumu, tam anlamıyla, insanların siyasal toplumu oluşturmalarıyla son bulur. Dolayısıyla insan, bu noktaya ulaşıncaya kadar Rousseau'nun deyişiyle "ikinci doğa durumu" içinde yaşar; bir bakıma, "uygar" insan haline gelmeksizin doğal yapısını yitirip gitgide daha fazla toplumsallaştığı tarihsel bir süreç içinden geçer. Rousseau'nun anlatılarından hareketle bu sürecin, birbiri ardına gelen dört evreden oluştuğu kabul edilebilir.

A. Toplumsallaşma Tarihinin Dört Evresi

1. EVRE: İlkel durumdan çıkılması için, insanın hiç değişmeksizin olduğu gibi varlığını sürdürmesinin karşısına bir engelin çıkması gerekir. Bu engelleme ise, ancak ona dışsal olan bir neden tarafından gerçekleştirilebilir. Doğal insanı etkileyen dışsal çevre de yalnızca fiziki çevre olduğundan, bu neden fiziki çevre içinde ortaya çıkmak zorundadır. Gerçekten de eğer doğa (fiziki çevre) insanın gereksinimlerini karşılamayı sürdürseydi, ilk doğa durumunun sona ermesini açıklamak mümkün olamazdı.[127]

---

[126] *Ibid.*

[127] "Yeryüzünde sürekli bir ilkbaharın hüküm sürdüğünü varsayın; her yerde su kaynaklarının, sürülerin, otlakların olduğunu varsayın; doğanın elinden çıkmış olan insanların bu ortam içinde dağınık olarak bulunduklarını varsayın; bu durumda, insanların nasıl olup da ilkel özgürlüklerinden vazgeçebi-

Bu yüzden Rousseau, doğada meydana gelen çeşitli değişiklikler nedeniyle insanların tek başlarına yaşamaktan vazgeçip birbirlerine yakınlaşmaya başladıklarını belirtir: "Büyük su baskınları ya da zelzeleler oturulan yerleri sularla ya da uçurumlarla kuşattı; yeryüzünün uğradığı değişiklikler kıta parçalarını birbirinden ayırıp adalar haline getirdi. Böylece insanlar, birbirlerine yaklaştılar ve bir arada yaşamak zorunda kaldılar."[128] Demek ki değişen doğa koşulları, doğal insanı kendi başına gereksinimlerini karşılayamayacak bir konum içine sokmuştu. İnsan varlığını sürdürebilmek için hemcinslerine muhtaç hale gelmişti; hatta ilkel durumunda kalmakta ısrar etmiş olsaydı, insan türü yok olabilirdi.[129] İşte kendini seven, salt varlığını sürdürmeyi amaçlayan doğal insan, bir bakıma "*doğal* bir şekilde bu ilk doğa durumundan çıkar";[130] ve bu çıkış, zorunlu olarak hep birlikte gerçekleştirilir.[131]

---

leceklerini ve doğal uyuşukluklarına çok uygun düşen yalnız kır yaşamlarını terk edebileceklerini hayal bile edemiyorum" *(Essai sur l'origine des langues,* s. 34).

128 *2. Söylev,* s. 209 (142).
"İnsanların birleşmesi, büyük ölçüde doğal afetlerin ürünüdür: Sel baskınları, taşan denizler, patlayan volkanlar, büyük zelzeleler, ormanları yok eden yıldırımların yol açtığı yangınlar, kısacası bir yörede yaşayan vahşileri korkutup dağıtan her şey, daha sonra onları ortak zararlarını ortaklaşa telafi edebilmeleri için bir araya getirdi" *(Essai sur l'origine des langues,* s. 35-36). Ayrıca Rousseau, bu açıklamasının ardından, güçlüklerle dolu coğrafi koşulların da yaşamlarını sürdürmek isteyen insanların birleşmelerinde etkili olduğunu belirtir.

129 "İnsanları öyle bir noktaya gelmiş varsayalım ki doğa durumunda korunmalarını güçleştiren engeller, her bireyin bu durumda kalmak için kullanabileceği güçlerini dirençleriyle alt etsinler. Böyle olunca, bu ilkel durum artık sürmez ve insan türü, yaşam biçimini değiştiremezse yok olup gider" *(Toplum Sözleşmesi,* I, VI, s. 243 [24]).

130 Durkheim, s. 134.

131 "Doğa durumundan çıkarken hemcinslerimizi de çıkmaya zorlarız; hiç kimse diğerlerine karşın doğa durumunda kalmayı sürdüremez; orada yaşamanın olanaksızlığını kabul etmek, bu durumdan gerçekten çıkmak demektir; çünkü doğanın ilk yasası, insanın kendisini korumaya özen göstermesidir" *(Emile,* c. 1, III, s. 233).

İnsanın gereksinimlerini karşılama bakımından başkalarına bağımlı olması, Rousseau'ya göre onun zayıflığının bir göstergesidir. Bir başka deyişle, yalnız insan, doğa güçleriyle (ya da doğal afetlerin sonuçlarıyla) baş edemeyecek kadar zayıf olduğu içindir ki hemcinsleriyle birleşmek gereksinimi duyar. Rousseau'nun sözcükleriyle, "İnsanı toplumsal kılan onun zayıflığıdır; yüreklerimizi insanlığa götüren ise ortak sefaletimizdir... Her bağımlılık bir yetersizlik belirtisidir: Eğer hiç birimiz diğerlerine muhtaç olmasaydı, onlarla birleşmeyi kesinlikle düşünmezdi."[132]

Ancak kaynakların kıt oluşunun ya da zor elde edilmesinin, mutlak bir şekilde insanları birleşmeye yönelttiği sanılmamalıdır. Çünkü böyle bir durum insanları rekabete de sürükleyebilir. Ama yine de salt bu nedenle, insanlar ilk kez olarak bir araya gelirler: Çoğu kez gereksinimler karşılanıncaya kadar geçerli olan özgür birleşmeler ya da anarşik sürüler oluştururlar. Bu ilk birleşmeler süreklilik göstermez; ama ortaklaşa eylemde bulunan ve bu amaçla konuşmayı bir gizilgüç olmaktan çıkarıp etkin hale getiren insanlar gitgide birbirlerine daha fazla alışırlar.

2. EVRE: Bu yakınlaşmaların sonucunda, Rousseau'nun "ilk devrim" dediği teknik bir gelişme gerçekleşir. "İnsan aklı aydınlandıkça hünerler de yetkinleşir"[133] ve böylece aile yaşamını olanaklı kılan barınaklar inşa edilir. Sonra aynı yaşam tarzına sahip olan ailelerin bir araya gelmesiyle daha büyük birlikler kurulur; bir anlamda insanlık, patriarkal bir döneme girer. Toprak mülkiyetinin ortaya çıkmadığı, ilkel toplulukların gereksinimlerini temelde toplayıcılık ya da avcılık faaliyetleri sayesinde karşıladığı bu dönem, günümüz bilgi ışığında "paleolitik çağ" olarak da adlandırılabilir.[134]

---

[132] *Emile*, c. 1, IV, s. 272.
[133] *2. Söylev*, s. 208 (140).
[134] Starobinski, s. 348.

Rousseau, bu ikinci evreyi betimlemeye koyulduğunda ilk olarak bunun içerdiği çeşitli olumsuzlukları sıralar: Aile kurumu, her ne kadar sevgi duygusunu doğuruyorsa da, bir yanda bir tür mülkiyet anlayışını getirerek çatışmalara ve savaşlara neden olur, öte yanda kadın ile erkek arasındaki ilk farklılaşmanın belirmesine yol açar. Teknik gelişmelerin çeşitli kolaylıklar ve rahatlıklar sağlaması insanları hem gevşetir hem de yapay gereksinimlere bağımlı kılar.[135] Ama daha önemlisi, bu evrede eşitsizliğin ilk biçimi ortaya çıkar. Çünkü "birbirlerini göre göre birbirlerinden vazgeçemeyecek" hale gelen insanlar arasında ilişkiler yaygınlaşır, bağlar sıklaşır. Bunun sonuncunda da "herkes başkalarına bakmaya, kendisine bakılmasını istemeye ve toplumsal saygınlık değerli olmaya başladı. En iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan insan oluyordu; işte bu, eşitsizliğe ve kötülüğe doğru atılan ilk adım oldu."[136] Artık kapı, bütün kötülükleri çağrıştıracak olan gurur, hor görme ya da kıskançlık gibi tutkulara ve duygulara açılmış oluyordu.

Bununla birlikte Rousseau, "dünyanın gerçek gençlik dönemi" diye adlandırdığı bu evrenin insanlık tarihinin "altın çağ"ı olduğunu da ileri sürer. Çünkü ona göre, "insanlar daha az dayanıklı hale gelmiş olsalar ve doğal merhamet duygusu bazı olumsuz değişimlere maruz kalmış olsa da insan yetilerinin bu gelişme dönemi, ilkel durumun tasasızlığı ile bizim benlik sevgimizin [*amour-propre*] taşkın faaliyeti arasında bir orta yol tutarak en mutlu, en uzun

---

[135] "... bu rahatlıklar alışkanlık halini alınca hemen hemen bütün tatlarını yitirdikleri ve aynı zamanda yozlaşıp gerçek gereksinimlere dönüştükleri için bunlardan yoksun kalmak, bunlara sahip olmanın verdiği tattan çok daha acı olmaya başladı; bunlara sahip olmakla mutlu olunmadığı halde, bunları yitirmekle mutsuz olunuyordu" (*2. Söylev*, s. 209 [141]).

[136] *2. Söylev*, s. 210 (143).

süreli çağ olmuş olsa gerektir."[137] Demek ki insan, bu ilkel topluluk durumu içinde kalmayı başarmış olsaydı kendisini birçok kötülükten korumuş olurdu. Fakat ikinci bir devrim, bu evrede kalınmasını olanaksızlaştırır.

3. EVRE: Rousseau'nun "uğursuz bir rastlantı" sonucunda gerçekleşmiş olduğunu belirttiği "büyük devrim",[138] madencilik ile tarımın bulunmasıdır. Bu, bir bakıma günümüzde "neolitik devrim" denilen gelişmedir.[139] Bundan sonra artık her şey, karşı konulamaz bir şekilde kötüye gitmeye başlar. İnsanları uygarlaştıran, ama aynı zamanda insanlık türünü felaketlere sürükleyen de "demir ile buğday" olmuştur.[140] İnsanlar madenleri işlemeye ve toprakları ekip biçmeye başlamalarıyla birlikte doğal işbölümünden toplumsal işbölümü aşamasına geçerler ve gitgide tükettiklerinden daha fazlasını üretmeye koyulurlar.

Toplumsal işbölümü çeşitli sonuçların doğmasına yol açar. İlk olarak, toplumsal işbölümü nedeniyle üretim hem nicel hem nitel düzeyde çeşitlenir ve birçok yapay gereksinim ortaya çıkar. İnsanlar, bu gereksinimlerin giderilmesine yönelik faaliyetler bakımından birbirine bağımlı hale gelirler. İkinci olarak, toplumsal işbölümünün uzmanlaşmaya yol açıp insan yapısını eksik ve sınırlı kılması nedeniyle bu bağımlılık daha da artar. Üçüncü olarak, toplumsal işbölümü, doğal eşitsizliklerin önemli bir rol oynamasına, yani daha güçlü, daha zeki ve daha becerikli insanla-

---

137 *2. Söylev*, s. 211 (145).

138 *2. Söylev*, s. 213 (145-146).
Rousseau, ilk doğa durumunu gerekli bir varsayım olarak ortaya koymuş, ama "dünyanın gerçek gençliği" dediği döneme tarihsel bir gerçeklik atfetmiştir. Çünkü ona göre, dünyanın çeşitli yörelerindeki (özellikle de Amerika'daki) vahşiler, halâ bu dönem içinde yaşamaktadırlar. Ayrıca bu insanların varlığı, "uğursuz bir rastlantı"nın ortaya çıkmaması durumunda bu dönemin sürüp gideceğinin de bir kanıtını oluşturmaktadır.

139 Starobinski, s. 349.

140 *2. Söylev*, s. 213 (147).

rın daha çok üretip daha çok kazanmalarına neden olur. Artık ekonomik eşitsizliğin ve özel mülkiyetin ortaya çıkışının nesnel koşulları hazırdır.[141]

Böylece her yerde çitler yükselmeye başlar; çünkü bir şeyin mülkiyete dönüştürülmesi, diğer insanların ondan yoksun bırakılmalarına bağlıdır. Mülkiyet ile birlikte "rekabet, çıkar çatışmaları, başkalarından üstün olma tutkusu, kişisel çıkarı başkalarının zararına sağlamaya yönelik gizli arzu"[142] gibi çeşitli kötülükler sıralanır.

4. EVRE: Doğmakta olan toplumda, birbirinden kesin çizgilerle ayrılan iki sınıf belirir. Bir yanda, zayıflıkları ya da gevşeklikleri nedeniyle mülk edinemeyip hiçbir şey yitirmemelerine karşın yoksul düşmüş olan insanlar vardır. Öte yanda ise, mülk edinip zenginliklerine zenginlik katmaya çalışan insanlar bulunur. Bu insanlar, Rousseau'nun deyişiyle, "insan etini bir kez tadınca başka bütün yiyecekleri hırçınlıkla geri çeviren, sadece insan yutmak isteyen aç kurtlar gibidirler."[143] Zenginler, her ne kadar "ilk oturma hakkı"na ya da "ilk el koyma hakkı"na dayanarak toprakların mülkiyetinin kendilerine ait olduğunu ileri sürüyorlarsa da mülkiyetlerini yoksulların gözünde (yasalardan kaynaklanan) birer "hak"ka dönüştürememişlerdir. Yoksullar da onlara karşı "güçlünün hakkı"nı ileri sürebilmektedirler.[144] Böyle bir ortam, kaçınılmaz olarak savaşa, hatta "savaşların en korkuncuna yol açar".[145]

---

[141] Aksoy, s. 38.

[142] *2. Söylev*, s. 217 (152).

[143] *2. Söylev*, s. 217 (153).

[144] "Mülkiyet hakkının henüz doğmakta olup yasalar tarafından sağlam bir şekilde yerli yerine oturtulmadığı bu eski zamanlarda, zenginlikler birer gasp olarak kabul ediliyordu; zenginleri soymak mümkün olduğunda ise, onlara ait olmayan şeylerin onlardan koparılıp alınması neredeyse bir hırsızlık olarak görülmüyordu" (Rousseau, *Fragments politiques*'ten aktaran: Goldschmidt, 1983, s. 563).

[145] *2. Söylev*, s. 218 (153).

Burada Rousseau, doğa durumu betimlemesini eleştirdiği Hobbes'a ulaşmaktadır. Fakat daha önce de görmüş olduğumuz üzere, Rousseau, *Leviathan*'ın yazarının doğa durumunu bir savaş durumu olarak nitelemesine (dolayısıyla da şiddetin-savaşın insan doğasının bir özelliği gibi görülmesine) karşı çıkmıştı. Bir bakıma Hobbes'un kuramındaki "atomizm"i en uç noktasına kadar götürmüş[146] ve böylece birbirinden kopuk yaşayan insanlar arasında hiçbir ilişkinin ve tabii çatışmanın ya da savaşın da bulunmadığını vurgulamıştı. Ona göre Hobbes, devletin gerekliliğini savaş durumuyla açıklarken haklıydı, ama savaş durumunu doğal insanlara mal ederken yanılıyordu. Evet, insanlık herkesin herkesle savaştığı bir dönemi yaşamıştır, ama ancak toplumsal ilişkilerin oluştuğu, mülkiyetin belirdiği, ekonomik eşitsizliklerin ve hiyerarşilerin kurulduğu bir zamanda.

İnsanların *homo homini lupus*'a dönüştüğü bu genel savaş ortamı, toplumsallaşmanın bir ürünüdür. İşte bu ortam, "insan türü artık geriye dönemediği için",[147] toplum durumunun, daha doğrusu siyasal toplum durumunun kurulmasını zorunlu kılar. Kısacası, yozlaşmış, doğallıklarını yitirmiş insanların birbirleriyle ölümüne savaşı nedeniyle ikinci doğa durumu sona erer.

B. Yalancı Sözleşme

Kargaşanın, şiddetin, savaşın hüküm sürdüğü böyle bir ortamda hiç kimse güvenlikte değildi. Özellikle zenginler, güç yoluyla elde ettiklerini bu kez kendilerine karşı kullanılacak güç ile yitireceklerinin farkındaydılar. Bu ortamdan kurtulmanın yolu, toplumsallaşma sürecinin son noktasına ulaşmak, daha açıkçası siyasal toplumu kurmaktı.

[146] Starobinski, s. 350.

[147] *2. Söylev*, s. 218 (153).

Rousseau, bu aşamada zenginlerin, bir söylev çekerek, "kaba, aldatılmaları kolay olan, üstelik kendi aralarında çözümlenecek pek çok sorunları olduğu için yargıçlardan, çok hırslı ve hasis oldukları için de efendilerden vazgeçemeyen insanları"[148] aralarında sözleşme yapıp devleti kurmaya ikna ettiklerini belirtir.[149] Gerçekte bu sözleşme, "temelinde mülkiyetin bulunduğu"[150] yalancı bir sözleşmedir; zenginlerin parlak söylevinin ardında ise aslında şu sözler yatmaktadır: *"Bize gereksiniminiz var, çünkü biz zenginiz, siz ise yoksul; öyleyse aramızda bir sözleşme yapalım: Sizi yönetme zahmetimizin karşılığı olarak elinizde kalan birkaç şeyi de bize vermeniz koşuluyla bize hizmet etme onurunu size bağışlayacağız."*[151]

Eşitsizlik içinde gerçekleştirilen bu yalancı sözleşme, zenginlerin konumlarını sağlamlaştırıp eşitsiz ilişkileri kurumsallaştırır. Hukuk ve barış görüntüsü ardında, ekonomik gasp siyasal güç haline dönüşür. Siyasal iktidarın belirmesiyle birlikte, Rousseau'nun "moral ya da siyasal eşitsizlik" dediği eşitsizlik biçimi ortaya çıkar. Siyasal eşitsizliğin kökenini açıklamak ise, "şiddetin yerini hukukun al-

---

148 *2. Söylev*, s. 219 (155).

149 Rousseau'nun kafasında yarattığı kişilere oynattığı bu sahnede, zenginler devletin gerekliliğini şu sözlerle dile getirirler: *"Zayıfları baskıya karşı güven altına almak, gözü doymaz kimseleri durdurmak, herkese kendisine ait olanın tasarrufunu sağlamak için birleşelim. Herkesin uymak zorunda olacağı, hiç kimsenin dışında kalamayacağı, güçlü ile güçsüze karşılıklı ödevler yükleyerek servetin cilvelerini tamir edip giderecek olan adalet ve barış kuralları koyalım. Kısacası, kendi güçlerimizi kendimize karşı çevirmek yerine, bu güçleri, bizi bilgece yapılmış yasalara göre yöneten, birliğin bütün üyelerini koruyup savunan, ortak düşmanları defeden ve bizi sonsuz bir uzlaşım içinde tutan üstün bir iktidar halinde birleştirelim"* (*2. Söylev*, s. 219 [155]).

150 *Economie politique*, s. 111.

151 *Economie politique*, s. 114.
Rousseau, **Toplum Sözleşme**'sinde (I, IV, s. 242 [23]), bu yalancı sözleşmeyi bu kez yine zenginlere mal ettiği şu sözcüklerle özetler: "Seninle öyle bir sözleşme yapıyorum ki hep benim iyiliğime ve senin zararına olacak; keyfim istediği sürece ben uyacağım, yine keyfim istediği sürece sen uyacaksın ona."

dığı, böylece doğanın yasaya boyun eğdiği anı saptamak; güçlünün zayıfa hizmet etmeye ve halkın düşünsel olarak rahat olmayı gerçek mutluluk pahasına satın almaya hangi mucizeler dizisiyle karar verdiğini meydana çıkarmak"[152] demektir. Burada sözü edilen "güçlü", halktır. Bu noktada Etienne de La Boétie'yi[153] anımsamamak mümkün değil: Sayısal bakımdan gücü elinde bulunduran halk, nasıl oluyor da kendisini baskı altında tutup sömüren birkaç kişiye itaat etmeyi kabul ediyor?

Bu sorunun yanıtı doğal eşitsizlikte aranamaz. Fiziksel olarak güçlü olan bir insan bir başkasını öldürebilir, ama onu sürekli bir şekilde kendisine tabi kılamaz. Oysa birilerinin zenginliğe ya da üretim araçlarına sahip olmaları, bundan yoksun olan diğerlerinin yaşamlarını sürdürebilmek için ekonomik gücü elinde bulunduran kişilere itaat etmelerine, La Boétie'nin deyişiyle "gönüllü kulluk" içine girmelerine neden olur. Daha açıkçası, "kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıkları ile onları birleştiren karşılıklı gereksinimler sonucunda oluştuğu için, bir insanı, daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır."[154]

Toplumsal ilişkilerin gelişmesiyle birbirlerine bağımlı hale gelen insanlar, yalancı sözleşmeyle kandırılarak kulköle konumlarını benimserler. Çünkü "en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep efendi kalacak kadar güçlü değildir."[155] Işte, yalancı sözleşmede çıplak şiddetin yerini hukukun almasıyla birlikte, eşitsizlik siyasal bir boyut kazanır ve bütün iktidar ilişkileri meşru bir niteliğe bürünür. Bu bakımdan devlet, yönetilenler üzerinde hüküm süren otorite kılıfına bürünmüş bir

---

[152] *2. Söylev*, s. 158 (88).
[153] La Boétie, s. 20-23.
[154] *2. Söylev*, s. 203 (130-131).
[155] *Toplum Sözleşmesi*, I, III, s. 238 (17).

baskı aygıtıdır. Ancak, özgürlüklerini yitirenlerin yalnızca yönetilenler olduğu sanılmamalıdır; toplumsallaşmayla birlikte bütün insanlar doğallıklarını yitirip yozlaşırlar; bunun anlamı ise, herkes için özgürlüğün ortadan kalkmasıdır. Kısacası, "doğal özgür insan"ın yerini "toplumsal köle insan" alır.

C. Toplumsal Köle İnsan

Rousseau, *2. Söylev*'de "insan, doğal olarak [ya da doğası bakımından] iyidir"[156] der; ama *Émile*'in hemen başında, "her şey insanın elinde bozulur"[157] diye de vurgular. Burada bir çelişki olduğu sanılmamalıdır. Çünkü Rousseau, kötülüğün nedeninin toplum olduğunu ya da daha doğrusu kötülüğün doğallıktan uzaklaşılıp toplumsallaşmayla birlikte belirip geliştiğini çeşitli yapıtlarında açıkça dile getirmiştir. Örneğin, *2. Söylev*'de insanın doğal olarak iyi olduğunu belirtikten sonra şöyle devam eder: "Öyleyse insanı bu denli yozlaştıran şeyler, [doğal] yapısındaki değişiklikler, gerçekleştirdiği ilerlemeler ve kazandığı bilgiler değilse, nedir? İnsan toplumuna ne kadar hayran olunursa olunsun, yine de toplumun, insanları çıkarları çatıştığı ölçüde zorunlu olarak birbirlerinden nefret etmeye, birbirlerine ancak *görünüşte*[158] yardım etmeye ve aslında birbirlerine akla gelebilecek bütün kötülükleri yapmaya yönlendirdiği bir gerçektir."[159] Toplumu insan yarattığına göre, kötülüklerin gerçek sorumlusunun da insan olduğu söylenebilir. Ancak bu insan, doğal yapısı içinde kalmış olan insan değil, fakat hemcinsleriyle ilişki içine girmiş olan insandır. Bu bakımdan kötülük, insanın kendisinin dışında olana tutkuyla bağlanması, yani prestije, görünüşe, mad-

[156] *2. Söylev*, dpn. s. 172 (191).
[157] *Emile*, c. 1, I, s. 1.
[158] Altını biz çizdik.
[159] *2. Söylev*, dpn. s. 172 (191).

diyata önem vermesi demektir. Görünüşler düzleminin bir ürünüdür kötülük; doğallık yadsınmasaydı ortaya çıkamazdı. Eğer insan, yeniden kendi içine dönmeyi başarabilirse, hem kendisiyle hem de doğayla bir olmayı gerçekleştirebilirse kötülüklerden kurtulur ve doğal iyiliğine kavuşur. Dolayısıyla, Starobinski'nin de dediği gibi, "her şey insanın ellerinin arasında bozulur, ama yüreğinin içinde değil."[160] Daha açıkçası, insan elleriyle çalışarak doğayı değiştirir, toplumu oluşturur ve ardından da bunun içerdiği bütün kötülüklerin pençesine düşer. İşte bu yüzden Rousseau, insanın doğası gereği özünde iyi olduğunu, ama toplumsal ilişkiye girdiği andan başlayarak elini attığı her şeyi bozduğunu söyleyebilmektedir.

Demek ki toplum, insanın "gerçek doğasını" ya da özünü tümüyle ortadan kaldırmaz; ama bu öz insanın içinde, yüreğinde uyuklama haline girer.[161] Buna karşılık, toplumdan edinilen alışkanlıklar ile kanıların etkisiyle insan doğası, kendisine (yani özüne) yabancı olan bir şeye dönüşür. Gelişme yetisi harekete geçer, doğal eğilimler yerlerini yeni duygulara ve tutkulara bırakır ve "işte o zaman, insan, kendini doğanın dışında ve kendi kendisiyle çatışma halinde bulur."[162] Toplum içindeki yeni varoluş biçimi, insanı doğasının dışına çıkarır; ya da bir başka deyişle, insan, (doğal özgür insan anlamındaki) birinci doğasını yitirir ve (toplumsal köle insan anlamındaki) ikinci doğasına sahip olur.[163]

---

[160] Starobinski, s. 34

[161] Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* adlı yapıtında da önerdiği gibi, insanın toplumdan uzaklaşıp doğaya geri dönerek ve böylece kendisiyle bir olarak yeniden doğallığını kazanabileceğini ya da gerçek doğasını gerçekleştirebileceğini ileri sürmektedir.

[162] *Emile*, c. 1, IV, s. 260.

[163] "Doğa durumundan uzaklaştığımız ölçüde doğal hazlarımızı da yitiririz; ya da daha doğrusu, alışkanlık bizde ikinci bir doğa oluşturur; bunu öylesine birinci doğanın yerine yerleştiririz ki, artık aramızdan hiç kimse birinciyi anımsayamaz hale gelir" *(Emile*, c. 1, II, s. 172).

Toplumsal köle insan, doğallığın içerdiği gerçeklikten, saydamlıktan, dolayımsızlıktan kopup toplumun yarattığı görünüşler alanının içine gömülmüş olan insandır. Toplum doğayı yok etmez, ama onunla sürekli bir çatışma içine girer; buradan da bütün kötülükler kaynaklanır. Rousseau'ya göre toplumsal ilişkiler gerçekte birer aldatmacadan başka bir şey değildir: "Herkes sözlerin güzel cilası sayesinde gerçek amaçlarını gözlerden saklamaya çalışır; ancak hiç kimse gerçek amaçlar hakkında yanılmaz ve başkalarına kanmaz, ama yine de her biri aynı dili konuşur. Herkes mutluluğunu görünüşte arar, hiç kimse gerçeğe aldırmaz bile. Herkes varlığını görünüşün içine yerleştirir: Benlik sevgisinin [*amour-propre*] kölesi ve kurbanı olan herkes yaşamak için değil, fakat başkalarını yaşadığına inandırmak için yaşar."[164]

Eşitsizlik temeli üzerine kurulu olan toplumda insan, içine gömüldüğü ilişkiler ağı nedeniyle gerçek varoluşundan çıkıp görünüşler düzleminde yaşamaya koyulur. Bu mekanizmanın nasıl kurulup işlediğini açıklamaya çalışalım: Her şeyden önce insanlar, ölçü olarak yalnızca birbirlerini almaya, birbirlerine göre davranmaya başlarlar; nesnelerle gerçek ilişkileri tümüyle kopar. İnsanların aralarındaki ilişkiler nesneler dolayımıyla gerçekleştiğinden, nesneler insanlar için araç olmaktan çıkıp amaç haline gelir.[165] Böylece benliğini kendi içinde değil de dışarıda, nes-

---

[164] *Rousseau juge Jean-Jacques*'tan aktaran Cassirer, 1986, s. 217.

[165] Doğal insanın nesne ile doğrudan bir ilişki içinde bulunması, gereksinim nedeniyle nesneye yönelmesi ve anında onu tüketmesi demektir. Nesne, doğal insan için, onu elde etme duygusunun doğduğu anda var olur. Bu, arzudan farklı bir şeydir. Oysa toplumsallaşmayla birlikte arzular belirir; arzu olduğunda da nesne bir bakıma gereksinim alanının dışında kalır. Daha açıkçası, bir nesne başkalarının ne kadar çok dikkatini çekerse, toplumsal insan tarafından da o kadar çok arzulanır. İşte, nesnenin başkaları tarafından arzulanması, nesne ile onu arzulayan insan arasındaki ilişkinin dolayımlı olması demektir. Bir başka deyişle, başkaları arzuladığı için insan da o nesneyi arzular (Saint-Amand, s. 107).

neler arasında arayan insan, nesnelerin tutsağı olur, hatta Starobinski'nin deyişiyle insanın kendisi bir nesneye dönüşür.[166] Kendisinin dışına çıkan insan gerçek varoluş biçimini tümüyle yitirmiş demektir. Rousseau'nun kavramlarıyla söylersek, "olmak [*être*] ve görünmek [*paraître*] birbirinden tümüyle farklı iki şey olur; bu ayrımdan şatafatlı gösteriş, aldatıcı hile ve bunlarla birlikte yürüyen bütün ahlaki kötülükler ortaya çıkar"; ya da "vahşi insan kendi içinde yaşar; her zaman kendi dışında olan toplumsal insan ise, ancak başkalarının kanılarında yaşamayı bilir ve yalnızca onların yargılarından kendi varoluşunun duygusunu çıkarır."[167]

Bu insan, kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında bölünmüş olan insandır. Çünkü insan, doğa durumuna özgü kendi kendine yeterli oluşu terk ettiği an, kendini bir boşlukta hisseder ve varlığını güvence altına almak için görünmeyi (*paraître*) arzular. Daha açıkçası, zenginliğini, gücünü ya da güzelliğini gözler önüne sererek başkalarının hayranlığını uyandırmayı amaçlar. Böylece "bütün insanları yiyip bitiren ün kazanmak, onurlandırılmak, üstün tutulmak isteği" ile "başkalarından ayırt edilmek ve kendimizden söz ettirmek tutkusu" belirir ve bu durumda "bütün insanlar birbirlerinin rakibi, hatta düşmanı haline gelir".[168] Birbirleriyle rekabet içinde bulunan, ama aynı zamanda varoluşlarının duygusuna sahip olabilmek için bile birbirlerine gereksinim duyan, birbirlerine bağımlı olan insanlar, kendilerini başkalarıyla kıyaslamaya ve başkalarına öykünmeye yönelirler.[169] İnsanın

---

166 Starobinski, s. 38.

167 *2. Söylev*, s. 216 ve 234 (151 ve 176).

168 *2. Söylev*, s. 231 (171-172).

169 "İnsan öykünmecidir, hayvan da öyledir; öykünme isteği iyi düzenlenmiş doğadan kaynaklanır, ama toplumda kötülüğe dönüşür... İnsanlar arasında öykünmenin temeli, insanın hep kendi dışına çıkma isteğinden kaynaklanır" (*Emile*, c. 1, II, s. 101).

kendisini diğerleriyle kıyaslaması, kaçınılmaz olarak onu mutsuz kılar. Çünkü her zaman kendisinden daha zengin, daha güzel, daha güçlü vb. birisi vardır. Ayrıca insan, rekabet nedeniyle başkalarının hoşuna gidecek bir görüntü vermek zorundadır; bu yüzden içi ile dışı bir olmayacak, yaşamı sürekli bir yalana dönüşecektir.[170]

"Kıyaslama..., kendini sevmenin [*amour de soi*] benlik sevgisine [*amour-propre*] dönüştüğü noktadır."[171] Görmüş olduğumuz gibi doğal bir duygu olan kendini sevme, bencilliği körüklemekle birlikte merhamet duygusuyla yumuşatıldığından insanlığı ve erdemi doğurmaktaydı. Oysa "toplum içinde doğmuş olan benlik sevgisi, her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun gerçek kaynağını oluşturan göreli ve yapay bir duygudan başka bir şey değildir."[172] Bu duygu herkeste oluştuğundan, hiç kimse benlik sevgisini tam anlamıyla tatmin edemez; başkalarının benlik sevgisini kendisinin önündeki engeller olarak algıladığı için de bütün insanlardan nefret eder. Benlik sevgisinin tutsağı olan bu insan, sürekli kıyaslama yaptığından "kendi kendisiyle bir çatışma içinde bulunur." Daha açıkçası, kendisini nefret ettiği diğerleriyle kıyaslayan insan, başka insanlarla ilişkisi içinde yalnızca kendisini düşünür; ama kendisiyle olan ilişkisi içinde ise bu kez yalnızca başkalarını düşünür. Dolayısıyla bu insan, yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi bölünmüş olan insandır.

Bölünmüşlüğü içinde başkalarının dolayımıyla var olmayı, başkalarının kanılarında yaşamayı seçmiş olan toplumsal insan "tümüyle maskesinin içindedir".[173] Saydam

---

[170] Manent, 1987, s. 146.

[171] *Emile*, c. 1, IV, s. 293.

[172] *2. Söylev*, dpn. s. 196 (218).

[173] *Emile*, c. 1, IV, s. 285. Rousseau, bu tümcesinin devamında şunları yazar: "Hemen hemen hiçbir zaman kendisinin içinde olmadığından, kendisine ya-

olmayan ikiyüzlü, yapmacıklı bir yaşam süren insanlar, kendilerini başkalarıyla kıyaslarken ya da birbirleriyle boy ölçüşürken farklılıklarını (eşitsizliklerini) ortaya koymaya çalışırlar. Kıyaslamada soyluluk, zenginlik, güç, mevki, yetenek gibi çeşitli farklılıklar söz konusu ediliyorsa da Rousseau'ya göre, "bu eşitsizliklerin sonunda indirgeneceği son eşitsizlik zenginliktir";[174] çünkü bununla geri kalan her şeyi satın almak mümkündür. Her insan, elindeki zenginlik ve bunun kendisine sağladığı diğer üstünlük belirtileri nedeniyle kendisini mutlu hissetmekte ya da daha doğrusu yalancı bir mutluluk duygusuna kapılmaktadır.[175]

Ancak zenginlerin özgür, yoksulların kul köle olduğu sanılmamalıdır. Kölelik, toplumdaki bütün insanlar için geçerli bir durumdur; hiç kimse bunun dışında kalamaz. Çünkü insanların konumları ne olursa olsun hepsi de peşinden koştukları zenginliklerin, nesnelerin tutsağıdırlar (kölesidirler); hiç kimse gücü ile arzularını bir uyum içine sokmayı bilemez. Dahası, toplumsal ilişkiler, bütün insanları birbirlerine bağımlı kılıp herkesi kul köle durumuna sokar: "İnsan, hemcinslerinin efendisi bile olsa, bir anlamda köle olur; zenginse onların hizmetine, yoksulsa onların yardımına bağlıdır; orta halli olmak da onu diğerlerinden vazgeçebilecek bir duruma kesinlikle getirmez."[176] Zaten her insan, görünüşler düzlemindeki varoluşu için başkalarına gereksinim duyduğundan diğer insanlara bağımlıdır; dolayısıyla özgür değil, fakat köledir. Ayrıca bütün insan-

---

bancıdır; kendi içine dönmek zorunda bırakıldığında ise rahatsız olur. Bu insan için olduğu gibi olmak hiçbir şey, görünmek ise her şeydir."

174 *2. Söylev*, s. 230 (171).

175 "Büyük yığınlar karanlık ve sefalet içinde sürünürken bir avuç güçlü ve zengin insan büyüklüğün ve servetin doruklarında bulunuyorsa, güçlüler ile zenginler, sahip oldukları şeylerin değerini, ancak yoksul yığınlar bunlardan yoksun oldukları ölçüde bilirler; güçlüler ile zenginlerin durumunda bir değişiklik olmaksızın halk yoksulluktan kurtulursa, artık onlar mutlu olamazlar" *(2. Söylev*, s. 231 [172]).

176 *2. Söylev*, s. 216 (151).

lar, benlik sevgilerini tatmin etme yolunda sırf birilerine hükmedebilmek için başkalarının da kendilerine hükmetmelerine razı olurlar; Rousseau'nun deyişiyle, "başkalarına zincir vurabilmek için kendileri de zincir taşımayı kabul ederler".[177]

Toplumsal ilişkilerle birlikte bütün insanlar için özgürlük ortadan kalkar; üstelik "özgürlüğün tadı da yitirilir",[178] artık anımsanmaz olur. Bu durumda kulluk-kölelik, sanki doğalmış (ya da özgürlükmüş) gibi yaşanır.[179] Rousseau'ya göre özgürlüğün yitirilmesi ve eşitsizliğin kurumsallaşmas hem doğaya hem de akla aykırıdır.[180] İnsan toplumsallaşarak, toplumu oluşturarak doğasını yadsımış, varlığını yozlaştırmış ve kendisini böylesine kötü bir durum içine sokmuştur.

Yüzeysel bir bakış açısıyla, Rousseau'nun eleştirilerini *genel olarak topluma* yönelttiği, dolayısıyla ilkel doğa durumuna dönüş çağrısında bulunduğu düşünülebilir. Oysa Rousseau, kötü olarak nitelediği toplumu betimlerken (sorunun kökeninde toplumsallaşma olgusunun yattığını vurguluyorsa da) aslında belli bir toplumu, çağının toplumunu işaret etmektedir. Ona göre bölünmüş insan, artık her yerde rastlanan *modern* toplum içindeki *modern* insandır: "Kendisiyle hep çelişki içinde olan, eğilimleri ile görevleri arasında sürekli gidip gelen insan hiçbir zaman ne insan ne de yurttaş olur; ne kendisine ne de başkalarına iyiliği dokunur. Günümüz insanlarından biridir o, bir Fransız, bir İngiliz, bir burjuva; başka bir şey değil."[181] Bir Fransız ile bir İngiliz arasında ya da diğer Avrupalılar arasında hiçbir fark yoktur; hepsi birer burjuvadır, yani benlik sev-

---

177 *2. Söylev*, s. 229 (170).

178 *2. Söylev*, s. 223 (161).

179 "Özgürlük görüntüsünü muhafaza eden köleleştirmeden daha yetkin bir köleleştirme olamaz; böylece irade de tutsak edilir" (*Emile*, c. 1, II, s. 124).

180 *2. Söylev*, s. 225 ve 235 (164 ve 178).

181 *Emile*, c. 1, I, s. 6.

gisinin tutsağı olarak kişisel çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen insanlardır.[182] Tatminsizlik, bir istekten bir başkasına sürüklenip gitmek, gereksiz şeylerin peşinden koşup durmak, yükselebilmek için diğer insanları sömürmek ve ezmek modern insanın, burjuvanın en temel özellikleri olarak belirmektedir.[183]

Bu bakımdan Rousseau'nun gözünde, İngiltere'nin liberal rejimi ile Fransa'nın mutlak monarşi (ya da Montesquieu'nün imasıyla "despotik") rejimi arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisi de aynı toplum biçimine sahiptir; her iki ülkenin "toplumsal yaşamının motorunu aynı insan tipi, yani burjuva oluşturmaktadır."[184] Bu noktada Rousseau, Montesquieu'nün modern toplumlara ilişkin çözümlemesini kabul eder: Tıpkı onun gibi, modern toplumun temelinde burjuvaya özgü tutkuların yer aldığını belirtir. Fakat Montesquieu bunları özgürlüğün güvenceleri olarak değerlendirirken, Rousseau tam anlamıyla karşıt bir sonuca ulaşır: İnsanları birbirleri için bu denli kötü kılan ve herkesi kul köle konumuna indirgeyen benlik sevgisidir (ve tabii bunun uzantıları olan diğer tutkulardır); benlik sevgisi ise, yükselmeyi temel değer olarak gören burjuva toplumunun ürünüdür ve onun tarafından sürekli bir biçimde yeniden üretilmektedir.

---

[182] "Bugün, ne denirse densin, Fransızlar, Almanlar, İspanyollar, İngilizler yoktur artık; yalnızca Avrupalılar vardır. Hepsi aynı zevklere, aynı tutkulara, aynı göreneklere sahiptirler... Hepsi aynı koşullarda aynı şekilde davranırlar; çıkarcı olmadıklarını söylerler, ama düzenbazdırlar; kamusal iyilikten söz ederler, ama yalnızca kendilerini düşünürler;... sadece lüks hırsına ve altın tutkusuna sahiptirler; parayı veren ilk kişiye kendilerini satmaya hazırdırlar" *(Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, s. 347).

[183] "[Toplumsal insan için] önce zorunlu gereksinme maddeleri, sonra gereksiz şeyler söz konusu olur; ardından yaşamın tatlı zevkleri, sonra büyük servetler, sonra uyruklar ve daha sonra da köleler gelir; bir an bile durup dinlenmek yoktur... [Bu insan], birçok hazineyi yiyip bitirdikten ve birçok insanı yıkıp yere vurduktan sonra, evrenin tek efendisi oluncaya kadar her şeyi boğazlamaya kadar varır" *(2. Söylev*, dpn. s. 173 [193]).

[184] Manent, 1987, s. 147.

Burjuva toplumunun temsil ettiği kötülükten kurtulmanın yolu, Rousseau'ya göre tarihi gerisin geriye işletip insanlığı masum doğa durumuna geri götürmek değildir. Böyle bir amaç gütmeyen Rousseau, geçişin yalnızca doğa durumundan toplum durumuna doğru olduğuna, dolayısıyla toplum durumundan doğa durumuna geçilemeyeceğine inanmaktadır. Bununla birlikte, her iki *Söylev*'inden sonra Rousseau'ya böyle bir amaç yüklenerek çeşitli eleştiriler yöneltilir. Örneğin Voltaire, Rousseau'ya yazdığı 1755 tarihli mektubunda, bu yöndeki eleştirilerini çok *ironik* bir dil kullanarak ortaya koyar: "İnsan ırkı aleyhine yazılmış yeni kitabınızı aldım... Bugüne kadar, hepimizi hayvan durumuna getirmek için bu denli kafa yorulmamıştı hiç. Kitabınızı okurken dört ayağı üzerinde yürüme arzusuna kapılıyor insan. Fakat ben, bu alışkanlığı yitireli altmış yılı aştığından, onu yeniden elde etmenin olanaksızlığını hissediyorum; bu doğal yürüyüşü, ona sizden ve benden daha layık olan kimselere bırakıyorum."[185] Rousseau, bu tür eleştirilere karşı, "toplumları yıkmak, 'o senin bu benim' anlayışını yok etmek ve ormanlara geri dönüp ayılarla birlikte yaşamak"[186] gibi öneriler getirmediğini belirtip bu tür bir davranışın insanları toplumsallaşmayla kazanmış oldukları insanlıktan soyutlamak anlamına geleceğini savunur ve son yazdığı yapıtlarından birinde geriye dönüşün olanaksızlığını açıkça dile getirir: "Doğa geriye doğru gitmez; masumluk ve eşitlik çağlarından bir kez uzaklaşılınca, artık o günlere geri dönülemez."[187]

---

185 "Lettre de Voltaire à M. J.-J. Rousseau", *2. Söylev*, s. 238.

186 *2. Söylev*, dpn. s. 176 (199).

187 Rousseau, bu tümcenin devamında, kendinden 3. kişi şeklinde söz ederek kendisini savunur: "Ona, bilimleri, sanatları, tiyatroları, akademileri yıkmayı istemek suçunu yüklemekte direttiler; oysa o, tam tersine, var olan kurumları yıkmanın geçici önlemleri ortadan kaldırıp kötülükleri yerli yerinde bırakacağını ve suistimallerin yerine haydutluğu getireceğini ileri sürerek bu kurumların sürdürülmesinde ısrar etti hep" (*Rousseau juge de Jean-Jacques*'tan aktaran: Cassirer, 1986, s. 348).

Demek ki çözüm, yine toplumun içinde aranmalıdır; ama insanı kul köle eden burjuva toplumunda değil de ona yitirmiş olduğu özgürlük ile eşitliği yeniden kazandıracak olan bir toplumda. Böyle bir toplumu kurmak ise, ancak ve ancak yalancı olmayan gerçek bir toplum sözleşmesinin yapılmasıyla mümkündür.

V- TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Rousseau, doğru bir siyasal toplumun temellerini ortaya koyabilmek için, bir kez daha olguların bir yana bırakılması gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre salt olgulardan hareket edildiğinde, çıkarlar, yararlar öne plana yerleştirilmekte ve böylece adalet, hukuk ayaklar altında çiğnenmektedir. Böyle bir yaklaşımda, sonuçların nedenler olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır.[188] Örneğin, var olan yönetimlerin pozitif hukukunu incelemekle yetinen Montesquieu, hukuku olgulardan hareketle tanımlamakta ve siyasal hukukun temelleri üzerinde hiçbir şey söylememektedir. Oysa, "var olan yönetimleri sağlıklı bir biçimde yargılamak isteyen kişi, her iki yaklaşımı birleştirmek zorundadır; yani olanı iyi yargılayabilmek için olması gerekeni bilmelidir."[189]

Filozofun görevinin olması gerekeni açıklamak olduğunu vurgulayan Rousseau, betimleyici yaklaşımı mahkûm edip normatif yaklaşımı benimser. Sorun, insanı yurttaş durumuna getirmek, daha açıkçası onu ahlaki ve hukuki bir çerçeve içine oturtmaktır. Bu amaçla izlenmesi gereken yaklaşım, Rousseau tarafından *Toplum Sözleşme-*

[188] "Boş isteklerimiz ile fiziki gereksinimlerimizi birbirine karıştıran ve bu gereksinimlerimizi insan toplumunun temeline yerleştiren kişiler, her zaman sonuçları nedenler olarak görmüşler ve bütün akıl yürütmelerinde yanılgıya düşmüşlerdir" (*Emile*, c. 1, IV, s. 294).

[189] *Emile*, c. 2, V, s. 289.

si'nin hemen başında açıkça dile getirilir: "İnsanları oldukları, yasaları da olabilecekleri gibi ele aldığımızda, toplum düzeninde meşru ve güvenli bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmak istiyorum. Bu araştırmada, adalet ile yararlılık birbirinden ayrı düşmesin diye, hukukun izin verdiği ile çıkarın buyurduğunu sürekli olarak bağdaştırmaya çalışacağım."[190] Demek ki Rousseau'ya göre, doğru bir siyasal toplumun yaratılması için, hukukun olguların değil, fakat olguların hukukun hizmetine koşulması ya da kendi deyişiyle "çıkar ile adaletin hayranlık uyandırıcı uyumu"nun[191] sağlanması gerekmektedir. Bunu başarmanın tek yolu ise, toplum sözleşmesini gerçekleştirmektir ya da daha doğrusu böyle bir sözleşmeyi kurgulamaktır. Rousseau, toplum sözleşmesinin ne olduğunu açıklamaya geçmeden önce, bunun gerekliliğini iyice açığa çıkarabilmek amacıyla siyasal toplumun kökenine ilişkin farklı kuramları ele alır ve hepsini teker teker çürütür.

A. Siyasal Toplumun Kökeniyle İlgili Kuramlar

Rousseau'nun eleştirdiği kuramlar, siyasal toplumun kökenine olguları yerleştiren, bir başka deyişle babanın doğal iktidarı ya da efendinin hükmü gibi olgusal verilerden hareketle siyasal toplumun oluşumunu açıklamaya yönelen kuramlardır. Gerçekte bu kuramların hepsi, ilk örnekleri Eski Yunan'da bulunan "güçlünün hakkı" kuramının değişik biçimleridir. Ayrıca bunların hepsi, Rousseau'ya göre, insanın temel özellikleri olan özgürlüğün ve eşitliğin yok edildiği bir düzeni doğrulamaya yönelik düşünsel araçlardır.

Filmer'ın *Patriarcha* adlı yapıtında savunduğu babanın iktidarı kuramı, siyasal erki (dolayısıyla siyasal toplumu)

190 *Toplum Sözleşmesi*, I, s. 235 (13).

191 *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255 (42).

babanın aile üyeleri üzerinde doğal olarak sahip olduğu varsayılan otoritesinden türetir. Rousseau'ya göre ise, "devletin aile ile ortak hiçbir şeyi yoktur";[192] çünkü aile doğaldır, oysa siyasal toplum yapaydır. Üstelik doğal olarak oluşan ailedeki babanın iktidarı, belli bir zamanla sınırlıdır. Daha açıkçası, "çocuklar, ancak korunmaya gereksinim duydukları sürece babalarına bağlı kalırlar. Korunma gereksinimi ortadan kalkar kalkmaz bu doğal bağ da çözülür."[193] Çocuklar, baba ile eşit konuma gelirler; "o zaman, babadan tamamen bağımsız olan çocuk, babaya boyun eğmek değil, fakat yalnızca saygı göstermekle yükümlüdür."[194] Demek ki çocuğun kendi varlığını sürdürmesine yetecek kadar güçlü hale gelmesiyle birlikte, aileye özgü bu iktidar ilişkisi de son bulur.

Bununla birlikte, çocuklar yine de babaya itaat ediyorlarsa, bunun nedeni, yalnızca babaya ait olan mülkiyetten çocukların da (en azından miras yoluyla) pay alma hesabı içinde olmalarıdır. Bu durumda, aile, doğal olmaktan çıkıp isteğe bağlı hale gelir ve varlığını bir tür sözleşmeyle sürdürür. Bu nedenle, "uygar toplumun baba gücünden türediğini söylemek yerine, tersine bu gücün uygar toplumdan türediğini söylemek yerinde olur."[195]

Rousseau, babanın iktidarından sonra güçlünün hakkı (ve buna bağımlı olan kölelik hakkı) kuramının da devletin kökenini açıklayamayacağını belirtir. Her şeyden önce, "güçlünün hakkı" kavramının hiçbir anlamı yoktur; çünkü "güç hak yaratmaz".[196] Salt güç üzerine kurulu bir iktidar, insanların rızasına dayanmadığından ötürü uzun süreli olamaz, kalıcı bir yapı niteliği alamaz. Gücün tek belirleyi-

---

192 *Economie politique*, s. 86.
193 *Toplum Sözleşmesi*, I, II, s. 236 (14).
194 *2. Söylev*, s. 224 (162).
195 *Ibid.*
196 *Toplum Sözleşmesi*, I, III, s. 238 (18).

ci olduğu bir ortamda, yalnızca kaygan ve değişken güç ilişkileri var demektir. Dolayısıyla, güçle gelen güçle yok olup gider. Daha açıkçası, "en güçlü, gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokamadığı sürece hep efendi kalacak kadar güçlü değildir."[197] Kısacası, güçlünün hakkı kuramına dayanarak siyasal bir toplum oluşturmak olanaksızdır.

Bu durumda, meşru bir otoritenin temeli olarak elimizde yalnızca sözleşme kuramı kalır. Ancak bu kuram gereğince ortaya konan sözleşme, efendi-köle ilişkisini doğrulamaya yönelen, yani taraflardan birine hiçbir yükümlülük getirmeden diğerini mutlak bir bağımlılık içine sokan bir sözleşme şeklinde algılanmamalıdır. Grotius, Pufendorf gibi düşünürlerin savunduğu bu sözleşme anlayışı, gerçekte güçlünün hakkı ilkesini mantıksal bir biçimde temellendirmek amacı gütmektedir.[198] Bu düşünürlere göre, tıpkı bir insan gibi bir halk da gerek yaşamsal bir zorunluluk karşısında, gerek kendi isteğiyle özgürlüğünden vazgeçip bir efendinin (bir despotun) mutlak boyunduruğu altına girebilir. Rousseau, bu kuramı reddedip birkaç açıdan çürütmeye girişir.

Bu düşünürler tarafından dile getirilen yaşamsal zorunluluk sonucunda yapılan sözleşme, savaş hakkı ya da fetih hakkı ile ilişkilendirilmiştir. Bir başka deyişle, bu sözleşme, yenenin yenileni öldürme hakkı olduğu için, yenilenin yaşamını özgürlüğü pahasına satın alması olarak nitelendirilmiştir. Rousseau, savaşın bireyler değil, devletler arasında olduğunu vurguladıktan sonra, silahı bırakan bir insanın yaşamı üzerinde hiç kimsenin bir hak iddia edemeyeceğini belirtir. Ölüm kalım hakkı diye bir şey olmadığından, buradan hareketle kölelik hakkını türetmek de mümkün değildir. Üstelik, "hak" ile hiçbir ilgisi olmayan

[197] *Toplum Sözleşmesi*, I, III, s. 238 (17).
[198] Durkheim, s. 152.

bu sözüm ona kölelik hakkı, güçlünün yasasından başka bir anlama gelmez ve bu nedenle de meşru bir otoritenin kuruluşuna kaynaklık edemez.

Bir insanın (dolayısıyla bir halkın) kendi isteğiyle bir sözleşme yaparak kendini kul köle kılması da, "yalnızca meşru olmadığı için değil, anlamsız ve saçma olduğu için de geçersizdir."[199] Rousseau, bunun geçersizliğini birkaç gerekçeyle açıklar. İlk olarak, bir sözleşmede taraflardan birisinin karşılığında hiçbir şey almaksızın kendisini bağlaması akıl almaz bir davranıştır. Dolayısıyla böyle bir sözleşme, sözleşme olarak kabul edilemez. Yine de bazıları, böyle bir sözleşmeyle kölelerin özgürlüklerinin karşılığı olarak toplumsal dirliğe sahip olduklarını ileri sürerler. Fakat despotun savaşkanlığı ve hırsı, dirliğin sağlanmasını olanaksızlaştırır. Dahası, dirliğin kendi başına hiçbir anlamı yoktur; örneğin, zindanda da dirlik içinde sakin bir yaşam sürülür! İkinci olarak, böyle bir sözleşme kabul edilse bile, kendilerini köle haline getiren insanların, çocuklarını ya da sonraki kuşakları bağlamaya, onların özgürlüklerini yok etmeye hakları yoktur. Son olarak Rousseau, bir bakıma "doğal hukuk"a başvurarak kölelik sözleşmesinin geçersizliğini kanıtlama yoluna gider: Hiçbir insan hemcinsleri üzerinde doğal bir otoriteye sahip olmadığından (yani insanlar eşit olduğundan); hiç kimse, bir sözleşmeyle de olsa, bir başkasına kendisi üzerinde uygulayacağı bir iktidar veremez. Üstelik kişinin köleliği benimsemesi insan doğasıyla bağdaşmayan bir davranıştır. Rousseau'nun deyişiyle, "insanın özgürlüğünden vazgeçmesi insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmesi demektir."[200]

Sonuçta Rousseau, tüm bu kuramların meşru bir devletin oluşmasına yol açmadığını vurgular. Ona göre, güçlü

[199] *Toplum Sözleşmesi*, I, IV, s. 242 (23).
[200] *Toplum Sözleşmesi*, I, IV, s. 239-240 (20).

bir kişi (ya da kişiler), çıplak şiddet kullanarak ya da uyguladığı şiddeti fetih hakkı, kölelik hakkı gibi gerekçelerle (yalancı sözleşmelerle) doğrulamaya çalışarak, insanları bir araya getirip onların üzerinde hüküm sürebilir. Bu şekilde kurulan insanların birlikteliği, "belki bir yığın olarak nitelendirilebilir, ama toplum olarak kabul edilemez; çünkü ortada ne kamusal iyilik ne de siyasal beden [yapı] vardır."[201] Bu görüşüyle Rousseau, Cicero'yu andırırcasına, bir devletin tam anlamıyla devlet adını alabilmesi için "res publica" olması, yani kamusallıkla donanmış olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ona göre, kamusallığı amaç edinmeksizin yanlış bir şekilde kurulan bozuk, kötü devletleri düzeltmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur.[202] Bu düşüncesiyle reformizmi yadsıyan Rousseau, her şeye sıfırdan başlanıp doğru bir temel üzerinde devletin inşa edilmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Bu temel toplum sözleşmesidir.

B. Toplum Sözleşmesinin Zamanı ve Biçimi

Rousseau, çürüttüğü kuramların ardından "bir halkı halk yapan" "bir ilk sözleşmeye dönmenin zorunlu"[203] olduğunu belirtir ve ardından bu sözleşmenin gerekirliğini pekiştirmek amacıyla yeniden doğa durumu varsayımına başvurur: "İnsanları öyle bir noktaya gelmiş varsayalım ki doğa

---

201 *Toplum Sözleşmesi*, I, V, s. 242 (23).

202 "En bilge yasa koyucuların bütün çalışmalarına karşın, siyasal yapı yetkinlikten hep uzak kaldı; çünkü siyasal yapı, hemen hemen rastlantıların eseriydi ve yanlış başlamış olduğu için, bozukluklarını keşfedip tedavilerini öneren zaman, yine de kuruluştaki kusurlarını asla tedavi edemedi. İyi bir yapıyı yükseltebilmek için, Lykurgos'un Sparta'da yaptığı gibi zemini temizlemek ve bütün eski malzemeyi ortadan kaldırmakla işe başlamak gerekli olduğu halde, bunun yerine durmadan onarmalar, düzeltmeler yapıldı" (*2. Söylev*, s. 222 [159]).

203 *Toplum Sözleşmesi*, I,V, s. 242 (23-24).

durumunda korunmalarını güçleştiren engeller, her bireyin bu durumda kalmak için kullanabileceği güçlerini dirençleriyle altetsinler. Böyle olunca, bu ilkel durum artık süremez ve insan türü, yaşayış biçimini değiştiremezse yok olup gider."[204]

Bu iki cümle, toplum sözleşmesinin yapılış anını insanlığın doğa durumundan çıkışına denk düşürmektedir. Böylece, kötü toplumdan iyi-meşru topluma geçişteki pratik sorunlar da bir kalemde silinmiş olmaktadır. Ancak Starobinski'nin de belirttiği gibi, Rousseau, sözleşmesini insanlık tarihinin belli bir evresine yerleştirmiş değildir: "Toplum sözleşmesi, *2. Söylev*'in betimlediği gelişim çizgisi içinde değil, fakat tarihsel zamanı dışlayan ve tümüyle normatif olan bir başka boyut içinde gerçekleşir."[205] Daha açıkçası, "ideal siyasal toplumu" yaratacak bu işlemi mümkün kılan koşulların neler olduğu üzerinde durulmaz; sözleşme anı toplumu yaratmanın sıfır noktası olarak sergilenir; ya da bir başka deyişle, sözleşme yoktan var edilir.

Bununla birlikte, Rousseau'nun yukarıdaki bu sözleri, sözleşmeye yol açan nesnel-tarihsel bir koşula da işaret etmektedir. Bu koşul, doğa durumuna özgü toplumsallaşma süreci içindeki insanların bir sınır noktasına, varlıkları açısından kritik bir noktaya varmış olmalarıdır. Yaşamı sürdürmede karşılaşılan "engeller" ile bu engellere karşı koyabilmede sahip olunan "güçler" arasında aşılmaz bir çelişki bulunmaktadır. Rousseau'nun sözünü ettiği engeller, Althusser'in de açıkladığı gibi, dışarıdan ya da doğadan kaynaklanan engeller değildir. Bunların tümü, "var olan insan ilişkilerinin içinde yatmaktadır".[206] Her bireyi özüne yabancı kılan ve bölünmüşlüğe uğratan toplumsal ilişkiler, insanları sürekli bir rekabet ortamı içine sokmakta ve ara-

[204] *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 243 (24).
[205] Starobinski, s. 45.
[206] Althusser, s. 97.

larında sonu gelmez bir savaş durumu yaratmaktadır. Bu engellere karşı insanların kullanabileceği güçler ise, fiziki, düşünsel, moral güçler ile mal mülk ve özgürlüktür.[207] Ancak bu güçler (özellikle mal mülk ile kişisel çıkarı pekiştiren "özgürlük"), çelişkili bir biçimde, engelleri ortadan kaldırmak şöyle dursun, tersine bu engelleri daha da güçlendirmekte ve savaş durumuna dayanılmaz bir boyut kazandırmaktadır. Bu ortamda, insanların etkinliği, kendilerine karşı dönen ve yaşamlarını tehdit eden bir silah haline gelmektedir. Kısacası bu çelişki, "yalnızca kişilerle, bir yanda sahip oldukları güçler, öte yandan evrensel bir yarışmanın yarattığı gene insan ürünü olan 'engeller' arasındaki bir çelişki değil, fakat aynı zamanda (bu evrensel yabancılaşma durumunun doğasının bir türevi olarak) her bir kişi ile kendi arasında, kendini sevme [*amour de soi*] ile özel çıkar arasında, özgürlük ile ölüm arasında doğan çelişkidir."[208]

Çelişkiyi aşacak olanlar yine insanlardır; dışsal bir etmenin, aşkın bir gücün devreye girip bir çözüm getirmesi olanaksızdır. İnsanların ellerindeki güçler bellidir; ne bu güçlerin doğası değiştirilebilir ne de bunlara yeni güçler eklenebilir. Dolayısıyla tek çıkış yolu, insanların varlık (ya da yaşam) biçimleri ile oynayıp onu değiştirmek, yani bu güçleri düzenlemek, bir düzene sokmaktır: "İnsanlar yeni güçler yaratamayacaklarına, ancak ellerindeki güçleri birleştirip yönlendirebileceklerine göre, varlıklarını sürdürmek için yapacakları tek şey, direnişi [dirençli engelleri] alt edecek bir güçler toplamı oluşturmak ve bu güçleri tek bir dürtücü güç aracılığıyla devreye sokup uyum içinde

---

[207] "Her insanın gücü ve özgürlüğü, kendi varlığını sürdürmesinin başlıca araçlarını oluşturur" (*Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 243 [25]) deyişinin de gösterdiği gibi, Rousseau için savaş durumu bir özgürlük durumu olduğundan, "özgürlük" hâlâ güçler arasında sayılmaktadır.

[208] Althusser, s. 102.

hareket ettirmektir."[209] Bu birlik oluşturma işleminde, her birey gücünü ve özgürlüğünü başkalarınkine bağlamak durumundadır; ama bunu yaparken kendisinin bundan zararlı çıkmaması gerekir. Bu nedenle, "üyelerinden her birinin canını ve malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki orada her birey hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de eskisi kadar özgür olsun."[210]

Toplum sözleşmesinin bu soruna getirdiği çözüm, topluma katılan her bireyin, "kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlamasıdır".[211] Bunun anlamı şudur: Her birey kendini tümüyle topluma verdiğinden ve herkes aynı durum içinde bulunduğundan (dolayısıyla hiç kimsenin bunu başkalarının zararına çevirmekte bir çıkarı olmadığından), gerçekte her birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Toplumun her üyesi, kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eder. Böylece herkes, hem yitirdiğinin tam karşılığını alır hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanır. Toplum sözleşmesini kısaca şöyle tanımlamak mümkündür: "Her birimiz, varlığımızı ve bütün gücümüzü hep birlikte genel iradenin [istencin] yüce yönetimine veriyor ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ediyoruz."[212]

Bu şekilde sözleşmenin yapılmasıyla birlikte, katılan bireylerin kişisel varlığı yerine moral ve kolektif (birleşimli) bir beden, bir bütün ortaya çıkar. Yaratılan bu bütün,

---

209 *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 243 (25).

210 *Ibid.*

211 *Ibid.* Buna benzer bir şekilde, Spinoza da sözleşme sırasında, bireylerin doğadan aldıkları tüm güçlerini topluma devretmeleri gerektiğini belirtmektedir.

212 *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 244 (26).
Rousseau, aynı tanımı *Emile*'de de (c. 2, V, s. 292) yineler. Ancak bu kez, "varlığımız ile bütün gücümüz" dışında "mal mülkümüz ile yaşamımızın" da genel iradenin buyruğuna bırakıldığını vurgular.

kendine özgü bir yaşamı, bir ortak benliği (*moi commun*) ve bir iradesi olan ve cumhuriyet ya da siyasal beden olarak adlandırılan kamusal kişidir. Rousseau'ya göre, "üyeleri ona, edilgin olduğu zaman *devlet*, etkin olduğu zaman *egemen* (*souverain*), benzeri devletlerle kıyaslarken de *egemen güç* (*puissance*) diyorlar. Üyelere gelince, bir birlik olarak *halk*, egemen otoriteye katılanlar olarak teker teker *yurttaş* ve devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar."[213]

Rousseau'nun bu sözleri, onun çok karmaşık olan kuramının anlaşılabilmesi bakımından çok büyük bir öneme sahiptir. Rousseau, toplum sözleşmesi ile bireye yitirmiş olduğu birliğini, bütünlüğünü yeniden kazandırmayı amaç-

---

[213] *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 244-245 (26-27).
Burada altının çizilmesi gereken önemli bir nokta, toplum sözleşmesini yapanların, dolayısıyla yurttaşlık statüsüne ulaşanların, yalnızca ergin erkekler olmasıdır. Rousseau, kadınların (siyasal yaşama katılma ve seçme-seçilme hakkına sahip olma) anlamında yurttaş olmalarını kabul etmez. Bu görüşünün temelinde, bir eşitlik düşünürü olarak algılanan Rousseau'nun paradoksal bir şekilde kadın-erkek eşitsizliğini benimsemesi yatmaktadır.
Rousseau'ya göre bu eşitsizlik, cinsiyet farkından kaynaklandığından doğal bir niteliğe sahiptir. Bu doğal farklılık, ardından, kadın ile erkeğin, aralarındaki toplumsal ve ahlaksal ilişkiler bakımından farklı tutum ve davranışlar sergilemelerine, farklı roller ve işlevler üstlenmelerine yol açar. Rousseau'nun deyişiyle, "Erkek aktif ve güçlü, kadın ise pasif ve zayıf olmalıdır... Kadın hoşa gitmek ve hükmedilmek için yaratıldığından, erkeği kışkırtmak yerine onun hoşuna gitmelidir... Kadının yalnızca sadık olması yeterli değildir, ayrıca kocası, yakınları ve herkes tarafından böyle görülmesi gerekir. Kadın alçakgönüllü, dikkatli, sakınımlı olmalı ve başkalarının gözünde olduğu gibi kendi vicdanında da erdemli yaşamalıdır... Arzuları ve gereksinimleri bakımından erkeğe bağımlı olan kadın,... itaat etmek için yaratılmıştır." Öyle ki her kadın, "bir kocanın adaletsizlikleri ile haksız davranışlarına bile yakınmadan katlanabilmeyi öğrenmelidir küçük yaşta" (*Emile*, c. 2, V, s. 139-158). Demek ki bu satırları kaleme alan Rousseau'ya göre, doğası gereği çocukluğunda babasının, evlendiğinde de kocasının boyunduruğu altında olan (ya da olması gereken) kadının, siyasal toplumun tam bir üyesi, yani yurttaş olması mümkün değildir. Dolayısıyla bundan sonra, Rousseau'nun, yurttaş ya da halk derken bu düşünsel kategorilerin içine kadınları dahil etmediğini akıldan çıkarmamak gerekir.

lar; ama bunu gerçekleştirmek için, paradoksal bir biçimde bireyi kuramsal düzlemde ikiye böler. Karşımıza, bir yanda genel iradeye katılan yurttaş, öte yanda genel iradeye itaat etmekle yükümlü olan uyruk çıkar. Daha açıkçası, Burdeau'nun deyişiyle yurttaş, "canlı kanlı bir varlık değildir;... salt bilinç ve salt vicdan olup kendi içinde aklın öğrettiklerini dinleyen" soyut bir insandır.[214] Buna karşılık, Rousseau'nun zaman zaman "insan, özel insan ya da özel kişi" olarak adlandırdığı uyruk, kendine özgü iradesi, dolayısıyla kişisel çıkarı olan somut insandır. Bu bölünmeye koşut olarak, gerçekte Rousseau, "halk" kavramını da ikiye böler ya da bu kavramı iki farklı anlamda kullanır. Yurttaşların oluşturduğu, yani egemen olan halk, soyut halktır. Bunun karşısında ise, uyruklardan, yani canlı kanlı insanlardan oluşan somut halk (ya da "herkes" ya da "kalabalık") vardır. Aslında bu bölme işlemi, halk (hatta ulus) egemenliği savının benimsenmesiyle birlikte kaçınılmaz bir zorunluluk olarak belirmektedir. Çünkü siyasal iktidar ya da egemenlik kavramları yöneten-yönetilen ayrımını çağrıştırmaktadır. Halk egemense, yani yönetense, onun karşısında bir de yönetilenin bulunması gerekir. İşte Rousseau, halk kavramına biri somut, diğeri soyut iki farklı anlam yükleyerek, onu hem yöneten hem de yönetilen olarak ele alma olanağına kavuşur. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde ortaya koyduğu kuramın iyice anlaşılabilmesi için, onun gerek birey gerek halk düzleminde gerçekleştirdiği bu bölme işlemi sürekli olarak akılda tutulmalıdır.

C. Toplum Sözleşmesinin Sorunları

Yurttaşı, ortak benliği, halkı, devleti yaratan toplum sözleşmesi kurgusu, üzerinde durulması gereken bazı sorun-

[214] Burdeau, 1966, s. 37.

ları içermektedir. Bu sorunlardan birisi, sözleşmenin taraflarının kimler olduğuyla ilgilidir. Rousseau, yaratılacak toplumda yer almak isteyen herkesin sözleşmeye katıldığını, dolayısıyla sözleşmenin oybirliğiyle gerçekleştirildiğini açıkça dile getirir.[215] Ona göre her birey "özgür doğduğu ve kendi kendisinin efendisi olduğu için",[216] kendi iradesi doğrultusunda gönüllü olarak sözleşmede yer alır. Bunu yaparken kişisel çıkarını gözetmektedir; çünkü her insan, doğal olarak kendini sevme duygusuna sahip olduğundan "kendisine öncelik tanır" ve "herkes için oy kullanırken kendisini düşünür."[217] Demek ki "kalabalığı bir bütün halinde birleştiren"[218] sözleşme bireysel iradelerin bir ürünüdür.

Bireysel iradelerin sözleşmenin yapımı sırasında bu denli belirleyici olduklarının kabul edilmesiyle birlikte, oluşan "bütün"ün (toplumun) bireysel iradelerin bir toplamı olduğu sonucuna varılabilir. Bu da, çıkılmak istenen durumdan çıkılmadığı anlamına gelir; daha açıkçası, sözleşme öncesi var olan bireysel iradeler arası çatışmacı ortam, olduğu gibi sözleşme sonrasına aktarılmış olur. Oysa Rousseau, böyle bir anlayışa meydan vermemek için, ortaya çıkan bu gücün, bu kamusal bütünün kendine özgü bir kişiliği ve bir iradesi (genel irade) olduğunu açıklamıştı. Durkheim'ın deyişiyle, "bu gücün kendine içkin bir birliği vardır; çünkü onu yaratan öğeler [bireyler], onun içine girerek, bir bakıma bireyselliklerini ve kendilerine özgü devinimi yitirmişlerdir."[219] Bunun anlamı, bütün bireylerin

---

[215] "Doğası gereği oybirliğiyle onanması gereken bir tek yasa vardır, o da toplum sözleşmesidir... Toplum sözleşmesi yapıldığı sırada ona karşı çıkanlar olursa, bu karşı çıkışlar sözleşmeyi geçersiz kılmaz, yalnızca bu kişilerin sözleşmeye katılmalarını engeller" *(Toplum Sözleşmesi,* IV, II, s. 310 [122]).

[216] *Ibid.*

[217] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 254 (41).

[218] *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 245 (28).

[219] Durkheim, s. 155.

kişisel iradelerinden kaynaklanan antisosyal eğilimlerin kamusal beden içinde yok olmasıdır. İşte Rousseau, bu kamusal bütünün, bireylerden ve bireysel iradelerden farklılığını daha iyi vurgulayabilmek amacıyla, çelişkiye düşmekten kaçınmayarak onu da sözleşmenin taraflarından birisi yapar: "Toplum sözleşmesi, kamu ile kişiler arasında karşılıklı yükümlülük içerir."[220] "Sözleşmeyi yapan iki taraf vardır, yani tek tek kişiler ile kamu."[221]

Sözleşmenin ürünü olması gereken toplumun (ya da kamusal bütünün) taraflardan biri haline getirilmesi, birçok yorumcunun da belirttiği gibi, toplum sözleşmesinin tam anlamıyla bir sözleşme olmadığını gösterir.[222] Bunun farkında olan Rousseau, sözcüklerle oynamaya devam ederek toplum sözleşmesinin başka sözleşmelere benzemediğini savunur: "Toplum sözleşmesi, özel ve kendine özgü bir doğaya sahiptir; şöyle ki, halk kendisinden başka birisiyle sözleşme yapmaz; yani, egemen anlamındaki halkın bütünü ile uyruk anlamındaki kişiler arasında sözleşme yapılır. Bu koşul sayesinde siyasal aygıtın bütün inceliği ve işleyişi gerçekleşir."[223] "Bireyin ya da halkın kendi kendisiyle sözleşme yapma" kurgusunun ne anlama geldiğini anlayabilmek için, Rousseau'nun bölme işlemini göz önün-

---

220 *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 245 (27).

221 *Emile*, c. 2, V, s. 293.

222 Goyard-Fabre (1987, s. 233), Rousseau'nun toplum sözleşmesini, hukuki mantık açısından gerçek bir sözleşme olarak kabul etmez. Althusser'e (s. 113) göre bu sözleşme, "sözleşmenin ikinci tarafının [toplumun] bir sözleşme yapılabilmesi olanağını yaratmak için giriştiği bir anayasa yapma eylemidir. Burdeau ise (1949, s. 61), "bu düzmece sözleşme, gerçekte, insanın doğasına uygun bir siyasal anayasanın yapılması için gerekli koşul olan bir yasanın topluluğun üyeleri tarafından kabul edilmesidir" diye yazar.

223 *Emile*, c. 2, V, s. 294.
"Bu formül gösteriyor ki birlik sözleşmesinde kamu ile tek tek kişiler arasında bir söz borcu yer almakta ve her birey sanki kendi kendisiyle sözleşme yaparak iki bakımdan bağlanmış bulunmaktadır: Önce, egemenin üyesi olarak kişilere karşı, sonra da devletin üyesi olarak egemene karşı" *(Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 245 [27]).

de bulundurmak gerekir. Buna göre toplum sözleşmesi, birey düzleminde, kişisel çıkarı olan insan ya da uyruk ile ortak çıkarı gözeten yurttaş arasında; halk düzleminde ise, somut halk ya da kalabalık ile (egemen olan) soyut halk arasında gerçekleşmektedir. Her iki durumda da, yukarıda belirtildiği gibi, sözleşmenin yaratması gereken yurttaş ile egemen halk, sözleşmenin ikinci tarafı olarak yer almaktadır.[224] İşte böylece, kamusal bütün, kendisini yarattığı varsayılan bireylerden (bireysel iradelerden) bağımsızlaşmakta, hatta onlara karşı mutlak bir üstünlüğe sahip olmaktadır.

Sözleşmenin taraflarını bu şekilde belirleyen Rousseau, sözleşmeyi bozma konusunda bireyler ile kamu (egemen halk) arasında bir ayrım gözetir. Oybirliği ile gerçekleştirilen sözleşmenin, halkın iradesi doğrultusunda yine oybirliği ile ortadan kaldırılabileceğini kabul eder.[225] Kuramsal

---

[224] Durkheim (s. 197), Goyard-Fabre (1987, s. 233), Simeon (s. 158) gibi yorumcular, toplum sözleşmesi ile akılcıl bir toplumun kurulduğunu, dolayısıyla böyle bir toplum oluşmadan (ve bu toplum insanları eğitmeden) önce, insanların sözleşme yapmaları için gerekli olan akılcıl bir düşünceye, bir toplumsallık zihniyetine sahip olmalarının olanaksız olduğunu ileri sürerler. Toplum sözleşmesinin gerçekte ("toplumu kurmak için bir toplumsallık zihniyeti gereklidir, ama bu zihniyetin oluşması için de toplum gereklidir" şeklindeki) bir kısır döngü olduğu yolundaki bu eleştiri, sözleşmenin tarafları yalnızca kişisel iradeleri olan bireyler olarak ele alındığı sürece geçerlidir. Oysa Rousseau, işin içine yurttaşı sokarak bu toplumsallık zihniyetinin (ve genel irade anlayışının) sözleşme anında var olduğunu kabul eder. Bu durum, sözleşmenin sonucu olması gereken şeyin sözleşmenin nedeni haline gelmesidir. Kendi deyişiyle, "yeni doğan bir halkın siyasetin sağlam ilkelerini benimseyebilmesi ve devletin yararıyla ilgili temel kurallara uyabilmesi için sonucun neden durumuna dönüşmesi, toplumsal kuruluşun yapıtı olması gereken toplum zihniyetinin bu kuruluşu yönlendirmesi ve insanların yasalar sayesinde varmaları gereken duruma yasalardan önce varmış olmaları gerekir" *(Toplum Sözleşmesi,* II, VII, s. 262 [53]).

[225] "Halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz, hatta toplum sözleşmesi bile." "Devlette yürürlükten kaldırılamayacak hiçbir temel yasa yoktur; toplum sözleşmesi bile geri alınabilir; çünkü bütün yurttaşlar bu sözleşmeyi ortak bir kararla [oybirliğiyle] bozmak için toplanırlarsa, sözleşmenin meşru olarak bozulacağından kuşku duyulamaz" *(Toplum Sözleşmesi,* I, VII, s. 245 [27-28] ve III, XVIII, s. 307 [117]).

olarak bu, böyledir, ama pratik olarak bu sonucun alınması hemen hemen olanaksızdır. Üstelik, sözleşme bütünün iyiliği için yapıldığından, sözleşmeyi bozarak kendi kendine kötülük yapacak, hatta kendi varlığını yadsıyacak denli "deli bir halk"ın[226] olabileceğini düşünmek akıl almaz bir şeydir. Buna karşılık, tek tek bireyler, kişisel çıkarlarına ağırlık vererek sözleşmeye aykırı bir davranış içine girebilirler. Ancak, sözleşmeyle "kendilerini mutlak ve koşulsuz bir şekilde bağladıklarından",[227] sözleşmeyi bozma ya da sözleşmeyi zedeleme hakkına sahip değillerdir. Hatta Rousseau, sözleşmeyi çiğneyen bir bireyin artık bir yurttaş olarak değil de bir düşman olarak kabul edilip öldürülmesi gerektiğini belirtir.[228]

Bireyler gibi siyasal bütün de (egemen de) sözleşmeyi çiğneyebilecek, sözleşmeyle yaratılan düzeni yıkabilecek bir tehdit unsuru haline gelebilir mi? Rousseau'ya göre böyle bir durum hiçbir zaman söz konusu olamaz. Çünkü egemen halktan oluşmuştur ve genel irade doğrultusunda davranmaktadır; özeli değil de geneli gözetmesi nedeniyle tek tek bireylere zarar veremez; bütün bireylere, yani halka zarar vermesi ise kendi kendine kötülük yapması demektir ki, böyle bir şey düşünülemez bile. Kısacası, "egemen, sırf egemen olmasından ötürü, ne olması gerekiyorsa, her zaman odur."[229] Dolayısıyla, egemenin bireylere herhangi bir güvence göstermesine gerek yoktur. Dahası, tehlike yalnızca bireylerden kaynaklandığına göre, sözleşmenin iyi işleyebilmesi için var olabilecek tek güvence, yine egemenin kendisidir. Rousseau'nun deyişiyle, "toplum sözleşmesi, kamusal gücün dışında bir başka garantöre kesinlikle gereksinim duymaz."[230]

---

226 *Toplum Sözleşmesi*, I, IV, s. 239 (19).
227 *Lettres ecrites de la montagne*, VI, s. 325.
228 *Toplum Sözleşmesi*, II, V, s. 257 (45-46)
229 *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 246 (28).
230 *Emile*, c. 2, V, s. 294.

Toplum sözleşmesinin içerdiği bir başka sorun, diğer sözleşme kuramlarında da olduğu gibi, "sözleşmenin bir kereye özgü olarak mı, yoksa sürekli olarak mı yapıldığı" sorunudur. Sözleşmenin bir anda olup bittiği varsayılırsa, sonraki kuşakların siyasal yükümlülüğünün açıklanması mümkün olmaz. Bu nedenle Rousseau, ergenlik çağına gelip de ülkesini terk etmeyen her bireyin, atalarının yapmış olduğu sözleşmeyi zımni olarak kabul ettiğini belirtir. Bir başka deyişle, bireyin bir ülkede oturmayı seçmiş olması, onun toplum sözleşmesini ve bu sözleşmenin kendisine kazandırdığı haklar ile yüklediği ödevleri kabul etmesi demektir. Demek ki toplum sözleşmesi, tıpkı Hobbes'un kuramında olduğu gibi,[231] "egemenin her bir eyleminde, yasa koyucu nitelik taşıyan her bir kararında yinelenmekte ve yeniden harekete geçirilmektedir."[232] Zaten sözleşmenin gücü de büyük ölçüde insanların kendi istekleriyle ona katılmalarından kaynaklanır. "Kendi kendini bağlayan kişinin özgür katılımı yükümlülüğün en sağlam temelidir"[233] diyen Rousseau'ya göre, bireylerin siyasal bütüne itaat etmeleri toplum sözleşmesinin sürekli olarak yinelenerek güçlü bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlar. Ayrıca sözleşme, gücünü güttüğü amaçtan (ya da amaçlardan) da alır.

D. Toplum Sözleşmesinin Amacı

Gerek Rousseau'nun çeşitli yazılarına, gerek değişik yorumcuların değerlendirilmelerine bakıldığında, toplum sözleşmesine birbirinden farklı birçok amaç yakıştırıldığı görülür. Ancak, Rousseau'nun toplum sözleşmesi için öne sürdüğü gerekçeden hareket edilirse, gözetilen temel ama-

[231] Ağaoğulları, Akal, Köker, s. 222.
[232] Althusser, s. 134.
[233] *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 324.

cın, insanların yaşayamayacağı bir durumdan çıkıp meşru bir toplum kurmaları olduğu anlaşılır. Bunun ardından gelecek ikincil derecedeki amaçları daha iyi kavrayabilmek için, bireylerin sözleşmeyle neler yitirip neler kazandıklarının bir muhasebesini ortaya koymak gerekir. Rousseau, toplum sözleşmesinin bireyler bakımından "kârlı bir alışveriş" olduğunu açıkça dile getirir: "*Toplum sözleşmesinde, bireylerin gerçek anlamda birtakım haklarından vazgeçmeleri söz konusu değildir; bu sözleşme ile durumları önceki durumlarına kıyasla gerçekten daha iyi olmuştur ve onlar herhangi bir vazgeçme yerine, yararlı bir değiş tokuş yapmışlardır; öyle ki, belirsiz ve iğreti bir durumu daha iyi ve daha güvenli bir durumla, doğal bağımsızlığı özgürlükle, başkalarına zarar verme gücünü kendi güvenlikleriyle ve başkalarının alt edebileceği kişisel güçlerini toplumsal birliğin yenilmez kıldığı bir hakla değiştirmişlerdir.*"[234]

"Toplum sözleşmesi insanlara uygundur";[235] çünkü ancak sözleşme sayesinde bireyler, "özgürlüklerini güvence altına alabilirler, doğalarına uygun bir yaşam sürebilirler ve ahlaki (moral) kişiliklerini geliştirebilirler."[236] Bu durum, Starobinski'nin deyişiyle "saydamlık idealinin gerçekleşmesi",[237] yani olgu ile hukukun bir uyum içine sokulmasıdır. Böylece güvenli bir ortam sağlanır; dahası "bireysel eğilimler ile kolektif ödevler arasındaki çelişki giderilir."[238] Kısacası, tüm bu ikincil amaçların gerçekleşmesi için, toplum sözleşmesi ile "akıl üzerine kurulu yeni bir toplum",[239] yeni bir siyasal bütün yaratılır; işte sözleşmenin temel amacı budur.

---

234 *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255-6 (43-44).
235 *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 325.
236 Derathé, 1950, s. 247.
237 Starobinski, s. 39.
238 Chevallier, 1970, s. 111.
239 Cassirer,1986, s. 248.

Yaratılması amaçlanan toplum, insanın doğasını değiştiren ya da ona yeni bir doğa kazandıran toplumdur. Rousseau'nun deyişiyle, "iyi toplumsal kurumlar, insanın doğasını tam olarak değiştirmeyi, mutlak varoluşunu yok edip ona göreceli bir varoluş vermeyi ve benliğini ortak birlik içine yerleştirmeyi bilen kurumlardır; böylece her birey, kendisini bir olarak değil, ama birliğin bir parçası olarak algılar ve varoluşunun duygusuna ancak bütünün içinde sahip olur."[240]

Rousseau'nun bu sözlerini açmaya çalışalım: Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, ilkel doğa durumundaki insan kendi başına bir bütündür ve varoluşunu kendi içinde bulur. Oysa toplumsallaşma sonucunda insan, kendini bir bütün olarak algılamaya devam etmesine karşın, sadece "başkalarının kanılarında yaşamayı bildiğinden" diğer insanlara bağımlı hale gelir. Artık o, kendi gerçekliği ile görünmek zorunda olduğu biçim arasında bölünmüştür. Bu noktada sorun, insanın yeniden "bir" olarak, bir bütün olarak yaratılmasıdır. Ama bu işlem, geriye dönüş şeklinde olamaz; çünkü insan toplumsal ilişkiler içine girmiştir bir kere ve söz konusu olan da insana uygun bir toplumun kurulmasıdır. İşte Rousseau, toplumsal ilişkiler içindeki insanın bölünmüşlüğüne son verecek ve onu yeniden bir yapacak tek çözümün insanı bir birliğin, bir bütünün parçası yapılması olduğunu ileri sürer. Bir başka deyişle, insan, bütünün "bir"liği dolayımıyla, ona mutlak

---

[240] *Emile*, c. I, I, s. 5.
"Bir halkı kurumlaştırmaya kalkışan kimse, bir anlamda insan doğasını değiştirecek, her biri başlı başına tam bir bütün olan bireyi bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bir bütünün parçası haline getirecek, insan yapısını güçlendirmek için değişime uğratacak ve hepimizin doğadan aldığımız maddesel ve bağımsız varlığımızı moral (ahlaki) bir varlığa ve bir bütünün parçasına dönüştürecek denli güçlü olmalıdır. Kısacası, insandan kendine özgü güçlerini alması ve bunların yerine ona başkalarının yardımı olmaksızın kullanamayacağı yabancı güçler vermesi gerekir" *(Toplum Sözleşmesi*, II, VII, s. 261 [51-52]).

bir şekilde katılarak yeniden bir olur ve özgürlüğüne kavuşur. Bu açıklamalarımıza bir başka boyut ekleyelim: İlkel durumda "doğal özgür insan" bulunur. Bunun ardından toplumsallaşmayla birlikte insanın doğası değişir ve "toplumsal köle insan" ortaya çıkar. Toplum sözleşmesinin amacı, tez ve antitez olarak nitelendirebileceğimiz bu iki durumdan hareketle senteze ulaşmak, yani insan doğasına bir değişim daha geçirterek "toplumsal özgür insan"ı yaratmaktır. Gerçekte bu insan, tam anlamıyla bir yurttaştır; tıpkı "Romalı bir yurttaşın, ne Caius ne de Lucius değil de sadece bir Romalı olması"[241] gibi.

Yurttaşlardan oluşan bu toplum, toplum sözleşmesinin özü gereği belli bir amaçla donatılmıştır: Ortak iyilik.[242] Bireyler, kendi iyiliklerini gözeterek toplum sözleşmesine katılmışlardır. Bu bakımdan, belli kişilerin değil, fakat herkesin iyiliğinin (yararının) sağlanması amaçlanmıştır. Siméon'un deyişiyle, "siyasal toplum yaratıldığı anda, üyeleri için ortak iyilik olarak belirir; çünkü o, üyelerinin istemiş olduğu ve istemeye devam ettikleri toplumdur."[243] Ortak iyilikle bezenmiş bu toplumun, amacını tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için ise, ortak olanı, genel olanı gözeten kendine özgü bir iradesi olması gerekir.[244] İşte bu nedenle, sözleşmeyle yaratılan toplumsal-siyasal bütün (halk-devlet), ortak bir benlikle ve dolayısıyla ortak bir iradeyle (ya da Rousseau'nun deyişiyle, genel iradeyle) donatılmıştır.

---

[241] *Emile*, c. 1, l, s. 5.

[242] "... devletin kuruluş amacı, yani ortak iyilik", "... toplumun yalnızca bu ortakyarar açısından yönetilmesi gerekir", "toplum sözleşmesinin genel iyilikten başka bir amacı olamaz", "ortak yarar kendini her yerde apaçık gösterir" (*Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 [35]; II, IV, s. 255 [43]; IV, I, s. 307 [118]).

[243] Siméon, s. 73.

[244] "Meşru ya da halkçı yönetimin, yani halkın iyiliğini amaçlayan yönetimin temel ilkesi, her şeyde genel iradeyi izlemektir" (*Économie politique*, s. 89-90).

VI- GENEL İRADE

Genel irade kavramı, üzerinde çok tartışılmış ve Rousseau'nun kuramının çok farklı biçimlerde yorumlanmasında başrolü oynamış olan düşünsel bir kategoridir. Bunun sorumluluğu, büyük ölçüde Rousseau'dadır. Çünkü "çelişkiye düşmekten çekinmeyen" yazar, göreceğimiz üzere, bu kavramı da epey çelişkili bir şekilde ele alıp kullanmıştır. Fakat gerçekte, görünürdeki bu çelişki (ya da çelişkiler), Rousseau'nun insanı ve halkı ikiye bölme işleminin bu düzeyde de geçerli olduğunun fark edilememesinin bir sonucudur. Bir başka deyişle, Rousseau bu bölme işlemini genel irade düzeyinde açıkça belirtmeden (bir anlamda kavramları birbirine karıştırarak) sürdürdüğü içindir ki, genel irade hem kendisinde çelişkiler barındıran hem de kuramı çelişkiler içine düşüren bir kavram olarak değerlendirilmiştir.

Genel iradenin ne olup olmadığını anlayabilmek için "tersten bir yol" izlenmelidir; yani ilk önce özellikleri ortaya konmalı, ardından da nasıl oluştuğu ya da elde edildiği incelenmelidir. İşte ancak bundan sonra, Rousseau'nun genel irade ile ne anlatmak istediğini kavramak mümkün olabilir.

A. Genel İradenin Özellikleri

Rousseau, genel irade kavramını, ilk olarak 1755'te yazdığı *Économie politique* adlı makalesinde ortaya koyar. Burada, Hobbes'u andırırcasına siyasal beden ile insan bedeni arasında bir benzerlik kurup her ikisinin de organları ya da parçaları bir arada tutan ortak bir benliğe sahip olduklarını yazar ve hemen ardından genel iradeyi tanımlar: "Siyasal beden bir iradesi olan moral bir varlıktır; her zaman bütünün ve parçaların korunması ile iyiliğine yönelen ve

yasaların kaynağı olan bu genel irade, devletin tüm üyeleri için haklı ile haksızı belirleyen kuraldır."[245]

Toplum Sözleşmesi'nde kuramın odak noktasına yerleştirilen genel irade, yukarıdaki tanıma benzer bir şekilde ele alınır: "Bir araya gelen birçok insan kendilerini tek bir beden [bir bütün] olarak algıladıkları sürece, tek bir iradeleri vardır ve bu irade bütünün korunmasına ve genel gönencin sağlanmasına yöneliktir... Devletin bütün üyelerinin değişmez iradeleri genel iradedir; üyeler bu irade dolayısıyla hem yurttaştırlar hem de özgür."[246] Bu tanımlardan ilk ortaya çıkan sonuç, genel iradenin siyasal bütünün (yani devletin, dolayısıyla da onunla özdeşleşen halkın) iradesi olduğu ve ortak iyiliği gözettiğidir. Nasıl sözleşmeyle yaratılan siyasal beden bireylerden kaynaklanmasına karşın, onların toplamından farklı bir şey, onları aşan "tüzel ve kolektif bir bütün" olarak beliriyorsa; aynı kurgusal işlemin bir yaratısı olan genel irade de bireysel iradelerden kaynaklanmakta, ama bu iradelerden (ve bu iradelerin toplamından) ayrı ve üstün bütüncül bir irade olarak ortaya çıkmaktadır.

Genel iradenin birçok özelliği vardır. Rousseau'nun deyişiyle, "genel irade hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmez... Genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir... Genel irade yok edilemez".[247] Tüm bu özelliklerden genel iradenin Akıl ile donanmış ya da Akıl ile yönetilen bir irade olduğu sonucunu varılabilir.[248] Daha açıkçası, genel irade, mutlak akıl ile bağlantılı olduğu içindir ki hep aynı kalır, hiçbir zaman yanılmaz ve

---

[245] *Économie politique*, s. 87.

[246] *Toplum Sözleşmesi*, IV, I, s. 307 (118); IV, II, s. 310 (123).

[247] *Toplum Sözleşmesi*, IV, I, s. 308 (120); II, III, s. 252 (39); IV, I, s. 307 (118).

[248] Örneğin, Sartori'ye göre, "Rousseau'nun genel iradesi..., akılla yönetilmektedir. Yani, rasyonel bir iradedir" (tarihsiz, s. 190; 1993, s. 338). Labrousse için , "genel irade sonsuz aklın buyruklarına uygundur" (s. 188)

açıkça görünmese bile var olmayı sürdürür. Aynı zamanda genel iradenin yanılmaz oluşu, "onun moral bir mutlak'ı, yani herkesin eşitliği ile özgürlüğünü dile getirmesinden"[249] dolayıdır. Bu bakımdan genel irade, ahlaki (moral) bir niteliğe de sahiptir, hatta "ahlakın ta kendisidir";[250] çünkü bütün bireylerin iyiliğini gözettiğinden herkesin istediği şeydir. Zaten Rousseau, *Economie politique*'teki tanımında genel iradenin haklı ile haksızı (ya da doğru ile yanlışı) belirlediğini söyleyerek genel iradeyi ahlak ile özdeşleştirmiş ve ardından "erdem tekil [özel] iradelerin genel iradeye uymasından başka bir şey değildir"[251] diyerek bu düşüncesine iyice vurgu yapmıştır. Ancak, genel iradenin rasyonel ve moral bir mutlak öze sahip olması, yeryüzünde biçimsel olarak tek bir genel iradenin bulunduğu anlamına gelmez. Farklı halklar farklı koşullar içinde bulunduklarından, bunların genel iradeleri birbirlerinden farklıdır, hatta karşıtlık içindedir; dolayısıyla, bir ülkedeki genel irade diğer ülkelere göre genel değil, ama tekildir.[252]

---

[249] Marshall, s. 633.

[250] Bloom, s. 626.

[251] *Économie politique*, s. 94.

[252] Rousseau, *Économie politique*'te (s.87), Sparta 'da belli koşullarda kabul edilmiş olan hırsızlığın ahlaksızlık olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, çünkü bu uygulamanın genel iradenin bir ifadesi olduğunu belirtir. Demek ki genel iradenin özde mutlaklığı, biçimsel bakımdan göreceli olmasını engellemez. Her genel irade bir diğerine göre özeldir. Öyle ki "iyi yönetilen bir devletin haksız bir savaş yapması olasıdır" *(Manuscrit de Genève)*. İnsanlar toplum sözleşmesiyle savaş durumu anlamındaki doğa durumundan çıkarlar, ama bu durum devletler için geçerli olmaya devam eder. "Her birimiz yurttaşlarımızla toplum durumu, dünyanın geri kalanıyla ise doğa durumu içine girerek özel savaşları engelledik, ama bunlardan bin defa daha korkunç olan genel savaşları ateşledik; bazı insanlarla birleşip gerçekte insan türünün düşmanları olduk" *(Projet de paix perpétuelle)*. Bütün toplum sözleşmeci kuramcılar gibi Rousseau da barışı devletin sınırları içine yerleştirip dünya ölçeğine taşıyamaz; dolayısıyla, bütün insanlık için geçerli tek bir genel irade anlayışına da ulaşamaz (Buradaki alıntıları aktaran: Goldschmidt, 1984, s. 148-49).

Genel iradenin bir diğer özelliği, tabii ki genel olmasıdır. Bu genel oluşun iki düzeyi vardır. Rousseau'nun deyişiyle, "Genel irade, gerçekten genel olabilmek için özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalıdır; herkese uygulanmak üzere herkesten kaynaklanmalıdır; genel irade kişisel ve belli bir konuya yönelirse doğal doğruluğunu yitirir; çünkü o zaman, bize yabancı olan bir şey üzerinde fikir yürüttüğümüz için, elimizde bize yol gösterecek herhangi bir hakkaniyet [denkserlik] ilkesi bulunmaz."[253] Demek ki genel irade, toplumun üyelerine ortak olan şeylerle ilgilidir; kişisele ya da özele yöneldiği anda genel irade olmaktan çıkar. Bütün bunlardan hareketle Rousseau şu sonuca varır: "İradeyi genel yapan şey, oyların sayısından çok oyları birleştiren ortak çıkardır."[254] Bu da bizi, genel iradenin oluşması ya da elde edilmesi sorununa götürür.

B. Genel İradenin Elde Edilmesi

Genel irade her zaman vardır, ama nasıl dile getirilecektir, nasıl ortaya çıkarılacaktır? Üstelik de genel iradenin bireysel iradelerin bir toplamı olmadığı ve salt ortak iyiliği gözettiği düşünülürse... Ama şu da unutulmamalıdır ki, "toplumsal bağı kuran şey, birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir; zaten tüm çıkarların uzlaştığı bazı noktalar olmasaydı hiçbir toplum var olamazdı."[255]

Rousseau, kuramsal olarak genel iradeyi özel iradelerden, daha açıkçası bu iradeler arasındaki farklılıkların, çelişen çıkarların birbirlerini götürmesinden kaynaklandırır: "... özel iradelerden birbirini götüren artılar ile eksileri çıkarın, geriye ayrımların toplamı olarak genel irade kalır...

[253] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 254 (41).
[254] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255 (42).
[255] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (35).

çok sayıdaki küçük ayrımdan her zaman genel irade doğar."[256] Matematiksel bir dille anlatılan bu işlemin pratik düzlemdeki karşılığı, toplumun üyelerinin oylamada bulunmalarıdır. Rousseau bu noktada net bir tavır takınamaz: Kullanılan oyların oybirliğine yakın bir sonuç vermesini arzu eder, ama oyçokluğunu da yeterli görür: "Halk toplantılarında ne denli birlik olursa, yani görüşler oybirliği düzeyine ne denli yaklaşırsa genel irade de o denli ağır basar... Çoğunluğun oyu öbür yurttaşları her zaman bağlar."[257]

Oyçokluğunun ister basit, ister oybirliğine yakın bir şekilde düzenlenmiş olması, özde sonucu değiştirmez: Genel irade özel iradelerin bir sonul ürünü olarak doğmaktadır. Ancak, bu sistemin işleyebilmesi iki koşula bağlıdır. İlk olarak Rousseau, oylaşmayı yapacak olan bireylerin ya da bireylerin tümü anlamında "halkın uygun ve yeterli bilgilerle donanmış olması gerektiğini"[258] belirtir. Althusser'e göre, burada "siyasal eğitim sorununu ortaya çıkaran 'aydınlanma'nın varlığı"ndan söz edilmektedir.[259] İkinci koşul, "bütünü kapsamayan birlikler"in, yani derneklerin, örgütlerin, partilerin, hatta sınıfların bulunmamasıdır. Çünkü bireyleri kendi içlerine çekip etkileyen bu birliklerin iradeleri, kendi üyelerine göre genel olmakla

---

[256] *Toplum Sözleşmesi*, II, III, s. 252 (39).
Bu noktada Fichte'nin getirdiği açıklama aydınlatıcı olabilir. Ona göre, her birey olabildiğince çok şeyi kendinde tutup çok az şeyden ödün vermek ister. Bu iradeler birbirleriyle çatıştığından, içerdikleri karşıt öğeler birbirlerini götürür; sonuç olarak geriye kalan da her bireyin hakkı olarak kendi payına düşendir. Örneğin, "ticaret ilişkisi içinde olan iki insanı ele aldığımızda, her birinin diğeri üzerinde üstünlük kurmak istediğini varsayabiliriz. Fakat hiçbiri kaybeden olmak istemediği için, iradelerinin bu yönü karşılıklı olarak birbirini götürür ve bu iki insanın genel iradesi, her birinin haklı olarak elde ettiği şey demektir" (Aktaran: Ferry ve Renault, s. 79).

[257] *Toplum Sözleşmesi*, IV, II, s. 309-310 (121-122).

[258] *Toplum Sözleşmesi*, II, III, s. 252 (39).

[259] Althusser, s. 137.

birlikte, bütüne (devlete) göre özel bir nitelik taşır. Bu durumda, yurttaş sayısı kadar değil de birleşme sayısı kadar oy sahibi vardır ve oylamayla ortaya çıkan irade de genel değil, ama sadece özel bir görüştür. "Dolayısıyla, genel iradenin kendini tam anlamıyla ortaya koyması için devlet içinde ayrı ayrı birleşmeler olmamalı ve her yurttaş kendi görüşünü dile getirmelidir."[260]

Bu tür birleşmeler, gruplaşmalar olduğu zaman, genel irade sesini kısmaya başlar ve sonunda tümüyle suskunlaşır: "Toplumsal bağ gevşemeye, devlet güçsüzleşmeye, özel çıkarlar kendilerini duyurmaya ve küçük topluluklar büyük topluluğu etkilemeye başladı mı, ortak çıkar yozlaşır ve karşısında muhalifler oluşur; artık oybirliği diye bir şey kalmaz; genel irade de herkesin iradesi olmaktan çıkar... Yüreklerde toplum sevgisi kalmadığı ve en aşağılık çıkarlara utanmadan kamu yararı gibi kutsal bir ad yakıştırıldığı zaman genel iradenin sesi soluğu çıkmaz olur."[261] Fakat daha önce de belirtildiği gibi, genel irade böyle bir durumda bile ortadan kalkmaz, "doğru, yanılmaz bir mutlak" olarak varlığını sürdürür; salt kişisel ya da özel çıkarlarını izleyen bireyler bile onu yok edemezler, yalnızca ondan kaçınabilirler. Örneğin, bir kişi, "oyunu para karşılığında satarken bile genel iradeyi kendi içinde söndüremez, yalnızca yan çizer ondan. Onun yanılgısı, sorunun anlamıyla oynayıp sorulandan başka şeye yanıt vermesidir. Öyle ki, verdiği oyla, 'Bu, devlete yararlıdır' diyeceği yerde, 'Şu ya da bu görüşün kazanması, şu adama ya da bu partiye yararlıdır' der."[262]

Rousseau'nun buraya kadar olan açıklamalarında bir çelişkiyle karşı karşıya bulunuyoruz: Genel iradenin oluşumunun kökeninde bireylerin "özel" iradeleri bulunmak-

260 *Toplum Sözleşmesi*, II, III, s. 253 (40).
261 *Toplum Sözleşmesi*, IV, I, s. 308 (119-120).
262 *Toplum Sözleşmesi*, IV, I, s. 308 (120).

tadır. Fakat aynı zamanda, yine "özel" olarak nitelendirilen bireyler arası birleşmelerin, gruplaşmaların iradeleri genel iradenin karşısındaki en büyük tehlike olarak kabul edilmektedir. Üstelik Rousseau, sanki bu kadar küçük bir çelişkiyle yetinmek istemiyormuş gibi çelişkisine yeni boyutlar ekleyip, genel iradenin hem bireysel iradelerle hem de (bireylerin toplamı anlamında) halkın ya da "herkes"in iradesiyle karşıtlık içinde bulunduğunu ileri sürer.

C. Genel İradenin Diğer İradelerle İlişkisi

a. Bireyin İradesi

Rousseau'ya göre her birey, ortak iyiliğe yöneldiği zaman bile, gerçekte kendini diğerlerine üstün tutup yalnızca kendi çıkarını düşünür.[263] İnsandaki bu doğal bencillik, bireylerin çoğu kez körü körüne kişisel çıkarlarını izleyerek ortak çıkardan uzaklaşmalarına, hatta ona ters düşmelerine neden olur. Zaten özel çıkar ile ortak çıkar farklı amaçlar gütmektedir ve bu nedenle de uzlaşmaları mümkün değildir: "Her zaman özel çıkar ayrıcalıklara [farklılaşmaya], kamusal çıkar ise eşitliğe yönelir."[264]

Rousseau, bu cümlenin hemen hemen aynısını bu kez iradeler bağlamında yineleyerek bir anlamda özel çıkar ile özel iradeyi, ortak çıkar ile de genel iradeyi özdeşleştirir: "Özel irade, doğası gereği, ayrıcalıklara, genel irade ise eşitliğe yönelir."[265] Bir özel iradenin bazı noktalarda genel

---

[263] "Neden herkes her zaman her bir kişinin mutluluğunu ister? Çünkü ***her bir kişi*** [***herkes***] sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek tek bir insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her bireyin kendine öncelik vermesinden, dolayısıyla insanın doğasından kaynaklanmaktadır" (*Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 254 [40]).

[264] *Emile*, c. 2, V, s. 296.

[265] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (36).

iradeyle uzlaştığı görülebilir; fakat böyle bir uzlaşma, bir raslantı eseri olabilir ancak, dolayısıyla da süreklilik gösteremez. Sonuç olarak, "gerçekte, her bireyin, insan olarak sahip olabileceği özel iradesi, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye aykırı ya da karşıt olabilir. Özel çıkarı ortak yarardan apayrı bir yönde seslenebilir ona."[266] Bireysel (özel) iradelerin toplumda giderek ağırlık kazanması çok ciddi sonuçlar doğurur. Çünkü böyle bir durumda, genel irade dile gelemez ve devletin varlığını sürdürmesi olanaksızlaşır.[267] Demek ki bireyler ya da daha doğrusu özel çıkarlara yönelik bireysel iradeler, genel iradenin karşısındaki en önemli engellerdir.

b. Herkesin Iradesi

Rousseau, bireysel iradelere böyle bir anlam yükleyince, bunların toplamı olarak ele aldığı "halkın ya da herkesin iradesi"ni de genel iradenin karşısına diker. Ancak burada da kafaları karıştırmayı sürdürür: İlk önce, "genel irade, halkın tümünün iradesidir"[268] der, ama ardından halkın düşüncelerinin ve kararlarının çoğu zaman doğru olmadığını, yani genel iradeye uygun düşmediğini ileri sürer.[269] Rousseau bu düşüncesini somut halka duyduğu güvensiz-

---

[266] *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 246 (29).

[267] Rousseau'nun yukarıda aktardığımız cümlesi şöyle devam eder: "[Bireyin] mutlak ve doğal olarak bağımsız varlığı, ortak davaya olan katkı borcunu, ona, karşılıksız bir yardımmış gibi gösterebilir; yardımın yapılmamasının ortak davaya vereceği zararın, yardımı yapması durumunda kendisinin uğrayacağı zarardan daha az olduğunu düşünebilir. Devlet denen tüzel kişiyi, bir insan olmadığı için, akıl ürünü bir varlık olarak gördüğünden, uyrukluk ödevlerini yerine getirmeksizin uyrukluk haklarından yararlanabilir. Bu ise, ileri götürülmesi durumunda, siyasal bedenin yıkımına neden olacak bir haksızlıktır" *Ibid.*

[268] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 251 (36-37).

[269] Rousseau, *Économie politique*'te (s.93) halk yerine ulus kavramını kullanarak şu yargıda bulunur: "Ulusun kararının genel iradenin dile getirilişi olduğundan emin olunamaz."

likle gerekçelendirir: "Halk, kendiliğinden iyiyi ister hep, ama kendi başına iyiyi her zaman göremez. Genel irade her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydınlanmış değildir... Halk hiçbir zaman yozlaştırılamaz, ama çoğu kez aldatılır."[270]

Halk iyiyi, yani genel iradeyi göremediğine göre, onun kararlarının genel irade olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Üstelik Rousseau, "halk" yerine "herkes" sözcüğünü kullanarak herkesin iradesi ile genel iradenin birbirinden çok farklı şeyler olduğunu çok açık bir dille ortaya koyar: "Herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğu zaman büyük ayrım vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarı göz önünde tutar; herkesin iradesi ise özel çıkarı gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir."[271] Burada kullanılan "çoğu zaman" kavramı, tıpkı bireysel (özel) iradeler gibi herkesin iradesinin çok ender olarak genel iradeyle uyuştuğunu, ama genel kuralın bu iki irade arasındaki ayrım olduğunu göstermektedir.

c. Yurttaşın İradesi

Genel irade kavramı çevresinde örülmüş olan çelişkiler, hatta anlamsızlıklar yumağı, Rousseau'nun bölme işlemini işin içine soktuğumuz zaman büyük ölçüde çözülür. Rousseau, özel irade ile genel iradeyi birbirlerinden ayırırken özel iradeyi "insan" ile, genel iradeyi de "yurttaş" ile özdeşleştiriyordu. İşte, bütün sorunun püf noktası buradadır. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere, Rousseau için insan olmakla yurttaş olmak birbiriyle bağdaşmayacak varoluş biçimleridir.[272] İnsanın (yani doğal insanın) mutlak

---

[270] *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 260 (50); II, III, s. 252 (39).

[271] *Toplum Sözleşmesi*, II, III, s. 252 (39).

[272] "Ya doğayı ya da toplumsal kurumları alt etmek zorunda olduğunuz için, insan ile yurttaş arasında bir seçim yapmanız gerekir; aynı anda hem insanı hem de yurttaşı yaratamazsınız." (*Emile*, c. 1, I, s. 5.)

birliğine karşıt olarak, yurttaş (yani toplumsal insan) büyük bir bütüne (topluma-devlete) göre tanımlanır ve onun sayesinde bir olur.[273] Dolayısıyla, insanın kendine dönük kişisel bir iradesi varken, yurttaşın iradesi doğrudan doğruya bütünün iradesiyle bağlantılıdır. Daha açıkçası, genel irade yurttaşın iradesinden başka bir şey değildir; çünkü yurttaş, kişisel görüşlerini ve çıkarlarını bastıran, kendini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak gören ve salt ortak iyiliğe yönelen bir kimse olarak tanımlanmaktadır.

Bu bakımdan genel irade, bireylerin yurttaşa dönüşmesiyle ortaya çıkar. Hatta genel iradenin bütün bireylerin içinde bulunduğu ve yapılması gereken tek şeyin "akılla bezenmiş vicdan"ın[274] sesine kulak verilmesi olduğu söylenebilir. Çünkü Rousseau, genel iradeyi "her bireyin içinde bulunan ve tutkuların suskunluğunda akıl yürüten anlığın saf eylemi"[275] olarak da tanımlar. Buna göre, toplumda yaşayan her birey yeterli bilgilere sahip olarak kendini tutkulara kaptırmadığı, yani kişisel (özel) çıkarların tutsağı olmadığı zaman genel iyiliğin ne olduğunu kendiliğinden anlama yetisine sahiptir. Böyle bir birey, yurttaşın ta kendisidir; ve bir yurttaş irade ortaya koyduğu zaman da, bu irade zorunlu olarak genel irade olacaktır hep.[276]

Buraya kadar ki açıklamalardan hareket edildiğinde, Rousseau'nun neden bireyi genel iradeyle hem olumlu hem de olumsuz bir ilişki içine sokmuş olduğu anlaşılmaktadır: Birey salt özel çıkarlar peşinden koşan insan olarak genel iradenin karşısındaki engeldir; ama aynı birey ortak iyiliği

---

[273] "Toplumsal insan [yurttaş], bir kesirin, değeri paydasına bağlı olan payından başka bir şey değildir; onun değeri bütüne, yani toplumsal bedene bağlıdır" *Ibid.*

[274] "Akıl-vicdan birlikteliği" için bkz: Bölüm II'de *Etik Rasyonalizm* altbölümü.

[275] *Manuscrit de Genève*'den aktaran: Derathé, 1950, s. 236.

[276] Bu bakımdan, "her yurttaşın kendi görüşünü dile getirmesi" *(Toplum Sözleşmesi,* II, III, s. 253 [40]), aslında genel iradeyi dile getirmesinden başka bir şey değildir.

gözeten yurttaş olarak genel iradeyi dile getirmektedir.[277] Üstelik bu durumda, varoluş biçimleri bakımından bağdaşmaz olan insan ile yurttaşın bir uyum içine sokulduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü kişisel çıkarını hesaplayan insanın tümüyle yok olmamasına karşın, artık yurttaş ile birlikte, kişisel çıkarın ortak çıkara bağlı olduğu ya da bir başka deyişle, ortak çıkar gözetilmeden kişisel çıkarın da gözetilemeyeceği anlayışı gerçekleşmiştir. Bunun anlamı, Rousseau'nun sözcükleriyle, "bireysel iradelerin genel iradeyle uyum içine sokulmasıdır."[278]

Rousseau "devletin bütün üyelerinin değişmez iradeleri genel iradedir"[279] derken "devletin üyeleri"yle kastettiği yurttaşlardır, yani soyut insanlardır. Buna uygun olarak, tüm yurttaşları kapsayan halkın (soyut halkın) iradesi de genel irade olmaktadır. Ancak Rousseau, bildiğimiz gibi, "halk"a aynı zamanda somut bir anlam da yüklemekte ve zaman zaman onun yerine "kalabalık" ya da "herkes" kavramlarını kullanmaktadır. Bu durumda, küçük birleşmeler, gruplaşmalar tarafından özel çıkarlara yönlendirilen, dolayısıyla özel çıkarlardan başka bir şey düşünmeyen insanların toplamı anlamındaki halkın ya da herkesin iradesinin genel irade olamayacağı çok açıktır. Böyle bir irade, herhangi bir devlette ortaya konduğu zaman bütün birey-

---

[277] Ancak burada, toplum sözleşmesiyle ilgili olarak dipnot 224'te açıklanan "kısır döngü"nün bir benzeriyle karşılaşıldığını da belirtmek gerekiyor. Bir yanda, yurttaşların var olmasıyla genel irade ortaya çıkmaktadır; ama öte yanda (ilerdeki bölümlerde daha ayrıntılı olarak görüleceği üzere), toplumdaki bireylerin hangisinin insan, hangisinin yurttaş olduğunu saptayan da genel iradedir; hatta, genel iradenin kendisine sağladığı bilgiler (yurttaşlık bilgileri) sayesinde birey yurttaşa dönüşebilmektedir. ("Devletin üyeleri, genel irade dolayısıyla yurttaştırlar" *(Toplum Sözleşmesi,* IV, II, s. 310 [123]). Bu kısır döngü, genel iradenin hem bireylerin içinde bulunmasından, hem de tıpkı Platon'un "idea"sı gibi bireyleri aşan "rasyonel ve moral bir mutlak öz"e sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

[278] *Économie politique*, s. 94.

[279] *Toplum Sözleşmesi*, IV, II, s. 310 (123).

leri hukuki olarak bağlayacaktır, ama kesinlikle doğru değildir.[280] Sokrates'i ölüme mahkûm eden genel irade değil, herkesin iradesiydi.[281]

Herkesin iradesine bu denli olumsuz bir anlam yüklenilmesi ile genel iradenin pratik olarak elde edilmesi için benimsenen çoğunluk ilkesi birbiriyle nasıl bağdaşmaktadır? Rousseau'ya göre temel sorun, devletin iyi kurulup iyi işlemesidir. Bu yapıldığı takdirde, yani devletin üyelerinin hemen hemen hepsi gerçek yurttaşlar olduğu zaman, herhangi bir kamusal konu hakkındaki oylama zaten büyük bir çoğunlukla, oybirliğine yakın bir çoğunlukla genel iradeyi dile getirecektir. Buna karşılık, kötü bir devlette (örneğin, yalancı sözleşmeyle oluşturulan bir devlette), özel iradeler hüküm sürdüğü ve bireyler yurttaş haline gelemediği için, oybirliğiyle alınan bir kararın bile genel iradeyle hiçbir ilgisi olmayacaktır. Demek ki genel iradenin sesi soluğu kesilmemişse, oylamanın ya da seçimin bir anlamı var demektir. Herhangi bir özel iradenin ister seçimle, ister seçime başvurmaksızın kendini genel irade gibi tanıtıp iktidarı ele geçirmesi sonuçta bir şey değiştirmez: Her iki durumda da ortak iyiliği dışlayan kötü bir devlet söz konusudur.[282]

---

[280] B. de Jouvenel, bu iki irade arasındaki farklılığı şöyle açıklar: "Herkesin iradesi hukuki olarak her kişiyi bağlar. Bu, sorunun bir yüzüdür. Fakat bu iradenin iyi olduğunu söylemek tamamıyle başka bir şeydir... Bu nedenle, sadece hukuki değeri olan herkesin iradesine karşı, her zaman doğru olan ve sürekli olarak kamunun yararına yönelmiş bulunan genel iradeyi ileri sürmektedir" (Aktaran: Sartori, tarihsiz, s. 192; Sartori, 1993, s. 361).

[281] Halkın özel çıkarlarla baştan çıkarıldığı bir ortamda ortak karar ile genel iradenin farklı şeyler olduğunu vurgulayıp bu düşüncesine karşı Atina demokrasisinin öne sürülmemesi gerektiğini belirten Rousseau, Atina'nın "gerçekte bir demokrasi değil, fakat bilginler ve hatipler tarafından yönetilen çok despotik bir aristokrasi" olduğunu yazar *(Économie politique*, s. 88).

[282] Birçok yorumcu, genel irade-herkesin iradesi ayrımı nedeniyle Rousseau'nun kuramının, mantıksal olarak bir azınlığın, hatta tek bir kişinin bile görüşünün genel iradeye uygun olabileceği sonucunu içerdiğini ve böylece başta Jakobenler'in diktatörlüğü olmak üzere her türlü diktatörlüğü doğru-

Sonuç olarak, Rousseau'nun doğru devletinde genel irade, yurttaşların, dolayısıyla yurttaşları içeren halkın iradesidir. Sözleşmeyle yaratılan ortak gücü (devleti) ortak iyiliğe doğru yönlendirmek genel iradenin işidir. Bu ilişki egemenlik adını alır. Daha açıkçası, egemenlik, genel iradenin uygulanması demektir.

VII- EGEMENLİĞİN DOĞASI

Rousseau'ya göre siyasal bütünün ya da devletin var olabilmesi egemenlikle bezenmiş olmasına bağlıdır: "Siyasal yaşamın ilkesi egemen güçtedir."[283] "Bir devlette mutlak üstün bir gücün, her şeyin ona bağlı olduğu bir merkezin, her şeyin ondan kaynaklandığı bir ilkenin, her şeyi yapabilen bir egemenin olması gerekir."[284] Egemen, yurttaşların bütünü anlamındaki halktır. "Egemen ile halkın sadece bir ve aynı çıkara sahip olduğu bir ülkede doğmak isterdim. Bu ise halk ile egemen aynı kişi olmadıkça gerçekleşmeyeceği için, bilgece ılımlılaştırılmış demokratik bir yönetimde dünyaya gelmek isterdim"[285] diyen Rousseau, egemenliği kayıtsız koşulsuz halka verir. Dolayısıyla egemenlik

---

ladığını ileri sürmüşlerdir. Oysa, yukarıdaki paragrafta açıklamaya çalıştığımız üzere, Rousseau'ya göre ortak iyilik için en büyük tehlike, Jakobenler gibi bir grubun ya da partinin kendi özel iradesini genel irade yerine koymasıdır. Yine de Rousseau'ya yöneltilen bu eleştirinin devletin kuruluş aşaması için bir geçerliliği olduğu kabul edilebilir. Çünkü Rousseau, toplum sözleşmesini bireyler ile kamu arasında yapılmış bir sözleşme (hatta bir anayasa yapma işlemi) olarak tasarladığından, bu düzeyde genel irade, somut olarak kamusal gücü elinde bulunduranların iradesi haline gelmektedir. Ancak genel iradenin her zaman doğru olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Buna göre, kamusal güce sahip olanların iradesi ancak doğru ise genel iradeyle örtüşür; dolayısıyla da kurulan devlet Rousseau'nun arzu ettiği iyi devlettir. Yoksa karşımıza, yine (yalancı sözleşmedeki gibi) kötü bir devlet çıkmış olur.

[283] *Toplum Sözleşmesi*, III, XI, s. 297 (102).

[284] *Lettres écrites de la montagne*, VII, s. 349-350.

[285] *2. Söylev*, s. 140 (66-67).

halkın iradesinin, yani genel iradenin işleyişidir. Egemenlik ile genel irade arasındaki bu ilişki, egemenliğin özelliklerini büyük ölçüde belirler.

A. Egemenlik Devredilemez

Nasıl özgürlük bireyin terk edemeyeceği, bir başkasına devredemeyeceği hakkı, doğal yapısı ise, egemenlik de aynı şekilde halkın devredemeyeceği hakkıdır. Özgürlüğünden vazgeçen birey insanlığından da vazgeçmiş olur.[286] Toplum yaşamında ise özgürlük egemenlik tarafından güvence altına alındığı için, egemenlikten vazgeçildiği an, halk, halk olmaktan çıkar. Kendi iradesini kendi eliyle zincine vuran bir halkın deli olması gerekir; çünkü halk, egemenliğini bir başkasına (ya da başkalarına) devrederek yalnızca kendisini yok etmekle kalmaz, ama devleti de ortadan kaldırır: "Halk sadece boyun eğeceğine söz verirse, bu davranışıyla kendi kendini dağıtır ve halk olma niteliğini yitirir; ortaya bir efendi çıktığı anda egemen diye bir şey kalmaz, siyasal beden de yok olup gider."[287]

Kısacası, "egemenlik, genel iradenin uygulanmasından başka bir şey olmadığı için hiçbir zaman devredilemez"[288] diyen Rousseau, bu düşüncesiyle hem Hobbes'un kuramını hem de bu kuramla özdeşleştirdiği mutlak monarşiyi mahkûm eder ve aynı gerekçelere dayanarak siyasal temsil sistemine karşı çıkar.

B. Egemenlik Temsil Edilemez

Rousseau'ya göre, "egemen, kolektif bir varlık olduğundan, ancak kendisi tarafından temsil edilebilir... Egemen-

---

[286] *2. Söylev*, s. 225 (165); *Toplum Sözleşmesi*, I, IV, s. 239 (20).

[287] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (36).

[288] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (35).

lik hangi nedenlerden ötürü devredilemezse, yine aynı nedenlerle temsil de edilemez; egemenlik başlıca genel iradeden oluşur, genel irade ise kesinlikle temsil olunmaz; ya kendisidir ya da başka bir şey; ikisinin ortası olamaz."[289] Halkın kendisine temsilci(ler) seçmesi, kendisini, halk adına konuştuğu varsayılan, ama gerçekte kişisel (özel) iradesini ortaya koyup herkesi buna bağımlı hale getiren bir kişinin , kısacası bir efendinin hükmü altına sokması demektir. Bu durumda genel iradenin yerini özel bir irade almış olur ki, bu da, halkın özgürlüğünü yitirdiği, dolayısıyla halk egemenliğinin ortadan kalktığı anlamına gelir. Kısacası, "kendine temsilciler edinen bir halk artık özgür değildir; yoktur artık o."[290] Ancak burada bir noktaya açıklık getirmek gerekir: Genel irade, dolayısıyla egemenlik ortak ya da genel olanı kapsadığından, halkın temsil edilmemesi ilkesi yasama alanına ilişkindir; buna karşılık, yürütme gücü düzeyinde halk temsil edilebilmektedir.[291]

Rousseau'nun temsil hakkındaki bu görüşleri, yalnızca Hobbes'un kuramındaki Leviathan'ın temsilciği kurgusunu çürütmeyi hedeflememekte, ama aynı zamanda halkın temsiline ilişkin "modern" düşünceyi de eleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü temsilci seçme düşüncesinin yeni (*moderne*) bir düşünce olduğunu, daha açıkçası bunun feodal sistemde ortaya çıktığını belirten Rousseau, gerçekte bu düşünceye dayanılarak aristokratik egemenliklerin kurulduğuna inanmaktadır. Onun gözünde, çağının temsili yönetimlerinin hepsi egemenliklerin en kötüsü olan aristokrasiye,[292] yani küçük bir azınlığın egemenliğine dönüşmüş durumdadır. Üstelik temsil sistemi, bu kötü ege-

---

289 *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (35); III, XV, s. 301-2 (109).

290 *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 303 (111).

291 Bu konu gerek yasaların, gerek hükümet ya da yönetimin incelendiği bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

292 "En iyi hükümet aristokratik hükümettir; en kötü egemenlik aristokratik egemenliktir" (*Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 327).

menlik yapılanmalarına, halka göndermede bulunarak kendilerini meşru gösterme olanağı vermektedir. Bu nedenle Rousseau, eleştirilerinin tonunu yükseltir ve temsil düşüncesini bütün çıplaklığıyla ortaya koyabilmek amacıyla Montesquieu ile onun gibilerin özgürlükle özdeşleştirdikleri İngiliz sistemini ameliyat masasına yatırır: "İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanıyor, hem de pek çok; o, ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür: Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur; bir hiçtir artık o. Kısa süren özgürlük anlarında, özgürlüğünü o kadar kötüye kullanır ki, onu yitirmeyi hak eder."[293]

Bu konuda da kendi görüşlerine uygun uygulamaları Antik dönemde bulmayı sürdüren Rousseau, Eski Yunanlıların temsilci kullanmayıp yasama işlerini kendilerinin yapmalarından övgüyle söz eder. Fakat bu "Yunan özgürlüğü"nün kölelik sayesinde var olduğunun bilincindedir. Ancak yine de "temsilciler = herkesin köleliği" anlayışını yineleyerek zamanının halklarına, "sizin köleleriniz yok, ama asıl kendiniz kölesiniz"[294] diye haykırır. Rousseau'nun siyasal temsil sistemine karşı çıkmasının bir başka nedeni, milletvekillerinin kolaylıkla yozlaşıp kokuşabilmeleridir; bu durumda da devletin özü bozulmakta ve yaşamı tehlikeye girmektedir.[295]

---

293 *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 302 (109).

294 *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 303 (111).

295 "Milletvekilleri çok zor aldanırlar, ama çok kolay yozlaşırlar; yozlaşmamaları çok enderdir" *(Considérations sur le gouvernement de Pologne,* VII, s. 362). "Hükümetin yasaları kötüye kullanmasından gelecek kötülük, kişisel görüşlerin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan yasacının yozlaşması yanında hiç kalır. Bu durumda devlet özünde bozulur..." *(Toplum Sözleşmesi,* III, IV, s. 280 [79]).

Rousseau, temsil sistemini bu denli yerden yere vurmasına karşın, somut durumlarla karşılaştığında, daha doğrusu Polonya gibi "büyük" bir ülke için siyasal görüşler bildirmek durumunda kaldığında, temsili yönetim anlayışını kaçınılmaz bir zorunluluk olarak kabul eder. Fakat aynı zamanda, temsilin doğasında bulunduğuna inandığı milletvekillerinin yozlaşmasını, bazı düzenlemelerle engellemeye ya da en azından en alt sınırda tutmaya çalışır.

C. Egemenlik Bölünemez

Egemenliği devredilemez ve temsil edilemez kılan nedenler, onun bölünemez olmasına da yol açar. Ya irade geneldir, yani halkın bütünün iradesidir ya da genel değildir, yani halkın yalnızca bir bölümünün iradesidir. "Açıklanan irade, birinci durumda, bir egemenlik edimidir ve yasayı oluşturur; ikinci durumdaysa, sadece özel bir iradedir ya da bir yönetim edimidir."[296]

Bu noktada, Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi*'nin III. kitabının hemen başında bulunan ve çok farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olan bir "açıklaması"na açıklık kazandırmak gerekir. Çünkü Rousseau, burada, on bin yurttaştan oluşan bir devlette, "devletin her üyesinin payına, egemen otoritenin on binde birinin düştüğünü"[297] yazar. Yurttaş sayısı ne denli artarsa, bu oran da o denli düşecektir; yani elli milyon yurttaşa sahip bir devlette, her yurttaşın egemenlikten alacağı pay elli milyonda bir olacaktır. Rousseau'nun bu sözleri, yapıtının bütününden soyutlandığı zaman, egemenliğin yurttaşlar arasında bölündüğü ve hatta "birey iradelerinin ayrı ayrı ve kendiliğinden hukuki değer taşıdığı"[298] şeklinde değerlendirilebilir. Oysa Rousseau'nun bu yaklaşımı, bir yanda yurttaş oyunun değerini belirlemeye, öte yanda bütün bireylerin (ister yurttaş, ister uyruk niteliğinde olsun) egemenle olan ilişkilerinde birbirleriyle eşit olduklarını vurgulamaya yöneliktir. Zaten insanlar sözleşmeyle hukuki bakımdan eşit kılınmışlardır.[299] Üstelik Rousseau, sözünü ettiğimiz bu parag-

---

Getirdiği önlemler, meclislerdeki temsilcilerin kısa aralıklarla yenilenmeleri, arka arkaya yeniden seçilmemeleri ve seçmenlerinin talimatlarına uyup onlara sürekli hesap vermeleridir *(Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VII, s. 363-64).

296 *Toplum Sözleşmesi*, II, II, s. 251 (37).

297 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 274 (71).

298 Sarıca, 1977, s. 85.

299 *Toplum Sözleşmesi*, I, IX, s. 249 (34).

rafın başında, egemenliğin (yurttaşlar düzlemi de dahil olmak üzere) kesinlikle bölünemez olduğunu açıkça dile getirmiştir: "Egemen ancak kolektif bir varlık ve bir beden [bütün] olarak kabul edilebilir."[300]

Bu bağlamda Rousseau, "erkler ayrımı" anlayışına karşı çıkar ya da daha doğrusu, iktidar düzeyinde görülen farklı erklerin, farklı yetki kullanma alanlarının egemenliğin bölünmesi anlamına gelmediğini ileri sürer. Ona göre, egemenliği ilke düzeyinde bölemedikleri için konu düzeyinde bölmeye kalkışan çeşitli siyasal düşünürler, onu "güç ve irade; yasama erki ve yürütme erki; vergi, adalet ve savaş hakları; iç yönetim ve dış ilişki yetkisi gibi parçalara ayırmaktadırlar." Bu parçalar, kimi zaman birbirine karıştırılmakta, bazen de ayrıştırılmaktadır. Sonuçta, egemen, (sanki bir insanın, kiminde yalnızca göz, kiminde yalnızca kol, kiminde de yalnızca ayak bulunan birçok bedenden oluşturulması gibi) "ayrı ayrı parçalardan eklenerek oluşturulan düşlemsel [fantastik] bir varlık haline getirilmektedir." Japon hokkabazların yaptıkları da bundan pek farklı değildir.[301] Oysa, egemenliğin parçaları sanılan bütün bu erkler ya da haklar egemenliğe içkindirler ve egemene aittirler. Yalnızca, bunların bazılarının (yasama) egemenin işlemleri olmasına karşılık, diğerleri (yürütme) egemenin belirtileridir.

Ayrıca egemenliğin bölünmesi, onun birden fazla irade (ve güç) arasında paylaşılması anlamına da gelir. Bu durumda, belli bir eşitlik içine sokulmuş birden fazla irade

---

300 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 274 (71).

301 "Anlatıldığına göre, Japon hokkabazlar, izleyicilerin gözleri önünde bir çocuğu doğrayıp parçalara ayırıyorlar, sonra bu parçaları birbiri ardından havaya fırlatıyorlar, en sonunda da çocuğu canlı ve bütün parçaları yerli yerinde olarak yere indiriyorlarmış. Bizim siyasal düşünürlerimizin yaptığı hokkabazlığın da bundan pek aşağı kalır yanı yok; toplumsal bedeni panayır oyunlarına yaraşır bir gözbağcılıkla parçaladıktan sonra, bu parçaları nasıl olduğu anlaşılmaz bir şekilde bir araya getiriyorlar" (Bu paragraftaki tüm alıntılar: *Toplum Sözleşmesi*, II, II, s. 251 [37]).

bulunduğundan, artık egemenlikten söz edilemez. Halkın karşısına başka güçler dikilir ve özel iradeler halkın iradesiyle rekabet etmeye başlarsa, halk egemen olmaktan çıkar, hatta ortada egemen diye bir şey kalmaz. Kısacası, "egemen otorite basit ve tektir; bölünmesi, yok edilmesi demektir."[302]

D. Egemenlik Mutlaktır ve Doğrudur

Rousseau, egemenliğin mutlak oluşunu insan bedeni ile siyasal beden arasında bir benzerlik kurarak açıklar: "Doğa insana nasıl örgenleri üzerinde mutlak bir erk vermişse, toplum sözleşmesi de siyasal bedene tüm kendi örgenleri üzerinde öyle mutlak bir iktidar verir; genel iradenin yönlendirdiği bu iktidar, dediğim gibi, egemenlik adını taşır."[303] Egemenliğin mutlaklığı sınırsızlığına işaret eder; çünkü eğer bir güç mutlak değilse, karşısında onu sınırlayan, ondan üstün olan bir başka güç var demektir; bu durumda, mutlak olmayandan egemen diye söz etmek mümkün değildir. Rousseau'nun deyişiyle, "egemen erkin özü sınırsız olmasıdır; o, ya her şeyi yapma gücüne sahiptir ya da bir hiçtir."[304]

Egemenlik konusuna el atan diğer tüm düşünürler gibi Rousseau da, egemenliğin mutlaklığı (ve sınırsızlığı) içerdiğini ileri sürmekle birlikte, bunun kesinlikle keyfilik anlamına gelmediğini savunur. Çünkü ona göre egemenlik, toplum sözleşmesinden türediği ve genel iradeyle doğrudan bağlantılı olduğu için rasyoneldir ve doğru olanı, haklı olanı gerçekleştirmeye yöneliktir. Burada yine çelişki

---

302 *Toplum Sözleşmesi*, III, XIII, s. 299 (105).

303 *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 253 (40).

304 *Lettres écrites de la montagne*, VII, s. 352.
"Yüce otorite devredilemediği gibi değiştirilemez de; onu sınırlamak ise yok etmek demektir. Egemenin kendinden üstün bir varlık kabul etmesi, saçma ve çelişkilidir" (*Toplum Sözleşmesi*, III, XVI, s. 304 [113]).

içine düşmekten kaçınmayan Rousseau, "egemenin sınırsızlığı" yanında "egemenin sınırları"ndan da söz eder.[305] Ancak bu sınırlar, egemenin tıpkı genel irade gibi hep doğru oluşuyla ilgilidir ya da bir başka deyişle, bu sınırlar egemene dışarıdan, dışsal bir güç tarafından dayatılmaz, fakat egemen onları kendi içinde bulur, kendi özünde taşır. Daha açıkçası, "egemen erk, ne denli mutlak, ne denli kutsal, ne denli dokunulmaz olursa olsun, genel sözleşmelerin sınırını aşamaz",[306] yani toplum sözleşmesinin içerdiği ortak iyilik amacıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, onun tüm işlemleri bütün yurttaşların iyiliğini sağlamakla, onları özgür ve eşit kılmakla ilgilidir. Bu işlemler ise yasalardır.

VIII- EGEMENİN YASALARI

Egemen halktır, ama bu, soyut halktır; dolayısıyla bu noktada, "bu soyut ve kolektif varlık nasıl iş görür?"[307] sorusuyla karşılaşılır. Bunun tek bir yanıtı vardır: Yasalar ile. Daha açıkçası, "egemen, elinde yasama erkinden başka bir güç olmadığı için yasalarla iş görür; yasalar ise genel iradenin gerçek işlemleridir."[308] Demek ki soyut düzeyden somut düzeye bir geçiş söz konusudur; egemenin ya da daha doğrusu genel iradenin kendisini dışavurması, pozitif yasaların ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu yasaların nasıl yapıldığını, ne gibi bir kapsama ve işleve sahip

---

[305] Toplum Sözleşmesi'nin II. Kitap IV. bölümünün başlığı olan "egemenin sınırları" konusuna, burada kısaca değinilmektedir. Bu sorun, özellikle egemenin mutlak erki ile bireylerin özgürlüğü ilişkisi çerçevesinde, ilerideki "Toplumsal Özgürlük" bölümünde çok daha ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir.

[306] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255 (43).

[307] *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 326.

[308] *Toplum Sözleşmesi*, III, XII, s. 298 (103).
"Yasa, genel iradenin kamusal ve resmi ifadesidir" *(Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 326). "Egemenin işlemleri, genel iradenin işlemlerinden, yani yasalardan başka bir şey olamaz" *(Emile*, c. 2, V, s. 295).

olduğunu incelemeden önce, bunların doğal yasalarla bir bağlantısının olup olmadığını araştırmak gerekir. Hatta çözülmesi gereken asıl sorun, Rousseau'nun kuramında bir doğal yasa anlayışının bulunup bulunmadığıdır.

A. Doğal Yasa Sorunu

Rousseau'nun toplumu doğadan kaynaklandırmadığı gibi doğal hukuk anlayışına da sahip olmadığını ileri süren yorumculara göre, bunun en açık kanıtı *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda doğal yasa kavramına yönelttiği eleştirilerdir. Gerçekten Rousseau, bu yapıtının ilk sayfalarında, doğal yasa tanımlarının hiçbirinin kabul edilemez olduğunu ileri sürer: *"Kitaplarda bulunan doğal yasa tanımlamaları, tek biçimli olmamak kusurundan başka, insanların doğal olarak sahip olmadıkları birçok bilgiden ve yine insanların ancak doğa durumundan çıktıktan sonra kavrayabilecekleri üstünlüklerden [avantajlardan] kaynaklandırılmış olmak kusuruna da sahiptir... Kendi aralarında sürekli çelişki içinde bulunan bilgin kişilerin tanımları yalnızca şu noktada birleşir: Çok büyük bir bilgiç ve derin bir metafizikçi olmadan doğal yasayı anlamak ve dolayısıyla ona uymak olanaksızdır. Bunun anlamı ise şudur: İnsanlar toplumu oluşturabilmek için, yine toplumun bağrında çok az sayıda kişinin büyük zahmetlerle geliştirdiği bilgileri kullanmak zorunda kalmışlardı."*[309]

Rousseau çeşitli doğal yasa tanımlarına karşı çıkıp kendisi de herhangi bir tanım vermemekle kalmaz, ayrıca doğa durumundaki insanın "haklı ile haksız" kavramları-

[309] *2. Söylev*, s. 152 (82-83).
Demek ki insanlar, filozofların ya da hukukçuların sözünü ettikleri doğal yasalara bakarak değil, fakat toplumsal ilişkiler içinde gelişme gösterip akıllarını kullanarak ve böylece elde ettikleri bilgilerden yararlanarak toplumu oluşturmuşlardır.

na, yani bir hukuk ya da bir ahlak anlayışına sahip olduğunu ileri süren düşünürlerle de inceden inceye alay eder.[310] Ayrıca *Économie Politique*'e bakıldığında, "genel irade, devletin tüm üyeleri için haklı ile haksızı belirleyen kuraldır"[311] şeklinde dile getirilmiş bir tanımla karşılaşılır. Rousseau'nun yukarıdaki bu sözlerinden hareket edildiğinde, haklı ile haksız kavramlarının doğa durumunda bulunmadığı ve bu kavramların ancak toplum içinde genel irade tarafından belirlendiği sonucuna ulaşmak hiç de zor değildir. Bir başka deyişle, devlete öncel olan hukuk ya da ahlak kuralları yoktur ve yasanın tek kaynağı genel iradedir. Bu bakımdan, Rousseau'nun kuramında pozitif yasalardan başka bir de doğal yasaların var olduğunu savunmak mümkün değildir. İnsan ancak doğa durumunu terk ettiği zaman bir yasanın hükmü altına girer; bu yasa ise üyesi olduğu devletin yasasıdır.

İlk bakışta tutarlı gibi görünen bu yorum, iki nedenden ötürü kabul edilemez. İlk neden, bu yorumun Rousseau'nun vicdan kavramına yüklediği anlam ile açık bir çelişki içinde olmasıdır. Görmüş olduğumuz üzere, insanın vicdanı sayesinde iyiyi sevdiğini söyleyen Rousseau, "vicdandan bağımsız akıl ile hiçbir doğal yasa oluşturulamaz ve doğa hukuku, insanın yüreğine doğal olan bir gereksinme üzerine temellendirilmemişse bir kuruntudan başka bir şey değildir" diye yazar.[312] Öyleyse, doğa durumunda haklı ile haksızı belirleyen kurallar vardır ve insan, belli bir aşama gösterip aklı ile vicdanını bağdaştırarak bunlara ulaşabilmektedir. İkinci neden, Rousseau'nun kendisinin

---

[310] "Kimileri, doğa durumundaki insanda haklı ile haksız kavramlarının bulunacağını varsaymakta duraksamamışlardır, bunu yaparken insanın bu kavramlara sahip bulunup bulunmadığını ya da bu kavramların ona yararlı olup olmadığını açıklamak kaygısını da duymamışlardır" *(2. Söylev*, s. 158 [88]).

[311] *Économie politique*, s. 87.

[312] *Émile*, c. 1, IV, s. 293. Rousseau'nun "vicdan" kavramıyla ilgili görüşleri için bakınız: II. Bölümün "Etik Rasyonalizm" başlıklı altbölümü.

bu yorumu çürütmüş olmasıdır. Çünkü Rousseau, (tıpkı yukarıdaki alıntı gibi) çeşitli yapıtlarında, doğal yasaların varlığını hiçbir kuşkuya yol açmayacak şekilde dile getirmiştir. Bunlardan birkaç örnek verelim: "Doğal yasa, zaman aşımına uğramaz bu kutsal yasa, insanın yüreğine ve aklına seslenir... Doğal hukukun bütün kuralları, Iustunianus'un karmaşık [yasa] yığınının içine değil de insanların yüreklerine daha iyi kazınmıştır."[313] "İnsan, doğa durumunda, ancak herkesi yöneten doğal yasa sayesinde özgürdür."[314] "Devletin iradesinin haklılık [adalet] kuralı doğal yasanın içindedir."[315] "Sözleşmenin doğal yasalara aykırı hiçbir yönü yoktur; zaten bireylerin, kendi aralarındaki sözleşmelerle pozitif yasaları çiğnemelerine nasıl izin verilmiyorsa, toplum sözleşmesiyle doğal yasaları çiğnemelerine de izin verilmez; üstelik, sözleşmeyle verilen sözün sağlam olmasını sağlayan özgürlük, ancak bu doğal yasalar sayesinde var olur."[316]

Derathé'ye göre, Rousseau doğal yasa düşüncesini yadsımış olsaydı, toplum sözleşmesi her türlü ahlaki dayanaktan yoksun kalırdı.[317] Çünkü herhangi bir sözleşmenin bir anlamının olabilmesi için, bunu yapan insanların verdikleri sözle kendilerini bağlı hissetmeleri gerekir. Bunun anlamı, insanların böyle bir sözleşmeye zorlanmamış olmalarının ötesinde, verdikleri sözü tutmalarının doğruhaklı bir davranış olduğuna ilişkin bir duyguya (ahlaka) sahip olmaları demektir. Dolayısıyla, doğal yasaların olmadığı varsayıldığı takdirde, ahlaki dayanaktan yoksun bırakılan toplum sözleşmesi yalnızca çıplak güç üzerine temellendirilmiş olur. Oysa Rousseau, toplum sözleşmesi

---

313 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, s. 358 ve X, s. 382.
314 *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 375.
315 *Économie politique*, s. 87.
316 *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 325.
317 Derathé, 1950, s. 159.

modelini, tam tersine güçlünün hakkı ilkesi üzerine kurulu bu anlayışa karşı oluşturmuştur. Daha açıkçası, insanların verdikleri sözlere sadık kalma ve yükümlülüklerine uyma düşüncelerinin bulunmadığı bir durumda, sözleşme yapıp toplumu yaratmanın boşuna olacağını açıkça vurgulamıştır. Bu nedenle de verilen sözleri tutmanın ne denli önemli olduğunu belirtmiştir: "Verilen sözlere sadık kalma ödevi..., kesinlikle insan eliyle yazılmamış, fakat bütün adaletin yaratıcısı tarafından yüreklerimize kazınmıştır. Sözleşmelerden ilk [doğal] yasayı ve bu yasanın dayattığı yükümlülüğü çıkarıp atın, işte o zaman toplumda her şey boş ve anlamsız olur."[318]

Bütün bu alıntılar, Rousseau'nun kuramında, insanı ahlaki bir varlık yapan doğal yasaların toplumun-devletin kuruluşundan önce var olduğunu kanıtlamaktadır. Ancak, Derathé ile Goyard-Fabre'ın yorumlarını izleyerek,[319] gerçekte Rousseau'da birbirinden farklı iki doğal hukuk anlayışının bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bunlar, akıl öncesi "ilkel" ya da "tam anlamıyla doğal hukuk" ile akıl sonrası ya da "akılla bezenmiş doğal hukuk"tur.[320] Tam anlamıyla doğal yasalar, doğa düzeni içinde yer alan ve yeryüzündeki bütün varlıkları yöneten yasalardır. Doğa düzeni aklın düzenidir ve "yalnızca akıldan kaynaklanan evrensel bir adalet vardır."[321] Evrensel düzenle özdeşleşen doğal adalet (haklılık) ile yaşamsal zorunlulukla özdeşleşen doğal özgürlük insanın yaradılışında bulunur, ona içkindir;[322] ama yeterince aklını kullanamayan doğa durumundaki insan, doğa ile bütünleşip varlığını dolayımsız

---

318 *Emile*, c. 1, II, s. 95.

319 Derathé, 1950, s. 164-7; Goyard-Fabre, 1987, s. 276-79.

320 Rousseau, bu kavramları *Manuscrit de Genève*'de kullanır (Aktaran: Derathé, s. 167)

321 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 258 (47).

322 İnsanın "ruhunun derinliklerinde adalet ile erdemin doğuştan bir ilkesi vardır." Rousseau, bu ilkeye "vicdan" adını verir *(Emile*, c. 2, IV, s. 41).

bir şekilde algıladığı için bunların farkında değildir. Bu insan için sanki ne adalet vardır ne de özgürlük; çünkü bunların düşüncesine sahip değildir.[323] "Doğrudan doğruya yasa olarak algılanıp düşünülmeyen doğal yasalar, tutkular"[324] ya da içgüdüler biçiminde yaşanır. Kısacası, bu ilkel doğal hukuk (bu doğuştan var olan adalet ilkesi), insanın kendi varlığını koruma (kendini sevme) içgüdüsü ile merhamet duygusu üzerinde temellenmiştir.[325]

İnsanların toplumsal ilişkiler içine girmesi ve kötü tutkuların belirmesi sonucunda, ilkel doğal hukuk yetersiz kalır. Bu konuda Hobbes gibi düşünen Rousseau'ya göre, insanın toplum durumunda yalnızca doğal yasalar gereğince yaşayabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle, insanın başkalarına karşı iyi olması ve ayrıca bundan dolayı kendine zarar vermemesi için pozitif yasaların aracılığına ya da dolayımına gereksinim duyulur.[326] İşte bu noktada, akılla bezenmiş doğal hukuk ortaya çıkar. Daha açıkçası, nasıl insan bir dönüşüm geçiriyorsa, doğal yasalar da "salt içgüdü ve merhamet olmaktan çıkıp akıl ve adalet haline gelirler";[327] erekleri değişmez, ama bunu gerçekleştirebil-

---

323 Bu bakımdan doğal insan, özgürlüğünü bir hak değil, fakat Savran'ın da haklı olarak belirttiği gibi, "bir *olgu, zorunlu bir yasa* olarak" yaşar (s. 54).

324 Polin, s. 81.

325 "İnsanın uyduğu ilk [doğal] yasa varlığını korumaktır" *(Toplum Sözleşmesi,* I, II, s. 236 [15]). "Doğa durumunda, yasaların, törelerin, erdemin yerini,... merhamet duygusu alır" *(2. Söylev,* s. 198 [124]). "[Doğal] tutkularımız kendimizi korumanın temel araçlarıdır... Doğal tutkularımız, özgürlüğümüzün araçlarıdır ve varlığımızı korumaya yöneliktirler" *(Emile,* c. 1, IV, s. 259).

326 "Yalnızca akıldan kaynaklanan evrensel adaletin... biz insanlar arasında kabul görmesi için karşılıklı olması gerekir... Adaletin yasaları, doğal yaptırım güçleri olmadığından, insanlar arasında etkisizdir; doğru insan herkese karşı bu yasalara göre davranır, ama kimse ona karşı yasalara uymazsa, yasalar ancak kötünün yararına, iyinin zararına işler. Bu yüzden hakları ödevlerle birleştirmek ve adaleti ereğine yöneltmek için sözleşmeler ile yasalar gerekir" *(Toplum Sözleşmesi,* II, VI, s. 258 [+7]).

327 Derathé, s. 168.

mek için pozitif yasaların kendilerine sağladığı akılla donanmış olurlar. Böylece Rousseau, gerek Hobbes'tan gerek diğer doğal hukuk kuramcılarından ayrılır: Doğal hukuk pozitif yasaların oluşumuna öncülük etmez; ya da bir başka deyişle, pozitif yasalar doğal yasalardan türemez.[328] Tam tersine, pozitif yasalar, doğal normlara insanın (insan aklının) damgasını vurarak bunları insanlar için ulaşılır ve geçerli kılar. Kısacası insan, doğal yasayı pozitif yasaya bakarak kavrayabilir.[329]

B. Yasaların Yapılması ve Yasacı

Toplum sözleşmesiyle yaratılan siyasal bütüne "devinim ile iradeyi yasama erkinin verdiğini"[330] söyleyen Rousseau, yasaları bir mitos haline dönüştürecek denli yüceltir. Her ne kadar "devlet yasalarla değil, yasama erkiyle yaşar"sa[331] da, yasama erki kendini yaptığı yasalarla ortaya koyduğundan dolayı, yasaların bulunmadığı bir yerde devletten söz etmek mümkün değildir. Rousseau'ya göre, yasaları yapma hakkının kimin elinde olduğunu sormak gereksizdir. Çünkü yasalar genel iradenin, yani halkın iradesinin

---

"Doğa durumundan toplum durumuna geçiş, insanda çok önemli bir değişime neden olur: Davranışlarında içgüdünün yerine adaleti koyar ve eylemlerine daha önce yoksun olduğu ahlaklılığı getirir" (*Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 246 [29-30]).

328 Rousseau, *Manuscrit de Genève*'de, "yasa adaletten öncedir, yoksa adalet yasadan önce değil" derken bu düşünceyi kastetmektedir (Aktaran: Goyard-Fabre, 1987, s. 277).

329 Doğal hukukun pozitif hukuk tarafından geçerli kılınması, doğal yasaların toplum sözleşmesine kaynaklık etmediği anlamına gelir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplum sözleşmesine ahlaki bir dayanak verme kaygısı nedeniyle, doğa durumu ile sözleşme arasındaki zaman içinde, insanların (verilen sözlere, yapılan sözleşmelere sadık kalmak gibi) belli ahlaki normlara ulaştıkları kabul edilir. Bu durumda, doğal hukuk, çok sınırlı bir şekilde de olsa, toplum sözleşmesinin temelinde yer alıyor demektir.

330 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 258 (47).

331 *Toplum Sözleşmesi*, III, XI, s. 297 (103).

işlemleri olduğundan "yasama erki halkın elindedir; ondan başkasında da olamaz... Yasalara boyun eğen halk, yasaların yapımcısı da olmalıdır."[332] Halkın kendi yaptığı yasalarla kendisini bağlaması, efendilerin boyunduruğu altında olmaması demektir: "Özgür bir halk itaat eder, ama hizmet etmez; başkanları vardır, yoksa efendileri değil; yasalara, yalnızca yasalara itaat eder; ve yasaların gücü nedeniyle de insanlara itaat etmez."[333]

Yasama erkini elinde tutan halk egemen olan, yani soyut olan halktır. Ancak, yasaların yapılması söz konusu olunca, ister istemez "herkes" olan somut halkı da işin içine sokmak gerekir. Fakat bireysel çıkarların hüküm sürdüğü herkesin iradesine güvenilebilinir mi? Rousseau, bu soruya olumsuz bir yanıt verir ve sözleşmeyle yaratılan devletin temel yasalarının, bir bakıma anayasasının hazırlanması işini bir yasacının (yasa yapıcının ya da yasa koyucunun) ellerine bırakır. Demek ki yasacının gerekliliği, halkın iyiyi istemesi ile iyiyi görememesi arasındaki kopukluktan ya da daha doğrusu soyut halk ile somut halk arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

"İnsanlara yasalar vermek tanrıların harcıdır"[334] diyen Rousseau, yasalar gibi yasacıyı da yüceltir: "Yasacı devlet içinde her bakımdan olağanüstü bir insandır. Dehasıyla olduğu kadar, görevi dolayısıyla da öyle olması gerekir. Bu görev, ne bir yönetim işidir ne de egemenlik; cumhuriyeti [devleti] kurmakla birlikte, kesinlikle yapısında yer almaz."[335] Tarihteki örnekleri Musa, Lykurgos ya da Calvin olan yasacı, insanları tam anlamıyla yurttaşlara dönüştürecek yasaları kaleme alır; üstelik bunu yaparken yalnızca soyut ilkelerden hareket etmez, ama somut koşulları da göz

[332] *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 272 (69); II, VI, s. 259 (49-50).
[333] *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 375.
[334] *Toplum Sözleşmesi*, II, VII, s. 260 (51).
[335] *Toplum Sözleşmesi*, II, VII, s. 261 (52).

önünde bulundurur. Yasacının işi gerçekten zordur; çünkü Rousseau'nun kurduğu toplumsal yapının tümü onun süreci başlatmasına bağlıdır. Ama yasacı ne egemen erke ne de insanları zorlayacak herhangi bir güce sahiptir; dahası halk, henüz yeterli bilgilerle donanmış olmadığı için, yasacıda yankılanan aklın sesini duyabilecek bir durumda değildir. Bu nedenle yasacı, tanrısal yollara başvurarak, insanların yüreklerine seslenerek halkı ikna etmeyi (bir anlamda, "insanların yasalarla erişmeleri gereken noktaya yasalardan önce varmalarını"[336] sağlamayı) bilmelidir.[337]

Halkın ikna edilmesi ya da bir başka deyişle onayının alınması zorunludur. Çünkü her ne kadar "yüce akıl" olan yasacı doğruyu, haklıyı ortaya koyuyor ve bu yüzden işlemleri genel irade doğrultusunda bulunuyorsa da, onun iradesi yine de kişisel (özel) bir iradeden başka bir şey değildir. Kişisel bir iradenin genel iradeye uygunluğu ise, ancak (yasama erkine sahip olan) egemen halkın oylarıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla, yasacının kaleme aldığı yasalar, gerçekte birer yasa tasarısı ya da yasa önerisidir. Bu tasarılar bir referandum şeklinde halkın oyuna sunulmakta ve kabul edildikleri takdirde yasa haline gelmektedir.[338] Yasaların oylanmasında genel irade kuramına uygun olarak çoğunluk ilkesinin geçerli olduğunu belirten Rousseau, bu çoğunluk için gerekli oy orantısının devletin gereksinimlerine ve durumuna göre saptanmasını ister. Bununla birlikte, genel bir kural olarak, sıradan işlerle ilgili konularda karar alınırken basit oy çokluğunun yeterli olduğunu, ama

---

[336] *Toplum Sözleşmesi*, II, VII, s. 262 (53).

[337] Wokler'ın yorumuyla, yasacıların "görevi ne yönetimin ne de hükümdarın görevine benzer. Ancak, insanlığa ateşi armağan eden Prometheus gibi, yasa yapıcılar da insanın ahlaki yücelmesini mümkün hale getirir" (s.113).

[338] Yasacının devleti kurduktan sonra halkın görevlilerinden oluşacak meclisin ya da hükümetin hazırlayacağı yasa tasarıları da aynı şekilde halkın oyuna sunulmaktadır.

yasaların belirlenmesinde oybirliğine yakın bir oy orantısının aranması gerektiğini de sözlerine ekler.[339]

C. Yasaların Kapsamı ve İşlevi

Halkın oyuyla gerçekleştirilen yasalar, her bakımdan genel olma özelliğine sahiptir. İlk olarak, "biçimsel" ya da "kökensel" olarak geneldir; çünkü yasayı yapan halkın bütünüdür ya da genel iradenin ta kendisidir. İkinci olarak, konusu bakımından geneldir. Rousseau'nun deyişiyle, yasaların konusunun her zaman genel olmasından anlaşılması gereken şudur: "Yasa, uyrukları bir bütün, davranışları da soyut olarak ele alır; yoksa bir insanı bir birey ya da bir davranışı özel bir davranış olarak değil."[340] "Halkın tümünün yine halkın tümü için karar alması"[341] anlamına gelen bu genellik, yasanın kapsamını, dolayısıyla amacını "ortak iyilik" ya da "genel çıkar" şeklinde belirlemiş olur.

Yasanın "iradenin evrenselliği ile konunun evrenselliğini kendinde birleştirmiş"[342] olması, çeşitli sonuçlara yol açar: Herhangi bir kişinin verdiği buyruklar ya da egemenin özel bir konuyla ilgili aldığı kararlar yasa değildir, olsa olsa birer kararnamedir. Yasa devletin üyeleri arasında hiçbir fark gözetmez, hepsini aynı şekilde kendisine bağlar. "Egemen, uyruklardan herhangi birini bir diğerinden daha fazla yük altına sokma hakkına sahip değildir."[343]

---

339 "Oylar arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yarayabilecek iki genel kural vardır: Biri, görüşülen konu ne denli önemli ve ciddi ise ağır basan görüşün oybirliğine o denli yaklaşması; öteki ise, ele alınan sorun ne denli ivedilik istiyorsa, oyların paylaşımında aranan farkın o denli azaltılması ve hemen sonuçlanması gereken görüşmelerde tek oy fazlalığın yeterli sayılması gerektiğidir. Bu kuralların birincisi yasalar için, ikincisi ise işler için daha elverişli görünüyor" (*Toplum Sözleşmesi*, IV, II, s. 311 [124]).

340 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 259 (48-9).

341 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 258 (48).

342 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 259 (49).

343 *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255 (43).

Böylece yurttaşlar arasında hukuki bir eşitlik kuran yasa,[344] evrenselliği sayesinde çoğunluğun zorbalığına karşı bir tür güvence de oluşturur: Halkın çoğunluğunun baskıcı yasalar yapmasının bir anlamı yoktur,[345] nasıl olsa bu yasalara kendisi de boyun eğmek durumundadır. "Durum herkes için aynı olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmekte hiç kimsenin bir çıkarı olamaz."[346]

Kaynakları nedeniyle rasyonel olan, hatta akıl tarafından dile getirilen yasa her türlü tutkudan yoksundur. Dolayısıyla, "yasaları insanların tutkularının hükmü altına sokan kişiler", yasaları yasa olmaktan çıkarıp devletin sonunu hazırlarlar.[347] Bu özelliğine koşut olarak nasıl genel irade hiçbir zaman yanılmazsa, yasa da her zaman doğrudur ve iyidir. Ayrıca Rousseau, "yasaların, tıpkı doğal yasalar gibi, hiçbir insani gücün baş edemeyeceği bir bükülmezliğe"[348] sahip olması gerektiğini belirtir; çünkü böyle olduğu takdirde, yasalar insanların üzerine çıkarılmış olarak işlevlerini tam anlamıyla yerine getiriyorlar demektir. Her ne kadar egemenin her yasayı uygun bulduğu zaman değiştirme hakkı varsa da Rousseau'nun az sayıda olmala-

---

"En kötü yasa mükemmel bir efendiden daha iyidir; çünkü her efendinin tercihleri vardır, yasanın ise hiçbir zaman olamaz" *(Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 376). Ancak, yasanın farklar gözetmemesi ya da tercihler yapmaması, ayrıcalıklar kabul etmesine engel teşkil etmez: "Yasa birtakım ayrıcalıklar kabul edebilir, ama adını belirterek kimseye ayrıcalık tanıyamaz; yurttaşları sınıflara ayırabilir, hatta bu sınıflara girmeye hak kazanmak için gerekli nitelikleri de belirlebilir, fakat şu ya da bu kimseyi, adını söyleyerek bu sınıflara sokamaz" *(Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 259 [49]). Yasanın kişiselleştirmeden de olsa ayrıcalıklara izin vermesini, hukuki eşitlik ilkesiyle bağdaştırmak hiç de kolay görünmüyor!

[344] Yasa,"insanlar arasındaki doğal eşitliği hukuk içinde yeniden oluşturur" *(Économie politique*, s. 90).

[345] Aslında, bu tür yasalar, genel iradenin işlemleri olmadıkları ve genel iyiliği içermedikleri için, gerçekte yasa değildir.

[346] *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 244 (25).

[347] *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 330.

[348] *Emile*, c. 1, II, s. 71.

rını salık verdiği yasaların sık sık değiştirilmelerine hiç gerek yoktur. Gerçekten, yasacının hazırlayıp halkın benimsediği yasalar, aklın ürünleri oldukları ve devletin özünü belirledikleri için, değişmezliği çağrıştıran ve yeni yasalarla zenginleştirilmeye pek gereksinim duymayan yasalardır. "Sağlam bir şekilde yerleşmiş olan yasalara olabildiğince dokunmaktan kaçınmak gerekir"[349] diyen Rousseau'nun yasaları, aslında büyük Y ile yazılan kutsal, yüce yasalardır.[350]

Yasaların (hemen hemen) değiştirilemez denli bir yücelik ile donatılmış olması, onlara yüklenen işlevlerle de doğrudan bağlantılıdır. Her şeyden önce, görmüş olduğumuz üzere, bir devleti devlet yapan yasalardır. Toplumsal bütünün ve bu bütünle bireyler arasındaki birliğin oluşmasındaki odak noktasıdır yasalar.[351] Yasaların bükülmezliği sayesinde "devlet içinde, doğa durumunun bütün avantajları ile toplumsal yaşamın bütün avantajları birleşir; insanı kötülüklerden koruyan özgürlük ile onu erdemliliğe yükselten ahlak kaynaşır."[352] Yine yasalar, insanların iki çelişik varoluş biçimi arasındaki bölünmüşlüklerine son verip onları kendi içlerinde bir yapar, yani hepsini birbirleriyle hukuki bakımdan eşit olan yurttaşlara dönüştürür. Bireyin toplumla uyum içine girmesi, bir başka deyişle bireysel eğilimler ile toplumsal ödevlerin uzlaştırılması da yasaların işidir. Yasaların tüm bu işlevlerini, aslında "insanları özgür kılmak" olan tek bir işleve indirgemek

---

[349] *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 381.

[350] Sartori'ye göre, "Rousseau'nun sözünü ettiği yasalar, büyük Y ile yazılan sayıca az, temel, eski ve neredeyse hiç değiştirilmeyen üstün Yasalardır... Rousseau'ya başvuran herkes bizim biçimsel yasa tanımını bir yana bırakmak zorundadır. Rousseau'nun Yasaları özlüydü, yani içeriği nedeniyle bir metin yasa olmaktaydı ve bunlar doğal hukuk kuramının anladığı anlamda değiştirilmez yasalardı" (1993, s. 337).

[351] Savran, s. 85.

[352] *Emile*, c. 1, II, s. 71-72.

mümkündür. Daha açıkçası, yasalar, insanları yeniden özgürleştirdikleri içindir ki, diğer işlevlerini de yerine getirirler.

Yasalara itaat ederek özgür olma kurgusu, Rousseau' nun devlet kuramının en önemli yapıtaşlarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca bu kurgu, bireysel haklar ile devletin hakları arasındaki ilişkinin belirlenmesine de kaynaklık etmektedir. Bu nedenle, toplumsal özgürlük konusuna ayrı bir bölüm ayırmak ve yasa ile özgürlük arasında kurulan bağı bu çerçeve içinde incelemek yerinde olacaktır.

IX- TOPLUMSAL ÖZGÜRLÜK

A. Doğal Özgürlük-Toplumsal Özgürlük Ayrımı

Toplum Sözleşmesi'nin hemen başında "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur"[353] diye yazan Rousseau'ya göre özgürlük insana içkindir. Doğal hukuk açısından bakıldığında özgürlük doğal bir haktır; ama insan, doğa durumunda ne bir hak anlayışına sahiptir ne de özgür olduğunun bilincindedir; dahası, özgürlüğünü doğayla dolayımsız bir birlik oluşturması nedeniyle bir zorunluluk, bir olgu olarak yaşar. "Zorunluluğun katı yasasına",[354] yani fiziki yasalara boyun eğen doğal insan yalnızca nesnelere bağımlıdır. "Nesnelere bağımlılık ise, özgürlüğe zarar vermediğinden ve kötülükler yaratmadığından"[355] başka, gerçekte özgürlük demektir. Çünkü bu durumdaki özgürlük "bireyin gücünden başka bir sınır tanımaz"[356] ya da "özgürlük, bireyin doğal güçlerinin uzandığı yere kadar uzanır"[357] diyen Rousseau, doğal in-

[353] *Toplum Sözleşmesi*, I, I, s. 236 (14).
[354] *Emile*, c. 1, II, s. 68.
[355] *Emile*, c. 1, II, s. 71.
[356] *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 247 (30).
[357] *Emile*, c. 1, II, s. 69.

sanın gereksinimleri ile bunları elde etmek için kullanabileceği araçların tam anlamıyla örtüştüğünü ileri sürer. İşte bu doğal insan, gücünü istekleriyle uyum içine sokmuş olduğu için kendi kendine yeterlidir ve bu nedenle de başka insanlara bağımlı değildir. Bu bakımdan, "gerçekten özgür insan yapabileceğini isteyen ve hoşuna gideni yapan insandır."[358] Tabii bunun için de başka insanlara bağımlı olmaması, hatta başka insanları kendine bağımlı kılmaması gerekir.[359]

İnsanın varoluşu bakımından olmazsa olmaz bir koşul niteliği taşıyan özgürlük, doğa durumunda, salt insanın doğayla ilişkisi içinde tanımlanmaktadır. İnsanlar arasında ilişkiler bulunmadığından, bütün insanlar özgürlüklerini yaşayabilmekte ve bu nedenle de aralarında eşitlik hüküm sürmektedir. Bu şekilde tanımlanıp yaşanan özgürlük anlayışı, insanların birbirleriyle ilişkiye girmeleri sonucunda anlam değiştirir ve onların toplumsal düzeyde özgür kalmalarını olanaksızlaştırır. Çünkü toplum yaşamında, insanların özgürlüklerini kullanmaları bakımından güçlerinden başka bir sınır tanımayıp hoşlarına giden her şeyi (güçlerinin yeterli olup olmadığına bakmaksızın) elde etmeye kalkışmaları, benlik sevgisinin de etkisiyle, insanları sürekli bir rekabet ve çatışma ortamı içine sokar. Tutkularına tutsak olan insanlar birbirlerinden vazgeçemeyecek hale gelirler. Kısacası, bu başıboş özgürlük, her insanın artık nesnelere değil de diğer insanlara bağımlı olmasında rol oynayarak özgürlüğü yok eder.

Bu yüzden Rousseau, doğa durumunda yaşanan bu özgürlüğü "bağımsızlık" ya da "doğal özgürlük" (bazı yo-

---

[358] *Ibid.*

[359] "Özgürlük, insanın kendi iradesini gerçekleştirmekten çok başkasının iradesine bağımlı olmaması demektir; özgürlük, ayrıca başkasının iradesini kendi irademize bağımlı kılmamak anlamına da gelir. Efendi olan her kimse özgür olamaz; hüküm sürmek, itaat etmektir" *(Lettres écrites de la montagne,* VIII, s. 374).

rumcuların deyişiyle "özerklik") kavramlarıyla karşılar ve onun karşısına "toplumsal özgürlük"ü diker: "Bazı bilgiçler, başıbozukluk ile özgürlüğü birbirine karıştırıyorlar... Bireyin gücünden başka bir sınır tanımayan doğal özgürlüğü, genel iradeyle sınırlı olan toplumsal özgürlükten ayırt etmek gerekir... Çoğu kez bağımsızlık ile özgürlük birbirine karıştırılmıştır; oysa bu iki kavram öylesine farklıdır ki, karşılıklı olarak birbirini dışlar. Her birey hoşuna gideni yaptığı zaman, çoğunlukla başkalarına hoş gelmeyen şeyleri yapmış olur ve bu durum, özgür bir durum olarak adlandırılamaz... Ortak özgürlükte, hiç kimsenin bir başkasının özgürlüğünün ona yasakladığı bir şeyi yapmaya hakkı yoktur; gerçek özgürlük kesinlikle kendi kendini yok edici değildir. Dolayısıyla, adalet olmaksızın özgürlük gerçek bir çelişkidir."[360]

Yukarıdaki bu uzun alıntıda da görüldüğü gibi, doğal özgürlüğün doğa durumundan çıkarılıp toplum durumuna aktarılması, özgürlüğün bütün insanlar için yok olması demektir. Üstelik, adaletle yoğrulmamış bu doğal özgürlük ortamında, insanlar, bir yanda hem birbirlerine bağlanıp hem çatışmakta; öte yanda ise, bireysel özgürlüklerinden kaynaklanan kişisel çıkarlarını toplumsal ödevlerinin karşısına dikmektedirler. Bu durumda, toplumsal bağlardan, hatta tam anlamıyla bir bütünden, bir toplumdan söz edilemeyeceği açıktır. Rousseau'nun deyişiyle, "yetkin bağımsızlık ile kuralsız özgürlük, her ne kadar Antik saflığa bağlı kalmış olsa da, bizim en iyi niteliklerimizin gelişmesine zararlı olan temel bir kötülüğü içerecektir hep; bu kötülük, bütünü oluşturan parçalar arasındaki bağlantının yoksunluğudur."[361] Açıkçası bu durum, Rousseau'nun, toplum sözleşmesinin gerekliliğini açıklarken, "insan türünün

---

[360] Sırasıyla: *Emile*, c. I, II, s. 63; *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 247 (30); *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 374-75.

[361] *Manuscrit de Genève*'den aktaran: Dumont, s. 97.

yaşayış biçimini değiştiremezse yok olacağı" tarihsel dönem olarak nitelendirdiği mutlak kötülük durumudur.

İnsan, doğal özgürlüğünün beslediği bu kötülükten, yine özgür bir varlık olması sayesinde, yani özgür iradesini kullanarak kurtulma olanağına sahiptir: Toplum sözleşmesini yapıp kendi isteğiyle kendini genel iradeye, dolayısıyla genel iradenin işlemleri olan yasalara bağlar.[362] Bunun anlamı, toplum içindeki insanın yeniden özgür olmasıdır.

B. Yasaların Özgürlüğü

"Siyasal bedenin özü, boyun eğme ile özgürlüğün uzlaşmasındadır."[363] Bu uzlaşma yasalar aracılığıyla gerçekleştirilir. Rousseau'nun sözcükleriyle, "insanları özgürleştirmek için onları uyruklaştırmak çaresine hangi akıl almaz sanatla ulaşılabilmiştir?... Nasıl oluyor da insanlar, hem itaat ediyorlar hem de içlerinden hiçbiri yönetmiyor; hizmet ediyorlar, ama tek bir tane bile efendileri yok; görünüşteki bir uyrukluk içinde daha da özgürler ve özgürlüklerinden, bir başkasının özgürlüğü için zararlı olabilecek parçadan başka bir şey yitirmiyorlar? Bu mucizeler yasanın işidir. İnsanlar, adalet ile özgürlüğü sadece yasaya borçludurlar."[364]

İnsanın hem özgür hem yasaya bağımlı olması, Rousseau'ya göre bir çelişki değildir. Çünkü doğal insanın özgürlüğü (doğal zorunluluk gereği) birlik içinde bulunmasıyla doğrudan bağlantılı olduğuna göre, toplumsal alanda özgürlük olacaksa burada da bir birliğin oluşması gerekmek-

---

362 "Toplum içinde bu kötülüğe karşı herhangi bir çare varsa; bu çare, yasayı insanın yerine koymak ve genel iradeyi bütün özel iradelerin eylemlerinden üstün olan gerçek bir güçle donatmaktır" *(Emile*, c. 1, II, s. 71).

363 *Toplum Sözleşmesi*, III, XIII, s. 299 (106).

364 *Économie politique*, s. 90.

tedir. Bu birliğin kurulabilmesi ise, doğadakine benzeyen türden bir zorunluluğun toplumda da yaratılmasına bağlıdır. Doğaya öykünen insanlar tarafından yaratılan bu zorunluluk, yasalardır. "Pozitif yasalar, doğa durumundaki insanın boyun eğdiği fiziki yasaların bükülmezliğini ve kişisizliğini [herhangi bir kişinin malı olmayışını] taklit ederler."[365] Böylece her insan, başka insanlara ya da kişilere değil, fakat yasalara, yani nesnelere zorunlu olarak (mutlak olarak) boyun eğerek yeniden özgür olur.[366]

Üstelik her birey (uyruk değil, ama) yurttaş olma sıfatıyla egemenin üyesidir; bu nedenle de yasayı yapan kendisidir ve genel irade aslında onun kendi iradesinden başka bir şey değildir. Toplum sözleşmesi gereğince, her birey, insan (somut insan) olarak sahip olduğu özel iradesini, yurttaş (soyut insan) olarak sahip olduğu genel iradenin boyunduruğu altına sokmak zorundadır. Ama bu yükümlülük, özgürlüğü yok etmek ya da sınırlamak şöyle dursun, tam tersine var kılar. Çünkü "yasalar, kendi iradelerimizin kaydedildiği belgelerdir";[367] dolayısıyla da insanın kendi iradesine, yani "kendi için koyduğu yasalara itaat etmesi özgürlüktür."[368] Kısacası, bireylerin yasalara boyun eğmeleri, aslında kendilerine boyun eğmeleri demektir. Bu, aynı zamanda Kral XIV. Louis'nin "Devlet benim" anlayışının yerine, "Devlet biziz" anlayışının yerleştirilmesidir.

Rousseau, bu mekanizmayı ya da bu mucizeyi, "her bireyin hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalması hem de eskisi kadar özgür olması"[369] şek-

---

365 Goldschmidt, 1984, s. 148.

366 "Özgür yaşamak ve özgür ölmek, yani ne benim ne de hiç kimsenin yasaların onurlu boyunduruğunu silkip atamayacağı şekilde yasalara bağımlı olarak yaşamak ve ölmek isterdim" (*2. Söylev*, s. 140 [67]).

367 *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 259 (49).

368 *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 247 (30).

369 *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 243 (25).

linde tanımlamakla birlikte, gerçekte "doğal bağımsızlığın yerini özgürlüğün"[370] aldığını belirterek ikisi arasında bir nitelik-nicelik ayrımı gözetir. Tıpkı doğal yasaların akılla donanarak kendilerini pozitif yasalarda göstermesi gibi, doğal özgürlük de bir dönüşüm geçirerek toplumsal özgürlük haline gelir; hatta daha doğrusu, doğal özgürlük yok olur ve onun yerine yurttaşlara özgü yepyeni bir özgürlük yaratılır. Bu bağlamda, ilk bakışta paradoksal gibi görünse de yurttaşın, doğal insandan hem daha az hem onun kadar hem de ondan daha fazla özgür olduğunu söylemek mümkündür. Yurttaş daha az özgürdür; çünkü özel iradesi ya da kişisel yargısı, kendi güçlerinin ötesinde yasalar tarafından sınırlandırılmıştır. Doğal insan kadar özgürdür; çünkü yasaya ya da genel iradeye itaat ederek başka insanlara bağımlı olmaktan, onların özel iradelerinin boyunduruğu altına girmekten kurtulmuştur. Doğal insandan daha fazla özgürdür; çünkü yasalar, özgürlüğüne hem işlerlik kazandırmış hem de güvenli bir ortam sağlamıştır. Üstelik birey, yasalara itaat ettiği için, adalete, ahlaka, erdeme ulaşmış ve aklın sesini dinlemeyi öğrenerek ilkel tepileri ile tutkularını hükmü altına almayı başarmıştır.[371]

Toplumsal özgürlük, yine bireyin istediğini yapma özgürlüğüdür; ama bu kez, bu özgürlüğün kullanımı genel irade tarafından kurallara bağlanılmış, yasalarca çizilen belli bir çerçeve içine oturtulmuştur. Rousseau'ya göre, özgürlük bireyin doğasına içkindir, ama bu özgürlüğün diğer bireylerle ilişki içinde kullanılması başka şeydir. Özgürlük özü gereği bireysel bir nitelik taşıyorsa da kullanımı bakımından bireyselliğin ötesinde birlikteliği zorunlu

---

[370] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 256 (44).

[371] Bu bağlamda, Eric Weil'e göre (s.16), "insanın yasaya mutlak bağımlılık içinde yaşaması özgürlüktür; çünkü bu yaşam, aklın zorunluluğuna dolayımsız bağımlılıktır; tıpkı doğal insanın doğaya dolayımsız bağımlı olması gibi."

kılmaktadır. Toplumda özgürlüğün sınırsız olduğu kabul edildiği takdirde, kimse gerçekten özgür olamayacaktır. Bu durumda, her bireyin özgürlüğü benim kendi özgürlüğüm için bir tehlike unsurudur. Demek ki özgürlüğün, bireylerin birbirlerine zarar vermeyecek şekilde bir sınır içine sokulması gerekir.[372] İşte yaratılan toplumsal özgürlük, toplumda var olabilecek tek özgürlük biçimidir; yani insanların hep birlikte, karşılıklılık ilkesi içinde özgür olmalarıdır.

Toplumsal özgürlük, eşitlik ile doğrudan bir ilişki içindedir. Hatta Rousseau'nun deyişiyle, "eşitlik olmadan özgürlük olmaz".[373] Özgürlüğün olmazsa olmaz koşulu şeklinde ortaya konan eşitlik, tıpkı özgürlük gibi toplumsal bir boyuta sahiptir. Çünkü Rousseau, toplum sözleşmesiyle kurulan devlette doğal eşitliğin ortadan kalkmadığını, tam tersine doğanın insanlar arasında koyduğu fiziki eşitsizliğin yerine ahlaki ve meşru bir eşitliğin getirildiğini belirtir. Böylece "insanlar, güç ve zekâ bakımından olmasalar da, sözleşme yoluyla ve hukuki açıdan eşit olmuşlardır."[374] Gerçekte bu eşitlik, yasaların bütün yurttaşlar arasında ayrım gözetmemesi, dolayısıyla herkesin aynı yükümlülükler altına girip aynı haklardan yararlanması anlamında, toplumsal eşitliktir ya da yurttaş eşitliğidir. Dolayısıyla Rousseau'nun sözünü ettiği toplumdaki bütün insanların eşitliği, "özgürlüklerinin ifadesi ya da toplumsal özgürlüğün öteki yüzü"[375] gibidir. Toplumsal eşitlik, insanlar arasında hukuki bakımdan bir hiyerarşinin olmamasıdır; bunun anlamı, yasaların güvencesi altında hiç kimse-

---

[372] Rousseau, Marquis d'Argenson'un 'devlette herkes başkalarına zarar vermeyen şeyleri yapmak bakımından tamamen özgürdür" sözünü aktarıp, "işte, [özgürlüğe getirilen] değişmez sınır budur ve bundan daha iyi tanımlanamaz" diye yazar *(Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, dpn. s. 334 [169]).

[373] *Toplum Sözleşmesi*, II, XI, s. 269 (64).

[374] *Toplum Sözleşmesi*, I, IX, s. 249 (34).

[375] Siméon, s. 35.

nin bir başkasına bağımlı olmaması demektir; bu ise toplumsal özgürlüğün ta kendisidir.

İnsanlar siyasal toplumda ancak yasalara boyun eğerek eşit ve özgür olduklarına göre, aykırı bir davranış içine giren bir bireyin bu davranışıyla özgür olmamayı seçtiği, dolayısıyla kendi özüne karşı çıkıp insanlığını yadsıdığı sonucuna varılabilir. Bu konuda Rousseau, şöyle akıl yürütür: "Her kim genel iradeye itaat etmeyi reddederse, tüm toplum onu itaate zorlayacaktır. Bunun anlamı ise, o kimsenin özgür olmaya zorlanacağıdır; çünkü bu koşul, tüm yurttaşları yurda mal etmekle onları her türlü kişisel bağımlılıktan korur; siyasal düzeneğin kurgusunu ve hünerini oluşturduğu gibi, toplumsal yükümlülükleri de yalnız o meşru kılar ki, onsuz bu yükümlülükler anlamsız ve zorbaca olurdu ve çok büyük kötülüklere yol açardı."[376]

Rousseau'nun bu sözlerine, onun kuramının mantığı açısından biraz daha açıklık getirmeye çalışalım: Genel iradeye, yani yasalara karşı çıkan bir kimse, yasa tasarılarının oylanması sırasında oyunu azınlıkta kalanlar yönünde kullanan bir kişinin içine düştüğü yanılgıdan[377] çok daha ciddi bir yanılgı içindedir. Çünkü o, belli bir konuda genel iradenin ne olması gerektiğini kavrayamamanın ötesinde, kişisel çıkarının ortak çıkara ve bireysel özgürlüğünün de toplumsal özgürlüğe bağlı olduğunun bilincinde bile değildir. Yasalara boyun eğmemekle kendi özgürlüğünü kendi elleriyle yok etmektedir. Çünkü yasaları yapan yurttaş olarak kendisidir; dolayısıyla yasaları çiğnemesi, kendi iradesine karşı çıkmak anlamına gelir ki, bu da, özgür olmaması demektir. Ayrıca, bu kimse özgürlüğü adına yasalara karşı koyduğunu düşünmektedir, istediği özgürlüktür; ama böyle bir davranış içine girerek istediğine aykırı

[376] *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 246 (29).

[377] Bir yasa tasarısının oylanmasında, "benimkine karşıt bir görüş üstün gelirse, bu, sadece benim yanıldığımı ve genel irade sandığım şeyin genel irade olmadığını gösterir" (*Toplum Sözleşmesi*, IV, II, s. 310 [123]).

bir şeyi yapmıştır; insanın istediğini yapamaması ya da istemediğini yapması ise yine özgür olmaması demektir. Üstelik, yasalara uyulmaması, yalnızca onlara uymayanların değil, fakat bütün toplumun özgürlüğünün yok olmasına neden olur: Yasalara bağımlılığın yerini kişilere bağımlılık alır; bu durumda da hiç kimse özgür kalamaz.[378] Sonuçta, yasalara itaat etmeye zorlanan bir kişi, istemediği bir şeye zorlanmamaktadır; hatta toplumun (ya da devletin) bu tutumunun bu kişi tarafından bir zorlama ya da baskı şeklinde algılanması da bir yanılsamadır. Çünkü gerçekte bu kişiden, yalnızca, yurttaş olarak sahip olduğu kendi iradesine (genel iradeye) uyması istenmektedir.

Rousseau'nun buraya kadar görmüş olduğumuz özgürlük kuramı, tümüyle, bireyin doğal insan-yurttaş ya da somut insan-soyut insan şeklinde bölünmesi kurgusu üzerine yapılanmıştır. Bu sayede, bağımlılık ile özgürlük kavramları bir uyum içine sokulmuştur. Bunun yol açtığı teorik sonuç ise, bireyin, yasalara, dolayısıyla devlete bağımlılığını özgürlük olarak algılayıp yaşamasıdır. Yoksa, Rousseau'ya göre, devletin ayakta kalması zaten mümkün değildir. Bireyin bu şekilde devlete bağlanmış olması bazı soruları çağrıştırmaktadır: Devletin dışında bireye bırakılmış bir alan var mı? Bireysel haklardan söz edilebilir mi? Yasaların gölgesinde yaşayan birey, gerçekten ne kadar özgür? Yoksa devletin kulu kölesi mi?

C. Devlet-Birey İlişkisi

Toplum sözleşmesi, bireylerin özgür iradelerinin bir eylemi olarak gerçekleştirilir. Her birey kendi varlığını korumak, yaşamını güvenlik içinde sürdürmek amacıyla, salt kendi isteği doğrultusunda toplum sözleşmesine katılıp bu

[378] "Yasaların ceza görmeksizin çiğnendiği her yerde, artık özgürlük yok olur" *(Lettres ecrites de la montagne*, VII, s. 334).

sözleşmenin içerdiği koşulları benimser. Bu bakımdan, Rousseau'nun, özel iradelere olumlu bir nitelik yüklediğini söylemek gerekir. Ama sözleşmenin hemen ardından, özel iradeler anlam değiştirip olumsuz bir işleve sahip olur. Çünkü her özel irade, kişinin çıkarını, yaratılan bütünü göz önünde bulundurmadan, yani bu bütüne özgü ortak çıkarı işin içine sokmadan ortaya koymaya yönelir. Bu durumda, yalnızca toplumun yaşamını tehlikeye atmakla kalmaz, ayrıca bireyin "yaşamın korunması" olan kişisel çıkarına aykırı düşen bir tutum sergilemiş olur. Rousseau'ya göre, büyük ölçüde burjuvayla özdeşleşen modern insan, gerçekten kendi çıkarını göremediği ve ne istediğini bilemediği için, tam anlamıyla kendi yazgısını belirleme yeteneğine sahip değildir. Işte, genel iradenin yaratılmasındaki temel amaç bu boşluğun doldurulmasıdır. Birey, halkın birliği içinde, halkın iradesine katılarak bu yeteneğe kavuşabilecektir.[379]

Bu yüzden, toplum sözleşmesi yapılırken her birey, "kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlar"[380] ya da verir. Ayrıca, yine sözleşmeyle birlikte, siyasal bedenin bireyler üzerinde "mutlak bir iktidarı"[381] oluşur. Rousseau'nun bu ve buna benzer deyişlerinden hareket edildiğinde, toplum sözleşmesinin doğa durumunun tam anlamıyla bir yadsınması olduğu, dolayısıyla da kurulan toplumda doğal haklara hiçbir yer bırakılmadığı sonucuna ulaşmak pek de zor değildir. Ancak Rousseau, yorumcuların işini iyice güçleştirmek istercesine, özellikle *Toplum Sözleşmesi* yapıtında, bir yanda neden bireye hiçbir hak bırakılmadığını açıklarken, öte yanda doğal hakların var olmaya devam ettiklerini, ama bunların belli bir miktarının topluma (ya da devlete) bırakıldığını ileri sürer.

---

[379] Paccioni, s. 367.

[380] *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 243 (25).

[381] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 253 (40).

İlk önce Rousseau'nun bu konuyla ilgili metinlerini aktaralım, sonra da gerçekte ne demek istediğini ya da tüm bu sözlerin kuramın bütünlüğü içinde ne anlama geldiğini araştırmaya çalışalım: *"Her bireyin kendisini bağlaması* [vermesi] *kayıtsız şartsızdır... Eğer bireylere bazı haklar bırakılmış olsaydı, onlarla kamu* [halk] *arasında anlaşmazlıkları yargılayacak bir üst makam bulunmadığına ve her birey bazı bakımlardan kendi kendisinin yargıcı olduğuna göre, herkes her konuda yargıçlık taslamaya kalkışırdı; o zaman da doğa durumu sürüp gider ve birliktelik* [toplum] *ister istemez zorbalaşır ya da anlamsızlaşırdı... Yurttaşlar ile egemenin karşılıklı haklarını, yurttaşların uyruk olarak yerine getirmeleri gereken ödevleri ile insan olarak yararlanmaları gereken doğal hakları birbirinden iyice ayırt edilmelidir. Şunu da kabul etmek gerekir ki, her bireyin gücünden, malından, özgürlüğünden vazgeçtiği bölüm, yalnızca bunların kullanımlarının topluluk için önem taşıyan bölümüdür; fakat bu önem konusunda, söz sahibi tek yargıcın egemen olduğunu da ayrıca kabul etmek gerekir... Toplum sözleşmesinde, bireylerin gerçek anlamda haklarından vazgeçmeleri söz konusu değildir."*[382]

Rousseau'nun bu satırları yazarken düştüğü bir dipnotla sorumluluğu dilin yoksulluğuna yüklediği görünürdeki çelişkileri, kuramının can alıcı noktasını oluşturan bölme işlemini (yani doğal insan-yurttaş şeklindeki bölünmeyi) açıkça dile getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce, birey, kendini siyasal topluma bağlarken haklarını bir başkasına vermez; çünkü bu siyasal toplum, yani devlet ya da egemen, yurttaşlardan oluşmuştur ve her birey aynı zamanda yurttaş sıfatıyla bu bütünün içindedir. Dolayısıyla haklar, bireyin bir elinden öteki eline geçmek-

[382] *Toplum Sözleşmesi*, I, VI, s. 244 (26); II, IV, s. 153-155 (40-43).

te ya da bir başka deyişle, doğal insan tüm haklarını ya da haklarının bir bölümünü tutup yurttaşa vermektedir.

Fakat bu şekilde "transfer" edilen haklar aynı mı kalmaktadır? Devlet, her ne kadar yurttaşlardan oluşuyorsa da, parçalarından bağımsız bir varlığa, hukuki (tüzel) ve ahlaki bir kişiliğe sahiptir. Öyleyse, bu anlamda bir "başkası" olan devlet, hakları eline geçirip, bireyleri bunlardan tümüyle yoksun mu bırakmaktadır? Doğal hakları toptan topluma verme, birçok yorumcunun belirttiğine göre gerçekte bir "kurgudur", "düşsel bir işlemdir" ve bireyler bakımından vazgeçme diye bir şey yoktur.[383] Bu kurgunun amacı, devletin bireylere eşit haklar tanımasını sağlamaktır: Her bireyin eşit bir şekilde toplum lehine bütün haklarından vazgeçtiği varsayıldığı zaman, aslında "avantajlı bir değiş tokuş" yapılmış olur. Zaten bireyin, en temel doğal haklarından birisi olan özgürlüğünden vazgeçmesi insanlığını yadsıması anlamına gelir ki, böyle bir sonucu toplum sözleşmesine yüklemek tam bir anlamsızlığa (hatta saçmalığa) yol açar. Bireyler teslim ettikleri haklarının karşılığında toplumsal haklar elde ederler. Ancak, bunu gerçekleştirebilmek için, doğal hakların tümünün bırakılması kurgusuna gereksinim vardır. Çünkü herhangi bir birey, sözleşme sırasında, haklarının bir bölümünü elinde tutmuş olursa, diğerlerine göre ayrıcalıklı bir konuma sahip olur; bu konumunu da toplumsal bedene bağımlı olmamak şeklinde sürdürür. Oysa siyasal düzenin varlık nedeni, herkesin eşit (dolayısıyla özgür) kılınmasıdır. Bu eşitliğin gerçekten kurulabilmesi ise her üyenin siyasal topluma bağlı olmasını gerektirir. Bir başka deyişle, eşitlik, bütün bireylerin devletin karşısına her şeyden yoksun bir şekilde gelip ondan eşit haklar almalarıyla kurulabilir. Demek ki doğal hakların sözleşmeyle toptan teslim edil-

[383] Althusser, s. 124-131; Burdeau, 1949, s. 62-63; Derathé, 1950, s. 171; Simeon, s. 83-86; Starobinski, s. 49; Strauss, 1986, s. 247.

mesi kurgusu, toplumsal haklara dönüşen bu hakların bireyler arasında eşit bir biçimde paylaştırılmasını mümkün kılmaktadır.

İnsanın doğasının değiştirilmesinde ya da doğal bağımsızlığın toplumsal özgürlüğe dönüştürülmesinde olduğu gibi, doğal hakların da pozitif haklara dönüştürüldüğü söylenebilir. Ama bu, bire bir şekilde dönüştürmeden çok, yok edip yeniden yaratmadır. Her birey genel iradeye katılan bir yurttaş konumuna gelerek yasalarca belirlenmiş özgürlüğe ve diğer haklara kavuşmaktadır. Bu bakımdan siyasal toplum, önceden var olan bir özgürlüğün koruyucusu değil, fakat bir özgürlük yaratıcısıdır. Kısacası, gerek özgürlük, gerek diğer haklar, insan doğasının özünde bulunuyorlarsa da, toplumsal ilişkilerde bireylerce kullanılabilmeleri için devlet tarafından yeniden yaratılmaktadırlar. Hatta doğal hak olmayan edinimler (örneğin mülkiyet) bile, yasalar yoluyla birer pozitif hak haline getirilmektedir.

Her iki durumda da hakların "özleri" aynıdır, ama içerikleri ve kullanım biçimleri birbirinden tümüyle farklıdır. Bu konuya biraz daha açıklık getirebilmek için, Rousseau'nun bazı yorumcuları dehşete düşüren[384] "yaşam hakkı"na ilişkin görüşlerini ele alalım: Yaşam hakkı, doğal işleyişi içinde etkili değildir; bireylerin, bu hakkı ileri sürerek varlıklarını güvenlik içinde sürdürmeleri mümkün olamamaktadır. İşte yaşam hakkı, hep birlikte kullanılan pozitif bir hak haline gelince, yoksun olduğu işlerliğe sahip olur. Artık "kimsenin kendisi için savaşmasına gerek yoktur", çünkü "herkesin devlete adadıkları yaşamları bu sayede sürekli olarak korunmaktadır."[385] Fakat devletteki diğer tüm haklar gibi yaşam hakkı da sınırlıdır, yerine getirilen yurttaşlık ödevlerinin bir karşılığı olarak tanınmıştır ve bu nedenle bir bedeli vardır: "Yurttaş, yasanın ken-

[384] Örneğin, Lipson, 1984, s. 47.

[385] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 256 (44).

disine, içine atılmasını buyurduğu tehlikeyi tartışacak durumda değildir; prens [egemen], 'Devlet için çıkar yol senin ölmendir', dediği zaman ölmek zorundadır. Çünkü o zamana kadar güvenlik içinde yaşadıysa, bu koşul sayesinde yaşamıştır ve artık yaşamı, yalnızca doğanın bir nimeti değil, devletin koşullu bir armağanıdır."[386]

Bu durumda, devletin kendisi için bir amaç haline geldiği ileri sürülebilir mi? Rousseau'ya göre devlet, insanların (özgürlük ve eşitlik içinde) korunmasını amaçlayan bir araç olarak yaratılmıştır ve bu özelliğini hiçbir zaman yitirmez. Bireylerin yaşamlarını korumaları devletin var olmasına ve varlığını sürdürmesine bağlıdır. Devlet olmazsa, yaşam hakkı hiçbir anlamı olmayan içi boş bir hakka dönüşür. Bu nedenle, devletin herkesin (halkın) yaşamını koruyabilmek için, yasalarla belirlenmiş bir çerçeve içinde kimseye ayrıcalık tanımadan, insanlardan ölüme atılmalarını isteme hakkına sahip olması, bireylerin bir arada barış içinde yaşayabilmelerinin, tam anlamıyla bir toplum olmalarının ve bu siyasal toplum durumunu sürdürebilmelerinin zorunlu bir sonucudur. Devletin böyle bir hakkı olmazsa, ne siyasal toplum hayatta kalabilir ne de insanlar.[387]

---

[386] *Toplum Sözleşmesi*, II, V, s. 256 (45). Bu bağlamda, Rousseau'nun *Manuscrit de Genève*'de dile getirdiği şu düşüncesi de anımsatılmalıdır: "Birey, nereye kadar insan, yurttaş, uyruk, baba, çocuk olması gerektiğini ve ne zaman yaşamasının ya da ölmesinin kendisine uygun düştüğünü bilmek için genel iradeye başvurmak zorundadır" (Aktaran: Jaume, 1986, s. 163). Bu cümle, kelimesi kelimesine, Diderot'nun kaleme aldığı *Encyclopédie*'nin "Doğal Hak" maddesi içinde de yer almaktadır (Bkz. Diderot & D'Alembert, s. 177-178).

[387] Görmüş olduğumuz üzere, devletler, kendi aralarında savaş durumu olarak nitelendirilebilecek bir doğa durumunda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla, bireylerin yaşamını koruyabilmek için kendi yaşamını da korumak zorunda olan her devlet, yasalarla hiçbir yurttaşına ayrıcalık tanımadan herkese (yani Rousseau'ya göre "gerçek" yurttaşlar erkekler olduğu için bütün erkeklere) belli bir yaşa gelindiğinde askerlik yapma yükümlülüğü getirir. Eğer yurttaşlara, öldürülme riski içeren bu ödevi (doğal bir hakkı ileri sürürek) yerine

Devlete bireyler üstünde "ölüm-kalım hakkı"na varacak denli mutlak haklar tanınmış olması, devletin bunları kullanırken keyfiliğe, dolayısıyla da zorbalığa kaçmasına neden olmaz. Çünkü devlet, egemenlik konusunu işlerken belirttiğimiz gibi, yaradılışında kendisine yüklenen amaçla sınırlıdır; iradesi salt genel olanla ilgilidir ve ortak iyilikten ya da kamusal yarardan başka bir şey isteyemez.[388] Ayrıca devlet, bütün yurttaşlarını eşit kıldığından herhangi birine özel olarak zarar veremediğinden başka, halka da kötülük edemez. Çünkü egemen olan zaten halkın kendisidir, dolayısıyla da devletin kendi kendisine kötülük yapması diye bir şey söz konusu bile edilemez. Eğer egemen, bu hukuki ve kolektif kişi değil de gerçek bir kişi (bir insan) olsaydı, özel iradesi doğrultusunda davranacağından ve bu nedenle de despotizme kayabileceğinden ona karşı anayasal sınırlar getirmek zorunlu olurdu. Oysa, aklın sesini, hep doğru olan genel iradeyi dile getiren halk egemenliğine ya da halk-devlete karşı bu tür dışsal sınırlamalar getirmenin hiçbir gereği yoktur.

Bununla birlikte, Rousseau, bireylerin devlete olan bağımlılıklarının koşulsuz olmadığını da kabul eder: "Çıkarlarının ortak olmasına karşın, egemen uyruklarının bağlılığını güven altına almanın yollarını bulamazsa, hiçbir şey onların sözlerini yerine getirmelerini sağlayamaz."[389] Devletin bireylerin yaşamını koruyamaması, kısacası amacına uygun davranamaması durumunda hâlâ ona itaat edilmesini beklemek boşunadır. Ama zaten bu durumda gerçekten bir devletin var olduğunu söylemek de olanak-

---

getirmemeleri hakkı tanınırsa, devlet kısa süre içinde yok olur; bunun sonucunda da, bireyler çatışmacı doğa durumuna geri dönerler ve yaşamları çok daha büyük tehlikelerle karşı karşıya kalır.

388 "Toplum sözleşmesinin egemene uyrukları üzerinde tanıdığı hak, daha önce de söylediğim gibi, kesinlikle kamusal yararın sınırlarını aşamaz" *(Toplum Sözleşmesi,* IV, VIII, s. 334 [156]).

389 *Toplum Sözleşmesi*, I, VII, s. 246 (28).

sızdır. Oysa, toplum sözleşmesiyle yaratılan devlet, doğası gereği hep meşrudur, doğrudur ve işlevini yerine getirir. Rousseau'nun deyişiyle, "egemen, sırf egemen olmasından ötürü, ne olması gerekiyorsa her zaman odur."[390] Rousseau'nun bireylere ya da halka devlete karşı kullanabilecekleri bir direnme hakkı tanımamış olmasının nedeni, büyük ölçüde burada yatmaktadır: Devlet her zaman olması gereken olduğuna göre, hangi gerekçeyle olursa olsun ona karşı direnme hakkını ileri sürmek mümkün değildir. Ayrıca kuramın mantığı da direnme hakkı düşüncesini dışlamaktadır; çünkü egemen olan halktır, dolayısıyla da halkın ve halkı oluşturan yurttaşların kendi kendilerine ya da kendi iradeleri olan genel iradeye direnmeleri mantıksal açıdan olanaksızdır.

Bireylerin toplumda özgür olmaları ile devletin mutlak bir güce sahip olması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Machiavelli'yi andırırcasına "amacı isteyen araçları da ister"[391] diyen Rousseau'ya göre, eğer amaç bireyleri özgür kılmak ise, bunu sağlamanın aracı da tam anlamıyla egemen bir devlet yaratmaktır. Locke ya da Montesquieu gibi dönemin "liberaller"inin önerdiği erkleri bölerek egemenliği sınırlama projesi beklenenin tam tersi sonuçlar doğurur. Çünkü devlet gücünün zayıflatılması, bireysel özgürlüğü tehdit edecek başka iktidar odaklarının oluşmasına neden olur. Daha açıkçası, devlet kendi iradesini (ya da genel iradeyi) bütün yurttaşlara dayatamayacak bir konum içine indirgendiği zaman zayıflar güçlülerin, yoksullar da zenginlerin hükmü altına girmek zorunda kalırlar. İnsanların başka insanlara bağımlı hale geldiği böyle bir durumda, artık özgürlükten söz edilemeyeceği açıktır.

---

[390] *Ibid.*

[391] *Toplum Sözleşmesi*, II, V, s. 256 (45).

D. Kamusal Alan-Özel Alan İlişkisi

Bireylerin özgürlüğü adına toplumdaki özgürlüklerin ve hakların devlet tarafından belirlendiğinin kabul edilmesi, toplumsal yaşamın her alanının devlet tarafından düzenlendiği anlamına gelmez. Bir başka deyişle, *Toplum Sözleşmesi*'ndeki devlet, totaliter bir niteliğe sahip değildir. Bir önceki altbölümün başında aktardığımız (görünürde çelişkili) alıntılar, Rousseau'nun bireyi devlet içinde eritip yok etmek gibi bir amaç taşımadığını açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Rousseau, burada, özetle bireylerin "dokunulmaz, devredilmez" doğal haklarının bulunduğunu vurgulamaktadır.[392]

Ancak Rousseau, "bireysel temel haklar ile özgürlükler"i liberal bir düşünce doğrultusunda ele almaz; yani bunları devletin karşısına dikmez, ama devletin içine yerleştirir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bunları pozitif yasalar çerçevesinde ortaya koyan devlet, genel olanla, kamusal olanla ilgilidir. Sözleşmeyle yaratılan bu kamusal bütünün ya da siyasal bedenin varlığını sürdürmesi, bireylerin kamusal insanlara (bir başka deyişle, yurttaşlara) dönüştürülmesine bağlıdır. Bireyler ne denli genel iradeye katılırlarsa, ne denli kamusal (ortak) iyilik doğrultusunda düşünüp davranırlarsa, devlet de o ölçüde bir bütün olarak varlığını sürdürüp üyelerinin eşit ve özgür bir şekilde yaşamalarını sağlar. Demek ki Rousseau için önemli olan, her bireyin kendisini kamusal alanda anlamlandırması, daha açıkçası kamusal insan ya da yurttaş haline dönüşmesidir.

Böylece karşımıza, Rousseau'nun gözünde devlet (ya da devlet işleri) ile özdeşleşen bir kamusal alan anlayışı ortaya çıkar. Bu noktada uzun bir alıntıya yer vermek gerekir: *"Devlet ne kadar iyi kurulmuşsa, yurttaşların kafasın-*

[392] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 252-256 (40-44).

da kamusal işler özel işlere göre o kadar üstün bir yer tutar. Hatta özel işler daha da azalır; çünkü ortak mutluluğun toplamı her bireyin mutluluğuna daha büyük bir pay sağladığından, kişinin özel çabalarla arayacağı fazla bir mutluluk kalmaz. İyi yönetilen bir sitede, herkes halk toplantılarına koşa koşa gider; kötü bir yönetimde ise, kimse oraya adım atmak istemez; çünkü bu toplantılarda olup bitenle kimse ilgilenmez, genel iradenin hâkim olamayacağını herkes önceden sezer; sonuçta ev işleri her şeyi kapsar. İyi yasalar daha iyilerinin, kötüler de daha kötülerinin yapılmasına yol açar. Biri çıkıp da devlet işleri için 'Bana ne!' *dedi mi, devleti yok olmuş saymak gerekir.*'[393]

İyi bir devlette kamusal işlerin *olabildiğince* çok yer tutması, bir özel alanın varlığına işaret etmektedir. Rousseau'nun "özel işler" ya da "ev işleri" olarak adlandırdığı eylemlerin gerçekleştiği bir özel alan bulunmaktadır. Devlet bu alana karışamaz. Rousseau, egemenin yurttaşlardan birini öbürlerinden daha çok yük altına sokamamasının nedenini, bu durumda "iş özel alana girer ki, bu alan, egemenin yetkisi dışında kalır"[394] diyerek açıklamaktadır.

Birbirinden ayrı bu iki alan ile haklar ve özgürlükler arasında nasıl bir ilişki vardır? Rousseau, bir yanda hakların dokunulmazlığından söz edip öte yanda her bireyin haklarının (ya da "gücünün, mallarının, özgürlüğünün") belli bir parçasını bıraktığını ve bırakılan miktarı devletin saptadığını belirtir. Bu açıklamalar çelişkili gibi görünüyorsa da, hakların dokunulmaz ve devredilmez oluşları onların özüne ilişkindir. Oysa hakların belli bir miktarının bırakılması kullanım sorunuyla, yani hakları herkes için geçerli kılan pozitif yasaların yaratılmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan doğal insanın haklarını yurttaşa ya da kamusal insana vermesi, hakların kamusal alana bırakılması de-

[393] *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 301 (108-09).
[394] *Toplum Sözleşmesi*, II, IV, s. 255 (43).

mektir. Bunun anlamı da haklar ile özgürlüklerin kullanımında kamusalı ilgilendiren her şeyin devlet tarafından belirlenmesidir. Buna karşılık, yine aynı haklar ile özgürlüklerin kamusalı ilgilendirmeyen kullanımı bireylerin inisiyatifine, özel iradelerin belirleyiciliğine bırakılmış olmaktadır. Bir başka deyişle, hakların bırakılmayan miktarı özel alanda kullanılmaktadır.

"Toplum sözleşmesinin egemene uyrukları üzerinde tanıdığı hak..., kesinlikle kamusal yararın sınırlarını aşamaz. Demek ki uyruklar, egemene, yalnızca topluluğu [kamuyu] ilgilendiren görüşlerinin hesabını vermek zorundadırlar"[395] diyen Rousseau'ya göre, yurttaş hiçbir zaman doğal insanı soğurup yok etmez. Kendi çıkarını gözeten doğal insan, genel irade dışında akıl yürütüp yargıda bulunmaya devam eder; ama bu etkinliğini yalnızca özel alan içinde gerçekleştirir (ya da gerçekleştirme hakkına sahiptir). Çünkü birey, kamusal alana girdiği anda, kişisel (özel) iradesini terk edip genel iradeyi dile getirmek, doğal insan kimliğini bırakıp yurttaş kimliğine bürünmek zorundadır.

Özel işleri ya da ev işlerini içeren özel alan, kamusal alanın karşıtı olarak algılanmamalıdır; tersine, özel alanı var kılan, sınırlarını çizip belirleyen devletin kendisidir. Çünkü neyin kamusal yarar ile ilişkili olup olmadığını devlet saptamaktadır. Örneğin, giyim kuşam konusu, tümüyle özel alanı ilgilendiren bir iş olarak kabul edilip giysilerini seçmede bireylere sınırsız bir özgürlük tanınabilir. Ama bu konunun kamusal bir boyutunun olduğu düşünülürse, giyim kuşam özgürlüğünün yasalarla düzenlenmesi yoluna gidilebilir; bu durumda da özel alanın salt bu açıdan daha dar bir çerçeve içine oturtulduğu söylenebilir. Bir başka örnek olarak mülkiyet konusunu ele alalım. Rousseau, mülkiyeti bir hak haline getirip meşrulaştırmasına, hatta *Économie politique* adlı yapıtında onu yaşamın

[395] *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 334 (156).

korunmasıyla ilişkilendirerek "kutsal bir hak"[396] olarak nitelendirmesine karşın, bu hakkın sınırsız olamayacağını vurgular: "Her bireyin kendi toprağı üzerindeki hakkı, topluluğun bütün topraklar üzerindeki hakkına bağlıdır."[397] Buna göre, mülkiyet hakkının kullanılması hem kamusal alanla hem de özel alanla ilgilidir. Dolayısıyla devlet, kamusal iyiliği ilgilendirdiği ölçüde bu hakkı yasalarla düzenler, örneğin mülk edinmeye bir tavan getirir, ama toprağı işlemenin özel iş kapsamı içine girdiğini kabul edip kişilerin ne ekip ne biçeceğini onların kişisel iradelerine bırakır.

Özel alanın var olması ya da bir başka deyişle doğal insanın toplumsal yaşamı tehlikeye atmaksızın varlığını sürdürmesi ancak kamusal alanın yaratılmasıyla mümkündür. Bireyler yurttaşlara dönüşmedikçe, yani kamusal hak ve özgürlüklerini belirledikleri yasalarla kendilerini bağlamadıkça ve bu yasalar doğrultusunda kamusal iyiliğe yönelik bir şekilde düşünüp davranmadıkça, özel alana özgü hak ve özgürlüklerin hiçbir anlamı kalmaz.[398] Özgürlük, her şeyden önce toplumsal özgürlüktür. Zaten bu nedenle Rousseau, özgürlüğün her halkın harcı olmadığını söyler.[399] Özgür bir halk, kendi yaptığı yasalardan başka

---

396 *Économie politique*, s. 104.

397 *Toplum Sözleşmesi*, I, IX, s. 249 (33).

398 Daha doğrusu, kamusal alan kurulamadığı ya da yaşatılamadığı takdirde, özel alanda kullanılan hak ve özgürlükler doğa durumundaki gibi "sınırsız" bir nitelik kazanır; bu da, içinden çıkılması istenilen savaş durumuna geri dönülmesi anlamına gelir.

399 "Özgürlük her ülkede yetişen bir meyve olmadığından, her halk elde edemez onu... Aşağılık köleler *özgürlük* sözcüğüne alaycı alaycı gülerler" *(Toplum Sözleşmesi*, III, VIII, s. 289 [92] ve III, XII, s. 298 [104]).
"Özgürlük çok lezzetli bir yemektir, ama hazmı zordur; hazmedebilmek için çok sağlam midelerin olması gerekir. Komplocular tarafından ayaklandırılıp özgürlüğün düşüncesine bile sahip olmadan özgürlükten söz edebilen ve yürekleri kölelerin kötülükleriyle dopdolu olarak özgür olabilmek için isyancı olmanın yeterli olduğunu düşünen halklara kahkahalarla gülüyorum. Ey gururlu ve aziz özgürlük! Eğer bu zavallı insanlar seni tanırlar, senin ne

efendi kabul etmeyen ve bu yasaların bükülmezliğine mutlak bir şekilde boyun eğen halktır. "Kısacası özgürlük, her zaman yasaların kaderini paylaşır, onlarla birlikte hüküm sürer ya da yok olup gider."[400] Bu bağlamda, yasaları yapan ve onlara boyun eğen halkın dışında, bir de yasaları uygulayan, bu genel normları özel durumlara uyarlayan yönetim ya da hükümet konusu gündeme gelir. Çünkü halkın özgürlüğünün sürdürülebilmesi için, "yasalara en yakın hükümet biçiminin hangisi olduğunun"[401] saptanması büyük bir önem taşımaktadır.

X- HÜKÜMET VE HÜKÜMET BİÇİMLERİ

A. Genel Olarak Hükümet

Rousseau, egemenliğin bölünmezliğini savunmasına karşın, her siyasal toplumda iktidarın iki ayrı parçadan oluştuğunu ileri sürer: Biri edimi belirleyen irade, diğeri edimi gerçekleştiren güçtür. "İradeye *yasama erki*, güce de *yürütme erki* denir."[402] Bir başka deyişle, irade, iktidarın ilkesi anlamına gelen *auctoritas*'ı; güç ise, iktidarın kullanımı olan *potestas*'ı ifade eder. Auctoritas ile potestas'ın tek bir odakta, tek bir elde birleştirilmediği durumlarda egemenlikten söz edilemeyeceği için hem irade hem de güç egemen olan halka aittir. Ancak, egemenin ya da genel iradenin her türlü işlemi salt genel (kamusal) olanı kapsadığından, halkın elinde doğrudan doğruya yalnızca yasama

---

pahasına elde edilip korunduğunu bilirler, senin yasalarının tiranların boyunduruğundan ne kadar daha katı olduğunu anlarlarsa; bastırılması gereken tutkuların tutsağı olan ruhları, senden, kölelikten korktuklarının yüz katı daha fazla korkarlar; senden kendilerini ezmeye hazır ağır bir yükten dehşetle kaçar gibi kaçarlar" *(Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VI, s. 358-59).

400 *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 375.

401 *Les confessions*, c. 2, IX, s. 155 (348).

402 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 272 (68-69).

erki bulunur. Çünkü yasaların yapılmasından farklı olan yasaların yürütülmesi ya da devletin yönetimi, özel edimlerle ilgili olup özel konulara yöneliktir; bu nedenle de egemenin yetki alanının dışında kalır. Kısacası halk, kendini yasama erkiyle sınırlı tutup yasaların uygulanması işini, yani yürütme erkini kendisinin dışında olan bir görevliler kurumuna ya da aracı bir bütüne bırakır.

Rousseau bu kuruma hükümet adını verir ve onu şöyle tanımlar: Hükümet, "uyruklar ile egemenin karşılıklı ilişkilerini sağlamak amacıyla kurulmuş, yasaları uygulamakla ve gerek yurttaş özgürlüğünü, gerekse siyasal özgürlüğü korumakla görevli aracı bir bütündür."[403] Bu bütünün üyelerine duruma göre *yüksek görevliler*, *krallar* ya da kısaca *yöneticiler* denir, bütünün kendisi ise genellikle *prens* adını alır. Böylece Rousseau, ikinci bir tanıma daha yer vermek gereğini duyar: "Demek ki ben, *hükümet* ya da yüce yönetim diye, yürütme erkinin meşru biçimde kullanılmasına; prens ya da yüksek görevliler diye de bu yönetim işini üstlenen kimseye ya da bütüne diyorum."[404]

Yürütme erkinin halktan ayrı bir bütün olan hükümetin ellerine bırakılması, egemenliğin bölündüğü anlamına gelmez. Rousseau, Locke ya da Montesquieu gibi düşünürlerin savunduğu egemenliği bölerek zayıflatmayı amaçlayan "erkler ayrımı" kuramını benimsemez. Tam tersine, onun ortaya koyduğu egemenlik anlayışı (işlevsel bakımdan değil, ama özde) "erkler birliği" anlayışını zorunlu kılar. Çünkü her iki erk de egemen olan halka aittir. Bu bakımdan, "güç [*potestas*] başkasına devredilebilir, ama irade [*auctoritas*] devredilemez"[405] ya da "yasama erkinde halkın temsil edilemeyeceği açıktır, ama yürütme erkinde

---

[403] *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 273 (69).
Aynı tanım, *Lettres écrites de la montagne* (VI, s. 326) ile *Émile*'de de (c. 2, V, s. 296) yer almaktadır.

[404] *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 273 (70).

[405] *Toplum Sözleşmesi*, II, I, s. 250 (35).

halk temsil edilebilir, edilmelidir de"[406] diyen Rousseau'ya göre hükümet, egemenin temsilcisinden başka bir şey değildir. Bu siyasal temsil mekanizmasında yalnızca bir devretme, bir emanet etme işlemi vardır; yoksa halk yürütme erkini terk etmez; bu erk ona ait olmaya devam eder. Ayrıca, egemen ile hükümet arasında bir sözleşme de yoktur; bu nedenle, aralarında karşılıklı bir bağımlılık-sorumluluk ilişkisi bulunmaz. Daha açıkçası, bu ilişki tek yönlüdür: "Egemenden aldığı buyrukları halka aktaran hükümet",[407] mutlak bir biçimde egemene bağımlıdır. Rousseau'nun sözcükleriyle söylersek: "Hükümet egemenin bir görevlisidir sadece... Egemenin birer görevlisi olan yöneticiler, onun kendilerine emanet ettiği gücü yine onun adına kullanırlar. Egemen bu gücü sınırlayabilir, değişikliğe uğratabilir ve dilediği zaman da geriye alabilir."[408]

Demek ki yasama erki ile yürütme erkinin birbirinden ayrı tutulmasıyla aralarında bir denge-fren sistemi kurulmamakta ya da yürütme erkine (yöneticilere) herhangi bir bağımsızlık kazandırılmamaktadır. Rousseau'nun bu düzenlemeyle güttüğü temel amaç, yasama erkini (ya da genel iradeyi) yozlaşmadan uzak tutmaktır. Çünkü ona göre, demokratik yönetime özgü olan her iki erkin egemen halk

---

406 *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 302 (110).

407 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 273 (70); *Emile*, c. 2, V, s. 297.
Bu alıntıda, egemen ile halk sanki birbirinden farklıymışlar gibi ele alındıkları için bir çelişki olduğu sanılabilir. Oysa, somut halk-soyut halk ayrımı göz önünde bulundurulursa, bu cümleyle Rousseau'nun aslında şu düşünceyi dile getirmek istediği anlaşılır: "Hükümet yurttaşların bütünü anlamındaki egemen (soyut) halkın yasalar şeklinde verdiği buyrukları alır ve onları uyrukların bütünü anlamındaki (somut) halka uygular."

408 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 273 (69).
"Yürütme erki kendilerine emanet edilen kimseler halkın efendileri değil, görevlileridir; halk istediği zaman onları işbaşına getirip istediği zaman işten uzaklaştırır; onlar için söz konusu olan sözleşme yapmak değil, boyun eğmektir; devletin kendilerine yüklediği görevleri üstlenmekle yalnızca yurttaşlık ödevlerini yerine getirmiş olurlar; koşullar üzerinde tartışmak hakları kesinlikle yoktur" (*Toplum Sözleşmesi*, III, XVIII, s. 306 [115]).

tarafından üstlenilmesi durumunda, devleti yok olmaya götürecek çok önemli sorunlar belirmektedir.[409]

Yasaları özel durumlara uygulayan, bu amaçla kararnameler çıkarma yetkisine sahip olan hükümet,[410] bir sözleşmenin ürünü olmadığına göre nasıl kurulmaktadır? Rousseau, hükümetin kuruluşunun birbirini izleyen iki işlemden oluştuğunu ileri sürer. İlk olarak, toplumdaki her türlü otoritenin kendisinden kaynaklandığı egemen halk, bir yasayla hükümet biçimini saptar. Ama hükümet üyelerinin ya da yöneticilerin belirlenmesi olan ikinci işlem, özel bir edim olduğundan ikinci bir yasanın konusu olamaz; bu işlem, konusu gereği bir hükümet edimidir. Dolayısıyla Rousseau, bu aşamada, çözülmesi çok güç bir sorunla karşı karşıya bulunduğunu kabul etmek zorunda kalır: "Güç olan şey, hükümet daha var olmadan bir hükümet ediminin nasıl yapılabileceğini anlamaktır."[411] Getirdiği çözüm, egemenlik anlayışıyla pek bağdaşabilecek bir çözüm değildir. Çünkü yöneticileri yine halk seçer; ama halk bunu gerçekleştirirken birdenbire egemenden hükümete dönüşüp "genel edimlerden özel edimlere, yasadan yasanın uygulanmasına geçer".[412] Yurttaşlar bütününün duruma göre hem yasama erkini hem de yürütme erkini oluşturması demokrasinin özelliğidir. Bu nedenle, mantıksal olarak, her tür hükümet biçiminin oluşumunun kökeninde demokrasi (demokratik hükümet) bulunmakta-

---

[409] Bu sorunlara ileride ele alacağımız demokrasi konusu içinde daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

[410] Rousseau'nun, hükümetin ilgilenmekle yükümlü olduğu özel konuların kapsamını tam anlamıyla açıklamamasına karşın, bunu epey geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Çünkü "savaş ilan etme ve barış yapma gibi işlerin,... yasanın belli bir uygulanmasını gerektiren özel birer edim olduğunu" (*Toplum Sözleşmesi*, II, II, s. 251 [37]) belirterek bu işleri de hükümetin yetki alanı içine sokmuştur.

[411] *Toplum Sözleşmesi*, III, XVII, s. 305 (114).

[412] *Ibid.*

dır.[413] Daha açıkçası, hükümet bir kralın eline bile verilse, bu işlem, halkın geçici bir hükümet haline gelmesiyle, yani demokratik bir hükümetin kararıyla gerçekleşir.

Rousseau'nun "hükümet kuramı", yukarıdaki güçlükten başka, çok daha önemli bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Çünkü Rousseau, hükümetin varlığının yasamanın (dolayısıyla devletin) yozlaşmasını engelleyici bir güvence olduğunu savunmasına karşın, aynı zamanda onun devlet için sürekli bir tehdit oluşturduğunu da ileri sürer: Hükümet, her ne kadar yaşamını egemene borçluysa ve "gücü, kendinde toplanan kamu gücünden başka bir şey değilse de",[414] bir kere kuruldu mu, artık devletten bağımsızlaşıp onun karşısına dikilmeye başlar. Çünkü her hükümet, işlevini yerine getirebilmek için, kendine özgü bir güce, bir duyguya ve bir iradeye, kısacası ortak bir benliğe (*moi commun*) sahip olacak şekilde örgütlenir.

Bu bağlamda Rousseau, her yöneticide birbirinden ayrı üç irade bulunduğunu belirtir: Birincisi, kişinin kendi çıkarına yönelen bireysel irade; ikincisi, yalnızca prensin çıkarıyla ilgili olan yöneticilerin ortak iradesi; üçüncüsü ise, halktan, yani egemenden kaynaklanan genel iradedir. Yöneticiler, içinde bulundukları konum gereği, genel iradeye önem vermeyip özel iradeler olan ilk iki irade doğrultusunda davranırlar. Bunlar arasında da bireysel iradelerine hükümetin ortak iradesine göre öncelik tanırlar. "Öyle ki hükümette her üye, önce kendisi, sonra yönetici, en sonra da yurttaştır."[415] Böylece hükümet, doğası nedeniyle, siyasal bütün için ölümcül bir tehlike olur. "Bireysel iradenin genel iradeye sürekli karşı olması gibi hükümet de

---

[413] Durkheim, s. 190; Simeon, s. 102.
Buna benzer bir şekilde, Hobbes için de her tür egemenlik biçimi demokratik bir yöntemle belirlenmekte, dolayısıyla demokrasi zorunlu olarak ilk egemenlik biçimi olmaktadır (Ağaoğulları, Akal, Köker, s. 225).

[414] *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 275 (73).

[415] *Toplum Sözleşmesi*, III, II, s. 277 (75); *Emile*, c. 2, V, s. 299.

egemenliğe karşı sürekli çaba içindedir... İşte bu, yaşlılık ve ölüm insan bedenini nasıl yok ediyorsa tıpkı onlar gibi, siyasal bütünün doğasında var olan ve onu doğduğu andan başlayarak durup dinlenmeden yok etmeye çalışan kaçınılmaz bir kusurdur."[416] Sonuçta, özel iradelerin genel iradeyi bastırmasıyla, yani hükümet üyelerinin egemenliği topluca ya da ayrı ayrı ellerine geçirmeleriyle birlikte, toplum sözleşmesi bozulup devlet dağılır.

Hükümetin kaçınılmaz olarak böyle büyük bir kötülüğe yol açmasına karşın, siyasal bütünün ondan vazgeçmesi mümkün değildir; çünkü irade ile gücün ayrı ellerde olmaması, devletin varlığının sürdürülmesini yine olanaksız hale getirmektedir. Bu nedenle Rousseau, hükümetin halk egemenliğini yok etme eğilimini frenleyecek, böylece devletin yaşamını olabildiğince uzatacak bazı önlemler alınmasını salık vermekle yetinir.[417] Hükümeti yasaların uygulanması olan asli göreviyle sınırlamak, yani onu genel iradenin ya da yasaların boyunduruğundan çıkamayacak anayasal bir konuma oturtmak için alınması gereken temel önlem, halkın yasa gereğince toplanma hakkının olmasıdır. Çünkü "halk, egemen bütün olarak ve meşru biçimde toplanır toplanmaz hükümetin tüm yargı hakkı sona erer, yürütme erki askıya alınır ve herhangi bir yurttaşın kişiliği en büyük yöneticininki kadar kutsal ve dokunulmaz olur; çünkü temsil edilenin bulunduğu yerde temsilci diye bir şey olmaz."[418] Roma'ya göndermede bulunarak halkın bir kurultay şeklinde bir araya gelmesinin bir düş olmadığını

---

[416] *Toplum Sözleşmesi*, III, X, s. 294 (99-100).

[417] Hiçbir devlet sonsuz değildir; her devlet eninde sonunda yok olmaya mahkümdur: "Siyasal beden, tıpkı insan bedeni gibi, doğar doğmaz ölmeye başlar ve yıkılışının nedenlerini kendi içinde taşır... Devletin ömrünü olabildiğince uzatmak insanların elindedir. En iyi kurulan bir devlet bile yok olup gidecektir elbet, ama ötekilerden çok sonra" *(Toplum Sözleşmesi,* III, XI, s. 297 [102]).

[418] *Toplum Sözleşmesi*, III, XIV, s. 300 (107).

ve hükümet ne denli güçlüyse halkın o denli sık toplanması gerektiğini belirten Rousseau, sürekli bir başkentin bulunmamasını ikinci önlem olarak ortaya koyar.[419] Doğrudan doğruya Roma tarihinden esinlendiği diğer önlemler, hükümetin gücünü dengeleyecek tribun'luk, yurttaşlık ahlakını koruyacak censor'luk ile devleti büyük buhranlardan sağ salim çıkaracak diktatörlük kurumlarının anayasada yer almalarıdır.[420] Bütün bu önlemler, her türlü hükümet biçiminde geçerli olabilir; önemli olan halkın kendisinin egemen, yöneticilerinin de kendisinin birer görevlisi olduğunu unutmamasıdır.

B. Hükümet Biçimleri

Rousseau, hükümet biçimlerini incelemeye geçmeden önce, genel olarak hükümet ile (uyrukların bütünü anlamındaki) halk arasındaki ilişkilere yönelik temel ilkeyi, sayısal bir yaklaşımla ortaya koyar. Bu ilke şöyle özetlenebilir: Halkın sayısının arttığı ölçüde yöneticilerin sayısı azalmalıdır; bu durumda, hükümet, işlevini yerine getirebilecek bir güce ulaşır. Buna karşılık, yöneticilerin sayısı ne denli artarsa, hükümet halka karşı o denli güçsüz olur. Demek

---

[419] Ayrıca Rousseau, çeşitli yapıtlarında, kırsal yaşamı yüceltip kentler hakkında çok olumsuz yargılarda bulunur. Örneğin: "Kentler, insan türünün gayya kuyularıdır." (*Emile*, c. 1, I, s. 34). "Bir devletin kanını emenler ve onu güçsüzleştirenler, büyük kentlerdir." (*Emile*, c. 2, V, s. 305). "Insanların kentlerde birbirlerini yemelerini görmektense, tarlalarda otlamalarını görmeyi yeğlerim" (*Dernière Réponse à de Bordes*'dan aktaran Vargas, s. 71). "Kentler zararlı ise, başkentler daha da zararlıdır. Bir başkent neredeyse tüm ulusun göreneklerini, yasalarını, cesaretini ve özgürlüğünü yitirdiği bir gayya kuyusudur... Başkentten ulusu bozup sonunda yıkan sürekli bir veba yayılır çevreye" (*Projet de constitution pour la Corse*, s. 41).

[420] Demek ki Rousseau, büyük bir tehlike karşısında devletin, dolayısıyla halk egemenliğinin korunması amacıyla, diktatör adı altında tıpkı yasacı gibi olağanüstü bir kişinin halk egemenliğini belli bir süre askıya almasında herhangi bir sakınca görmemektedir.

ki "yüksek görevlilerin sayısının yurttaş sayısıyla ters orantıda olması gerekmektedir."[421] Buradan hareketle, yönetici sayısına göre üç farklı hükümet biçimi olduğunu belirten Rousseau, artık "klasikleşmiş" olan "demokrasi, aristokrasi, monarşi" şeklindeki sınıflandırmayı benimser.

a. Demokrasi

Bu hükümet biçiminde, yönetim işini halkın tümü ya da büyük bir bölümü üstlenir; "öyle ki yönetici yurttaşların sayısı, sıradan yurttaşlardan fazladır."[422] Demokrasiyi "doğrudan demokrasi" olarak algılayan Rousseau'ya göre, birbirinden ayrılmaları gereken yasama erki ile yürütme erki halkın elinde toplanınca, "hükümetsiz bir hükümet kurulmuş gibi olur".[423] Yasaları yapan yurttaşların aynı zamanda onların uygulayıcısı da olması durumunda, "halkın tümü, dikkatini genel işlerden çevirip özel konular üzerinde toplar."[424] Bunun sonucunda özel iradeler ağır basar, kamusal çıkar özel çıkarlara feda edilir ve yasa adı altında haksız kararnameler yapılır. Kısacası, egemen halkın yozlaşmasıyla birlikte, devlet de devlet olmaktan çıkar. Rousseau'nun deyişiyle, "egemen yönetmeye kalkışınca,... düzenin yerini karışıklık alır, güç ile irade birlikte yürümez olur ve çözülen devlet ya zorbalığa kayar ya da anarşiye."[425]

Demokrasi, içerdiği bu büyük kusurun yanında, gerçekleştirilmesi hemen hemen olanaksız olan bir hükümet biçimidir. Her şeyden önce, halkın kamusal işlerle uğraşmak için sürekli toplantı durumunda olması düşünülebilecek bir şey değildir. Ayrıca, demokrasinin oluşabilmesi

---

421 *Toplum Sözleşmesi*, III, III, s. 279-80 (79).
422 *Toplum Sözleşmesi*, III, III, s. 279 (77).
423 *Toplum Sözleşmesi*, III, IV, s. 280 (79).
424 *Ibid.*
425 *Toplum Sözleşmesi*, III, I, s. 273-74 (70).

için birçok güç koşulun bir araya gelmesi gerekir: Küçük bir devlet, sade töreler, ekonomik eşitlik, lüksün dışlanması. Bunların hepsinden önemli koşul ise, ülkedeki bütün insanların tam anlamıyla yurttaş niteliğine sahip olmalarıdır. Daha açıkçası, bütün bireyler, salt genel irade doğrultusunda düşünüp davranmalı, dolayısıyla da yalnızca genel çıkarı gözetmelidirler. Özel çıkarlarını tümüyle bastırıp yok etmiş böyle bir halkın var olamayacağını kabul eden Rousseau, sonuçta demokrasinin olanaksızlığı düşüncesine ulaşır: "Bir tanrılar halkı olsaydı, demokrasiyle yönetilirdi. Böylesine yetkin bir yönetim insanların harcı değil."[426]

Bununla birlikte, Rousseau'nun "bilgece ılımlılaştırılmış demokratik bir yönetimde dünyaya gelmek isterdim"[427] deyişi göz önüne alındığında, demokratik hükümetin, onun için, hiçbir zaman var olmasa da yine de ulaşılması gereken ya da ulaşılması için çaba gösterilmesi gereken bir ideal olduğu söylenebilir. Çünkü Rousseau'ya göre birey, tam anlamıyla hem yönetilen hem de (yasamada ve yürütmede) yöneten olduğu zaman, tümüyle kendine itaat etmekte ve böylece yetkin özgürlüğe kavuşabilmektedir.

b. Aristokrasi

Orta büyüklükteki devletlere uygun düşen aristokratik hükümet, küçük bir azınlığın yönetimidir. Soydan geçme aristokrasi en kötüsüdür; buna karşılık, belli bir sınıfın tekelinde olmayıp üyelerinin halkın seçimiyle belirlendiği aristokrasi hükümet biçimlerinin en iyisidir.[428] "Bilge kişilerin, halk yığınını -kendi çıkarları doğrultusunda değil

[426] *Toplum Sözleşmesi*, III, IV, s. 281 (81).
[427] *2. Söylev*, s. 140 (67).
[428] *Lettres écrites de la montagne*, VI, s. 327.

de halkın çıkarları doğrultusunda yönettiklerine güvenmek koşuluyla- yönetmesi, en iyi ve en doğal düzendir."[429] Ancak, aristokratik hükümetin belli olumsuzluklar içerdiği de göz ardı edilmemelidir: Yöneticilerin sayısının çokluğu hükümetin güçsüzleşmesine neden olabilir; ayrıca hükümete özgü ortak çıkarın genel iradeyi hiçe sayma olasalığı da çok yüksektir.

c. Monarşi

Büyük devletlere uygun düşen, ama en yaygın biçim olan monarşik hükümet, yürütme erkinin tek kişinin elinde toplanmasıdır. Birbirini yok edecek karşıt davranışlar olmadığından, yönetim işleri çok etkin ve çok hızlı bir şekilde yürütülür. "Fakat monarşiden daha güçlü bir hükümet yoksa da, özel iradenin baskın çıktığı ve öteki iradelere kolaylıkla hükmettiği bir başka hükümet biçimi de yoktur; her şey aynı amaca yöneliktir, doğru; ama bu amacın halkın mutluluğuyla bir ilgisi yoktur; yönetimin gücü ise devletin zararına işler durur."[430] Demek ki monarşi, kendi içinde, despotizme kayıp devleti yok etme eğilimlerini en fazla taşıyan yönetim biçimidir.

Rousseau, "ideal tipler" olarak nitelendirilebilecek bu üç yalın hükümet biçiminden başka, bunların farklı şekillerde karılmasıyla elde edilecek "karma hükümet" biçimlerinin de bulunduğunu belirtir. Karma hükümetler, tıpkı yalın hükümetler gibi hem olumlu hem de olumsuz özellikler içerir.

Tüm bu hükümet biçimleri meşrudur ya da meşru olma niteliğine sahiptir. Çünkü her biri, genel irade tarafından ortaya çıkarılıp yönlendirilir ve dolayısıyla, hepsinde de prens (hükümet) egemenin bir görevlisi konumun-

[429] *Toplum Sözleşmesi*, III, V, s. 282 (83).
[430] *Toplum Sözleşmesi*, III, VI, s. 284 (84-85).

dadır. Daha açıkçası, Rousseau'ya göre bir hükümetin meşruluğu, anayasal biçimiyle değil, oluşum biçimiyle ilgilidir. Örneğin, halkın isteği doğrultusunda oluşan bir monarşik hükümet meşrudur, ama halkın isteğine (genel iradeye) aykırı olarak kurulan bir demokratik hükümet meşru değildir. Zaten bu son durumda, meşru bir devletten, hatta gerçek anlamda bir devletten söz edilemez. Çünkü farklı hükümet biçimlerini onaylayan Rousseau, tek bir devlet biçimi olduğunu kabul eder: Cumhuriyet ya da halkın egemen olması anlamında demokrasi. Bunun dışındaki her siyasal yapılanma, kamusal yararı gözetmediğinden ötürü devlet adını almaya layık değildir. Demek ki Rousseau, "demokrasi" sözcüğüne iki farklı anlam yüklemektedir; onu, bir yanda (halkın doğrudan yönetimi olan) belli bir hükümet biçimini, öte yanda halkın egemen olduğu bir siyasal yapıyı (ya da devlet biçimini) tanımlamak için kullanmaktadır. "Bir demokraside, uyruklar ile egemen farklı açılardan ele alınan aynı insanlardır"[431] derken demokrasiye bu ikinci anlamı yüklemekte ve böylece ondan (hükümet anlamındaki demokrasinin) aksine övgüyle söz etmektedir: "Demokratik anayasa, kesinlikle siyaset sanatının başyapıtıdır."[432] Kısacası, toplum sözleşmesinden kaynaklanan devlet demokrasi (ya da eşanlamıyla cumhuriyet)[433] olduğuna göre, bu devlette benimsenen her hükümet biçimi meşrudur; ya da diğer açıdan bakılırsa, "her meşru hükümet, cumhuriyetçidir"[434] ve "bu durumda monarşi de cumhuriyet sayılır."[435]

---

[431] *Lettre à M. D'Alembert*, s. 216.

[432] *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 369.

[433] "Hangi yönetim biçimi altında olursa olsun, [genel iradenin işlemleri olan] yasalarla yönetilen her devlete cumhuriyet adını veriyorum; çünkü yalnızca o zaman kamu yararının hükmü vardır" (*Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 259 [49]).

[434] *Ibid.*

[435] *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, dpn. s. 259 (163).

C. En İyi Yönetim

Hepsi de meşru olan bu hükümet biçimlerinden hangisi mutlak olarak en iyi yönetimdir? Rousseau, böyle bir soru sorup buna yanıt vermenin çok anlamsız olduğunu belirtir. Çünkü her ülkeye uygun düşecek tek bir hükümet biçiminden söz etmek olanaksızdır. Ülkeler, halklar farklı koşullar içinde bulunurlar; bu nedenle de "en iyi yönetim" sorununa göreli bir bakış açısıyla yaklaşmak gerekir.

"Hükümet biçimlerinden her biri bazı durumlarda en iyi, bazı durumlarda ise en kötü olabilir"[436] diyen Rousseau, bu konuda Montesquieu'yü andırırcasına, "coğrafi yapı, iklim, toprağın konumu, nüfus, görenekler, ekonomik düzen ya da komşu devletlerin durumu"[437] gibi çeşitli veriler göz önünde bulundurularak, bir ülke için en iyi yönetim biçiminin saptanabileceğini kabul eder. Kısacası, her hükümet biçimi her ülkeye elverişli değildir; dahası, belli bir ülkenin içinde bulunduğu koşulların değişmesi de o ülkeye elverişli hükümet biçiminin değişmesine neden olur.

Bununla birlikte, en iyi yönetimin ne olduğunu belirleyen mutlak bir ölçüt de vardır. Rousseau, bu ölçütü, siyasal bütünün amacına bakarak ortaya koyar: Devletin kurulmasındaki amaç üyelerinin korunması ve gönençlerinin sağlanması olduğuna göre, -dışarıdan girişimler, yurttaşlığa almalar ya da sömürgeler kurmalar olmaksızın- "yönetimi altındaki yurttaşların çoğaldığı [yurttaş nüfusunun arttığı] bir hükümet hiç kuşkusuz en iyi hükümettir."[438] Öyleyse, ülkenin somut koşulları ne olursa olsun, yürütme erki ne şekilde düzenlenirse düzenlensin, önemli olan kurulan hükümetin devletin amacı doğrultusunda yönetim

---

[436] *Toplum Sözleşmesi*, III, III, s. 279 (78).

[437] *Économie politique*, s. 92.

[438] *Toplum Sözleşmesi*, III, IX, s. 294 (99).

göstermesidir. Dolayısıyla bir hükümet, genel iyiliği gözeten yasaların otoritesinin dışına çıkmadığı sürece iyidir.

Ancak, daha önce görmüş olduğumuz üzere, her hükümet, doğası gereği genel iradeden sapıp halk egemenliğini yok etme, açıkçası en kötü hükümet biçimine dönüşme eğilimini kendi içinde barındırır. Bu bakımdan, bir hükümetin en iyi ya da en kötü hükümet olması, egemen halkın, dahası egemenin üyeleri olan yurttaşların tutumuna bağlıdır. Bir başka deyişle, her halk layık olduğu hükümet tarafından yönetilir, hükümetinin kötü olmasının sorumlusu yine kendisidir. Çünkü bu eğilimin su yüzüne çıkmasının engellenmesi, yani hükümetin iyi olmaya zorlanması, halkın sık sık toplanmak ya da çeşitli denetim mekanizmaları kurup işletmek gibi önlemler almasıyla mümkündür. Bu nedenle, halkı oluşturan bireylerin kendilerini bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak görüp kamusal işlere ağırlık vermeleri zorunludur. Dahası bireyler, kişisel sorumluluklarının da bilincinde olmalı ve hükümet üzerinde sürekli bir kişisel denetim uygulamalıdırlar. Yasama erkini kullanan halkın toplanmadığı zamanlarda, "dağınık olan üyeleri yasalarla konuşamazlar, ama yasaların uygulanışını sürekli denetleyebilirler; bu, ellerinden hiçbir zaman alınamaz kişiliklerine içkin olan hakları, hatta görevleridir."[439]

Hükümetin iyi olmasının, buna bağlı olarak da devletin kuruluş amacından sapmadan varlığını sürdürmesinin temel koşulu, ülkedeki bütün bireylerin yurttaşlık bilincine sahip olmalarıdır. Tek bir kişi bile devlet işleri için *"Bana ne!"* derse, devletin yıkılması kaçınılmaz olur.[440] Demek ki Rousseau'nun halk egemenliği temelleri üzerinde yükselen devleti, üyelerini genel iradeye katılan yurttaşlara dönüştüremediği, hepsini ortak çıkarlara, duygula-

[439] *Lettres écrites de la montagne*, VIII, s. 379.
[440] *Toplum Sözleşmesi*, III, XV, s. 301 (109).

ra, değerlere sahip bir ulus şeklinde birleştiremediği sürece, hükümet biçimi ne olursa olsun, iskambil kâğıtlarından yapılmış bir şato gibi kolayca dağılıp yok olmaya mahkümdur. Siyasal yapının sağlam bir şekilde ayakta durmasını sağlayan harç yurttaşlık bilincidir.

XI- YURTTAŞLIK BİLİNCİ

Rousseau "özgürlük-erdem-yurttaş" üçlüsü arasında sıkı bir bağ oluşturur: Özgürlük olmadan devlet varlığını sürdüremez, aynı şekilde "erdem olmadan özgürlük, yurttaşlar olmadan da erdem olamaz; yurttaşlar oluşturursanız her şeyiniz olur."[441] Demek ki yasalara itaat etme anlamındaki özgürlüğün ve bireysel iradelerin genel iradeye uyumu anlamındaki erdemin olabilmesi, kısacası devletin varlığını sürdürebilmesi için insanlarda "bir özgürlük ve erdem doğası"nın yaratılması, yani insanların yurttaşlara dönüştürülmesi gerekir. Yurttaş olduğunun bilincine varmış olan insan, "kişiliğini devlet ile olan ilişkisi içinde gören, kendi varlığını devletin varlığının bir parçası olarak algılayan" ve böylece "bu büyük bütün ile bir anlamda özdeşleşen, kendisini vatanın bir üyesi olarak hisseden ve vatanı yalnız bir insanın salt kendisine duyduğu eşsiz duyguyla seven" insandır.[442]

Devletin bütün üyelerinde ortaklaşa bulunması gereken bu yurttaşlık bilincinin oluşturulması işlevini, yalnızca yasaların yerine getirmesi mümkün değildir. Çünkü "daha iyi yasalar yapmak kolaysa da, insan tutkularının kötüye kullanmayacağı yasalar yapmak olanaksızdır."[443] İnsanlara, "yasaları, egemen halk olarak ya da halkın bir parçası olarak siz yapıyorsunuz", dolayısıyla "siz artık yurttaş oldunuz"

[441] *Économie politique*, s. 101.
[442] *Ibid.*
[443] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, s. 342.

demekle, onların gerçek yurttaşlara dönüştürülmesi sağlanamaz. Bu yapılmadığı sürece de insanların yasaları kötüye kullanmalarında ya da çiğnemelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Buradaki temel sorun, Gülnur Savran'ın da önemle altını çizdiği gibi yasaların soyut oluşudur.[444] Genel ve soyut niteliğe sahip yasalar, birey ile genel çıkar arasında kendiliklerinden gerçek ve somut bir bağ oluşturamazlar. Bireyler, yasaları kendilerine yabancı ve dışsal hissettikleri için, ne yasaları içselleştirebilirler ne de yasalarla belirlenmiş sistemle özdeşleşebilirler. Yasalar bireylere bu soyutluluğu içinde seslendiği sürece, insan (somut insan) ile yurttaş (soyut insan) arasındaki ikilik aşılamaz.

Bunun bilincinde olan Rousseau, yurttaşın somut insanın kişiliğinde var olmasını, yani her bireyin yasaları içselleştirmesini sağlamak amacıyla, yasaların yalnızca soyut insanı temsil eden akla değil, ama somut insanı niteleyen duygulara, yüreğe, ruha seslenmesi gerektiğini vurgular. Kendi deyişiyle, "ancak yasaların yurttaşların yüreğinde hüküm sürdüğü yerde, iyi ve sağlam bir anayasa [siyasal yapı] vardır."[445] Yasaları kendi ruhunda duyumsayan kişi, bu ikiliği aşıp kendini bütün benliği içinde bir yurttaş olarak algılayan bireydir. Daha açıkçası, bu durumdaki insan, kendisini, kendi kanlı canlı varlığıyla, yaratılan bütünün, toplumun ayrılmaz bir parçası olarak gören ve salt genel iradeye yönelen gerçek yurttaştır.

Rousseau'ya göre bunu başarmanın yolu, yurttaşlar arasında çeşitli duygusal bağlar kurmaktan ve onların birbirlerine karşı duygusal bir yönelime girmelerini sağlamaktan geçer. Bireyleri çıkarları yüzünden değil tutkuları yüzünden topluma bağlayacak ve hepsini "ayrılmaz bir beden şeklinde birleştirecek"[446] duyguların neler olacağını ve bu duyguların oluşması için ne gibi yöntemler kullanı-

[444] Savran, s. 71-72.

[445] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, s. 343.

[446] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, s. 345.

lacağını saptamak söz konusu olduğunda, Rousseau gözlerini yine tarihe çevirir. Büyük yasacılar olarak kabul ettiği Musa, Lykurgos ve Numa örneklerinden hareket ederek iki temel duyguya ulaşır. Devletin üyelerinde yurttaşlık bilincini yaratıp onları birbirine bağlayacak birinci duygu vatanseverlik; ikincisi ise dindaşlıktır.

A. Vatanseverlik Duygusu

"Yurttaşlara iyi olun demek yetmez; onlara iyi yurttaşlar olmayı öğretmek gerekir."[447] Çünkü gerek bireyler, gerek bireylerin toplamı olan halk iyiliği ya göremezler ya da görseler de reddederler. "Hepsinin de yol gösterenlere gereksinimi vardır. Bireyi iradesini aklına uydurmaya zorlamalı, halka da istediğini görmeyi öğretmelidir. İşte o zaman, halkın aydınlanması sonucu olarak toplumsal bedende akıl ile irade birleşir, parçalar [taraflar] elbirliği eder ve böylece bütünün gücü doruğa ulaşır."[448] "Vatan sevgisi" bu amaca ulaşmak için kullanılabilecek "en elverişli araçtır."[449] Yurttaşlara güçlü vatanseverlik duygularının aşılanması, ortak bir kültürün yaratılıp bireylerin bunu özümsemesi ve böylece bireysel iradelerin genel iradeyle uyum içine sokulması sonucunu doğurur. Vatan imgesi dolayımıyla bir duygudaşlık çemberi içine giren ve aralarında bir sevgi bağı oluşan bireyler, tam anlamıyla bir bütün oluşturup kendilerini de bu bütünün ayrılmaz bir parçası haline getirirler. "Sevdiklerimizin istediği şeyleri biz de gönülden isteriz"[450] diyen Rousseau'ya göre, böylece bireyler "erdemli insanlara", yani "iyi yurttaşlara", toplum ise duygu ve düşünce birliğine sahip gerçek bir ulusa dönüşür.

---

[447] *Économie politique*, s. 96.
[448] *Toplum Sözleşmesi*, II, VI, s. 260 (50).
[449] *Économie politique*, s. 96.
[450] *Ibid.*

Rousseau, her ne kadar *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtında "bütün insanlığı içten iyi dilekle kucaklayan bazı yüce kosmopolit ruhlardan"[451] söz ediyorsa da diğer birçok yapıtında Aydınlanma'nın kosmopolitizmini vatanseverlik duygularının gelişimi için bir engel olarak görüp mahkûm eder. Bu nedenle, yurttaşlık erdemlerini temsil eden Romalı Cato'yu bilgelik erdemlerini temsil eden Atinalı Sokrates'e yeğ tutan Rousseau, toplumun (tıpkı Sparta ya da Roma gibi) kendisini diğer halklardan farklı kılacak bir ulusal ruha sahip olmasının önemini vurgular.[452] Ancak, toplumun bir ulus haline getirilmesi, yani bireylerin vatanı sevmeye yönlendirilerek gerçek yurttaşlara dönüştürülmesi, "bir günde yapılacak bir iş değildir; insanların çocukluktan başlayarak eğitilmeleri gerekir".[453]

Platon'un *Politeia*'sını kamusal eğitim konusunda yazılmış en iyi yapıt olarak niteleyen Rousseau,[454] eğitimin devlet eliyle verilmesinde ısrar eder. Çünkü ona göre "eğitim ruhlara öyle bir ulusal biçim vermeli ve insanların kanıları ile beğenilerini öylesine yönlendirmelidir ki, herkes sevgiyle, tutkuyla, zorunlulukla vatansever olsun."[455] İşte, insanlara yeni bir "doğa" kazandıracak denli onları biçimlendiren böyle bir eğitim, tek merkezden kaynaklanan "ulu-

---

451 *2. Söylev*, s. 220 (157).

452 Rousseau bir başka yapıtında bu düşüncesini şöyle dile getirir: "Her halk bir ulusal karaktere sahiptir ya da sahip olmalıdır; eğer sahip değilse, ona bu karakteri vererek işe [anayasa yapma işine] başlanmalıdır" *(Projet de constitution pour la Corse*, s. 43).

453 *Économie politique*, s. 101.

454 *Émile*, c. 1, I, s.6.

455 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, s. 352.
Bu alıntı şöyle devam etmektedir: "Bir çocuk gözlerini açtığı anda vatanı görmeli ve ölümüne dek başka bir şey görmemelidir. Her gerçek cumhuriyetçi, annesinin sütüyle birlikte vatan sevgisini, yani yasalar ile özgürlük sevgisini de emer. Bu sevgi tüm varlığını oluşturur; yalnızca vatanı görür, yalnızca vatan için yaşar; tek başına olduğu anda bir hiçtir artık; vatanı olmadığı zaman ise, kendisi de yoktur artık; eğer ölü değilse, ölüden de beterdir."

sal ya da kamusal eğitim" olmak zorundadır. Rousseau'nun deyişiyle, "Hükümetin belirlediği kurallar doğrultusunda ve egemenin yetkilendirdiği yöneticilerin denetiminde verilen kamusal eğitim, halkçı ya da meşru yönetimin temel ilkelerinden birisidir. Eğer çocuklar, eşitlik içinde hep birlikte yetiştirilmişler, devletin yasaları ile genel iradenin ilkelerini içselleştirmişler, her şeyden çok bunlara itaat edecek şekilde eğitilmişler, sürekli olarak onlara kendilerini besleyen sevecen anneden [vatandan], annenin kendilerine duyduğu sevgiden, ondan aldıkları paha biçilmez iyiliklerden ve karşılığında ona vermeleri gereken şeylerden söz eden örnekler ile nesneler tarafından çepeçevre sarılmışlar ise; bu çocukların birbirlerini kardeş olarak sevmeyi, toplumun istediğinden başkasını istememeyi, sofistlerin boş ve anlamsız gevezelikleri yerine insan ve yurttaş eylemleri koymayı ve uzun zamandır çocukları oldukları vatanın bir gün koruyucuları ve babaları olmayı öğreneceklerinden kuşku duymamamız gerekir."[456]

Kamusal eğitimi tamamlayan yöntem, kamuoyunun düzenlenip denetlenmesidir. Çünkü vatanseverlik duygularını besleyen gelenek ve göreneklerin yaratılıp sürdürülmesi, toplumsal kanıların, yani kamuoyunun bunu sağlayacak şekilde oluşturulup işletilmesine bağlıdır. Bu nedenle, "yönetimin gelenek ve görenekler üzerinde etkide bulunmasının kamuoyu yoluyla olduğunu"[457] söyleyen Rousseau, "gerçek bir devlet adamının eylemler değil, iradeler üzerinde hüküm sürdüğünü"[458] ve "bir halk oluşturmaya kalkışan bir kişinin, kanılara egemen olmayı bilip bu sayede insan tutkularını yönetmesi gerektiğini"[459] belirtir. Devletin kamuoyunu yönlendirmesiyle ulusal giysilerini terk etmeyecek denli geleneklerine bağlanan ve kendileri-

[456] *Economie politique*, s. 102-103.
[457] *Lettre à M. d'Alembert*, s. 176.
[458] *Economie politique*, s. 92.
[459] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, s. 351-352.

ne özgü yeni görenekler geliştiren insanların hepsinde aynı vatana, aynı ulusa ait oldukları bilinci güçlenir.[460] Böylece her birey, kendisini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak algılar ve kamuoyunun yargısına mutlak boyun eğer. Öyle ki "bütün yurttaşlar kendilerini kamuoyunun sürekli gözetimi altında hissederler; hiç kimse kamuoyunun lütfu olmaksızın ne ilerler ne de bir yere ulaşır; ulusun onayı olmadan hiçbir mevkiye, hiçbir göreve gelinemez;... ve herkes kamuoyunun yargısına o olmaksızın hiçbir şey yapamayacak, hiçbir şey elde edemeyecek, hiçbir şeye ulaşamayacak denli bağlanır."[461] Bunun anlamı da bütün yurttaşların vatanseverlik duygusuyla yoğrulması demektir.

Gerek kamusal eğitimin küçük yaştan başlayarak kapsamlı bir şekilde verilmesi, gerek bireysel kanıların kamuoyunun hükmü altına sokulması, her birey için söz konusu olan kendini sevmek *(amour de soi)* ile ortak benliği sevmek *(amour de moi commun)* arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırır.[462] Kişi, kendisini toplum içindeki biçimiyle (bütünün parçası olarak) algılar; böylece, kendini sevmek duygusu, onun, halkın genel beğenileri çerçevesi içinde beğenilmeye çalışmasına yol açar. Demokratik bir toplumda, bu kamusal beğeni özgürleşmiş insana ve özellikle kendisini ortak iyiliğe adamış yurttaşa yöneliktir. Daha açıkçası, toplumsal insan başkalarının kanısında yaşadığından ötürü,[463] her birey toplumun değer verdiği "kendini bütüne adamış yurttaş" kanısı içinde yaşar ve aynı zamanda kendini sevmek duygusunu da tatmin etmiş olur.

"Bütün yurttaşları birbirlerine ve her yurttaşı vatana bağlamayı sağlayan"[464] (ve yukarıda sözünü ettiğimiz yöntemlerle doğrudan ilişkili olan) bir diğer yöntem, herkesin

---

460 Ganochaud, s. 911.

461 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XII, s. 398.

462 Bu paragraftaki değerlendirme, Marshall, s. 657'den alınmıştır.

463 *2. Söylev*, s. 234 (176).

464 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, s. 345.

keyif almak için bir araya geldiği özel durumlar yaratmak, yani gösteriler, oyunlar, bayramlar düzenlemektir. Rousseau'ya göre bu tür etkinlikler, semboller üzerine kurulu bir söylem kullanarak, insanların yüreklerine seslenip hayal güçlerini harekete geçirerek ve erdem, eşitlik ya da vatan gibi soyut kavramları imgelerle dile getirerek yurttaşlar arasında bir duygu birliği oluşturup vatan sevgisinin hem yeniden üretilmesine hem de pekiştirilmesine katkıda bulunurlar.[465] Bu bakımdan, kamusal bayramlar, çok önemli ve çok etkili eğitsel araçlardır. Ancak, "insanları keyif ve neşe içinde birbirlerine bağlayan" kamusal bayramların bu işlevlerini yerine getirebilmeleri için, bunların, tiyatrolardan farklı olarak, açık havada ve herkesin etkin katılımıyla gerçekleştirilmeleri gerekir.[466] Rousseau'nun deyişiyle, "Bir meydanın ortasına çiçeklerle bezenmiş bir kazık dikin, halkı buraya toplayın, işte size bir bayram. Daha da iyisini yapın: Herkesin iyice birleşebilmesi için seyircileri seyirlik hale getirin, seyircilerin kendilerini oyunculara dönüştürün, böylece her kişinin kendisini başkalarında görmesini ve sevmesini sağlayın."[467]

Herkesin hem seyirci hem oyuncu olarak katıldığı bayramlar,[468] insanları birlik haline getirmenin ötesinde, insanlar arasında eşitlik de yaratır, daha doğrusu birbirlerini eşit olarak görmelerini sağlar. Çünkü Starobinski'nin de belirttiği gibi, Rousseau için kurumların, yapıların eşitlikçi olmaması önemli değildir; eşitliğin "ortak bir ruh hali" şeklinde gerçekleşmesi yeterli olur.[469] Bununla birlikte,

---

[465] Baczko, 1978, s. 92-94.

[466] *Lettre à M. d'Alembert*, s. 224; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, s. 349.

[467] *Lettre à M. d'Alembert*, s. 225.

[468] Kamusal bayramlarda herkesin hem oyuncu hem seyirci konumunda bulunması, toplum sözleşmesinden sonra her bireyin hem yasayı yapan yurttaş hem de yasaya itaat eden uyruk olmasına benzemektedir.

[469] Starobinski, s. 124. Örneğin Rousseau, Polonyalılara, toplumsal farklılıkların gözetildiği, ama herkesin *eşitçe* katıldığı açık hava bayramları yapmala-

servet düzeyindeki büyük eşitsizliklerin vatanseverliği toplumdaki hâkim tutku olmaktan çıkaracağını düşünen Rousseau, cumhuriyetçi erdemlere ve birlik duygusuna uygun düştüğünü kabul ettiği "yoksul-zengin farklılaşmasını içermeyen, küçük mülkiyetler ile tarımsal üretime ağırlık veren otarşik bir ekonomik model" önerir.[470] Kısacası, ona göre, mülkiyet temelinde tam bir eşitlik mümkün değilse de bu eşitsizliğin yurttaşların birbirlerini eşit olarak algılamalarını engellemeyecek düzeyde olması gerekmektedir. Böylece bütün yurttaşlar, birbirlerini aynaya bakar gibi görerek, vatanseverlik temelinde birlik oluşturarak ve yaratılmış düzene (çıkarları ötesinde) duygusal bağlarla bağlanarak "halk ya da ulus devleti" sürekli olarak beslerler.

B. Yurttaşlık Dini

"Temelinde din olmayan hiçbir devletin kurulmadığını"[471] söyleyen Rousseau, bireylerin gerçek yurttaşlara dönüşmesinde dinin, dinsel inancın çok önemli bir role sahip olduğunu ileri sürer. Ancak dinin, vatanseverlikle aynı işlevi yerine getirebilmesi, yani yurttaşları duygusal bağlarla birbirlerine ve devlete bağlayabilmesi için belli bir biçim al-

---

rını salık vermektedir *(Considérations sur le gouvernement de Pologne,* III, s. 350).

[470] "Başkalarına dayanan ve kendi öz kaynakları olmayan her kimse [ulus], özgür olmayı bilemez... Bir devleti başkalarından bağımsız olarak sürdürmenin tek yolu tarımdır... Herkes yaşamalı ve kimse zenginleşmemeli. İşte bir ulusun gönencinin temel ilkesi budur... Benim düşüncem, özel mülkiyeti tümüyle ortadan kaldırmak değildir; çünkü, bu olanaksızdır; fakat özel mülkiyet en dar sınırlar içine hapsedilmeli ve onu belirleyecek, yönetecek ve her zaman kamusal iyiliğe bağımlı kılacak bir ölçüt, bir kural, bir fren ile donatılmalıdır... Mirasa ilişkin yasalar her şeyi eşitliğe yönlendirmelidir; öyle ki herkesin bir şeyi olmalı, ama hiç kimsenin fazlası olmamalıdır" *(Projet de constitution pour la Corse,* s. 28,31,58,68,86). Rousseau'nun ekonomi konusundaki düşüncelerinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Savran, s. 88-96.

[471] *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 331 (151).

ması gerekir. Rousseau, bu dinin ne olduğunu açıklamadan önce, diğer din türlerini ele alıp bunların neden uygun olmadığını, hatta neden zararlı olduğunu gözler önüne sermeye çalışır.

Rousseau'nun üç tane olarak saptadığı bu din türlerinden ilki, *Toplum Sözleşmesi*'nde "insan dini", *Émile*'de de "doğal din" ya da "teizm"(tanrıcılık) adıyla karşımıza çıkan dindir. Özellikle *Émile*'in 4. kitabının *"La profession de foi du vicaire savoyard" (Savoieli Papaz Yardımcısının Inanç Bildirisi)* adıyla bilinen bölümünde uzun uzun anlatılan doğal din, Rousseau'ya göre, insanın bireysel olarak sahip olabileceği tek gerçek dindir. Her insan, doğaya bakarak üç ilkeden oluşmuş bu dini kendi vicdanı içinde kavrar.[472] Bu nedenle, peygamber ya da din adamları şeklinde ortaya çıkacak herhangi bir aracıya gereksinim yoktur. Tapınağı, sunağı, törenleri bulunmayan doğal din, "yüce Tanrı'ya salt içten bir tapınıştır ve ahlakın her zaman geçerli ödevleriyle sınırlıdır."[473]

İnsanların birbirlerini kardeş bilip sevmelerini sağlayan bu yüce din insan için, insanlık için yeterlidir. Ama onunla yetinilmemiştir. İnsanların, "dini, çıkarları ya da ikiyüzlülükleri için bir maske olarak kullanmaya"[474] kalkışmalarıyla birlikte, herkes "Tanrı'yı istediği şekilde konuşturmaya"[475] başlamış ve böylece farklı dinler kurul-

---

[472] Doğal dinin içerdiği üç ilke (prensip) şunlardır: 1- "Evreni hareket ettiren ve doğaya canlılığını veren bir irade vardır." 2- "Hareket eden madde bir iradenin varlığına işaret ettiğine göre, belli yasalara göre hareket eden madde de bana bir aklın olduğunu gösterir... Buna Tanrı adını veriyorum." 3- "İnsan, eylemlerinde özgürdür ve bu nedenle maddi olmayan bir öze sahiptir." Bu özgürlüğün tanınması, kötülüklerin sorumlusunun Tanrı değil, ama insan yetilerinin kötü kullanılması olduğu anlamına gelir. Zaten, "mutlak güçlü olduğu için mutlak iyi olan Tanrı, mutlak adil de olandır" *(Emile*, c. 2, IV, s. 18, 21, 29, 32).

[473] *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 331 (151-152).

[474] *Emile*, c. 2, IV, s. 3.

[475] *Émile*, c. 2, IV, s. 52.

muştur. Oysa, "Tanrı'nın insanın yüreğine söylediklerine kulak verilmiş olsaydı, yeryüzünde tek bir din olurdu."[476] Rousseau'ya göre kurulmuş dinler, doğal dinin yadsınmasına varır. Çünkü bu dinlerin içerdiği yeni dogmalar, bir yanda tanrısal gizi saçmalıklara ve çelişkilere dönüştürür, öte yanda insanlığın birliğini parçalayıp çatışmalara ve hoşgörüsüzlüğe neden olur.[477] Ancak Rousseau, kurulmuş dinler arasında Hıristiyanlığa farklı bir yer verir; daha doğrusu, Kilise Hıristiyanlığının değil, fakat İncil Hıristiyarlığının doğal dine uygun olduğunu ileri sürer.

Doğal din ya da İncil Hıristiyanlığı, bu olumlu yönlerine karşılık, (birey değil, fakat toplum bakımından) çok olumsuz özelliklere de sahiptir. Bunun temel nedeni, bu dinin bireyin içinde, insanların yüreklerinde, vicdanlarında yer almasıdır; ya da bir başka deyişle, toplumsal-siyasal bir niteliğe sahip olmamasıdır. Rousseau'nun *Titus-Livus'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'deki Machiavelli'yi andırırcasına "toplum ruhuna bundan daha aykırı bir şey bilmiyorum" diye söz ettiği İncil Hıristiyanlığı, yasalara yeni bir güç eklemez; "ayrıca, yurttaşları devlete yürekten bağlayacağı yerde, onları dünyanın başka şeylerinden ayırdığı gibi devletten de uzaklaştırır."[478] Hatta Hıristiyanlık ile cumhuriyet (devlet) birbirini yadsıyan iki kavramdır. İncil Hıristiyanlığı, tümüyle öte dünyaya yönelik olduğundan, insanların önüne cennete gitmenin dışında başka bir amaç koymaz.[479] Bu nedenle, bu dini benimse-

[476] *Ibid.*

[477] Buzon, s. 339.

[478] *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 332 (153).

[479] "Hıristiyanlık tümüyle ruhani bir dindir, yalnızca öte dünya işleriyle uğraşır. Hıristiyanın yurdu bu dünyada değildir. Ödevini yerine getirir aslında, ama verdiği emeğin başarısına ya da başarısızlığına karşı derin bir ilgisizlik içindedir. Yeter ki kendisinde bir kusur bulmasın; yoksa bu dünyada işler yolunda gidiyormuş ya da gitmiyormuş umurunda değildir. Devlet gelişme içindeyse, halkın mutluluğuyla sevinmeye pek cesaret edemez, ülkenin şa-

yen insanların özgür kişiler, yurttaşlar haline gelmesi olanaksızdır; kısacası, "gerçek Hıristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır."[480]

Rousseau'nun dışladığı ikinci din türü, Antik çağda (ya da Paganlık döneminde) çeşitli toplumlarda görülen "yurttaş dini"dir. Bu din, İncil Hıristiyanlığının tam karşıt özelliklerine sahip olması nedeniyle, ilk elde Rousseau'nun övgüsünü hak eder gibi görünür: Yurttaş dini, "tanrı sevgisini yasa sevgisiyle birleştirir ve yurttaşlara vatan aşkını aşılayarak devlete hizmet etmenin, devletin koruyucu tanrısına hizmet olduğunu öğretir... Ülkesi uğrunda can vermek, şehit olmaktır; yasaları çiğnemek, dinsizliktir; bir suçlunun üstüne herkesin lanetini çekmek ise, onu tanrıların öfkesine kurban etmek demektir."[481] Fakat bu din, bu olumlu yönünün yanında birçok olumsuzluğu da içinde barındırmaktadır: Her şeyden önce, yalan ve yanılgı üzerine kuruludur; dolayısıyla, gerçek tanrısal tapınmaya aykırıdır. Ayrıca, diğer dinlere karşı hoşgörüsüz bir tutum takınır ve halkı fanatik bir saldırganlık içine sokar. Dinsel hoşgörüsüzlüğün akıldışılıktan beslendiğini ve toplumsal hoşgörüsüzlükle aynı şey olduğunu ileri süren Rousseau, bu tutumu hem ahlaki açıdan (yani insanları birbirlerine düşman etmesi nedeniyle) hem de siyasal açıdan (yani devleti diğer devletlerle savaş içine sokarak güvenliğini tehdit etmesi nedeniyle) mahkûm eder.[482]

---

nıyla övünmekten çekinir; devlet çöküyorsa, halkın tepesine inen Tanrı yumruğunu kutsar" *(Toplum Sözleşmesi,* IV, VIII, s. 332 [154]).

480 *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 333 (156).

481 *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 331 (152-153).

482 "Zaman ve mekân içinde bir dini diğer dinlere tercih etmenin iklimsel, yönetsel, kültürel ya da yerel nedenleri vardır; hepsi de Tanrı'ya uygun şekilde hizmet ettikleri sürece iyidir... Eğer bir Hıristiyanın oğlunun, tarafsız ve derinlemesine bir inceleme yapmaksızın babasının dinini benimsemesi iyi bir şeyse, bir Türkün oğlunun aynı şekilde babasının dinini izlemesi, neden kötü olsun ki?.. Korkunç bir dogma olan hoşgörüsüzlük, insanları birbirlerine karşı silahlandırır ve herkesi insanlığın düşmanı haline getirir." *(Emile*, c. 2,

İlk iki din türünden daha kötü olan üçüncüsü, Rousseau'nun "papaz dini" olarak adlardırdığı dindir. Japonlarda ya da Roma Kilisesi'ne bağlı Hıristiyanlar arasında geçerli olan bu din, "insanlara iki çeşit yasa, iki baş, iki yurt vererek birbirleriyle çelişen ödevler yükler ve onların aynı zamanda hem sofu hem de yurttaş olmalarını engeller."[483] Özellikle Hıristiyan ülkelerde ruhani iktidar ile dünyevi iktidarın birbirinden ayrılmasının, böylece her insanın kendi kendisiyle çelişkiye düşmesinin ve toplumsal birliğin yok olmasının tek sorumlusu bu dindir. Bu devletlerde iyi bir siyasal düzenin kurulması olanaksızdır; çünkü buralarda, "hiç kimse, efendiye mi, yoksa papaza mı boyun eğmesi gerektiğini kestirememektedir".[484] Dolayısıyla, bir egemenin bulunmadığı bir yerde değil iyi bir siyasal düzenden, fakat gerçek anlamda bir devletten bile söz edilemeyeceği açıktır.

İşte bu nedenle Rousseau, siyasal iktidar ile dinsel iktidarın tek elde toplanması, daha doğrusu dinin egemenin denetimi altında olması gerektiğini savunup[485] Musa'nın, Muhammed'in ve Calvin'in düzenlemelerinden övgüyle söz eder ve bu gerçeği kavrayan tek Hıristiyan düşünürün Hobbes olduğunu belirtir.[486] Ancak sözünü ettiği ve ar-

---

IV, s. 69, 72, 73). Dinsel hoşgörüsüzlük, "bir ulusu diğer uluslarla doğal bir savaş durumu içine sokar, ki bu durum kendi güvenliği için çok zararlıdır" *(Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 332 [153]).

483 *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 331 (152).

484 *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 329 (150).

485 "Eğer *yönetim* sözcüğüyle yasama erki ya da egemen anlaşılıyorsa, din konusunda bütün yetki yönetimdedir demek, doğru bir önermedir" *(Lettres écrites de la montagne*, V, s. 274). "Her ülkede hem dini hem de anlaşılmaz dogmayı saptamanın yalnızca egemene ait bir iş ve bunun sonucu, dogmayı kabul etmenin ve yasa tarafından buyurulan dini izlemenin de yurttaşın görevi olduğunu düşünüyorum" *(Les confessions*, c. 2, VIII, s. 141 [338]).

486 "Tüm Hıristiyan yazarlar içinde, hem derdi, hem de çareyi görüp kartalın iki başını birleştirmeyi ve her şeyde siyasal birliği sağlamayı önerme yürekliliğini gösteren tek kişi filozof Hobbes olmuştur; bu siyasal birlik olmadan ne

dından dogmalarının neler olduğunu açıklayacağı bu din, salt kamusal yaşamı ilgilendiren bir dindir, yoksa birey ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ya da öte dünyaya ilişkin inançları içermez. Çünkü hem egemenin yurttaşlar üzerindeki yetkisi kamusal yararın sınırını aşamaz hem de öte dünya işleri onun alanı dışında olduğundan yurttaşlarını öteki yaşamda bekleyen şeyler onu ilgilendirmez. Dolayısıyla, bu konular hakkında, her birey canının istediği görüşe, inanca sahip olabilir.[487]

Demek ki Rousseau'nun önerdiği din, toplumsal yaşamı düzenlemeye yönelik olan, daha açıkçası her bireyin ahlaklı bir insan olmasını ve yurttaşlık görevlerini sevmesini sağlayan bir dindir. Kendi deyişiyle, "Sadece toplumla ilgili bir inanç belirtisi *[yurttaşlıkla ilgili bir din]* vardır ve egemen bunun maddelerini -dinsel dogmalar olarak değil, insanların toplumsal uyumuyla ilgili duygusal ilkeler olarak- saptama hakkına sahiptir; çünkü bunlar olmazsa, ne iyi bir yurttaş ne de sadık bir uyruk olunabilir."[488] Rousseau'nun "yurttaşlık dini" olarak adlandırdığı bu din topluma özgü bir dindir, hatta bir devlet dinidir. Ancak Antik yurttaş dininden farklı olarak doğrular üzerine kuruludur ve hoşgörülüdür; daha da önemlisi, toplum sözleşmesiyle yaratılan yapıyı besler. Kısacası, daha önceki din türlerinin olumlu yönlerini kendinde toplamış ve olumsuz yönlerini dışlamış olan bir dindir.[489]

---

devlet iyice kurulabilir ne de hükümet" *(Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 330 [151]).

[487] "Ahlakı ilgilendirmeyen, davranışlar üzerinde hiçbir etkisi olmayan ve yasaları çiğnemeye yönelmeyen kanılar bakımından herkes kendisinin efendisidir ve hiç kimsenin kendi düşünce tarzını başkalarına dayatmaya ne hakkı vardır, ne de herhangi bir çıkarı" *(Lettre à M. de Beaumont*, s. 477).

[488] *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 335 (157).

[489] "Yurttaşlık dininin dogmaları yalın, az sayıda, açıklamalara ve yorumlara yer vermeyecek denli belirli olmalıdır. Güçlü, akıllı, iyiliksever, öngörülü ve verici bir Tanrısallık'ın varlığı; öte dünyanın olması; doğruların mutluluğu; kötülerin cezalandırılması; toplum sözleşmesi ile yasaların kutsallığı. İşte

Diğer tüm toplumsal kurumlar gibi yurttaşlık dininin de temel hedefi, bireyleri gerçek yurttaşlar haline dönüştürmektir. İnanç temelinde bir duygudaşlığın yaratılması ve bunun topluma, toplumsal yasalara yöneltilmesiyle birlikte, yurttaşlar arasındaki birlik ve devlete bağlılık sağlam bir şekilde kurulmuş olur. Bu nedenle Rousseau, dışarıya karşı (diğer dinlere karşı) hoşgörüyü savunmasına karşın, içeride "yurttaşlık fanatizmi"[490] denebilecek bir tutumu benimser. Ona göre egemen, kimseyi yurttaşlık dininin dogmalarına (ya da daha doğrusu ilkelerine) inanmaya zorlayamaz; ancak inanmayanları, dinsiz oldukları için değil, ama topluma uyumsuz oldukları, yasaları ve adaleti içten sevemedikleri ve gerektiğinde yaşamlarını ödevlerine feda edemedikleri için devletin dışına sürme hakkına sahiptir. Bu tür insanların, yurttaşlara dönüşmeleri olanaksız olduğundan, devlet içinde yer almaları hem gereksizdir hem de tehlikelidir. Dahası, "Bu dinin dogmalarını herkesin önünde kabul eden bir kimse, sonradan bunlara inanmıyormuş gibi davranırsa ölümle cezalandırılmalıdır; çünkü o kimse, suçların en büyüğünü işlemiş, yasaların önünde yalan söylemiştir."[491] Böylece Rousseau için egemen, tıpkı bahçesindeki zararlı otları söküp atan bir bahçevan gibi, duygu ortaklığına girmeyen, dolayısıyla genel iradeye katılmayan ve yasalara itaat etmeyen, bu nedenle de toplumsal birliği tehdit eden bireyleri yok etmede bir an bile duraksamamalıdır. Devletin ve yurttaşların yaşamları ile özgürlüklerinin korunabilmesi bu "halk düşmanlarının" yaşamlarının ellerinden alınmasına bağlı olduğuna göre, "ölüm-kalım hakkı"nı elinde bulunduran egemenin bu şekilde davranmasında şaşılacak hiçbir şey de yoktur.[492]

---

olumlu dogmalar. Olumsuzlara gelince, ben onları teke indirgiyorum: Hoşgörüsüzlük" (*Ibid*).

490 Chevallier, 1983, s. 159.

491 *Toplum Sözleşmesi*, IV, VIII, s. 335 (157).

492 "Toplumsal adalete saldıran her kötü insan, işlediği ağır suçlarla vatanına başkaldırmış ve ihanet etmiş olur; yasalarını çiğnemekle vatanın üyesi ol-

XII- SONUÇ

Rousseau'nun toplum sözleşmesi kurgusuyla yaratılan siyasal yapı, Kral XIV. Louis'ye mal edilen "Devlet benim" anlayışı yerine "Devlet biziz" anlayışı temeli üzerinde yükselir. "Devlet biziz" diyen halk, iktidarın ilkesi *(auctoritas)* ile kullanımını *(potestas)* kendinde topladığından egemenin de ta kendisidir. Bu yapılanma içinde kral ya da hükümet halkın bir görevlisi konumuna indirgenmiştir. Dolayısıyla karşımızda, doruk noktasına Hobbes'ta ulaşmış olan "kral-devlet" değil, fakat halkın iradesini (genel irade adı altında) devletin iradesi haline getiren "halk-devlet" (ya da "ulus-devlet") bulunmaktadır.

Bu devlet, yepyeni bir yapılanmayı içermekle birlikte, özünde, merkezi bir şekilde örgütlenip yurttaşlarından kendisine gönüllü olarak itaat edilmesini sağlayan yüce, üstün bir erk olmayı sürdürür.[493] Rousseau'nun devleti, yine bir Leviathan'dır; ancak bu kez, halkla özdeşleşmiş olan bir Leviathan. Zaten başka türlü olması da mümkün değildir. Bireyler, devleti, savaş durumundan kurtulup yaşamlarını güvence altına almak ve yitirdikleri doğal özgürlüğün yerine toplumsal özgürlüğü kazanmak amacıyla yaratmışlardır. Demek ki devlet, bütün üyelerinin eşitliği ve

---

maktan çıkar, hatta ona savaş açmış sayılır. O zaman devletin korunması ile bu insanın korunması birbiriyle bağdaşmaz; ikisinden birinin yok olması gerekir; ve suçlu öldürüldüğünde, bir yurttaş olarak değil, bir düşman olarak öldürülmüş olur. Yargılama ile karar, o kişinin toplum sözleşmesini bozduğunun, dolayısıyla da artık devletin üyesi olmadığının kanıtı ve bildirisidir" *(Toplum Sözleşmesi*, II, V, s. 257 [45-46]).

[493] Rousseau'nun Korsikalılar için hazırladığı yurttaşlık yemininde şu satırlar yer almaktadır: "... Kutsal ve vazgeçilemez bir yeminle, kendimi ve bana bağlı her şeyi bütünüyle Korsika ulusuna ait kılmak için bedenimle, malım mülkümle, irademle ve tüm gücümle bu ulusa bağlanıyorum. Korsika ulusu için yaşayacağıma ve öleceğime, bütün yasalarına uyacağıma ve yasalara uygun olan her durumda şeflerine ve yöneticilerine itaat edeceğime ant içerim" *(Projet de constitution pour la Corse*, s. 85).

özgürlüğü anlamındaki "ortak yarar"ı ya da "kamusal iyilik"i sağlamakla görevlendirilmiştir; bu işlevini yerine getirmesi ise, karşı konulamaz bir güçle bezenmiş, yani (her zaman mutlak olan) egemenlikle donanmış olmasına bağlıdır.

Locke, Montesquieu gibi düşünürler, egemenliğin bölünmez olduğu bir sistemde bireyin bütüne feda edildiğini ileri sürerek, bireysel özgürlükleri korumak adına devlete içkin egemenliği (özellikle kullanım bakımından) parçalayıp erkleri farklı ellere dağıtırlar. Oysa Rousseau'ya göre devletin zayıflatılmasına yönelik bu düzenleme, istenilenin tam tersi bir sonucun doğmasına yol açar. Çünkü egemenliğin bölünerek güçsüzleştirilmesi (hatta yok edilmesi), dolayısıyla devlet otoritesinin küçültülmesi, kaçınılmaz olarak bireysel özgürlükleri yok edecek çeşitli iktidar odaklarının belirmesine neden olur. Devletin halkın iradesiyle özdeşleşen iradesini ya da bu iradenin işlemleri olan yasaları bütün yurttaşlara dayatıp kabul ettirme erkinden yoksun kalması durumunda, toplumdaki güçsüz kişiler güçlülerin insafına terk edilmiş olur. Güçlünün hakkı ilkesi yeniden işlemeye başlar. İnsanların insanlara bağımlı kılındığı böyle bir ortamda yalnızca özgürlükler değil, yaşamlar bile büyük bir tehdit altındadır. İşte, bu kötülüğü engellemenin ve bu bağımlılığa son vermenin tek yolu, devleti, bütün bireyleri her türlü oligarşiden koruyabilecek denli büyük bir güçle, yani bireylerin sözleşmeyle ona verdikleri "ortak güç"le donatmaktır.[494]

Her ne kadar Rousseau bir güç tekeli olarak kurguladığı devleti kuramının odak noktasına yerleştiriyorsa da asıl önem verdiği devlet değil, fakat bireylerdir ya da daha doğrusu, yurttaşlara dönüşen bireylerin hakları ile özgürlükleridir. ("Egemen" sözcüğü yerine "devlet" sözcüğünü kullanırsak) "Devlet, sırf devlet olmasından ötürü, ne ol-

[494] Derathé, 1950, s. 362.

ması gerekiyorsa her zaman odur";[495] yani yasalarla iş görür, otoritesini yalnızca kamusal alanda kullanır ve ortak iyiliği sağlamak dışında bir başka işleve sahip değildir. Bu bakımdan, Rousseau'nun devleti kendi başına bir amaç olarak tasarladığını ya da en azından kuramının mantığı içinde devletin bir amaç haline geldiğini ileri sürmek hiç de tutarlı görünmemektedir. Rousseau için devlet bir araçtır, insanlar tarafından ve insanlar için yaratılmış bir araç. Ayrıca, Rousseau'nun sık sık kullandığı "ortak iyilik" ya da "kamusal yarar" gibi kavramlara bakarak, onun "hikmet-i hükümet" *(raison d'Etat)* anlayışını, yani "devletin iyiliği ya da kamunun esenliği için" denilerek iktidarın her türlü (özellikle de yasa ya da ahlak dışı) davranışının haklı gösterilmesi anlayışını savunduğu sanılmamalıdır. Tam tersine, "kamusal iyilik bahanesi, halkın başındaki en korkunç beladır"[496] diyen Rousseau, devletini ahlakla yoğurur ve onun en temel ahlaki görevinin de tek tek bütün bireylerin esenliğini gözetmek olduğunu vurgular.

Devlet bireyler için vardır; öyleyse, ortak iyiliğin ya da kamusal esenliğin gerçekleşmesi, toplumdaki her bireyin esenlik içinde olmasıyla mümkündür. Bir başka deyişle, "eğer bütün bireyler güvenlik içinde değillerse kamusal esenliğin hiçbir anlamı yoktur".[497] Devlet çıkarı ya da ortak yarar kavramlarının ardına sığınarak herhangi bir yurttaşın haklarının ve özgürlüklerinin elinden alınması ya da yaşamının topluma feda edilmesi, bütünün (yani siyasal toplumun) yaratılma nedeninin ortadan kalkması demektir. Bu durumda, varlık nedeniyle birlikte bütün de yok olup gider. Demek ki (yasalara itaat eden) bir üyesinin haklarına karşı her ne gerekçeyle olursa olsun saldırgan

---

[495] *Toplum Sözleşmesi*, I, VIII, s. 246 (28).

[496] *Economie politique*, s. 100.

[497] Rousseau'nun Helvétius'un *De l'Esprit* adlı kitabını okurken bu kitabın sayfalarından birine yazdığı cümle (Aktaran: Derathé, 1950, s. 357).

bir tutum takınan bir devlet, gerçek anlamda devlet değildir artık.

Rousseau'nun bu düşünceleri, en açık anlatımıyla *Economie politique* adlı yapıtında yer alır: *"Bireysel güvenlik kamusal birlik ile öylesine bağlantılıdır ki, eğer devlette yardım edilebilecek tek bir yurttaş bile ölse, haksız yere tek bir yurttaş bile hapsedilse ya da açık bir adaletsizlik sonucu tek bir yurttaş bile dava kaybetse bu sözleşme hukuken geçersiz olur. Çünkü böylelikle temel uzlaşmalar çiğnenmiş olacağından, halkı hangi hakka ya da çıkara dayanarak toplumsal birlik içinde tutmak mümkün olabilir? Belki bu, salt güçle yapılabilir; ama bu durum da siyasal toplumun dağılmasına neden olur. Gerçekten, ulusun bütünü, üyelerinin en sonuncusunu herkesin korunmasına verdiği özenle koruyacağına söz vermemiş midir? Bir yurttaşın esenliği, bütün devletin esenliğinden daha mı değersiz bir ortak amaçtır? Bütün için birinin ölmesi iyidir, dendiğinde,... eğer bununla, yönetime bir masum kişiyi kalabalığın esenliğine feda etme hakkının tanınması anlaşılıyorsa, bu özdeyişin tiranlığın bugüne kadar icat ettiği en iğrenç, en yanlış, en tehlikeli ve toplumun temel yasalarına doğrudan doğruya en karşıt özdeyişlerden biri olduğunu kabul ederim. Bir kişinin herkes için ölmesi şöyle dursun, tersine herkes, bireysel güçsüzlük kamusal güç tarafından ve her üye tüm devlet tarafından sürekli korunabilsin diye, ellerindeki her şeylerini ve yaşamlarını içlerindeki her birinin savunmasının hizmetine sunmuştur."*[498]

Yukarıdaki bu uzun alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Rousseau'nun temel ereği, başta yaşam hakkı olmak üzere, yurttaşlık haklarına dönüşmüş tüm bireysel hakların göze-

[498] *Economie politique*, s. 98. Ayrıca Rousseau, Wartensleben kontesine yazdığı bir mektupta şu cümleye de yer vermiştir: "Tüm insanlığın özgürlüğü bile tek bir insanın kanının akıtılmasını haklı gösteremezdi" (Aktaran: Wokler, s. 110).

tilip korunmasıdır. Bunun için, halkın egemen olduğu ya da bir başka deyişle halkın iradesinin işlemleri olan yasaların insanların üzerine çıkartıldığı bir siyasal toplumun (tüm kurumları ve mekanizmalarıyla birlikte) oluşturulması yeterlidir. İşte *Toplum Sözleşmesi*, bu devlet modelinin oluşumunun ve işleyişinin kuramsal bir anlatımıdır; ancak, somut olarak gerçekleşmesinin koşulları ortaya konmuş değildir. Sürecin başlaması "tanrısal bir kişilik" olan yasacının varlığına bağlıdır; ama böyle bir insan yoksa ne olacaktır? Bu soruya herhangi bir yanıt getirmeyen Rousseau'nun, önerdiği modelinin gerçekleşmesi olasılığı konusunda pek de iyimser olmadığı söylenebilir. Üstelik, kitabından beş yıl sonra yazdığı bir mektupta, bu konudaki görüşleri tam anlamıyla karamsar denebilecek bir niteliğe bürünür: *"Yasayı insanın üzerine yerleştiren bu yönetim biçimi maalesef gerçekleşemezse, ki gerçekleşemeyeceğini düşündüğümü bütün açıkyürekliliğimle itiraf ediyorum, o zaman, kanımca, öteki uca giderek insanı olabildiğince yasanın üzerine çıkarıp keyfi despotizmi, mümkün olabilecek en keyfi despotizmi kurmak gerekir. Despotun Tanrı olmasını isterim. Tek kelimeyle söylemek gerekirse, en katı demokrasi ile en yetkin Hobbizm [Hobbes'un sistemi] arasında katlanabilecek bir orta yol görmüyorum. Çünkü devleti sürekli bir iç savaş durumu içine sokan insanlar ile yasaların çatışması bütün siyasal durumların en kötüsüdür."*[499]

Demek ki Rousseau, saf hukukun hükmü (en katı demokrasi) ile saf olgunun hükmü (en keyfi despotizm) arasında kabul edilebilecek bir orta yol görmemektedir. Çünkü hukuk ile olgunun birbirine karışması, yani insanlar ile yasaların çatışma içine girmesi, gerçekte bütün in-

[499] Rousseau'nun Marquis de Mirabeau'ya yazdığı 26 Temmuz 1767 tarihli mektuptan aktaran: Chevallier, 1970, s. 130; Derathé, 1950, s. 113; Manent, 1977, s. 187; Rouvier, s. 345-46.

sanların birbirleriyle savaştığı "savaşların en korkuncuna"[500] geri dönülmesi anlamına gelir. Fakat öte yanda, yasaların kesin bir biçimde insanlar üzerinde hüküm sürdüğü bir sistem de mümkün görünmemektedir. Bu durumda, toplumda belli bir barışı, istikrarı sağlayacak, insanların birbirlerini yok etmelerini önleyecek tek çözüm yolu, Rousseau'nun Hobbes'a mal ettiği tek kişinin mutlak ve keyfi iktidarı olmaktadır.[501] Bu düşünceleri nedeniyle Rousseau'nun her türlü despotizme, her türlü diktatörlük rejimine yeşil ışık yaktığı ileri sürülebilir.

Ancak Rousseau'yu salt bir mektubunda dile getirdiği bu karamsar düşünceleri doğrultusunda değerlendirmek doğru olmaz. Herhangi bir "izm"in sözcüsü olarak nitelenemeyecek olan ve sorduğu sorular, bunlara getirdiği yanıtlarla hem çağının düşünsel gelişimi içinde yer alan hem de bu çerçevenin ötesine taşan Rousseau,[502] çeşitli yapıtlarında hep aynı siyasal düşünü dile getirir: İnsanların özgür ve eşit kılındığı bir siyasal toplumun kurulması.

Bu denli yozlaşmış bir ortamda, üstelik olağanüstü bir yasacı da yoksa, bireylerin yurttaşlara, kalabalığın halka (ya da ulusa) dönüşmesi, yani bu kuruluş için gerekli top-

---

500 *2. Söylev*, s. 218 (153).

501 Rousseau'nun egemeni gibi Hobbes'un egemeni de toplum sözleşmesi gereği "ne olması gerekiyorsa her zaman odur", yani keyfiliği içermesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Rousseau'nun Hobbes'un kuramını tam anlamıyla kavrayamadığını belirtmek gerekir.

502 "Rousseau görüşlerinin köklerini onsekizinci yüzyıl Fransız genel düşünce deviniminde bulmuş olmasına karşın, felsefe ve yazın tarihinde öylesine önde gelen bir yerde durmaktadır ki, ona yalın bir sınıf-etiketi vermek ve böylece hakkının verilmiş olduğunu sanmak doğru olmayacaktır... Kuramlarından kimileri, söz gelimi bir toplumsal sözleşme kuramı çağa özgüdürler ve tarihsel bir ilgiden daha ötesini hak etmemektedirler. Düşüncesinin başka yanlarında, özellikle politik, eğitsel ve ruhbilimsel boyutlarında, ileriye, geleceğe bakıyordu. Ve sorunlarından kimileri, örneğin birey ve devlet arasındaki ilişki sorunu, açıktır ki şimdi de onları yazmakta olduğu zamanki denli somut sorunlardır, üstelik onun sorularına şimdi değişik formülasyonlar veriyor olsak bile" (Copleston, 1989, s. 149-50).

lum sözleşmesinin (ya da anayasa yapma eyleminin)[503] gerçekleşmesi mümkün olabilir mi? Bu noktada karşımıza, devrimi öngören ya da daha doğrusu devrimin kaçınılmaz olduğunu düşünen bir Rousseau çıkar: "Toplumun var olan düzenine bel bağlamışsınız ve bu düzenin kaçınılmaz devrimlere gebe olduğunu düşünmüyorsunuz; çocuklarınızın başına gelebilecek şeyleri ne öngörmeniz ne de önlemeniz mümkün... Krizler dönemine ve devrimler çağına yaklaşıyoruz."[504] İşte bu kaçınılmaz olan devrimler, kendilerine özgü koşulları sayesinde, Rousseau'nun düşü olan bu devletin kurulması için gerekli olan ortamı yaratabilir; ama aynı zamanda büyük kötülüklere de yol açabilir: *"Bazı hastalıklar insanların kafasını nasıl altüst edip geçmişi unuttursa, devletlerin yaşamlarında da öyle şiddetli dönemler olur ki, devrimler, halkın üzerinde bazı krizlerin bireyler üzerinde yaptığını yapar; geçmişe duyulan nefret unutmanın yerini alır; ve iç savaşlarla yanıp yıkılan devlet, deyim yerindeyse, kendi küllerinden yeniden doğar ve ölümün kollarından sıyrılıp gençlikteki gücüne yeniden kavuşur."*[505] *"Bir kez yozlaşan bir halkın yeniden erdeme kavuştuğu görülmüş bir şey değildir... Bunun bir çaresi yoktur, meğerki büyük bir devrim olsun; [ancak] bir devrim, hemen hemen, iyileştirebileceği kötülük kadar korkutucudur."*[506] Bu düşünceleriyle Rousseau, yirmi beş-otuz yıl öncesinden Fransız Devrimi'ni hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle birlikte haber verir gibidir.

---

[503] Bkz. Dipnot 215.

[504] *Emile*, c. 1, III, s. 234-235. Rousseau, bu sözlerine dipnot olarak şu görüşü de ekler: "Avrupa'nın büyük monarşilerinin daha uzun zaman sürebileceklerine ihtimal vermiyorum."

[505] *Toplum Sözleşmesi*, II, VIII, s. 264 (56).

[506] *Réponse au roi de Pologne*, Rousseau 1971, s. 94-5.

İKİNCİ BÖLÜM

Fransız Devrimi: Ulus-Devlet Tarih Sahnesinde

I- DEVRİME DOĞRU

Gerek Montesqueiu ile Rousseau, gerek Aydınlanma filozofları ortaya koydukları düşüncelerle Fransız Devrimi'ni "hazırlamışlardır". Ancak hazırlamak sözcüğünden hareketle, Devrim'in tümüyle bu düşünürlerin ürünü olduğu ya da *Ancien Régime*'in bir devrimle yıkılmasının XVIII. yüzyılın düşünceler yumağı sayesinde gerçekleştiği gibi bir yargıya varmamak gerekir. Yoksa olayları düşüncelerin belirlediği yanılgısına kapılınır ve böylesine büyük bir olayın temelinde yatan (Montesquieu'nün deyişiyle) "genel neden"in, yani sınıf savaşını bir patlama noktasına götüren üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişkinin kavranması olanaksızlaşır. Bununla birlikte, kabaca "burjuvazinin feodal sistemle uyuşmazlığı" şeklinde dile getirilebi-

lecek bu genel nedenin yanında, düşünceler de ikincil nedenlerden biri olarak Devrim üzerinde etkide bulunmuştur. Sözünü ettiğimiz düşünürlerin Fransız Devrimi'ni hazırlamaları, yüceltikleri özgürlükler ile hakların elde edilmesine yönelik girişimci bir anlayışın, bir düşünce yapısının toplumun çeşitli kesimlerince benimsenmesine ve hareketin ön saflarında yer alacak devrimcilerin kişiliklerinin oluşumuna yaptıkları katkı anlamındadır. Yoksa dönemin insanlarının bu düşünürler ile düşüncelerini (belki de en görünür ikincil neden oldukları için) Devrim'in temel nedeni ya da hazırlayıcı nedeni olarak algılamaları, bir yanılsamadan ibarettir.[1] Bu yanılsamaya örnek olarak iki önemli devrimcinin adından söz edilebilir: Girondin (Jironden) lider Brissot, 1791'de "Bizim devrimimiz bir ayaklanmanın ürünü değil, fakat yarım yüzyıllık Aydınlanma'nın eseridir"[2] diyecektir. Aynı şekilde Robespierre de, on dokuz yaşındayken Ermenonville'de ziyaret ettiği Rousseau'nun düşüncelerinin Devrim'e yön verdiğini çeşitli söylevlerinde dile getirecektir.[3]

Devrimi bu anlamda hazırlamak doğrultusunda son (ve belki de en önemli) katkıyı yapan düşünür Sieyès'tir. Fakat Sieyès'in temel yapıtını incelemeye geçmeden önce, onun kadar etkili olmamışlarsa da, yine de devrimci düşünce yapısının oluşumuna şu ya da bu şekilde katkıda

---

1 Örneğin, 1789'un "monarşist devrimcilerinden" Mounier, Devrim'den çok daha sonra kaleme aldığı kitabında, Devrim'i Aydınlanmacıların bir komplosu olarak gören Barruel ya da De Maistre gibi kralcı düşünürlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek, Aydınlanma ilkeleri ile Devrim arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: "Devrim'e yol açan bu ilkelerin etkisi değildi; tersine, bu ilkelerin etkili olmasını sağlayan Devrim'in ta kendisiydi" (Aktaran: Hampson, s. 222).

2 Aktaran: Braud & Burdeau, s. 51.

3 Robespierre, Nisan 1789'da Rousseau hakkında şunları yazar: "Ey tanrısal insan! Bana kendimi tanımayı öğrettin; henüz gençken, [insanlık] doğamın saygınlığını kavramamı ve toplumsal düzenin büyük ilkeleri üzerinde düşünmemi sağladın" (Poperen, I, s. 8).

bulunmuş birkaç düşünürden daha söz etmek gerekir. Bu düşünürlerin çoğu, Aydınlanma felsefesinin aklı yerine (Rousseau ile benzerlik taşıyarak) doğayı, doğa düzenini ön plana çıkarmışlardır. Bunların ortak noktası ise, içinde yaşadıkları düzeni eleştirip ya doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ütopik olarak nitelendirilebilecek yapıtlar kaleme almış olmalarıdır.

A. Ütopik Düşünürler

Bu düşünürlerden ilki olan Jean MESLİER (1664-1729), kendi halinde bir köy papazıdır. Yaşamının son yıllarında yazdığı *Testament (Vasiyetname)* adlı kitabı, XVIII. yüzyıl boyunca yayımlanmaz, ama elyazmaları şeklinde elden ele dolaşır. Kendisinden önce "Hobbes'un, Spinoza'nın" ya da bir başka filozofun "dine bu denli güçlü ve açık bir biçimde saldırmadığıyla"[4] övünerek ne kadar kararlı bir ateist olduğunu kanıtlayan Meslier, çağının toplumunun tüm kurumlarına, tüm yapılarına saldırır. Eleştiri oklarını ilk önce *Ancien Régime*'e yöneltir. Ona göre, monarşiler "haydutların, korsanların, hırsızların birliğinden", soylular 'gaddar kan dökücülerden", yöneticiler de halkın kanını emen "asalaklardan" başka bir şey değildirler.[5] Kilise ise, despotik krallık iktidarının en büyük destekçisidir; daha doğrusu, bu iki kurum el ele verip halk üzerinde sürekli bir baskı ve şiddet uygularlar.[6]

Ardından Meslier, bu baskı rejiminin temelinde özel mülkiyet sisteminin bulunduğunu belirtir ve yalnızca feodal mülkiyete değil, mülkiyetin ilkesine karşı saldırıya geçer. Bu noktada doğal yasa kavramını işin içine sokan

[4] Aktaran: Rihs, s. 120.

[5] Aktaran: Rihs, s. 126.

[6] "Din, siyasal iktidarı, ne denli kötü olursa olsun destekler; ve iktidar da, ne denli ahmak ve boş olursa olsun, dinin yardımcısıdır" (Aktaran: Tanilli, 1989, s. 45).

Etrépigny papazına göre, "bütün insanlar doğa gereğince eşittir; hepsi eşit olarak yeryüzünde yaşamak, doğal özgürlüklerini kullanmak ve dünya nimetlerinden yararlanmak hakkına sahiptir."[7] Oysa her yerde eşitsizlikler, adeletsizlikler kol gezmektedir; tüm bu toplumsal kötülüklerin kaynağı doğaya aykırı olan özel mülkiyettir. Bu aşamada Meslier, ütopyası denebilecek kendi toplum projesini ortaya koyar: "İnsanların yeryüzündeki nesneleri ve zenginlikleri ortaklaşa ellerinde bulundurup kullandıkları",[8] herkesin bir aile gibi kaynaştığı ve en erdemlilerin yönettiği kırsal ağırlıklı bir toplum.

Peki böyle bir topluma nasıl geçilecektir? Meslier, La Boétie'yi andırırcasına, prenslerin, seçkinlerin "bütün büyüklüklerini, zenginliklerini ve güçlerini" halktan aldıklarını ve eğer halk onlara istediklerini vermezse, kısacası "onların yasalarına boyun eğmezse" bu kişilerin bir hiç konumuna ineceklerini belirtir.[9] Ancak daha sonra, iktidar sahiplerinin halkın itaatsizliği karşısında elleri kolları bağlı kalmayacağını düşünen Meslier, ilk aşamada "Brutus'lar ve Cassius'lar nerede? Caligula'nın ve onun gibilerinin yüce gönüllü katilleri nerede?... İnsanlığın düşmanı olan bu rezil canavarları hançerleyecek ve böylece halkları tıranlıktan kurtaracak kişiler günümüzde yaşamıyorlar mı?"[10] diyerek *tyrannicide*'e övgüler düzer. İkinci aşamada ise, bireysel terörün yerine kitlesel hareketi salık verir, daha açıkçası halk devrimine çağrıda bulunur: "O zalim egemenliğin boyunduruğunu kökünden kırıp parçalamak için yaşadığınız sürece birlik olmaya çalışınız; bu adeletsizlik ve inançsızlık tahtlarını deviriniz her yerde; bu taç giymiş kafaları koparınız, size zulmeden bütün bu insan-

7 Aktaran: Rihs, s. 128.
8 Aktaran: Rihs, s. 130.
9 Aktaran: Rihs, s. 124.
10 Aktaran: Rihs, s. 125.

ların gurur ve kibirine son veriniz!"[11] Meslier'nin sergilediği bu saldırganlığa, bu radikalizme, bu devrimciliğe 1789'dan önce bir başka Fransız düşünürünün ulaşamadığı açıktır.

Filozof Condillac'ın ağabeyi olan Gabriel Bonnot de MABLY (1709-1785), soylu bir din adamıdır. Meslier'den farklı olarak çok sayıda kitap yazmış ve bunların hemen hemen hepsini hayattayken yayımlamıştır.[12] Antik Çağ'a, özellikle de Platon ile Sparta'ya hayranlık duyan Mably, siyasetin ahlaktan soyutlanmaması ve bireysel çıkarlar ile genel çıkar arasında karşıtlığın olmaması gerektiğini savunur. İyi, erdemli bir toplumun kurulması, doğal düzenin gerçekleşmesine, dolayısıyla doğaya aykırı olan ve bütün kötülüklere kaynaklık eden özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. İşte o zaman kolektif mutluluğa ulaşılır: "Mal mülk ortaklığını kurunuz; bunun ardından koşulların eşitliğini gerçekleştirmek, sonra da bu iki temel üzerinde insanların mutluluğunu sağlamca inşa etmek çok kolay olacaktır."[13]

Ancak Mably, ortaklaşıcı ve eşitlikçi bir toplumun kendi çağı için bir düşten öteye gidemeyeceğinin bilincindedir. Çünkü ona göre, özel mülkiyetin ve kötü tutkuların yüzyıllardır süren hükmü sonucunda, insanlar böyle bir şeyi başaramayacak denli bozulup yozlaşmışlardır. Bu bakımdan gerçekçi bir yaklaşım sergileyerek Fransa'nın toplumsal ve siyasal yapısını elden geldiğince iyileştirmeye ça-

---

[11] Aktaran: Tanillı, 1989, s. 45.

[12] Mably'nin yazılış tarihlerine göre başlıca yapıtları şunlardır: 1758'de (yayımlanması 1789'da) *Droirs et devoirs du citoyen* (Yurttaşın Hakları ve Görevleri), 1763'te *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique* (Ahlakla Siyasetin İlişkisi Üzerine Phocion ile Söyleşi), 1765'te *Observations sur l'Histoire de la France* (Fransa Tarihi Üzerine İncelemeler), 1776'da *De la Législation ou Principes des lois* (Yasama ya da Yasaların İlkesi Üzerine), 1783'te *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* (Amerika Birleşik Devletleri'nin Yönetimi ve Yasaları Üzerine İncelemeler).

[13] Aktaran: Rihs, s. 75.

lışılmalıdır. Böylece Mably, bu kez reformist bir tutum takınıp, "cumhuriyetçi monarşi" adını verdiği siyasal sistemini açıklar. Kralın olabildiğince az kral olduğu, monarşisinin olabildiğince bir cumhuriyete benzediği bu sistemin esin kaynağı, Montesquieu'nün aksine İngiltere değil, İsveç'tir: Yasama erki, Toplumsal Tabakalar Meclisi olan États Généraux'nun elindedir; ulusun iradesini ortaya koyan yasama erki yürütmenin, yani kralın üstündedir; temsilciler, yozlaşmış ve cahil kitleler tarafından değil, aydın kişiler tarafından seçilirler; çeşitli ayrıcalıklar devam ediyorsa da, her şeyde olduğu gibi bunlar da tüm ulusun çıkarı doğrultusunda işlerler. Mably'nin bu reformculuğu, devrim düşüncesini tümüyle dışlamaya varmaz. Çünkü ona göre, eğer bu tür reformlar engelleniyorsa, yasal yollar tıkanıyorsa şiddete başvurulması kaçınılmaz olur: "Böylece, toplum kangrene uğrayıp yok olma ve -açık söylemek gerekirse- despotluk altında ölüp gitme tehlikesiyle yüz yüze geldiğinde iç savaş bir kurtuluştur."[14]

1715 yılına doğru doğduğu dışında hakkında hemen hemen hiçbir bilgi olmayan MORELLY, önceki düşünürlerden farklı olarak 1755'te bir ütopya kaleme almıştır: *Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï (Yüzen Adaların Batışı).* Bir diğer önemli yapıtı, bundan iki yıl sonra yayımladığı *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois*'dır *(Doğa'nın Hukuku ya da Yasalarının Gerçek Ruhu).* Morelly, bu kitabında akıl ile özdeşleştirdiği "doğanın niyetlerine uygun" yasalar listesi sunar ve her bakımdan düzenlenip örgütlenmiş bir devlet modeli betimler. Babanın doğal otoritesini çağrıştırdığı için monarşiyi yeğleyen Morelly için, asıl önemli olan siyasal iktidarın şu ya da bu şekilde yapılanması değil, fakat doğal düzenin gereği olan ortak mülkiyet sisteminin kurulmasıdır.

[14] Aktaran: Tanilli, 1989, s. 62.

Çünkü "hiçbir özel mülkiyetin olmadığı bir yerde, onun kötü sonuçlarından hiçbiri de var olamaz."[15]

Morelly, yaşadığı çağın bir antitezi olarak sunduğu ütopyasını bu doğal düzenin gerçekleşmesi olarak tanımlar. Bir ada üzerinde bulunan ütopya toplumunun insanları, "yeryüzünün geri kalanını kaplamış acımasız suçların anası olan özel mülkiyeti bilmezler."[16] Bu yüzden bu toplumda her bakımdan eşitlik ve özgürlük hüküm sürer. Temel geçim kaynağının tarım olduğu ve herkesin çalıştığı bu ütopya toplumunu, doğal yasaları uygulamaktan başka bir şey yapmayan bir prens yönetir. Herkes doğaya uygun bir yaşam sürdüğünden, yasaklayıcı kurallar bulunmaz; dolayısıyla özel mülkiyetten başka aile, din, polis ya da mahkeme gibi kurumlara da yer yoktur. Morelly, hemen hemen bütün klasik ütopyacılar gibi ütopyasını "bir umuttan çok bir dilek"[17] olarak dile getirir ve böyle bir topluma nasıl geçileceğini açıklamaya çalışmaz.

Morelly'nin doğaya ilişkin düşüncelerini paylaşan din adamı Dom DESCHAMPS (1716-1774), 1762'de yayımlanan *Vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale (Gerçek Sistem ya da Metafizik ve Moral Bilmecenin Anahtarı)* adlı yapıtında, hem döneminin toplumsal ve siyasal yapısını hem de Aydınlanma filozoflarının akılcıl yaklaşımını çok sert bir şekilde eleştirir. "Var olabilecek en korkunç toplumsal durum" olarak nitelendirdiği düzenden kurtulmak için, tıpkı Rousseau gibi ilkel duruma geri dönülmesini salık vermez. Tersine, insanlığın kurtuluşunun ilerlemeyle, ama ahlaksal bir ilerlemeyle, doğaya uygun törelerin yerleşmesiyle gerçekleşeceğine inanır. 'Töreler toplumu" adını verdiği geleceğin bu toplumu, ütopik olarak nitelendirilebilecek birçok öğeyi içinde barındır-

[15] Aktaran: Rihs, s. 161; Trousson, s. 149.
[16] Aktaran: Rihs, s. 153; Trousson, s. 146.
[17] More, s. 128.

maktadır. Aile ile dinin olmadığı, ortak mülkiyet ile eşitliğin hüküm sürdüğü, ekonominin salt tarım üzerine kurulduğu, basit bir dilin kullanıldığı ve ayrımcılığa neden olan kitaplar ile sanat eserlerinin yok edildiği "mutlu bir toplum" betimlemesiyle karşı karşıyayız yine. Bu toplumun "özel mutluluk ancak genel mutluluk ile var olabilir" ilkesi üzerine temellendiğini belirten Deschamps, klasik ütopyacılarda görülen birlik, tekdüzelik tutkusunu en uç noktasına kadar götürür: "Aynı töreler, bir bakıma, bütün erkekleri tek bir erkek, bütün kadınları da tek bir kadın yapacaktır."[18]

İçinde burjuvazinin palazlandığı feodal toplumun içerdiği farklılıklara, ayrıcalıklara ve eşitsizliklere karşı duydukları nefretten dolayı, Deschamps'da "tek boyutlu insanlar" yapmaya kadar varan eşitlikçi toplum modelleri savunmuş bu düşünürlerden sonra, Louis-Sébastien MERCİER (1740-1814), bir "burjuva ütopyacısı" olarak belirir. Fransız Devrimi'ni öngörmekle övünen Mercier, ütopyasını anlattığı *L'an 2440 (2440 Yılı)* adlı yapıtını 1771'de yayımlar; ama kitabını sürekli geliştirir ve son biçimini verdiği 1786'ya kadar birçok baskısını gerçekleştirir. Kitap, çok uzun bir uykudan sonra 2440 yılında uyanan (ya da böyle bir düş gören) bir kişinin bu tarihteki Paris'i, Fransa'yı ve dünyayı anlatması şeklinde kurgulanmıştır.

Romanın kahramanının karşılaştığı toplum, "felsefenin eseri olan bir devrim" sonucunda gerçekleşmiştir. "Bu devrim, tıpkı doğa gibi kendisini hissettirmeden çok güçlü olarak ve kavgasız gürültüsüz... çok huzurlu bir biçimde etkide bulunmuştur."[19] Daha açıkçası, insan yetkinleşmesini sürdürmüş, kafalar Aydınlanma'ya açılmış ve karşı konulamaz bu ilerlemeyle birlikte filozofların bütün istekleri hayata geçmiştir: Siyasal yapı Montesquieu'nün "erkler

[18] Aktaran: Trousson, s. 154.
[19] Mercier, s. 105.

ayrımı" anlayışı doğrultusunda düzenlenmiştir; yürütmenin başında yasaları uygulamakla yetinen "halkçı" bir kral (XXXIV. Louis!) vardır, yasama erki ise bir meclisin elindedir. Despotluğun simgesi olan Bastille yerle bir edilmiş, yurttaşların hukuksal eşitliği sağlanmış, Voltaire'in çok önem verdiği inanç ve düşünce özgürlüğü gerçekleşmiş ve din basitleştirilmiştir. Eğitimde Rousseaucu yöntem uygulanmaktadır; *Ansiklopedi,* öğrencilerin başvuru kitabı haline gelmiştir.

Mercier, fizyokrat yaklaşıma uygun olarak ekonominin temelini tarımın oluşturduğunu belirtmesine karşın, ticaretin de önemini vurgular. Ütopyasında özel mülkiyet sistemi varlığını sürdürmektedir; hatta toplum yine hiyerarşik bir şekilde yapılanmıştır. Ancak toplumsal eşitsizlikler soydan geçme değildir, yetenek ile liyakata bağlıdır. Mercier'ye göre faydacılık (ütilitarizm) anlayışı doğrultusunda işleyen bu toplumda, herkes mutluluktan pay almaktadır: "Zenginlerin rahatlığı, yoksulların da rahatlık içinde olmasını sağlar... Ulusal mutluluk birçok bireyin mutluluğuna bağlıdır."[20] Son olarak Mercier, iyimser ilerlemeci anlayışını yalnızca Fransa'ya uygulamakla yetinmeyip Aydınlanma'nın diğer Avrupa ülkelerinde de etkisini gösterdiğini ve bunların geri kalmış halklara bilimi ve uygarlığı götürmesiyle bir dünya barışının gerçekleştiğini belirtir.[21]

Tüm bu XVIII. yüzyıl düşünürleri, içinde yaşadıkları toplumda birçok şeyin yolunda gitmediğini düşünerek çeşitli eleştiriler getiriyorlar, "komünizmden" "liberalizme" uzanan geniş bir yelpaze içinde bu düzene karşı farklı "ütopik" seçenekler sunuyorlar ve gerek reformist bir çö-

[20] Mercier, s. 335.

[21] Bu noktada emperyalizmin dayandığı gerekçelerden birini savunduğu görülen Mercier, birçok Batılı düşünür gibi bir tür "Türk düşmanlığı" sergileyerek Türklerin Avrupa'dan, İstanbul'dan kovulduğunu ve bu "uğursuz imparatorluğun yıkıldığını" anlatır (s. 266-267).

zümü benimseyerek, gerek devrime çağrıda bulunarak değişimin zorunluluğunu vurguluyorlardı. Ayrıca, yazdığı iki yüzden fazla kitapta yergici bir tavır sergileyen ve ütopik olarak nitelenebilecek birçok sosyo-politik yenilik öneren bir Restif de la BRETONNE (1734-1806), doğal düzenin yüceliğini romanlarında dile getiren bir Bernardin de SAINT-PIERRE (1737-1814) ve *Le barbier de Séville (Sevilla Berberi)* ya da *Le mariage de Figaro (Figaro'nun Düğünü)* gibi tiyatro oyunlarında soylular ile feodal kurumlarla inceden inceye alay eden bir Pierre BEAUMARCHAİS (1732-1799) de var olan düzenin artık olduğu gibi süremeyeceğini gözler önüne seriyorlardı. Gerçekten de Fransa Krallığı, "kaçınılmaz" bir değişime doğru hızla yol almaktaydı.

B. États Généraux Öncesi Fransa

Devrim'in ateşleyicisi olacak États Généraux, 5 Mayıs 1789'da Versailles'da toplanıp çalışmalarına başlar. 175 yıldır hiçbir Fransa kralının aklının ucundan geçmeyen États Généraux'yu XVI. Louis'nin yeniden toplanmaya çağırmasının ardında yatan nedenler nelerdir? Fransa bu noktaya nasıl gelmiştir?

XV. Louis'nin "benden sonra tufan" dediği söylenir. Gerçekte kral böyle bir şeyi dile getirmemiş olsa da, ona yakıştırılan bu söz, krallığın içine düştüğü tehlikeli durumu yeterince açık bir şekilde ortaya koymaktadır. XV. Louis, torununa, 1756-1763 yılları arasındaki Yedi Yıl Savaşları'ndan yenilgiyle çıkıp Kuzey Amerika'daki bütün sömürgelerini yitirmiş bir Fransa'yı miras olarak bırakmıştı. XIV. Louis'den bu yana süregelen genişlemeye yönelik savaşlar, devletin vergi kapasitesinin ötesinde bir askeri harcamaya yol açmıştı. Hatta saray harcamaları bile, ruhban ile soyluların vergi ayrıcalıkları nedeniyle, halktan

toplanan vergilerle karşılanamıyordu. Maliyenin uzun yıllardır kötü yönetilmiş olması da bunlara eklendiğinde, krallığın hızla artan bir bütçe açığı sorununu yaşaması kaçınılmazdı. Ayrıca ülke, iktisatçıların "konjonktürel" olarak nitelendirdikleri bir ekonomik kriz içine girmişti ve fiyatlar 1770'ten başlayarak sürekli artıyordu. Bu ortamda, bütün toplumsal sınıflar, birbirinden farklı gerekçelerle de olsa düzenden şikâyetçiydir.

Fransa, büyük ölçüde kırsal bir toplumdu ve ekonomisi de temelde tarıma dayanıyordu. Tüm Fransızların % 80-85'ini oluşturan köylüler çok zor koşullar altındaydılar. Gerçi serflik birkaç bölge dışında tümüyle ortadan kalkmıştı, köylülerin % 95'i özgürdü ve milyonlarca küçük köylü arazisi vardı. Ama ortalama toprak büyüklüğü o kadar azdı ki mal sahibi bir çiftçi bile ürünün kıt olduğu yıllarda açlık tehlikesiyle karşılaşabiliyordu. Çiftçilik yöntemlerinin geri kalmışlığı ve nüfus fazlalığı, toprağın yetersizliğinden kaynaklanan sıkıntıları daha da artırıyordu. Kiliseye, feodal beye ve devlete ödenen çeşitli vergiler, köylünün gelirinin büyük bir bölümünü alıyor, enflasyon da geriye kalanın değerini azaltıyordu. Çünkü yükselen fiyatlardan, yalnızca pazarlanacak bir "artı ürünü" olan bir köylü azınlığı yararlanmaktaydı.

Köylülerin karşılaştığı bir başka sıkıntı, kırsal alanın soyluların eliyle ticari ve kapitalist uygulamalara açılmasıdır. Bu gelişmenin bir sonucu, paradoksal olarak, feodal haklara ve ödentilere uyulmasına pek önem verilmemeye başlanmış olan yörelerde, bunlara yeniden sahip çıkılması oldu. "Eski uygulamaların canlandırılışının ekonomik yönü, toprak beylerinin köylülerin ürettiği üründen, bunları satmak üzere, daha büyük bir pay alma çabalarına bağlanabilir. Köylülerin elindeki toprağın denetimini ele almak, önem sırasında ürüne el koymaktan sonra geliyordu."[22]

[22] More, s. 54.

Köylüler, toprak sahibi özgür kişiler olmalarına karşın, hâlâ feodal haklar ve ödentiler altında ezilmeye dayanamıyorlar ve karşılığında hiçbir şey vermeden kendilerini sömüren soylulara katlanamıyorlardı.[23] Dolayısıyla bu sınıf, feodal sömürü düzeninin her ne şekilde olursa olsun yıkılışını desteklemeye hazırdı.

Köylülerden başka *tiers état*'nın (üçüncü tabaka'nın) içinde yer alan emekçiler ile burjuvaların da *Ancien Régime*'den hoşnut olmaları için hiçbir neden yoktu. Fransa, XVIII. yüzyılda sanayileşme yönünde belli bir gelişme göstermişse de İngiltere'nin çok gerisindeydi. Genellikle büyük kentlerdeki küçük fabrikalarda ya da işliklerde çalışan az sayıdaki emekçiler bir sınıf bilincinden yoksundular; ama düşük ücretlerden ve yükselen fiyatlardan rahatsızdılar. Kısacası bu sınıf, başlatılacak bir değişimi destekleyecek, hatta aktif bir rol üstlenecek bir görüntü veriyordu.

Burjuvazi, zengin tüccarlar ile bankerlerden doktorlar ile avukatlara, onlardan da küçük tezgâhlarını işleten zanaatkârlara kadar uzanan çok farklı kesimleri kapsıyordu. Toprak sahibi olmayı ve soylulaşıp feodal ayrıcalıklardan yararlanmayı amaçlayan bir "üst burjuvazi"den söz edilebilir. Ama bunun dışındaki diğer burjuva kesimler, çıkarları birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt olsa da, ayrıcalıklı sınıflara karşı duydukları onulmaz düşmanlık nedeniyle değişimi gerçekleştirmeye aday bir siyasal güç şeklinde "bütünleşmişlerdi". Burjuvazi ekonomik açıdan sürekli güçleniyordu; 1713-1789 yılları arasında Fransa'nın

---

[23] Tocqueville'e göre, "Feodal çağlarda soyluluk, bugün hükümet nasıl görülüyorsa, hemen hemen aynı gözle görülüyordu; verdiği güvenceler göz önünde tutularak dayattığı külfetlere katlanılıyordu. Soyluların rahatsız edici ayrıcalıkları vardı, masraflı haklara sahiptiler; ama toplum düzenini sağlıyorlardı, adalet dağıtıyorlardı, yasayı uygulatıyorlardı, zayıfların yardımına koşuyorlardı, kamusal işleri yürütüyorlardı. Soyluluk bu işleri yapmayı bıraktığı ölçüde, ayrıcalıklarının yükü de daha ağır görünmeye başladı ve bizathi varoluşları bile anlaşılmaz olup çıktı" (1995, s. 72).

dış ticaretinin beş kat artması, özellikle ticaret ve finans burjuvazisinin artan gücünün en iyi göstergesiydi. Yükselen fiyatlar, yine tüccarlar ile bazı dükkâncıların büyük kârlar elde etmesini sağlıyordu. Kendilerine yüklenen vergiler ise, köylülerinkiyle karşılaştırıldığında, hiç de ağır değildi.

Bununla birlikte burjuvazi, feodalizmin, ekonomik gelişmesini engellediğini düşünüyor ve feodalizmle özdeşleştirdiği bütün kurumların, özellikle Kilise ile siyasal yapılanmanın değiştirilmesini amaçlıyordu. Sanayinin ve serbest ticaretin önündeki tüm engellerin kaldırılmasını istiyordu. Bunun gerçekleşmesinin ise, ancak ayrıcalıkların yok edilip hukuksal eşitliğin sağlandığı bir düzende mümkün olacağının bilincindeydi. Ayrıca burjuvaların *Ancien Régime*'e karşı duydukları düşmanlığın "duygusal" bir boyutu da vardı. Soylular tarafından küçümsenmek, monarşiden ikinci sınıf yurttaş muamelesi görmek ve Kilise'nin ya da ordunun yüksek makamlarını kendilerine kapalı bulmak ağırlarına gidiyordu.[24] Kısacası burjuvazi, gittikçe büyüyen ekonomik gücüyle orantılı toplumsal ve siyasal haklar elde etme peşindeydi.

Tiers état'mn şimşeklerini üzerine çeken soylular, feodal toplumun ikinci tabakasını oluşturuyorlardı. Nüfusun % 2'sinden az olmalarına karşın toprağın aşağı yukarı % 25'ini ellerinde tutuyorlardı. Mutlak monarşinin gelişimiyle siyasal ve yönetsel etkilerini büyük ölçüde yitirmişlerse de önemli ekonomik ayrıcalıklara ve feodal haklara sahip olmayı sürdürüyorlardı. Daha önce görmüş olduğumuz üzere türdeş (homojen) bir bütün olmayıp kendi içinde çeşitli kesimleri barındıran bu sınıf, değişim rüzgârlarının dışında değildi. Soylular arasında, kabaca birbirinden çok farklı iki değişim isteği göze çarpıyordu. Alt soy-

[24] Örneğin, 1781'deki bir krallık kararnamesine göre, orduda subay olabilmek için en az dört kuşaktır soylu olan bir aileden gelmek gerekiyordu

luluk olan *hobereaux* (atmacalar) kesimi, genelde feodal haklarına sıkı sıkıya sarılmış olarak geriye dönük bir değişimden yanaydı. Buna karşılık, üst soyluluk (kılıç soyluları ile cüppe soyluları) kesimi içinde, Aydınlanma felsefesine duyarlı olan soylular, Fransa'nın çağı (bir anlamda İngiltere'yi) yakalamasına yönelik reformlar gerçekleştirmesini savunuyorlardı. Bu iki farklı istek, her ne kadar biri "feodal monarşi", diğeri "parlamenter monarşi" yönündeyse de sonuçta aynı noktada birleşiyordu: Fransız monarşisinin ciddi bir değişim, dönüşüm geçirmek zorunda oluşu. Dolayısıyla, "talihsiz XVI. Louis,... aristokrasiyi kraliyet erkinin başlıca rakibi olarak görmeye devam ediyordu; sanki hâlâ *Fronde* ayaklanması [yani XIV. Louis'nin çocukluk döneminde, 1648-1653 yılları arasında sürmüş olan soylu ayaklanması] zamanında yaşanıyormuş gibi ondan çekiniyordu."[25]

Ancien Régime, en büyük desteği ruhbanın oluşturduğu birinci tabakadan alıyordu. Fakat Kilise de diğer tabakalar gibi bölünmüş bir yapı arz ediyordu. Soylular arasından çıkan piskoposlar gibi yukarı din adamları, toplumdaki ayrıcalıklı ve etkili konumlarının düzenin devamına bağlı olduğunun bilincindeydiler, bu nedenle de sarayla yakın bir işbirliği içindeydiler. Oysa aşağı din adamları, hemen tümüyle tiers état'nın içinden çıkıyorlardı. Kilise hiyerarşisi içindeki üstlerinin servet ve kibirlerinden rahatsız olan bu papazlar, köylülerin ve kentli halkın sıkıntılarını onlarla birlikte yaşıyorlar ve düzen değişikliği düşüncesini giderek daha fazla dile getiriyorlardı.

XVI. Louis henüz yirmi yaşındayken 1774'te tahta çıktığında, Fransa her geçen gün artan malî ve ekonomik güçlükler ile toplumsal huzursuzluklar içinde bulunuyordu. Birçok tarihçiye göre XVI. Louis, bu sorunların üstesinden gelemeyecek denli beceriksiz, yeteneksiz bir kraldı

[25] Tocqueville, 1995, s. 192.

ve çok kararsız bir kişiliğe sahipti. Gerçekten de 1789'a kadarki dönemde, birbirinden çok farklı politikalar savunan "başbakanlar" atandı, ama kısa sürede görevlerine son verildi; krallığı iyileştirme yönünde reform girişimleri başlatıldı, ama hemen ardından geri adımlar atılmak zorunda kalındı. Kısacası başlatılan hiçbir iş sonuna kadar götürülemedi; her yeni düzenleme ise, sorunlara çözüm getirmek yerine yeni sorunların ortaya çıkmasına neden oldu.

XVI. Louis'nin tahta çıktığında yaptığı ilk iş, *Parlement*'ların 1771'de ellerinden alınmış olan (krallık yasalarını denetlemeye, hatta engellemeye varan) yetkilerini geri vermek oldu. Genelde cüppe soylularının yer aldığı bu üst hukuk kurumu, birçok aydın Fransız tarafından mutlakçılığa karşı anayasacılığın bir simgesi olarak görülüyordu; fakat aynı zamanda toplumsal ve ekonomik reformların yolu üstündeki büyük bir engeldi de. Böyle bir engel olduğunu, bu dönem boyunca birçok kez kanıtlamayı da başardı. *Parlement*'larda odaklanan aristokratik muhalefet karşısında, örneğin bir fizyokrat olan "başbakan" Turgot'nun lonca sistemi ile angaryayı kaldırmaya ve ayrıcalıklılardan belli bir vergi almaya yönelik reformlarından kısa sürede vazgeçilmek zorunda kalındı. Devrim öncesinde gerçekleştirilen yargı ile yönetim alanlarındaki reformlar ise, yeterince hazırlık yapılamadığı için daha fazla karışıklık yaratmaktan başka bir işe yaramadı.[26]

Kuzey Amerika'daki on üç koloninin 4 Temmuz 1776'da Philadelphia'da yayınladıkları Bağımsızlık Bildirisi, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın patlak vermesine yol

[26] Tocqueville'e göre, "XVI. Louis, bütün saltanatı süresince gerçekleştirilecek reformlardan söz etmekten başka bir şey yapmadı." Birçok kurumun yıkılması gerektiği anlayışını kafalara yerleştirdi. Bu kurumların "en kötülerini yasalardan çıkarıp attıktan sonra, hemen yeniden yerlerine koydu; sanki devirme işini başkalarına bıraktı." Kısacası kralın reformları (ya da başarısız reform girişimleri), "halka Devrim'i gerçekleştirmek için nasıl hareket edilebileceğini göstermek suretiyle Devrim'i hazırladılar" (1995, s. 240-241).

açtı. Bu olayı İngilizlerden "rövanş"ı almalarını sağlayacak bir fırsat olarak değerlendiren Fransızlar, 1778'de kolonilerin yanında savaşa girdiler. 1783'te İngilizlerin yenilgisiyle son bulan bu savaş, Fransızların gururunu okşadı, ama kraliyet hazinesini de tamtakır bıraktı. Ağır borçların altından kalkamayan Fransız krallığı, bankerlerin kendisine ödünç para vermeyi reddetmeleri üzerine tam anlamıyla iflasa doğru gitmeye başladı. 1786'da "başbakan" olan Calonne, Turgot'nun reformlarını canlandırarak bu gidişi önlemeyi tasarladı. Bu amaçla önerdiği temel reform, ilk iki tabakayı oluşturan soylular ile din adamlarından vergi alınmasıydı. Bu iki tabakayı vergi ayrıcalıklarından vezgeçmeye ikna etmek umuduyla, ülkenin ileri gelen aristokratları ile Kilise büyüklerinin oluşturduğu Saygınlar Meclisi (*Assemblée des Notables*) toplantıya çağrıldı. Şubat 1787'de toplanan bu meclis, kesinlikle ikna edilmeye yanaşmadı.

Ancak, Calonne'un görevine son veren ve onun yerine ilk önce Loménie de Brienne'i, sonra da Necker'i atayan XVI. Louis, ayrıcalıklıların bu konudaki direncini kırmaya ve her türlü toprak mülkiyetinden eşit bir vergi almaya kararlıydı. Bu yönde hazırlanan bir yasa, bu kez de Paris *Parlement*'ının muhalefetiyle karşılaştı. Paris *Parlement*'ı, açıkça monarşinin "eşitleştirici despotizmi"nden söz edip yeni vergi yasasının anayasaya (yani monarşinin temel yasalarına) aykırı olduğunu açıklıyor ve böyle geniş kapsamlı bir yeniliğin ancak États Généraux'da karara bağlanabileceğini savunuyordu. XVI. Louis ilk önce bu soylu muhalefetin üstüne gitmeyi denedi, ama sonra geriledi ve 1614 yılından beri toplanmayan États Généraux'nun 1 Mayıs 1789'da toplanacağını açıkladı. Böylece Fransa, aylar sürecek çok ateşli bir "hazırlık dönemi" içine girdi. Bu dönem boyunca, bir yanda raslantısal nedenlerin de katkısıyla

ekonomik sorunlar büyüyor[27] ve toplumsal huzursuzluklar artıyor, öte yanda "krallığın bütün eğitimli kişilerinden yapılacak États Généraux toplantısına ilişkin görüşlerini ve bilgilerini sunmalarını"[28] isteyen bir krallık kararnamesi doğrultusunda çeşitli düşünceler içeren çok sayıda kitap, broşür, makale yayımlanıyor ve ülkenin dört bir yanında seçmenlerin çok değişik yakınmaları ile isteklerini dile getiren "dilek defterleri" (*cahiers de doléance*) kaleme alınıyordu. Bu dönemde yazdıklarıyla en fazla ses getiren düşünür Sieyès'ti.

C. Sieyès ya da *Tiers État*'nın Ulusal Egemenliği

Birçok tarihçi tarafından "États Généraux'nun 17 Haziran 1789 oturumunda Ulusal Meclis önerisiyle Devrim'i başlatan ve 1799'da Bonaparte'ın 18 Brumaire Darbesi'ni hazırlamasıyla Devrim'i sona erdiren adam" olarak değerlendirilen Emmanuel Sieyès, orta halli bir burjuva ailesinin oğlu olarak 1748 yılında dünyaya gelir. Çelimsiz, zayıf bünyeli bir çocuk olduğundan din adamlığı mesleğine yönlendirilir. Dindar olmamakla birlikte başarıyı hedefleyen Sieyès, Kilise hiyerarşisi içinde saygın bir yer edinir; ama yalnızca saygın, çünkü üst mevkiler soylu olmayanlara kapalıdır. Kendisini içinde yer aldığı tabakadan çok içinden çıktığı tabakaya yakın hisseden bu aydın rahip, Etats Généraux'nun toplanması kararının hemen ertesinde kaleme sarılıp meşhur olmasını sağlayacak yapıtlarını yazmaya koyulur.

İki ayda tamamlayıp Ocak 1789'da yayımladığı *Qu'est-ce que le Tiers état? (Üçüncü Tabaka Nedir?)* adlı küçük

---

[27] 1788 hasadı, yağan dolu ve bastıran kuraklık nedeniyle mahvolmuştu. Ayrıca 1788-1789 kışı çok sert geçmekteydi. Bu nedenle de tahıl fiyatları ikiye, hatta dörde katlanıyordu.

[28] Aktaran: Bredin, 1988(2), s. 9.

kitabı, kısa sürede çok büyük bir başarı elde eder.[29] Mayıs ayında, bu kez kapağında yazarının da adının bulunduğu 4. baskısını gerçekleştirir. İnsanların kitapları birbirlerine ödünç verme alışkanlığının bulunduğu bu çağda, bu yapıtın birkaç ay içinde bir milyon gibi bir okuyucu kitlesine ulaştığı ileri sürülebilir.[30] Kraldan sonra belki de Fransa'nın en tanınmış kişisi haline gelmiş olan Sieyès, États Généraux'ya birinci tabakanın değil de *tiers état*'nın temsilcisi olarak Paris'ten seçilir. Devrim yılları boyunca çeşitli meclislerde zaman zaman etkin bir rol oynar, zaman zaman da tıpkı Terör döneminde olduğu gibi tam bir suskunluğa bürünüp (kendi deyişiyle) "yaşamını sürdürmekle" yetinir. İktidarı Bonaparte'a teslim eden, ama onun tarafından onurlandırılarak (hatta 1808'de kont yapılarak) iktidar merkezinden uzaklaştırılan Sieyès, 1815'te krallığın yeniden kurulmasının ardından Brüksel'e sürgüne gider. 1830 Devrim'inden sonra Fransa'ya geri döner ve 1836'da hemen hemen herkes tarafından unutulmuş olarak Paris'te ölür.

a. Ayrıcalıklıların Karşısında Tiers État

"Siyaset, benim tamamlamış olduğumu düşündüğüm bir bilimdir"[31] diyen Sieyès, yapıtlarını herkesin anlayacağı basit bir dilde, ama çarpıcı bir üslupla kaleme alır. Temel

---

[29] Sieyès, bu yapıtından önce sırasıyla, 1789 başında yayımladığı *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789 (Fransa'nın Temsilcilerinin 1789'da Kullanacakları Uygulama Araçları Üzerine Görüşler)* başlıklı kitapçığını yazar; ardından *Essai sur les privilèges (Ayrıcalıklar Üzerine Deneme)* adlı kitapçığı kaleme alıp Aralık 1788'de piyasaya çıkartır. Bu ilk iki yapıtta yer alan görüşler, genel hatlarıyla, çok daha kapsamlı bir çalışma olan *Qu'est-ce que le Tiers état?*da da bulunmaktadır. Bu nedenle, burada, yalnızca bu son yapıtın içerdiği düşünceler ele alınıp incelenecektir.

[30] Bredin, 1988(2), s. 13.

[31] Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 16.

yapıtı olan *Üçüncü Tabaka Nedir?*'in ilk sayfasında, üç soru ve bunlara verilen kısacık yanıtlar yer alır:

"1/ *Tiers état* nedir? - Her şey.

2/ Siyasal düzende şimdiye kadar ne olmuştur? - Hiçbir şey.

3/ Ne istiyor? - Bir şey olmak."[32]

Sieyès, üçüncü tabakanın tarih boyunca içinde bulunduğu durumu, gerçekte ne olduğunu ve neler istediğini gözler önüne serebilmek için, ayrıcalıklar üzerine kurulu düzeni mahkûm etmekle işe başlar. Bu amaçla, tarihsel bir çözümlemeye girişmez. Ne kurumların gelişiminden ya da soyluluğun tarihsel rolünden söz eder ne de *Ancien Régime*'in nedenlerini ortaya koyar. Ona göre bu düzenin kabul edilemezliğinin ana gerekçesi, ayrıcalıkların akıldışı ya da doğal hukuk karşıtı olmasıdır. Daha açıkçası, her tür ayrıcalık, "başkalarına hiç zarar verme" şeklinde dile getirilen temel doğal yasaya aykırıdır. Çünkü ayrıcalığın anlamı, bunu kullanan kişiye "başkalarına zarar vermek için size izin var" demektir. Dolayısıyla "bütün ayrıcalıklar, nesnelerin doğası gereği, haksızdır, iğrençtir ve her siyasal toplumun yüce ereğiyle çelişiktir."[33]

Sieyès, ayrıcalıklılar sınıfına yalnızca soyluları dahil eder. Çünkü ona göre din adamları, toplumsal bir tabakayı değil, kamusal bir meslek grubunu oluştururlar. Bu nedenle, din adamlarının tümü ayrıcalıklı bir kesim olarak görülmemelidir. Yalnızca soylu kökenleri nedeniyle çeşitli ayrıcalıklara sahip olan yüksek rahiplerin, ayrıcalıklılar sı-

---

[32] Sieyès, s. 31-32. Bundan sonra *Qu'est-ce que le Tiers état?*'dan (Sieyès, 1988) yapılacak alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek, her alıntıdan sonra bir ayraç içinde sayfa numarası belirtilecektir.

[33] *Ayrıcalıklar Üzerine Deneme*, s. 129. Ayrıca aktaran: Bredin, 1988(1), s. 80. Benjamin Constant'a inanmak gerekirse, Sieyès, soylulara duyduğu düşmanlığı bir ara şöyle dile getirmiştir: "Benim türümden olmayan kişi, benzerim de olmaz; bir soylu benim türümden değildir, dolayısıyla bir kurttur o, üzerine ateş ederim onun" (Bredin, 1988(1), s. 84).

nıfı içinde yer aldıklarını kabul etmek gerekir. Böylece kendisini ve kendisi gibi olan din adamlarını ayrıcalıklı olmayan tabakanın, yani *tiers état*'nın içine yerleştiren Sieyès, "soylu tabakanın kesinlikle toplumsal örgütlenmenin içinde bulunmadığını" (s. 39) ileri sürer. Çünkü bir toplum, ortak bir düzen ile ortak bir hukukun varlığını zorunlu kılar. Oysa, soylular, bu ortak şeylerin dışındadırlar; dolayısıyla, toplumun içinde değildirler, toplumun bir parçası olamazlar. Bu ayrıcalıklı tabaka, olsa olsa toplumun sırtındaki bir yüktür. Bu bakımdan, "ayrıcalıklı sınıfların toplumsal düzende hangi yere sahip olmaları gerektiğini sormak, bir hastanın bedeninde onu kemirip acıdan kıvrandıran habis tümöre hangi yeri vermenin uygun olacağını sormak gibidir. Bu tümörü bedenden ayırıp etkisiz kılmak gerekir" (s. 187).

Ayrıcalıklılar ortadan kaldırılırsa geriye ne kalır? *Tiers état* kalır, yani her şey, yani ulus. "*Tiers état* tam bir ulustur" (s. 33). Ulus sözcüğü yerine zaman zaman halk sözcüğünü de kullanan ve her ikisine aynı soyut anlamı yükleyen Sieyès, bölünmez bir bütün olarak algıladığı üçüncü tabakanın kendi başına bir ulus oluşunu, faydacı bir yaklaşımla kanıtlama yoluna gider: Bir ulusun varlığını sürdürmesi ve refaha ulaşması için yapılması gereken "özel işler" ile "kamusal görevler" vardır. Tarım, sanayi, ticaret, sanat, bilim, serbest meslekler ya da hizmet sektörü gibi alanları kapsayan tüm özel işler, *tiers état* tarafından gerçekleştirilir. "Toplumu ayakta tutan bu çalışmaların... yükünü çeken [yalnızca] *tiers état*'dır" (s. 34). Kamusal görevlerin (yani Sieyès'in deyişiyle "Kılıç, Cüppe, Kilise ve Yönetim"e ilişkin görevlerin) 19/20'unu yerine getiren yine *tiers état*'dır. Bu alandaki en zor ve en ağır görevleri sıradan insanlar üstlenirken kazançlı ve onurlu görevler yalnızca ayrıcalıklı tabakanın üyelerine ayrılmıştır.

Demek ki ayrıcalıklıların, topluma herhangi bir yarar sağlaması diye bir şey söz konusu değildir. Bu yararsız, hatta zararlı tabaka dışlanırsa, ulus çok daha sağlıklı bir yapıya kavuşur. Sieyès'in deyişiyle, *tiers état*, "bir kolu hâlâ zincirli olan güçlü ve sağlam bir insandır. Ayrıcalıklı tabaka kaldırıldığı takdirde, ulus daha kötü değil, tersine daha iyi olacaktır. Öyleyse, *tiers état* nedir? Her şey, fakat kösteklenen ve ezilen bir her şey. Ayrıcalıklı tabaka olmasaydı, *tiers état* ne olurdu? Her şey, fakat özgür ve yaşam dolu bir her şey" (s. 37-38). Ayrıcalıklılar, hem tembellikleri, hem de siyasal hakları nedeniyle ulusun dışındadırlar. Çünkü bunların temsilcileri yetkilerini halktan almazlar, dahası "genel çıkarı değil, özel çıkarları savunurlar" (s. 41). Kısacası, "*tiers état*, ulusa ait olan her şeyi kapsamaktadır" (s. 41), ulusun ta kendisidir.

Özünde her şey olan üçüncü tabaka, soyluların baskısı nedeniyle bugüne dek bir hiç konumuna indirgenmiştir. Soyluların bu düzeni doğrulamak amacıyla öne sürdükleri fetih hakkının saçmalığına değinen ve bunun gerçekte bir hak doğurmadığını belirten Sieyès, bugün artık yeterince güçlenmiş olan üçüncü tabakanın güç kullanarak (yani fetih hakkına dayanarak) soyluları geldikleri "eski Almanya'nın ormanlar ile bataklıklarına" (s. 44) kolaylıkla geri yollayabileceğini vurgular. Ona göre, *tiers état*'nın hiçbir zaman ne siyasal hakları olmuştur ne de États Généraux'larda gerçek temsilcileri. Bu nedenle özgür değildir. Bu noktada Sieyès, özgürlüğün ayrıcalıklı olmaya değil, ama hukuki eşitlik içinde bulunmaya bağlı olduğunu çarpıcı bir dille ortaya koyar: "Eğer *tiers état* özgür değilse, ulusun tümünün, hatta herhangi bir tabakanın özgür olması olanaksızdır. İnsan, ayrıcalıklara değil, fakat herkese ait olan haklara sahip olmakla özgür olur" (s. 43).

Tiers état her şey olması gerekirken hâlâ hiçbir şeyse, bu durumun temel nedeni gerçekte hiçbir şey olan soylu

tabakanın her şey olmasıdır, her şeyi elinde bulundurmasıdır. Öyle ki siyasal iktidar bile ona aittir. Bu bakımdan Fransa'nın görünüşe bakılarak bir monarşi olduğu sanılmamalıdır; gerçekte aristokratik bir yönetim hüküm sürmektedir. Böylece Sieyès, kötü düzenden yalnızca soyluları sorumlu tutarak, hatta "aristokrasinin akıldan, adaletten, halktan" başka "krala karşı da savaş verdiğini" (s. 52) yazarak, krala karşı doğrudan cephe almamayı yeğler ve belki de kralı *tiers état*'nın (ya da açıkçası burjuvazinin) davasına kazanmayı amaçlar.

Bugüne dek hiçbir şey olan üçüncü tabaka, artık bir şey olmak istemektedir. Aslında, tek başına tüm ulusu oluşturduğuna göre her şey olmak istemesi, her şeyde hak iddia etmesi gerekmez miydi? Böylesine "bütüncül" bir istek, daha açıkçası egemenlik isteği, kitabın daha sonraki bölümlerinde karşımıza çıkacaktır. Sieyès, yapıtının bu aşamasında, üçüncü tabakanın siyasal isteklerini pratik bir çerçeve içinde, yani toplanacak olan États Généraux doğrultusunda ele alır ve bu yüzden şimdilik "bir şey" istemekle yetinir.

Ona göre, halkın hiç de aşırı olmayan, ama buna rağmen ayrıcalıklıların kabul etmemekte ısrar ettikleri üç isteği vardır. Bu isteklerden ilki, *tiers état*'nın États Généraux'da gerçek temsilcilere sahip olmasıdır. Bir başka deyişle, kırsal alanlarda senyörlerin, kentlerde de cüppe soylularının halkı temsil etmelerine son verilmeli; halkın içinden çıkan, onun çıkarları ile isteklerini dile getiren vekillerin *tiers état*'nın temsilcileri olarak mecliste yer almaları sağlanmalıdır. Kısacası, "*tiers état*, siyasal haklarını kendi başına uygulamalıdır" (s. 59). İkinci istek, *tiers état*'nın temsilcilerinin sayısının ilk iki tabakanın toplam temsilcilerinin sayısına eşit olmasıdır.[34] Sieyès, burada sayı

[34] Bu istek, kitap piyasaya çıkmadan hemen önce, kraliyetin 27 Aralık 1788 tarihli kararnamesiyle kabul edilmişti.

hesabına başvurup ilk iki tabakada yer alan soyluların toplam nüfusunun iki yüz bini geçmediğini, oysa üçüncü tabakanın yirmi beş milyon insanı içinde barındırdığını belirterek, bu isteğin ne denli "alçak gönüllü" olduğunu kanıtlamaya çalışır. Son istek, États Généraux'daki oylamaların tabaka başına değil, adam başına olmasıdır. Her tabakanın ayrı ayrı oy vermesi durumunda, soylular ile ruhban sınıfı, *tiers état*'ya karşı her zaman ikiye bir şeklinde bir üstünlük sağlayacaklardır. Bunun bilincinde olan Sieyès, bu üçüncü isteği, temsilde eşitliğin sağlanmasının zorunlu koşulu olarak savunma yoluna gider.

b. Ulusal Egemenlik ve Ulusal Temsil

Sieyès, pratik amaçlı bu görüşlerinden sonra, kuramsal bir yaklaşım sergileyerek siyasetin ilkelerini ortaya koyar. Kendisinin daha sonraları "ulusal egemenlik kuramının yaratıcısı" olarak değerlendirilmesine yol açacak olan bu ilkeler, ona göre bir siyasal toplumun ya da bir anayasanın temelinde bulunması gereken gerçek siyasal ilkelerdir. Sieyès, bu ilkelerin açığa çıkartılmasının, toplumun ya da daha doğrusu siyasal toplumun ne olduğunun anlaşılmasıyla mümkün olacağı düşüncesindedir. Bu amaçla bir yöntem önerir: "Toplumsal mekanizmayı anlayabilmek için, toplum sıradan bir makine gibi analiz edilmelidir" (s. 123); parçalar ilk önce ayrı ayrı ele alınıp sonra bir araya getirilirse, genel uyum ya da uyumlu işleyiş hakkında doğru bir bilgiye sahip olunur. Hobbes'un da benimsediği bu "ayrıştırıcı-birleştirici" yöntemin uygulanışı, Sieyès'e göre siyasal toplumun (devletin) oluşumunda üç evrenin bulunduğunu gözler önüne serer.

1. EVRE: "Birinci evrede, az çok hatırı sayılır sayıda olan ve birleşmek isteyen ayrı bireylerin olduğu tasarlanır; bireyler, yalnızca bu olguyla [davranışla] ulusu oluşturur-

lar" (s. 123). Siyasal toplumun oluşumunun ilk aşamasında, yani toplumun belirmesinde, eşzamanlı olarak ulus da ortaya çıkar. Bu nedenle, "ulus, her şeyden önce vardır, her şeyin kökenidir" (s. 127); ya da ulus, pozitif hukukla değil, "yalnızca doğal hukuk ile oluşur" (s. 129). Bu açıklamalarıyla Sieyès, ulus, halk, toplum (daha sonra da tam anlamıyla gerçekleşmiş siyasal toplum-devlet) kavramları arasında neredeyse hiçbir ayrım gözetmez; tüm bu kavramları, bireylerin içinde bütünleştikleri soyut "bir"i belirtmek için kullanır. Demek ki birinci evre, bütünün yaratılmasıdır. Ancak bu yaratılışın, bireyci bir zihniyet doğrultusunda gerçekleşmiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır: Siyasal toplum ya da ulus adındaki bütün, bireyler, bireysel iradeler tarafından meydana getirilir. "Topluluk, bireysel iradelerin eseridir; bireysel iradeler, [topluma ilişkin] bütün erklerin kaynağıdır" (s. 123).[35]

2. EVRE: Ancak toplum, bireysel iradelerden oluşuyorsa da tam anlamıyla varlık kazanması, yani kamusal amaçlarını yerine getirmesini sağlayacak siyasal ve yönetsel bir örgüte kavuşması için bir genel iradeye sahip olmalıdır. Bu bağlamda ulus, kendisini oluşturan bireylerin bir toplamı olmaktan çıkıp bir sentezine dönüşür. Bir başka deyişle, kimyada bir araya gelen, birleşen birçok madde nasıl bir yeni madde meydana getirirse, ulus da bireylerin toplamından farklı, onu aşan bir sentezdir.[36] Dolayısıyla, ulusun genel ya da ortak denilen kendine özgü bir iradesi vardır. Sieyès'in deyişiyle, "irade birliği olmadıkça, topluluk istençli ve hareketli bir bütün olma niteliğini kazanamaz" (s. 124). İşte ikinci evrede, herkese ortak olan ulusal irade belirir ve iktidar kamuya ait olur.

---

[35] Lucien Jaume'a göre, Sieyès, bireyi "bir atom, bir rakamsal birim" olarak ortaya çıkartarak ve ulusu bunların "toplamı" olarak nitelendirererk *Ancien Regime*'in tabakalar toplumunu yerle bir eder (1989, s. 160).

[36] Sarıca, 1969, s. 104.

"Bireysel iradeler, her ne kadar iktidarın kaynağı ve temel öğeleri olmaya devam ediyorlarsa da ayrı ayrı ele alındıklarında artık birer hiçtirler" (s. 124).

İktidar, Sieyès'in deyişiyle "kamuya aittir", yani bütüne, yani ulusa. Daha açıkçası, egemenlik ulusa içkindir, ulusal irade ile ortaya konur. Çünkü Sieyès'in tanımladığı ulus, Bodin'den bu yana çeşitli düşünürlerin üzerinde anlaştıkları egemenliğe ilişkin bütün niteliklere sahiptir. Bir ve bölünmez olan ulus, herhangi bir dışsal güce bağımlı değildir.[37] İktidarını kendi içinde bulur ve "isteme hakkını ne terk edebilir ne de bu hakkı kendisine yasaklayabilir" (s. 131). İradesi ne olursa olsun, gerekli gördüğü zaman bunu değiştirir. Bu bakımdan kendi kendini yükümlülük altına sokamaz, "hiçbir anlamda kendi kendine görevler yükleyemez" (s. 131). Ulusun üzerinde yalnızca doğal hukuk vardır; ama "pozitif yasalar yalnızca onun iradesinden kaynaklanır" (s. 127). "Ulusal iradenin her zaman yasal olması için gerçek olmaktan [var olmaktan] başka bir şeye gereksinimi yoktur; ulusal irade, her türlü yasallığın kaynağıdır" (s. 130). Sieyès'in burada yasallık kavramına meşruluk anlamını da yüklediği görülmektedir; yani ona göre ulus ya da ulusal irade, meşruluğunu da kendi içinde barındırmaktadır. Kısacası ulus, hiçbir biçime ya da kurala bağlı olmaksızın her an her şeyi isteyebilir; "iradesi, her zaman en yüce yasadır" (s. 132). Ayrıca "bir ulus, ne ulus olmaktan vazgeçebilir... ne ortak iradesinin artık ortak irade olmayacağına karar verebilir" ne de kendisini yok edebilir (s. 141-142).

Ulusun, özellikle ulusal iradenin ortaya çıkmasıyla birlikte yurttaş da belirir. Her birey, bütünün oluşumuna katkıda bulunarak ve onun bir üyesi olarak, ama daha önemlisi bu bütüne özgü iradeye katılarak ve ona itaat

[37] Bu nedenle, "yeryüzündeki uluslar, toplumsal ilişkinin dışındaki ya da doğa durumunun içindeki bireyler gibidirler" (s. 131-32).

ederek yurttaşa dönüşür, yurttaş kimliğine sahip olur. Bu yeni kimlik, bireyin feodal bağımlılıklardan, (senyöre ya da krala yönelik) kulluk konumundan kurtulmasıdır. Fakat aynı zamanda, "ulus", "yurttaş" gibi soyut anlamlar içeren bu kavramların ön plana çıkarılmasıyla, bireylerin birbirlerinden farklılaşmadığı bir temelin bulunması ve bu temel üzerinde birlikteliğin kurulması sağlanır. Bu temel, ortak ya da ulusal irade tarafından dile getirilen bireylerin ortak çıkarıdır. Çünkü ulus, her ne kadar isteme hakkına gem vuramazsa ya da sınır koyamazsa da, bir ortaklık olması nedeniyle, yani doğası gereği yalnızca bireylere ortak olan çıkarları dile getirir. Ulusun "ortak güvenliği, ortak özgürlüğü ve kamusal şeyi amaç edinmesi" (s. 167), kısacası ortak çıkarı gözetmesi, herkesin "kamusal alan"ın varlığından çıkarı olması demektir. Her birey, ulusal iradeden kaynaklanan pozitif yasalar önünde bir yurttaş olarak diğerleriyle aynı güvenliğe, aynı özgürlüğe ve aynı haklara kavuşur. Böylece yurttaşların birbirlerinin benzeri olması sonucunda, türdeş bir kamusal alan ortaya çıkar.

Sieyès'in bu konudaki görüşlerini kendi dilinden aktarabilmek için uzun bir alıntıya yer vermek gerekir: "Yasayı çok büyük bir kürenin merkezinde tasarlıyorum; bütün yurttaşlar, istisnasız olarak kürenin üstünde merkeze aynı uzaklıkta ve eşit yerlerde bulunuyorlar; hepsi eşit olarak yasaya bağımlılar; hepsi özgürlüklerini ve mallarını korunmak üzere yasaya emanet ediyorlar. İşte buna ben, yurttaşların *ortak hakları* adını veriyorum; bütün yurttaşlar bu haklarla birbirlerine benzerler... Yurttaşların birbirlerine benzemelerini sağlayan çıkarlar, yalnızca hep birlikte tartışılıp belirlenen çıkarlardır; yalnızca bu çıkarlardan ötürü ve bu çıkarlar adına yurttaşlar siyasal haklar elde etmek, yani toplumsal yasanın oluşumunda etkin bir rol oynamak isteyebilirler" (s. 173-75). Yurttaşların tümünün ortak çıkara uygun olarak yasaların belirlediği ölçüde ve

yasalar tarafından özgür kılınıp çeşitli haklarla donatılması, eşitlik ilkesine işlerlik kazandırılmasıdır. Bunun anlamı, her insanın yalnızca doğal özü gereği değil, fakat siyasal toplumun bir üyesi olarak da diğerleriyle aynı değere sahip olmasıdır.

Bireyin yurttaşa dönüştürülmesi, doğal insanın tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bireysel iradelerin birer hiç olması, bu iradelerin yalnızca ortak irade karşısındaki durumlarını ifade eder. Yoksa bireysel (ya da özel) iradeler, dolayısıyla da bu iradelerin dile getirdiği bireysel çıkarlar, ortak şeyleri ilgilendirmeyen konularda var olmayı sürdürür. Rousseau'daki bireyin "yurttaş ve doğal insan" şeklinde bölünmesi işlemini benimseyip kullanan Sieyès, bireylerin kamusal alandaki yurttaşlar olarak birbirlerine benzediklerini, buna karşılık kamusal alanın dışında kalan özel alanlardaki (bir anlamda, "sivil toplum"daki) insanlar olarak birbirlerinden farklı olduklarını, hatta farklılaşmaya çalıştıklarını belirtir. Ona göre her birey kazanç elde etmek, mallarını artırmak, kendi mutluluğunu gönlünce düzenlemek gibi özel çıkarların peşinden gider. Bireylerin özel alanlarda, "hem doğal hem edinilmiş yetenekleri doğrultusunda" (s. 174) farklı etkinliklerde bulunup farklı sonuçlar almalarından ötürü, (ülkede yaşayan insanlar anlamında) yurttaşların mutlak bir eşitlik içinde bulunmaları söz konusu değildir. Ancak, "yurttaşlar arasındaki üstünlük farkları, yurttaşlık niteliğinin *ötesindedir*. Mal mülk ve hüner eşitsizlikleri, yaş, cinsiyet, boy, renk vb. eşitsizlikleri gibidir. Bu eşitsizlikler, kamusal eşitliği kesinlikle bozmaz" (s. 173).

"Bu özel üstünlükler yasanın koruması altındadır... Yasa, her şeyi ortak çıkara zarar vermeye başladığı ana kadar korur. Bireysel özgürlüğün sınırı, işte yalnızca buradadır" (s. 173) diyen Sieyès'e göre, türdeş bir kamusal alanın yaratılması, insanların güvenlik içinde bireyselliklerini ge-

liştirebilecekleri bir özel etkinlikler alanına kavuşmalarını sağlar. Dolayısıyla bireysel çıkarlar genel çıkarla uyum içinde olmalı ve bireysel özgürlükler yasaların çizdiği sınırları aşmamalıdır. Yoksa böyle bir durumda, ne siyasal toplum varlığını sürdürebilir ne de onun koruma altına aldığı (hatta var ettiği) bireysel hak ve özgürlükler ayakta kalabilir.

Özel alanların (sivil toplumun) sınırlarının yasalarca belirlenmesi, bireysel iradelerin ve tabii özel çıkarların kesinlikle kamusal düzeyde yer almamaları demektir. "Toplumsal birlik ancak ortak noktalarla gerçekleşmiş olduğu için" (s. 175), her yurttaş bütün toplumu ilgilendiren konularda bireyselliğinden arınıp yalnızca ortak çıkarı, genel yararı isteyip gözetmelidir; zaten yurttaş olmanın koşulu da budur. Bir insanın kamusal özgürlükler ve haklar bakımından kendini farklı, ayrıcalıklı kılmaya kalkışması, *Ancien Régime*'in içerdiği sınıfsal ayrıcalıkları savunması onun yurttaş olmadığını gösterir. Dolayısıyla Sieyès'e göre, kendi toplumsal tabakasına özgü çıkarlara saplanıp kalan soylu yurttaş değildir.[38] Yine bu bağlamda Sieyès, "yurttaşların çeşitli *birlikler* kurmalarına izin verilmemesi" (s. 170) gerektiğini vurgular. Çünkü her türlü birleşmeler ya da gruplaşmalar, özel çıkarları gündeme getirerek kamusal alanın bütünlüğünü (bireysel çıkarlardan daha da fazla) tehlikeye atar. Kısacası, hem kişisel iradeler hem de tabakalara, birliklere, cemaatlere özgü özel iradeler, ortak çıka-

[38] Sieyès, "nasıl ulus bireylerin toplamı ise, bir ulusun iradesi de bireysel iradelerin sonucudur" (s. 167) derken, buradaki "bireysel iradeleri" birbirine benzeyen, dolayısıyla kişisel olmaktan çıkan iradeler şeklinde algılamaktadır. Ona göre, bütünden (toplamdan) ayrılan ve birbirlerinden farklılaşan çıkarlar iyi değildir, kötüdür. Bu bakımdan, "Sieyès, Amerikan liberallerinden farklı olarak, çıkarların birbirlerini frenleyip dengelemesinden söz etmiyor, fakat çıkarları iyi ve kötü olarak ayırıyor" (Jaume, 1989, s. 164). Böylece kötü olarak değerlendirilen bireysel iradelerin (bireysel çıkarların) genel irade (ortak çıkar) karşısında tümüyle etkisizleştirilmesi mümkün oluyor.

rı dile getiren ulusal iradenin işleyişine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle Sieyès tarafından mahkûm edilir.[39]

3. EVRE: Bu ulusal irade nasıl işler? Sieyès'in bu soruya getirdiği yanıt, siyasal toplumun üçüncü ve son evresini oluşturur. Büyük bir ülkede "gerçek demokrasinin" (yani doğrudan demokrasinin) olamayacağını savunan ve "aristokrat Montesquieu'den kaynaklanan" ara erklere (yani toplumsal tabakalara) dayalı "feodal demokrasi" (s. 154) aldatmacasına dikkati çeken Sieyès, günümüzde "temsili demokrasi" denen siyasal yönetim anlayışının ilk kuramsal taşlarını ortaya koyar. Ona göre, ulusu oluşturan "ortaklar, çok kalabalık olduklarından ve çok geniş bir alana yayıldıklarından ortak iradelerini kendileri kolayca kullanamazlar... Kamusal gereksinimlerini gözetmek ve karşılamak için gerekli olan bütün yetkilerini ayırırlar; ulusal iradenin, dolayısıyla iktidarın bu parçasının kullanılmasını aralarından birkaç kişiye emanet ederler" (s. 124). Siyasal toplumun oluşumu, temsile dayanan bir yönetimin belirmesiyle tamamlanmış olmaktadır. Bu son evrede ikinci evreden farklı olarak, "hareket eden, artık gerçek ortak irade değil, ama temsili ortak iradedir" (s. 125).

Böylece ulusal egemenliğin ulusun temsilcileri tarafından kullanılacağını açıklayan Sieyès, ardından siyasal temsil mekanizmasına modern anlamını kazandırmaya koyulur. Her şeyden önce, topluluk ya da ulus, iradesini, yani egemenliğinin ilkesini terk etmez; bu, onun "başkasına bırakılmaz mülküdür" (s. 124). Devrettiği şey, yalnızca iradesinin bir bölümünün kullanımıdır. Dolayısıyla *auctoritas*'ın değil, sadece *potestas*'ın ellerine bırakıldığı temsilciler, sınırlı bir iktidara sahiptirler. Sieyès'in buraya kadar-

[39] Görmüş olduğumuz üzere, bireysel iradeler, ortak olmayan konularla ilgili olarak özel alanlarda varlıklarını sürdürür. Fakat özel iradeler ortaya koyan çeşitli gruplaşmalar, kaçınılmaz olarak ortak şeyleri kapsadığından, yani toplumsal-kamusal bir boyuta sahip olduğundan, yalnız kamusal alanda değil, özel alanlarda da var olmamalıdır.

ki açıklamalarıyla yetinildiğinde, onun, Rousseau'daki temsilcileri halkın memurları konumuna indirgeyen anlayışa ulaşacağı kanısına varılabilir. Oysa Sieyès, emredici vekâleti içeren feodal temsili yadsırken aynı zamanda Rousseau'dan da çok farklı bir sonuca ulaşır.

Sieyès'in temsil kuramı, üç temel özelliğe sahiptir:

1 Temsil, belli bir alanla (yani belli bir tabakayla ya da belli bir bölgeyle) sınırlı olmaktan çıkıp ulusal bir boyut kazanır. Çünkü ülke, ulus birbirinden farklı tabakaların hiyerarşisi olarak değil, fakat eşit bireyler kalabalığını içeren soyut bir bütün olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla temsilci, kendisini seçen grubu ya da seçim bölgesini değil, ulusun tümünü temsil eder.[40]

2 Temsil, belli bir konuda verilmiş bir vekâlet olmaktan çıkar. Çünkü temsilin vekâletle bir tutulması, temsilcilerin ulusun çıkarını değil, fakat özel grupların çıkarlarını dile getirmeleri sonucunu doğurur. Bu nedenle temsilci, özgürlükle donanmış bir birey konumuna yükselir; yasama organında iradesini ortaya koyarken seçmenlerine verdiği bir sözle bağlı değildir.

3 Temsil, egemen için bir danışma organının yaratılması olmaktan çıkıp egemenliğin ta kendisi olur ya da egemenliğin somutlaştığı yer haline gelir. Çünkü ulus, ulusal irade temsilde ve temsille ortaya çıkar. Ulusal irade, yasama kurumundan önce değil, sonra ve onunla birlikte var olur.[41] Sieyès'in bir ulusu ulus yapanın ortak yasanın dışında "ortak temsil" ya da "aynı yasama tarafından temsil edilme" olduğunu söylemesinin nedeni budur (s. 40 ve 45). Artık Rousseau'nun kuramından çok farklı bir noktaya ulaşıldığı görülmektedir: Rousseau'nun genel iradesi, Sieyès'in elinde ortak ya da ulusal irade olup halktan-

[40] Sieyès'in deyişiyle, "bir yörenin vekilleri, yalnızca onları seçen seçim bölgesinin temsilcileri değillerdir; aynı zamanda onlardan yurttaşların tümünü temsil etmeleri, krallık [ülkenin bütünü] için oy vermeleri istenir" (s. 69).

[41] Ferry & Renaud, s. 93.

ulustan temsilciler meclisine doğru yer değiştirir. Halk-ulus soyut bir bütün olarak konuşamayacağına göre, onun adına konuşacak, irade ortaya koyacak somut bireylere gereksinim vardır. İşte temsilciler ulusal iradeyi dile getirirler; onlardan oluşan meclis de ulusta soyut olarak bulunan egemenliği somutlaştırır, yani soyut egemenin temsilcisi sıfatıyla somut egemen konumuna yükselir.

Sieyès, siyasal temsil kuramının ardından ve ona bağımlı olarak, modern demokrasilerin yine temel yapıtaşlarından biri olan "çoğunluk ilkesi" düşüncesine ulaşır. "Ortak iradenin yalnızca çoğunluğun görüşünde bulunduğunu" (s. 161) ya da "ulusal mecliste çoğunluğun isteğinin genel iyiliğe her zaman uygun düşmesi gerektiğini" (s. 171) yazan Sieyès, temsilciler meclisinde her zaman çoğunluğun kararının geçerli olduğunu belirtir. Fakat temsilcilerin belirlenmesinin, bu çoğunluk kuralı doğrultusunda gerçekleşmesi gerekmemektedir. Daha açıkçası, "siyasal özgürlüğün medeni özgürlük gibi sınırları vardır" (s. 62) diyen Sieyès, seçmen ve seçilebilir olma hakkını ulusu oluşturan bütün bireylere tanımaz. Başkalarına bağımlı insanlar olarak kabul ettiği kadınları, dilencileri ya da hizmetçileri seçme-seçilme hakkından yoksun bırakır. Ayrıca, açıkça dile getirmese de bu hakkı mülkiyet ölçütüne (kriterine) bağlayan anlayışa kapıyı aralar.[42] Dolayısıyla "yurttaşların çoğunluğu", temsilcilerin seçilme işleminin dışında bırakılmış olmaktadır. Peki bu uygulama, ulusal egemenlikle nasıl bağdaşabilir?

Ortak iradenin ulusal mecliste dile geldiği kabul edildiğinde, seçim işleminin bir ulusal irade bildirimi anlamına gelmediği, dolayısıyla seçmen ve seçilebilir olmanın da yurttaşlık ile bir ilişkisi bulunmadığı sonucuna ulaşılabilir. Gerçekten de Sieyès için, yurttaş olmanın temel ölçütü, ki-

[42] Sieyès, yerel meclisler konusunda, "bu meclislerde papaz, soylu ya da avam sıfatıyla değil, fakat mülk sahibi olarak yer alınmalıdır" (s. 84) diye yazar.

şinin "temsil edilebilir nitelikle donanmış" (s. 175) olması, temsil edilme hakkına sahip bulunmasıdır. Bu bakımdan, ortak yasalara bağımlı olup ortak çıkarları bulunan tüm bireyler (yani *tiers état* içinde yer alan bütün insanlar), bu "ortaklılıklar" sayesinde ortak (ya da bütünsel) bir biçimde temsil edilirler; ki bu da onların hepsinin (cinsiyetleri ya da mülk durumları ne olursa olsun) ulusun birer üyesi, birer yurttaş oldukları anlamına gelir. Temsil mekanizmasında bu bütün adına irade ortaya konur; dolayısıyla egemen olan da bu bütündür, yani ulustur. Buna karşılık, soylular, ayrıcalıkları nedeniyle bütün ortak şeylerin dışındadırlar; öyleyse, temsil edilemezler, yurttaş olamazlar ve yurttaşa özgü hiçbir haktan yararlanamazlar. Sieyès'in deyişiyle, "ayrıcalıklı, ancak yurttaş olma niteliğiyle temsil edilebilir; ama onda bu nitelik yok olmuştur; o, yurttaşlığın dışındadır, ortak hakların düşmanıdır" (s. 177).

c. Anayasa ya da Devrim

Sieyès, kuramsal bir yaklaşımla ortaya koyduğu siyasal ilkelerin ardından, Fransa'da neler yapılması gerektiği sorununa bu kez bu ilkelerin ışığı altında eğilip yanıtlar getirmeye çalışır. Ona göre Fransa, bazı kişilerin savlarının aksine, bir anayasaya sahip değildir; "bir anayasa yapılmalıdır; bunu yapma hakkı ise yalnızca ulusa aittir" (s. 121). Bu bağlamda, yine bazılarının hayran olduğu İngiliz anayasasına öykünmeye, bunu Fransa'ya uyarlamaya kalkışmanın hiç gereği yoktur. Çünkü bu anayasanın içerdiği temsil sistemi kötüdür. Dahası, "yasama erkini [iki meclis ile kraldan oluşan] üç parçaya bölme anlayışı, gerçek [siyasal] ilkelere aykırıdır" (s. 115). Oysa, tek bir organ ya da tek bir meclis, "ulus adına konuşmaya yetkili olmalıdır" (s. 115).

Anayasa yapma işinin "olağanüstü meclis" olarak adlandırdığı bir kurucu meclis tarafından yerine getirilmesi

gerektiğini belirten Sieyès, ayrıntılı bir anayasa projesi sunmaz. Fakat yine de Fransa için ulus egemenliği temeline oturtulan bir anayasa öngörür[43] ve yasama erkini üyelerinin 1/3'nin her yıl yenilendiği tek bir meclisin, ulusal meclisin eline bırakır. Ona göre, içinde bulunulan koşullarda, üç toplumsal tabakadan oluşan ve içinde ayrıcalıkları barındıran États Généraux'nun bir ulusal meclise dönüşmesi olanaksızdır. Ancak bu olanaksızlık karşısında, *tiers état*'nın elini kolunu bağlayıp oturması ya da soylularla bir uzlaşma arayışı içine girmesi de beklenemez: "*Tiers*, düşünce hareketlerinden ve işlerin gidişinden şunu anlamalıdır ki, kendi bilgisi ile cesaretinden başka ümit bağlayabileceği hiçbir şey yoktur. Akıl ile adalet onun yanındadır;... Hayır, tarafları uzlaştırmaya çalışma zamanı değildir artık... *Tiers état*'nın, daha iyi olamıyorsa, hiç olmazsa olduğu gibi kalması istenemez. Koşullar, böylesine alçak bir hesaba uygun değildir. Ya ileriye gidilecektir ya da geriye" (s. 150 ve 152).

Üçüncü tabakanın ileriye doğru yönelmesi, kendi başına ulusal meclisi oluşturması demektir. "Fransa'da *tiers état*'nın temsilcileri ulusal iradenin gerçek hamilleridir" (s. 161) diyen Sieyès, ayrıcalıklı tabakaların muhalefetine aldırış edilmeksizin bu yolda ilerlenmesini salık verir: "*Tiers* yalnız başına États Généraux'yu meydana getiremez, denilecektir. Eh! Daha iyi ya! Bir ulusal meclis oluşturacaktır" (s. 155). Sieyès'e göre bu gelişme kaçınılmazdır; soyluların böyle bir değişimi engelleyecek güçleri de yoktur artık. "Ayrıcalıklıların, zaman ile nesnelerin gücünün gerçekleştirdiği devrime gözlerini yummaları boşunadır; böyle yapıyorlar diye devrim daha az gerçek olmaz. Eskiden *tiers* serfti, soylu tabaka her şeydi. Şimdi ise *tiers* her şeydir, soyluluk bir sözden ibarettir" (s. 153).

[43] Kral, artık egemen değil, yalnızca "birinci yurttaştır" (s. 145).

Artık karşımızda "bir şey" değil, "her şey" olmak isteyen, hatta özünde her şey olan, ama bu özelliğini eyleme geçip tüm haklarını ele geçirerek açığa çıkarması beklenen bir *tiers état* vardır. Üçüncü tabaka ulusun ta kendisidir; dolayısıyla temsilcilerinin oluşturacağı meclis de zorunlu olarak ulusal meclis olacak ve ulusal iradeyi dile getirecektir. *Tiers état*'nın temsilcileri, ulusal meclisin çatısı altında, "iki yüz bin kişi hariç, tüm ulus için hiç güçlük çekmeden karar vereceklerdir" (s. 159). Bu bakımdan, *tiers état* meclisi, ülkeye bir anayasa kazandırmak yönünde yetkilerini kullanıp bir kurucu meclisin oluşturulmasına önayak olacaktır.[44]

Bu durumda, ayrıcalıklıların ayrı bir halk, bir ulus olup kendilerine özgü bir meclis kurmaları diye bir şey söz konusu olamaz. Yapabilecekleri tek şey, "haksız ayrıcalıklarını terk edip gerçek ulusun içinde yer almalarıdır" (s. 186). Çünkü tarihsel gelişimin ve aklın ilerleyişinin karşısında durmaları, herhangi bir direnç göstermeleri mümkün değildir. Yoksa, "çoğu kez gerekli olan ciddi sarsıntıların" (s. 181) yaratacağı yıkıntılar altında kalırlar. Ne de olsa "gizemi hiç sevmeyen akıl, ancak büyük bir yayılma gerçekleştirerek güçlü bir şekilde hareket eder ve yine ancak her tarafı etkileyerek doğru bir etkide bulunur" (s. 182). Böylece Sieyès, Aydınlanma'nın Fransa'yı karşı konamaz bir biçimde ulus egemenliğine doğru götürdüğünü ileri sürer ve *tiers état*'nın ya da daha doğrusu burjuvazinin "devrim" programının ilk aşamalarını büyük bir öngörüyle ortaya koyar.

---

[44] "Önümüzdeki États Généraux'da *tiers* meclisinin, krallığı *olağanüstü temsile* davet etmeye tam yetkili olduğunu kimse yadsıyamaz" (s. 164) diyen Sieyès, yasama meclisi-kurucu meclis ayrımına sadık kalarak, üçüncü tabaka meclisinin, ulusal meclis halini almasının ardından kurucu meclise dönüşmesini onaylamayıp, yalnızca anayasayı hazırlayacak böyle bir meclisin oluşturulmasına katkıda bulunmasını ister. Oysa Devrim süreci içinde, *tiers état* meclisi, bu dönüşüm aşamalarını çok hızlı bir şekilde gerçekleştirecektir.

II- ÉTATS GÉNÉRAUX'DAN CUMHURİYETE

A. Siyasal Gelişmeler[45]

Fransız Devrimi'ni ya da birçok tarihçinin vurguladığı gibi içinde (burjuvazininki, köylülerinki ve halk yığınlarınınki olmak üzere) en az üç devrimi barındıracak ve on yıllık bir süreye yayılacak Devrim'i başlatan États Généraux, 5 Mayıs 1789'da Versailles'da toplanır. 578 üyeye sahip olan *tiers état* grubu, tam anlamıyla türdeş (homojen) denebilecek bir nitelik gösteriyordu. Çünkü içinde köylü, zanaatkâr ya da işçi olan kimse yoktu; tümüyle burjuvalardan oluşmuştu.[46] Ayrıca üyelerinin hepsi, aralarında ideolojik farklılıklar taşısalar da siyasal-toplumsal bir değişimden yanaydılar ve Sieyès'in dile getirmiş olduğu düşüncelere büyük ölçüde katılıyorlardı. Soylu tabakanın 270 üyesi içinde, ayrıcalıklarına dört elle sarılmış olan "aristokratlar", La Fayette gibi "liberal" soyluların karşısında hâkim konumdaydılar. Buna karşılık 291 üyeli din adamları grubu tam bir parçalanmışlık içindeydi. Grubun çoğunluğunu oluşturan aşağı din adamları arasında, değişim düşüncesini şu ya da bu şekilde benimsemiş birçok papaz bulunmaktaydı.

Etats Généraux'nun açılış oturumunda, kraliyet, kişi başına oylama ilkesi de dahil her türlü siyasal değişimin karşısında olduğu izlenimi vererek, özellikle *tiers état* sıra-

---

[45] Gerek bu altbölümde, gerek III. bölümün başında yer alan ve yine "Siyasal Gelişmeler" başlığını taşıyan diğer altbölümde, tarihsel olayların gelişimi irdelenmeye, yorumlanmaya ve bu olayların nedenleri-nasılları araştırılmaya çalışılmayacak; fakat siyasal düşünceleri ve ideolojileri yerli yerine oturtabilmek için "önemli" tarihsel olayların olabildiğince düz bir anlatımıyla yetinilecektir.

[46] Avukatlar 200 kişiyle en önemli meslek kesimidir; tüccarların, bankerlerin ve sanayicilerin toplam sayısı ise 100 civarındadır. Ayrıca *tiers état* grubu, kendi içinde seçilmiş (Mirabeau gibi) birkaç soyluyu ve (Sieyès gibi) birkaç din adamını da içermektedir.

larında büyük bir düş kırıklığına yol açtı. Ancak *tiers état* temsilcileri, ayrı meclisler şeklinde toplanılmasını ve oylamaların tabakalara göre yapılmasını reddederek, yüksek ruhban ile aristokratların desteklediği krallık iktidarına karşı mücadeleye giriştiler. Giderek daha fazla özgüven sahibi olan üçüncü tabaka temsilcileri, ilk önce ayrıcalıklı tabaka üyelerine kendilerine katılma çağrısında bulundular (ki 20'ye yakın din adamı bunu kabul etti), ardından 17 Haziran'da olayların gidişini değiştiren çok önemli bir karar aldılar: Sieyès'in önerisi üzerine, kendilerini "Ulusal Meclis" olarak ilan ettiler. 89'a karşı 491 oyla alınan bu kararla *tiers état*, Ulusal Meclis olarak kendisinin onaylamadığı hiçbir verginin geçerli olmadığını da dile getirmiş oluyordu.

Kralın bu karara karşı girişimleri hiçbir sonuç vermedi, hatta olayların gidişini daha da hızlandırdı. 20 Haziran'da toplantı salonunun kapılarını kapalı bulan *tiers état* temsilcileri, Jeu de Paume salonunda toplanıp anayasa yapılıncaya kadar dağılmayacaklarına ant içtiler. Üç gün sonra kralın États Généraux'ya gelip kapatma tehdidinde bulunması ve temsilcilerden salonu terk etmelerinin istenmesi üzerine, *tiers état* tam bir direniş eylemi başlattı.[47] Üçüncü tabakanın bu kararlı tutumu karşısında, ertesi gün, ruhban üyelerin büyük çoğunluğu ile 47 soylu Ulusal Meclis'e gelip yerlerini aldılar. Kral, teslim olmak zorunda kaldı ve 27 Haziran'da ayrıcalıklı tabakaların bütün üyelerinin Ulusal Meclis'e katılması buyruğunu verdi. Böylece 17 Haziran kararı kral tarafından da onaylanmış oluyordu. Ama *tiers état* bununla yetinmedi; 9 Temmuz 1789'da,

[47] Temsilcilere kral adına dağılmalarını buyuran Dreux-Brézé markisine, Mirabeau şu yanıtı verir: "Eğer bizi buradan çıkarmak için size yetki verilmişse, şiddet kullanmak için emir almak zorundasınız. Gidin efendinize söyleyin: Halkın gücüyle [iradesiyle] biz buradayız ve bizi buradan ancak süngülerin gücüyle çıkartabilirsiniz" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 116; Vovelle, 1972, s. 121).

meclisi "Ulusal Kurucu Meclis" olarak adlandırdı ve iki gün sonra da bir Anayasa Komisyonu oluşturdu.

Bir bakıma burjuvazi kendi devrimini gerçekleştirmişti, ama şimdi sırada halk kitlelerinin devrimi vardı. O güne dek Versailles'daki gelişmeleri izlemekle yetinen halk (özellikle de Paris halkı) birdenbire siyaset arenasına giriverdi. Kralın 11 Temmuz'da reform yanlısı Necker'i görevden alması, katı aristokratları bakanlıklara ataması ve Paris çevresine asker yığmayı sürdürmesi, halkta, sarayın bir karşı saldırı hazırlığı içinde olduğu izlenimi yaratmıştı. Sayıları her gün artan gazetelerin, bröşürlerin, el ilanlarının da etkisiyle Paris halkı ayaklandı. Burjuvazi, yeni bir belediye yönetimi oluşturarak ve "Ulusal Muhafızlar"ı kurarak halk hareketini denetimi altında tutmaya çalıştı, ama başarılı olamadı. 14 Temmuz'da silahlı bir halk (ya da bu tarihten sonraki adlandırmayla, *sans-culottes* [baldırı çıplaklar])[48] saldırısı sonucunda, *Ancien Régime*'in en önemli simgelerinden biri olan Bastille hapishanesi alındı ve yıkıldı.[49] Bir kez daha yenilgiyi kabul eden XVI. Louis, Necker'i yeniden göreve çağırdı, orduyu geri çekti ve 17 Temmuz'da Paris'e gidip yeni Belediye Başkanı Bailly'nin elinden Devrim'in simgesi olan üç renkli kokartı aldı.[50] Paris'teki bu olaylar duyulur duyulmaz, ülkenin dört bir yanında halk sokağa döküldü ve kentlerde çoğu *tiers état*'nın (yani burjuvazinin) elinde olan yeni yönetim organları kuruldu.

---

[48] Fransız Devrimi'nin "büyük günler"inde önemli rol oynayan ve özellikle soyluların kullandıkları (ama yüksek ve orta burjuvaların da tercih ettikleri) dizlere kadar bacakları saran "culotte" yerine bol pantolon giydikleri için *sans-culottes* (*culotte*'suzlar) şeklinde adlandırılan devrimci halk kesimleri, saflarında işçiler bulunuyorsa da, büyük ölçüde küçük burjuvalardan, daha açıkçası küçük dükkân sahipleri ile zanaatkârlardan oluşuyordu.

[49] Özellikle silah ele geçirmek için düzenlenen bu saldırıda, *sans-culotte*'lar yüze yakın ölü verdiler. Buna karşılık hapishanede, adi suçtan hüküm giymiş yedi ya da sekiz mahkûm bulunuyordu.

[50] Bundan sonra Fransa'nın bayrağını oluşturacak "mavi, kırmızı ile beyaz"dan mavi ile kırmızı Paris kentinin, beyaz ise kraliyetin renkleridir.

Bu tarihe kadar ilk önce Paris'te, sonra da kentlerde yaşanan Devrim, Temmuz sonlarında kırsal alana sıçradı: Köylüler, Devrim'in üçüncü aşamasını ya da üçüncü Devrim'i gerçekleştirdiler. Dilek defterlerinde dile getirdikleri isteklerinin hiçbirinin karşılanmadığını gören, üstüne üstlük soyluların haydut sürüleriyle üzerlerine yürüdükleri söylentisi nedeniyle paniğe kapılan köylüler silahlanıp harekete geçtiler. Artık krallığın her yanında senyörlerin şatoları yağmalanıyor, sıradan soyluların evleri yakılıyor, topraklara el konuluyordu. Tarihçilerin "Büyük Korku" olarak adlandırdıkları bu olaylar, soylular ile din adamlarının siyasal üstünlüğünden sonra toplumsal ve ekonomik ayrıcalıklarının da ortadan kaldırılmasına yol açtı. Daha doğrusu burjuvazi, köylü ayaklanmasını hem yatıştırmak hem de kendi çıkarları doğrultusunda kullanmak amacıyla *Ancien Régime*'e son darbeyi indirdi: 4 Ağustos'ta mecliste benimsenen ve 11 Ağustos'ta yasalaştırılan bir kararla "feodal rejim bütünüyle yıkıldı".[51] Ülkede yaşayan herkesin ayrıcalıksız bir birey, bir yurttaş konumuna getirilmesinin ardından, 26 Ağustos'ta "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi" kabul edildi.

Anayasa tartışmalarının başlamasıyla birlikte, meclisin içinde çeşitli gruplaşmalar çok daha belirgin bir hale geldi. Ortaya çıkan iktidar boşluğunu doldurmak amacıyla, sarayın da yer aldığı bu çeşitli "siyasal güçler" arasında zaman zaman bir uzlaşma arayışı, zaman zaman da amansız bir

[51] Gerçekte 4 Ağustos'ta feodal sistem tümüyle yok edilmedi. Çünkü feodal mülkleri alınıp satılacak meta haline getiren bu karar, vergi ayrıcalıklarını, angaryayı ya da Kilise'nin aldığı ondalık vergisini bir kalemde silip atmasına karşın, köylülerin sırtındaki feodal ödentilerin ortadan kaldırılışını tazminat ödenmesi koşuluna bağlıyordu. Feodalizmin kalıntılarının temizlenmesi, daha sonraki tarihlerde, bir başka deyişle daha radikal dönemlerde gerçekleşti: 25 Ağustos 1792'de, tazminatın ancak, toprak sahibi o toprakla birlikte verilen soyluluk beratını gösterebilirse ödeneceği kararlaştırıldı. 17 Temmuz 1793'te de feodal haklardan arta kalan bütün ayrıcalıkların tazminat ödenmeksizin kaldırılması kabul edildi.

mücadele sürüp gitti. "Yasal alan"da yer alan bu siyasal güçlerin dışında, isteğini diğerlerine dayatabilecek çok büyük, ama çok da dağınık bir başka güç daha vardı: Paris halkı ya da *sans-culotte*'lar. 5 Ekim 1789 günü, başta ekonomik sorunlardan bunalmış kadınlar olmak üzere büyük bir halk kalabalığı Versailles Sarayı'nın yolunu tuttu. Küçük çaplı bir silahlı çatışma sonunda kral, o güne dek onaylamadığı (4 Ağustos kararları gibi) kararları onaylamak ve ertesi gün halkla birlikte Paris'e gitmek zorunda kaldı. Bu olayın ardından, meclisteki özellikle Mounier gibi burjuvaların ve Lally-Tollendal gibi soyluların oluşturduğu *Monarchiens* (monarşi yandaşları) grubundan yüze yakın temsilci ülke dışına çıktılar. Böylece soyluların Fransa dışına akını başladı. Sarayın ve hemen onun ardından da Ulusal Kurucu Meclis'in Paris'e yerleşmek zorunda kalışı ise, kralın ve temsilcilerin halk denetimine açık bir konum içine girmeleri sonucunu doğurdu.

Burjuvazinin itici gücüyle liberal kararlar almayı sürdüren meclis, iç ve dış ticaretin özgürleşmesi yönünde önemli adımlar attı ve loncaları, yol vergilerini, iç gümrükleri kaldırarak bütünleşmiş bir ulusal pazar yarattı. Buna koşut olarak, 14 Haziran 1791 tarihli Le Chapelier Yasası ile de işçilerin örgütlenmelerini ve grev yapmalarını yasakladı. Ekonomik sorunların üstesinden gelmeye çalışan meclis, zaman zaman kendi eğilimiyle pek bağdaşmayan radikal önlemler de almak zorunda kaldı: 2 Kasım 1789'da, Kilise mülkleri kamulaştırıldı ve satışa sunuldu; aynı zamanda, bu mülklerin garanti olarak gösterildiği *assignat* adında devlet bonoları çıkarıldı. Fakat *assignat*'ların 1790 Nisanında satışlar nedeniyle artık karşılığı olmayan kâğıt paralara dönüştürülmesi, ülkede büyük bir enflasyonun patlak vermesine yol açtı. Ruhban mallarına devlet tarafından el konulması, Kilise'nin yeniden örgütlenmesini de zorunlu kılmıştı: 12 Temmuz 1790'da, Fransa'daki Katolik Kili-

sesi'ni Papalık ile bağları gevşetilmiş bir ulusal kiliseye dönüştüren "Ruhbanın Sivil Yapılanması"na (Constitution civile du clergé) ilişkin yasa kabul edildi. Papalık, meclisin bu kararını mahkûm etti; kendilerinden bu yasaya sadakat yemininde bulunmaları istenen rahiplerin yarısı da bu yemini etmediler. Böylece Katolik Kilisesi, Fransa'da biri "Devrim yandaşı", diğeri "Devrim karşıtı" olarak değerlendirilen *yeminliler* ile *yeminsizler* şeklinde ikiye bölündü.

Böyle bir ortam, fikir hareketleri ile toplumsal tutkulara gelişebilecekleri sınırsız bir ortam açmıştı. "Düşünceler ve sözler, yalnızca sansür ve polisten değil -bu zaten birkaç yıldan beri gerçekleşmiştir-, yüzlerce yıllık kurumlara kendiliğinden verilmiş onayın kafalarda yarattığı baskıdan da kurtulurlar. Artık ne kral kraldır ne soyluluk soyluluktur ne de Kilise Kilise'dir."[52] Bir yanda Marat'nın *L'Ami du peuple* gazetesi gibi çeşitli yayın organları doğrudan doğruya halka seslenirken, öte yanda bu yeni siyasal süjeyi (yani halkı) etkilemeye çalışan ve böylece siyasal düzeyde söz sahibi olmayı, hatta iktidarda yer almayı hedefleyen dernekler, kulüpler mantar gibi yerden bitmeye başladı. Bunların içinde en önemlisi, 30 Nisan 1789'da Versailles'da *Club breton* (Bröton Kulübü) adıyla kurulan, ardından *Société des Amis de la Constitution* (Anayasa Dostları Derneği) adını alan ve daha çok *Club Jacobin* (Jakoben Kulübü) adıyla bilinen dernekti.[53] Le Chapelier ta-

---

[52] Furet, 1989, s. 72.

[53] Kasım sonunda Paris'e yerleşmek zorunda kalan kulüp, Saint-Honoré sokağında bulunan bir Dominiken manastırının salonunda toplanmaya başladı. Dominikenlerin merkez binasının Saint-Jacques sokağında olması nedeniyle, rakipleri onları, katı tutumları ve disiplinleriyle alay etmek amacıyla "Jacobins" ya da "Jacobites" olarak adlandırdılar. Kulüp üyeleri, zamanla bu Jacobin (Jakoben) adlandırmasını benimsediler ve 22 Eylül 1792 tarihinde kulübün adı bir kez daha değiştirildiğinde bu sözcüğe de resmilik kazandırdılar: *Société des Jacobins, amis de la Liberté et de l'Egalité* (Özgürlük ve Eşitlik Dostları, Jakobenler Derneği). Jakoben Kulübü, yalnızca Paris ile sınırlı kalmayıp kendisine bağlı taşra örgütleri aracılığıyla bütün Fransa'ya yayıldı. Henüz 1790 son-

rafından kurulan Jakoben Kulübü, ilk başlarda Mirabeau, Sieyès, La Fayette, Duc D'Aiguillon, Barnave, Robes-pierre gibi birbirinden çok farklı siyasal eğilimler taşıyan milletvekillerinden oluşuyordu. Ancak kulüp, zamanla daha türdeş (homojen) bir kimliğe kavuştu. Çünkü ilk önce 12 Nisan 1790'da Mirabeau ile Le Chapelier'nin başını çektiği ılımlı bir grup Jakobenlerden ayrılıp *Société de 1789*'u (1789 Derneği) kurdu; ardından da 16-17 Temmuz 1791'de dört milletvekili dışındaki tüm milletvekili üyeler,[54] Barnave ile La Fayette'in önderliğinde Jakoben Kulübü terk edip *Feuillant*'lar manastırında *Club des Feuillants*'ı (Feuillant'lar Kulübü) oluşturdular. Jakobenler dışında Devrim'in ilk yılları boyunca önemli bir rol oynayan bir diğer dernek, 27 Nisan 1790'da Paris'in Cordelier *section*'unda (mahallesinde) kurulmuş olan *Club des Cordeliers*'ydi. Gerçek adı *Société des amis des droits de l'homme et du citoyen* (İnsan ve Yurttaş Haklarının Dostları Derneği) olan bu kulüp, üyeleri arasında Danton, Desmoulins gibi etkili kişileri barındırıyordu ve *sans-culotte*'larla çok sıkı ilişki içindeydi.

Meclisin arka arkaya aldığı devrimci kararlar karşısında, bir yanda karşı-devrimci bir aristokratik muhalefet (ülke içinde ve dışında) büyüyor, öte yanda kral bu gidişi durdurma konusunda umutsuzluğa kapılıyordu. Sonunda XVI. Louis, Voltaire'in küllerinin Panthéon'a bir törenle yerleştirilmesine ilişkin meclis kararından on gün sonra, 20-21 Haziran 1791 gecesi, Ren kıyısında toplanmış soylu Fransız "göçmenleri"yle buluşmak ve devrimci Fransa'ya

---

larında sayıları 150'ye ulaşan taşra örgütleri, Jakobenlerin iktidardan düşüş tarihi olan 9 thermidor'a 27 Temmuz 1794 kadar sürekli olarak artış gösterdi.

[54] Bu dört milletvekili üye, Robespierre, Pétion, Anthoine ve Coroller'dir. Bu arada Paris halkı (ya da daha doğrusu *sans-culotte*'lar), Robespierre'e, gerek mecliste halk yandaşı bir tutum ve davranış sergilediği, gerek özel yaşamında sadeliği benimseyip uyguladığı için ("bozulmaz, yozlaşmaz, dürüst" anlamına gelen) *incorruptible* lâkabını takmışlardı.

karşı bir Avrupa kralları koalisyonu oluşturmak amacıyla, Paris'teki sarayından kaçtı. Ancak Varennes'de yakalandı ve Paris'e geri getirildi. Buna rağmen meclis, ılımlıların ağır basması sonucunda, kralın kaçırıldığı savını benimseyip XVI. Louis'yi akladı ve krallığın devamından yana açık bir tavır koydu. Ayrıca 17 Temmuz günü, Cordelier Kulübü tarafından örgütlenen krallık karşıtı bir halk gösterisi kanlı bir biçimde bastırıldı: La Fayette'in komutasındaki (burjuvalardan oluşan) Ulusal Muhafızlar, Champ-de-Mars meydanında toplanmış olan göstericilerin üzerine ateş açtılar ve elliden fazla kişiyi öldürdüler.[55] İpler artık tam anlamıyla ılımlı devrimcilerin, yani mecliste Barnave, Duport ve Lameth'ten oluşan *triumvirat* denen grup ile La Fayette'in elindeydi.[56] Tamamlanan anayasa, 13 Eylül 1791'de kral tarafından onaylanıp ilan edildi ve Ulusal Kurucu Meclis dağıldı.

Egemenliğin ulusta olduğu, ama kralın da ulusun bir temsilcisi olarak veto hakkını içeren yürütme erkine sahip bulunduğu 1791 Anayasası doğrultusunda görev yapacak olan Yasama Meclisi (*L'Assemblée Législative*), 1 Ekim 1791 günü toplanıp çalışmalarına başladı. Yeni meclis, eskisinden önemli ölçüde farklıydı:[57] Sağ kanadı oluşturan milletvekilleri, aşırı kralcılar ile aristokratlar değil, *Feuillant*'lardı artık. Epey kalabalık olan ve zaman zaman "tarafsız" milletvekillerinin de desteğini alan *Feuillant* grubunun karşısındaki "sol muhalefet" ise, sayıları 130'u bu-

---

[55] Meclis, 21 Ekim 1789'da, yerel otoritelere dağılmamakta direnen göstericiler üzerine ateş açma yetkisi veren sıkıyönetim yasasını (*loi martiale*) kabul etmişti.

[56] Karizmatik kişiliğiyle mecliste Devrim'e yön verenlerin ya da daha doğrusu yön vermeye çalışanların başında gelen Mirabeau bu kişilerin arasında yoktur. Çünkü Mirabeau, özellikle 1793-1794 yılları arasındaki çok az devrimciye "nasip olacak" doğal bir nedenle (yani hastalanarak) 2 Nisan 1791'de yatağında ölmüştü.

[57] Ulusal Kurucu Meclis, Mayıs 1791'de Robespierre'in önerisi üzerine, kendi üyelerinden hiçbirinin Yasama Meclisi'ne seçilemeyeceği kararını almıştı.

lan Jakoben Kulübü'ne bağlı milletvekillerinden oluşuyordu. Ancak bu sol grup, kendi içinde bütünlüklü bir yapıya sahip değildi ve iki akıma ayrılmış durumdaydı. Çoğunlukta olan akım, önderleri Brissot nedeniyle *Brissotin*'ler olarak adlandırılıyordu; ki bunlara daha sonra, önde gelen milletvekillerinin (Vergniaud, Guadet, Gensonné gibi) önemli bir kısmının Gironde bölgesinin kenti Bordeaux'dan olmaları nedeniyle *Girondins* (Jirondenler) denecekti. Aşırı sol olarak nitelenebilecek azınlıktaki akım ise, Yasama Meclisi dışında bulunan Robespierre'e yakındı ve üyeleri meclisin yukarı sıralarında oturdukları için kısa bir süre sonra *Montagnards* (Dağlılar) diye anılacaktı.[58]

Varlığı bir yıldan kısa süren Yasama Meclisi'nin ömrü, bir yanda çeşitli grupların birbiriyle mücadeleleri, öte yanda bu grupların hemen hemen bir bütün olarak kralla çatışmaları şeklinde geçti. XVI. Louis'nin bakanlarını meclisteki dengeler üzerinde oynarak bazen *Feuillant*'lardan, bazen Jirondenlerden seçtiği hükümetleri hiçbir sorunun üstesinden gelemedi. Ekonomik kriz giderek büyüyor; önüne geçilemeyen enflasyon ile temel gıda maddelerinin kıtlığı ise halk kitlelerinin hoşnutsuzluğunu kamçılıyordu. Karşı-devrimci hareketlerin de Devrim'i tehdit ettiği bu zor günlerde, Roland önderliğindeki Jironden kabine, Fransa'nın başına çok büyük bir bela daha açtı: Meclis, 20 Nisan 1792'de, birkaç milletvekilinin muhalefetine karşılık büyük bir çoğunlukla "Macaristan ve Bohemya Kralı"na savaş ilan etti.[59] Düzensizlik içinde olan ve yeterince donanımı bulunmayan ordunun başarılı olması olanaksızdı.

---

[58] Sağ ile sol sözcükleri de, meclis başkanına göre meclisin sağ ile sol tarafında oturan milletvekili gruplarını ifade etmekteydi. Bu ikisinin arasında oturan "tarafsız" milletvekillerinden oluşan grup ise, genellikle *Plaine* (Ova) ya da *Marais* (Bataklık) sözcükleriyle adlandırılıyordu.

[59] Avusturya İmparatoru" sanı yerine "Macaristan ve Bohemye Kralı" sıfatının kullanılması, Fransa'nın bütün Almanya'ya saldırıyor görüntüsü vermemek içindi.

Art arda gelen askeri yenilgiler, Devrim'in geleceğini iyiden iyiye tehlike içine attı.

Bu arada karşı-devrimci güçlerle ilişkisini sürdüren kral, önüne gelen her "radikal" yasayı veto ediyordu. Son vetolarını, Haziran ayında, "yemin etmemiş din adamlarının yurtdışına sürülmesi" ile "Paris çevresine taşradan gelecek 20.000 kişilik bir *fédéré* [halktan gönüllüler] ordusu yerleştirilmesi"ne ilişkin yasalara karşı kullandı. Bunun üzerine Paris belediyesinin (*Commune*) örgütlediği bir halk kalabalığı, 20 Haziran'da kralın Tuileries sarayını bastı. XVI. Louis, halkı yatıştırmak amacıyla Devrim'in simgelerinden biri olan "kırmızı takke"yi (*bonnet rouge*) başına geçirdi, ama vetolarını geri çekmedi.

Bu halk hareketi, krallığın uzlaşmaz tutumunu sürdürmesi durumunda günlerinin artık sayılı olduğunu göstermişti. Ama krallık yandaşları, bu mesajı almamakta direndiler. Haziran sonunda, ordusunu bırakıp Paris'e gelen La Fayette, mecliste tehditler savurdu. 3 ve 4 Ağustos günlerinde de Avusturya ve Prusya orduları başkomutanı Brunswick dükünün bildirisi Paris'te öğrenildi. Gerçekte bir Fransız "göçmeni" olan Marquis de Limon tarafından kaleme alınmış bu bildiride, krala meşru yetkilerinin geri verilmesinden söz ediliyor ve kral ile ailesine karşı yapılacak en küçük hakaretin Paris'in yerle bir edilmesine varacak denli acımasız bir şekilde cezalandırılacağı belirtiliyordu. Bu tehditler, Fransızları korkutacağı yerde, ülkede tam bir yurtseverlik coşkusu yarattı ve halkın kraldan kurtulma arzusunun bir an önce hayata geçmesine neden oldu. 10 Ağustos 1792 günü, bu kez yalnız Paris *sans-culotte*'larının değil, fakat taşradan, özellikle de Marsilya'dan gelen *fédéré*'lerin de katılımıyla büyük bir halk ayaklanması gerçekleşti. Tuileries'yi koruyan paralı 900 İsviçreli askerden 600'ü öldürülüp saray ele geçirildi ve meclise sığınmış olan kral ile ailesi, ayaklanmanın başını çeken (ve bir gece önce Paris *section*'larının delegeleri ta-

rafından kurulmuş olan) Devrimci Komün'ün (belediye) isteği üzerine tutuklandı. Böylece monarşi, Fransa'nın bin yıla yakın rejimi olduktan sonra yıkılmış oluyordu. Ayrıca Fransız Devrimi'nde bir dönem kapanıp bir yenisi açılıyordu. Çünkü Yasama Meclisi, kralın tutuklanmasının hemen ardından, Amerika'dan esinlenerek Konvansiyon *(Convention)* adını alacak ve cumhuriyeti ilan edecek bir kurucu meclisin genel oyla seçilmesini kararlaştırmıştı.

B. Bireysel Haklar

Fransız Devrimi'nin temel sloganı olan "özgürlük, eşitlik, kardeşlik", İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile hukuksal bir temele kavuşturulur.[60] 26 Ağustos 1789'da Ulusal Ku-

[60] Bir giriş ile 17 maddeden oluşan bu bildiri şöyle düzenlenmiştir:
"Fransız halkının Ulusal Meclis halinde toplanan temsilcileri, insan haklarının bilinmezlikten gelinmesi, ihmal edilmesi ya da hor görülmesini, kamunun başına gelen felaketlerin ve yönetimlerdeki bozulmaların yegâne nedenleri olarak değerlendirerek, insanın doğal, devredilmez ve kutsal haklarını resmi bir bildiriyle açıklamaya karar vermişlerdir. Böylece bu bildiri, toplumsal bedenin tüm üyelerinin belleğinde her zaman canlı kalarak, onlara hakları ile ödevlerini sürekli anımsatacak; böylece yasama ile yürütme güçlerinin işlemleri, her siyasal kurumun amacıyla her an karşılaştırılabilir olmaları nedeniyle daha fazla saygı uyandıracak; böylece yurttaşların bundan böyle yalın ve tartışmasız ilkelere dayanacak olan dilek ile istekleri, daima Anayasa'nın korunmasına ve herkesin mutluluğunun sağlanmasına yönelecektir.
Dolayısıyla, Ulusal Meclis, Yüce Varlık'ın huzurunda ve himayesinde, aşağıdaki İnsan ve Yurttaş haklarını kabul ve ilan eder.
1- İnsanlar, hakları açısından özgür ve eşit olarak doğarlar ve öyle yaşarlar. Toplumsal farklılıklar ancak ortak yarara dayandırılabilir.
2- Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır. Bu haklar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.
3- Her egemenliğin ilkesi, öz olarak Ulus'un içindedir. Hiçbir kurum, hiçbir kişi açıkça ulustan kaynaklanmayan bir otoriteyi kullanamaz.
4- Özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir: Böylece, her insanın doğal haklarının kullanımının, toplumun diğer üyelerinin de aynı hakları kullanmasını sağlayan sınırlardan başka sınırı yoktur. Bu sınırlar ancak yasayla saptanabilir.
5- Yasa, yalnızca topluma zararlı olan eylemleri yasaklama hakkına sahiptir.

rucu Meclis tarafından kabul edilen ve salt "negatif" haklara yer verip çalışma ya da eğitim gibi "pozitif" haklara hiç

Yasanın yasaklamadığı hiçbir şey engellenemez; hiç kimse yasanın buyurmadığı bir şeyi yapmaya zorlanamaz.

6- Yasa genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşlar, kişisel olarak ya da temsilcileri aracılığıyla yasanın oluşumuna katkıda bulunma hakkına sahiptirler. Yasa korurken de, cezalandırırken de herkes için aynı olmalıdır. Tüm yurttaşlar, onun gözünde eşit olduklarından, kamusal saygınlıklara, mevkilere ve görevlere, aralarında erdem ile yeteneklerinden başka hiçbir ayrım gözetilmeksizin, yeterliliklerine göre eşit olarak kabul edilirler.

7- Hiç kimse, yasanın belirlediği haller ve öngördüğü biçimler dışında suçlanamaz, gözetim altında tutulamaz ya da tutuklanamaz. Keyfi buyruklar düzenleyen, veren, uygulayan ya da uygulatan kişiler cezalandırılmalıdır. Ancak yasa uyarınca çağrılan ya da yakalanan her yurttaş, buna hemen uymak zorundadır; direnirse suçlu durumuna düşer.

8- Yasa ancak kesinlikle ve açıkça zorunlu olan cezalar koymalıdır, bir kimse, yalnızca suçun işlenmesinden önce kabul ve ilan edilmiş olan ve usulüne göre uygulanan bir yasa uyarınca cezalandırılabilir.

9- Her kişi suçlu olduğu açıklanıncaya kadar masum sayıldığından, tutuklanmasının zorunlu olduğu durumlarda, yakalanması için gerekli olmayan her türlü sert davranış yasa tarafından ağır bir biçimde cezalandırılmalıdır.

10- Hiç kimse, düşüncelerinin açıklanmasının yasayla kurulmuş kamusal düzene zarar vermediği sürece, dinsel olanlar da dahil olmak üzere düşüncelerinden dolayı rahatsız edilmemelidir.

11- Düşüncelerin ve görüşlerin özgür iletişimi insanın en değerli haklarından biri olduğundan, her yurttaş özgürce konuşabilir, yazabilir ve bunları yayınlayabilir; ancak, bu özgürlüğü yasada belirtildiği biçimde kötüye kullanırsa, bundan sorumlu tutulur.

12- İnsan ve yurttaş haklarının korunması, bir kamu gücünü zorunlu kılar; dolayısıyla bu güç, ellerine bırakılmış kişilerin özel çıkarları için değil, herkesin yararı için kurulmuştur.

13- Kamu gücünün donanımını ve yönetimin harcamalarını karşılamak için ortak bir katkının olması zorunludur; bu ortak katkı, tüm yurttaşlar arasında, güçleri oranında eşit olarak paylaştırılmalıdır.

14- Yurttaşlar, kişisel olarak ya da temsilcileri aracılığıyla, kamusal katkının gerekliliğini saptama, bu katkıyı özgürce kabullenme ve bunun tahsis yöntemini, miktarını, matrahını ve süresini belirleme haklarına sahiptirler.

15- Toplum, her kamu görevlisinden yaptığı işlerin hesabını sorma hakkına sahiptir.

16- Erkler ayrımı ile hakların güvence altına alınmadığı her toplum, bir anayasaya sahip değildir.

17- Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olduğundan, hiç kimse, yasayla belirlenmiş bariz kamu gereksiniminin olması ve bu durumda da adil bir tazminatın önceden ödenmesi koşulu dışında, mülkiyetten mahrum bırakılamaz."

değinmeyen bu bildiri, kendi türünün ilk örneği değildir. 1776 Amerikan Devrimi sırasında bireylerin hak ve özgürlüklerini ilan eden bu tür bildiriler hazırlanmış ve yürürlüğe konmuştu. Çağın liberal zihniyetinin izlerini taşıyan Amerikan bildirileri, somut ve pratik içerikleriyle belli hakları siyasal otoritelere karşı güvence altına almayı amaç edinmişlerdi. Oysa, soyut ve metafiziksel bir yaklaşımın ürünü olan 1789 Bildirisi, bütün insanlığa seslenen evrensel bir yapıt olarak belirir. Bu metni hazırlayan ve onaylayan meclis üyeleri, insan doğasından hareketle ortaya çıkarılan temel hakların (ya da bir anlamda temel ilkelerin), insanlığın bütün zaman ve mekânlarında geçerli olduğu, dolayısıyla rasyonel siyasal toplumun ancak bu ilkeler üzerinde temellendirileceği kanısındadırlar. Bildiri, bu yönüyle bir çeşit felsefi ve siyasal dogmalar bütünü niteliğindedir.[61]

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin Amerikan bildirilerinden etkilendiği açıktır;[62] fakat onun asıl esin kaynağını, XVIII. yüzyıl filozof ve düşünürlerinin mutlak monarşi rejimi altında canla başla savunmuş oldukları (özellikle doğal hukuk kuramına ilişkin) düşünceler oluşturur. Bunların başında, insanın kendiliğinden bir değer olduğu ve

---

[61] Thomas Paine, 1789 Bildirisi'nin tüm insanlık için mutlak bir değer taşıdığını şöyle dile getirmektedir: "Yönetimin, varlığını bu haklardan almadığı ve bunları saf olarak korumadığı hiçbir ülkeye özgür denemez, dolayısıyla Haklar Bildirisi dünya için şimdiye kadar kabul edilmiş yasa ve statülerden çok daha değerlidir ve onlardan daha yararlı olacaktır" (s. 144).

[62] Otuza yakın haklar bildirisi projesinin hazırlandığı ve sonuçta 6. büronun projesinin küçük değişikliklerle benimsendiği bu ortamda, tartışmalar boyunca Amerikan bildirilerine sürekli göndermelerde bulunulmuştur. La Fayette, kendi projesini Amerika'nın Paris elçisine, yani Jefferson'a danışarak hazırlamıştır. Aynı Jefferson, 28 Ağustos 1789'da Madison'a yazdığı bir mektupta, Ulusal Kurucu Meclis'ten şöyle söz etmektedir: "Bu meclisteki eğilimler dışında, bize daha yakınlık duyan eğilimler olmasını beklemek imkânsızdır. Her durumda, bizim eylemlerimiz birer örnek olarak görülmektedir" (Gauchet, s. 49 ve 54).

doğal olarak iyiliği içinde barındırdığı anlayışı yer almaktadır. İnsana yönelik bu olumlu yaklaşım, Bildiri'nin hemen ilk satırlarında insana içkin "doğal, devredilmez ve kutsal" hakların bulunduğunun açıklanmasıyla dile getirilir. Bireyin bu haklara öz varlığının nitelikleri olarak sahip olması, onun her türlü toplumsal ya da siyasal yapılanmanın dışında bir değer ifade ettiğinin en belirgin göstergesidir. Demek ki haklara ilişkin bu açıklama, ("yurttaş" değil, "insan" olarak ele alınan) bireye özgü bir özerk alanın varlığına işaret etmektedir.[63] Bu alan, 2. maddede belirtilen "özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme" haklarından oluşur. Ayrıca bunlara, 1. maddede yer alan "eşit doğup eşit yaşama" hakkı ile 11. maddede "düşüncelerin ve görüşlerin özgür iletişimi" şeklinde dile getirilen "düşünceleri açıklama" hakkını da eklemek gerekir.[64]

Her insan, başkalarına (diğer insanlara, topluma ya da devlete) bağımlı olmaksızın özü gereği sahip olduğu eşitlik, özgürlük gibi doğal haklarıyla ve bu hakları içinde kullandığı özel alanıyla kendisini bir birey olarak var kılar. 1789 Bildirisi, böyle bir yaklaşım sergileyerek hem feodal yapıyı yerle bir eder hem de devleti bu haklarla sınırlama yoluna gider. Daha açıkçası, insan hakları, siyasal toplumun ya da devletin karşısına meşruluğun ölçütü olarak dikilir. Zaten devlet de, Fransız devrimcilerinin esinlendikleri modern doğal hukukçuların belirttikleri gibi, bireyin, bireylerin hizmetine koşulmuş bir araç değil midir ki?

---

[63] Jaume, 1987, s. 231.

[64] 1789 Bildirisi'nin yaşam hakkına yer vermemiş olması, ilk bakışta yadırganabilir. Ancak bu eksikliğin nedeni unutkanlık ya da düşüncesizlik değil, fakat bu hakkın böyle bir belgede belirtilmesine gerek duyulmayacak denli temel ve öncel olmasıdır. Bahri Savcı'ya göre, "Temel hakları korumaya yönelmiş düzenlemelerin başında yer alan yaşam hakkının bu önemi, o kadar açıktır ki o kadar öncedir ki, -ve bu durum- o kadar temel bir durumdur ki birçok hak ve özgürlükler listesi, onu vurgulamaya bile gerek görmeyebilir" (s. 7-8). İşte bunlardan birisi de 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'dir.

Bu devlet anlayışı, Bildiri'nin 2. maddesinde "Her siyasal topluluğun amacı, insanın doğal ve zaman aşımına uğramaz haklarını korumaktır" ve 12. maddesinde "İnsan ve yurttaş haklarının korunması, bir kamu gücünü zorunlu kılar" şeklindeki ortaya konulur. Bu deyişlerdeki "korumak" sözcüğü, bir yanda bireysel hakların siyasal toplumdan önce olduğunu, öte yanda bu hakların "ihmal edilme ya da hor görülme" olasılığının bulunduğunu ifade etmektedir. Bireysel hakların öz ve köken bakımından toplumla hiçbir bağlantılarının olmaması, devlete bunlar üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunma hakkının tanınmaması demektir. Meşru devletin yapacağı tek şey, insan haklarını tanıyıp korumaktır.

Üstelik Bildiri, giriş bölümünde, "Anayasa'nın korunması ile herkesin mutluluğunun sağlanması"nı yurttaşlık ölçütü olarak belirleyerek ve bu tür bir davranışı her bireyin insan haklarına saygılı olmasına bağlayarak, yurttaşın insan tarafından yaratıldığı anlayışına ulaşır. Bir başka deyişle, birey, insan doğasına içkin haklara uygun bir tutum içine girerek yurttaş olma özelliğini kazanır.[65] Bu bakımdan, (doğal haklarıyla, özel alanıyla var olan) insan, yurttaştan öncedir; hatta "yurttaş, insan tarafından ve insan için vardır."[66] Demek ki birey, insanın doğal haklarını savunarak kendini bir hak süjesi yapar, yani yurttaşlık haklarına hak kazanıp yurttaşa dönüşür. Dolayısıyla, 3. maddede ulusa ait olduğu belirtilen egemenlik, yurttaşlık statüsünün aracılığıyla insanın doğal haklarından kaynaklanıyor demektir. Bu da, hukuk süjesi olan bireylerin aralarında anlaşarak ve hatta bireysel iradelerini bir araya toplayarak egemenliğin birliğini (devleti) gerçekleştirmiş oldukları anlamına gelir.

---

[65] Dolayısıyla, Sieyès'te görüldüğü üzere, diğer kişilerin kendisiyle eşit, kendisi gibi özgür olduklarını kabul etmeyen bir soylunun yurttaş olamaması bu nedenledir.

[66] Jaume, 1986, s. 167.

1789 Bildirisi'nin 4. maddeye kadar olan kısmında, bireysel haklara öncellik ile mutlak bir değer tanıyan ve siyasal toplumu bu haklardan türeten bireyci bir zihniyetin hâkim olduğu görülmektedir. Fakat bundan sonraki maddelerde bu zihniyetten uzaklaşılır ve (kendi başına bir varlık kazanan) devletin üstünlüğü düşüncesi ağır basmaya başlar. Çünkü Fransız devrimcileri, bireyi, yalnızca doğal özü bağlamında ele almakla yetinmeyip toplumsal ilişkiler içine yerleştirirler ve böylece karşılarına çıkan doğal insan-toplumsal insan ikilemi sorununa yeni bir perspektiften yaklaşarak çözüm ararlar.

Meclisteki tartışmalarda, insan haklarına karşı herhangi bir ses yükselmez; ama bu haklara "bireysel ve mutlak" bir anlam yerine, giderek (metinde de görüleceği gibi) "toplumsal ve göreli" bir anlam yüklenir. Örneğin, doğuştan olduğu varsayılan özgürlük ve diğer haklar, insanın doğal özüne ilişkindir; bunları her insan kendi içinde bulur. Özgürlük, koşulsuz ve metafiziksel olmasından dolayı, yaratılmayı değil, fakat tanınıp korunmayı gerektirir. Bu düzeyde temel sorun, insanın doğal haklarının uygun koşullar içine oturtularak geçerli kılınmasıdır. Devrim'in de güttüğü amaç bundan başka bir şey değildir; yani zincirleri kırıp "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkeleri üzerinde yükselecek yeni bir toplumsal ve siyasal yapıyı gerçekleştirmek. Böylece *Ancien Régime*'in yıkılışını ilan eden 1789 Bildirisi, ilk olarak doğal hakların varlığını ortaya koyar, ardından bunların -mekanizmaları belirtmeden- kamu gücünün koruması altında bulunduğunu açıklar.

Ancak burjuva devrimcilere göre, salt bu düzeyle yetinilmesi mümkün değildir. Çünkü doğal hakları kullanacak olan birey, diğerleriyle ilişki içinde olan toplumsal insandır. Her birey, insan özüne içkin olan hakları diğer bireylerle birlikte kullanmak durumundadır. Kısacası insan hakları, her ne kadar özleri gereği bireysel bir nitelik taşı-

yorsa da kullanımları bakımından bireyselliğin ötesinde birlikteliği de zorunlu kılmaktadır, yani toplumsal bir boyuta sahiptir.

İşte bu yüzden Bildiri'nin 4. maddesi, hakların kullanımı durumunda sınırlarının bulunduğunu belirtir ve başkalarını insanın karşısına bir sınır olarak diker. Artık insana olumlu bir biçimde yaklaşılmamaktadır. Çünkü bu maddenin ardında, her insanın kendi doğal haklarını kullanırken diğerlerinin haklarını ezdiği, bunların kullanılmasını engellediği anlayışı yatmaktadır. İnsanın doğal özü ile doğal insan arasında bir özdeşlik kurulmakta ve Hobbes'u anımsatan bir şekilde, her insan hemcinsleri için potansiyel bir tehlike, zararlı bir varlık olarak algılanmaktadır. Bu nedenle *tiers-état* temsilcilerinden Hardy, "doğa durumundaki insan için bir haklar bildirisi yapılamaz"[67] derken, Delandrine, "Toplumsal insanın geleceğiyle ilgilenebilmemiz için doğal insanı terk edelim"[68] diye haykırır. Aslında sınırlamalar getirilmesiyle birlikte, hakların doğallığı da ortadan kalkmıştır. Bu durum, 4. maddede tanımı verilen özgürlük için çok daha belirgindir. Çünkü burada, "özgürlük, başkalarına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir" denilerek özgürlüğün sınırlı olduğu belirtilmekte ve böylece artık doğal değil, toplumsal özgürlükten söz edildiği vurgulanmaktadır.[69]

Ayrıca 3. maddeden itibaren artık ulus, egemenlik, otorite, kısaca siyasal toplum düzeyinde bulunulmaktadır.

---

[67] Aktaran: Gauchet, s. 77.

[68] Aktaran: Jaume, 1986, s. 179.

[69] Örneğin, tartışmalar sırasında Langres piskoposu, doğal özgürlüğün başkalarına zarar veren her şeyin yapılabilmesi olduğunu belirtir ve bu yüzden de 4. maddedeki özgürlük sözcüğünün başına "toplumsal" nitelendirmesinin eklenmesi gerektiğini savunur. Aynı şekilde bir başka *Monarchien* grubunun milletvekili, Rabaut Saint-Etienne, "Doğa durumundaki insan, eylemlerine sınır tanımaz" diyerek, tanımlanan özgürlüğün "toplumsal durum"a ilişkin olduğunu ileri sürer (Jaume, 1986, s. 178-79).

Öyleyse tanımlanan özgürlüğün mantıksal olarak bu düzeye ilişkin olması gerekmektedir. Demek ki 4. madde, doğal özgürlükten farklı bir özgürlüğü ortaya koyar. Daha açıkçası, özgürlüğün ve onun ardından diğer hakların sınırlarının vurgulanması sonucunda, toplumsal nitelik taşıyan haklar, yani yurttaş hakları belirir. Ardından bu haklar, yurttaşın üyesi olduğu siyasal toplumun yasaları içine yerleştirilir. Çünkü yasalarla düzenlenmemiş bir toplumda, hakların -işlerlik kazanarak- olgusal anlamda var olamayacakları kabul edilmektedir; bu kabul ediş ise devleti çağrıştırmaktadır.[70]

Bildiri'nin 4. maddesinin son tümcesinde, hakların kullanımına ilişkin sınırları saptama işlevinin yasaya tanınması, doğal özgürlüklerden, doğal haklardan geriye ne kaldığının, bireyin bunlardan ne ölçüde yararlandığının siyasal toplum tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Daha önce doğal hakların korunması üzerinde durulurken, şimdi yasaların (dolayısıyla, devletin)[71] bu hakları yeniden düzenleyip içeriklerini belirlemesi söz konusu olmaktadır. Üstelik bu belirleme işleminde göz önünde bulundurulan değer, birey değil toplumdur ya da devrimcilerin toplumla özdeşleştirdikleri devlettir.[72] Artık bireyden söz edilmediğinden başka, siyasal toplumun iyiliği ya da düzeni, doğal hakların sınırlandırılmasının, hatta bunların içeriklerinin belirlenmesinin ölçütü olarak ele alınmaktadır.

---

[70] Gérard Mairet'ye göre, Fransız Devrimi'nin insanın özgürlüğünü dile getirmesi, gerçekte devletin gerekliliğinin açığa çıkartılması içindir (1978(2), s. 84).

[71] 6. maddeye göre "yasa genel iradenin ifadesidir". Genel irade ulusun iradesi olduğuna, ulus da egemen olduğuna göre, karşımızda ulusla özdeşleşen devlet, yani ulus-devlet vardır. Ya da daha somut olarak, ileride göreceğimiz üzere, ulus-devlet gücünü ellerinde bulunduran "ulusun temsilcileri", yaptıkları pozitif yasalarla haklar ile özgürlükleri belirlemektedirler.

[72] Belirleyici değer ya da ölçüt, 5. maddede "toplum", 10. maddede "kamusal düzen" ve 17. maddede "kamu gereksinimi" olarak karşımıza çıkar.

Bu noktada, bireysel hakların içeriğinin belirlenmesinin bu hakların toplumdan önce var olmaları gerçeğini ortadan kaldırmadığı ileri sürülebilir. Bu itiraz kabul edilse bile, öz bakımından öncellik savının bu düzeyde bir anlam ifade etmediği açıktır. Çünkü 1789 Bildirisi, bireysel özgürlüğü siyasal-hukuksal bir içerikle donattığı gibi, mülkiyet hakkını sınırlarıyla yeniden tanımlar (17. madde) ve güvenlik hakkının gerektirdiği önlemlerin yasa tarafından alınacağını vurgular (7., 8. ve 9. maddeler). Düşünce hakkının önünde kamusal düzene zarar vermeme, kötüye kullanılmama gibi yasalarca saptanan sınırlar bulunur (10. ve 11. maddeler). Eşitlik ise, tam anlamıyla hukuksal bir çerçeve içine oturtulmuştur (6. madde). İlk bakışta devletçe düzenlenmesinin olanaksız olduğu izlenimini veren tek doğal hak, direnme hakkıdır. Ancak bireyin üzerinde bir başkasının baskısı söz konusu olduğunda, bunun ulusun egemenliğine yöneltilmiş bir darbe olduğu, dolayısıyla devletin bu hakkın kullanılabilmesi için uygun ortamı hazırlaması gerektiği şeklinde bir yorum getirilerek devletin bu hak alanı içine girmesi sağlanabilir.[73] Ayrıca, direnme hakkının birey tarafından haksız, baskıcı olarak nitelendirilen bir siyasal otoriteye karşı kullanılabilmesi 7. maddeyle olanaksız kılınmış gibidir.[74] Demek ki doğal haklar, Bildiri'nin 3. maddesinden itibaren, toplum içinde bireylerce kullanılabilmeleri için devlet tarafından yeniden düzenlenerek, bir anlamda yeniden "yaratılarak" yurttaş haklarına dönüştürülmüştür.

Sonuç olarak, bu devrimci metnin bireyci bir anlayıştan hareket etmekle birlikte bunu sürdüremediği, tersine birey karşısında devlete ağırlık tanıyan bir anlayışı gündeme getirdiği söylenebilir. Devletin bireysel hakları ko-

[73] Lefort, s. 43.

[74] "... yasa uyarınca çağrılan ya da yakalanan her yurttaş, buna hemen uymak zorundadır; direnirse suçlu durumuna düşer."

ruma işleviyle donatılması, Claude Lefort'un belirttiği gibi, onun "tarafsız koruyucu yargıç" izlenimi vermesini sağlayıp güçlenmesine yol açar.[75] Ardından devlet, genel iradeyle bezenerek, doğal hakların kullanım koşulları ile içeriklerini belirleyip onlara bir dönüşüm geçirtir ya da daha doğrusu onları pozitif yasalarca belirlenmiş yurttaş hakları haline getirir. Bu durumda, hukukileştirilmiş doğal haklar yoluyla feodal eşitsizlikler ve bağımlılıklar dışlanırken, aynı anda burjuva toplumuna özgü eşitsizlikler ve bağımlılıklar göz ardı edilir.[76] Ayrıca birey, insan değil, yurttaş kimliğiyle bir değere sahip olur. Bir bakıma insanın yurttaş içinde erime olasılığı belirir.[77] Böylece Bildiri'nin başında yer alan sav tersyüz olur: Artık insan yurttaşı değil, yurttaş insanı yaratmaktadır. Bireyin yurttaş olarak varlığını devlete borçlu olması ve insan olma özelliğine devletin yasaları aracılığıyla kavuşması, onu, oluşturduğu varsayılan siyasal otoriteye bağımlı kılar.

Habermas'ın "[Devrimci] Fizyokratlar, insan haklarının ancak yurttaş hakları şeklinde var olabileceği ile özgürlüğün ancak devlet içinde bulunabileceği konusunda Rousseau'yla hemfikirdirler" değerlendirmesini benimseyen Ferry ve Renaut'ya göre, 1789 metni, Amerikan bildirilerinden önemli bir noktada ayrılır. Çünkü Fransız Bildirisi, doğal hakların somutluk kazanmasının, liberalizme özgü "doğal uyum" yerine, ancak siyasal iktidar sayesinde mümkün olduğu anlayışı üzerine kuruludur. İnsan haklarının gerçekleşmesi, siyasal bir model doğrultusunda düşünülmüştür. Daha açıkçası bireysel haklar, "bireysel çıkarlar arasındaki ilişkilerden hareketle aşağıdan yukarıya

---

[75] Lefort, s. 43.

[76] "Toplumsal olarak eşit özgürlük derecesinde ve eşit olanaklarla var olmayan insanların, eşit düzeyde ve eşit özgürlük düzeyinde olduğunu savunmak, bir gizleme çabasından başka bir şey değildir" (Yalçınkaya, s. 101).

[77] Lucien Jaume'un deyişiyle, "insan düşüncesine içeriğini veren, [doğal haklar değil] yasalarca sınırları belirlenmiş olan yurttaş statüsüdür" (1986, s. 171).

doğru" değil de "devletin aydınlatıcı etkinliğinden hareketle bir bakıma yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bir süreç olarak algılanmıştır."[78] 1789 devrimcilerinin böyle bir anlayışı benimsemelerinin temel nedeni, belki de aristokrasiye ve feodal düzene karşı verdikleri savaşta, yengiyi ulusal iradenin bütünlüğünün ve yurttaşların birliğinin sağlanıp korunmasında görmüş olmalarıdır.

C. Birlik Tutkusu

Aydınlanma filozoflarının çocukları olan Fransız burjuva devrimcileri, sınıfsal ideolojilerinin gereği olarak, bireyi *Ancien Régime*'in karanlıklarından kurtarıp her bakımdan özgür kılmayı amaçlarlar. Bu nedenle, Fransız Devrimi, birçok düşünür tarafından bireyciliğin büyük bir zaferi olarak nitelendirilir. Bireycilik, "geleneksel toplumun üzerinde yapılandığı topluluklar [tabakalar-cemaatler] içi bağların ve bağımlılık ilişkilerinin yıkılması ve aynı zamanda siyasal iktidarın karşısında bireysel bir özerklik alanının tanınması"[79] düşüncelerini içerir. Bu düşüncelerin ulaştığı nokta ise, devletin, prensin mülkü olmaktan çıkıp ortak iyiliğin ve çıkarın gözetildiği kamusal alana dönüşmesidir. Gerçekten de Devrim'e bu açıdan yüzeysel bir biçimde yaklaşılırsa, onun bireycilik projesinin gerçekleşmesi olduğu ileri sürülebilir.

Çünkü Ulusal Kurucu Meclis'in mutlak monarşiyi, feodal yapıyı yıkması ve yaşamın çeşitli alanlarını liberalleştirmeye yönelik bir dizi karar alıp uygulamaya koyması sonucunda, burjuvazinin "kendinde aklı barındıran ve kendi kendine yeterli olan insan"[80] ideali gerçekleşir, yani diğerleriyle eşit haklara sahip olarak özgür iradesi doğrul-

[78] Ferry & Renaut, s. 34.
[79] Mastropaolo, s. 481.
[80] Dumont, s. 81.

tusunda kendi yazgısını kendi elinde bulunduran birey belirir. Devrimin yarattığı bu insan, bireyselliğini, kendine özgü kişisel çıkarlarıyla ve bu çıkarlarını gözetip gerçekleştirmesiyle açığa çıkarır. Bunları yaparken herhangi bir dışsal güce (ne başkalarına ne de kamusal otoriteye) bağımlı değildir. Feodal yapıların önüne diktiği engellerden, sınırlardan kurtulan birey, özel yaşamının önemli bir bölümünü oluşturan ekonomik etkinlikler alanında, artık yaratmak ve üretmekte, kazanç sağlayıp bunu dilediğince kullanmakta özgürdür. Bireylere kamudan bağımsız bir özerk alan tanıyan bu (bireyci) liberal zihniyet, 1791 Anayasası'nın hazırlanışında etkisini açıkça gösterir ve Devrim'in bu ilk anayasası, Albert Soboul'un deyişiyle, *"laissez faire, laissez passer"* (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) ilkesi üzerine oturtulur.[81]

1789'un hâkim düşüncesi, burjuva insanının bir izdüşümü olarak ortaya çıkan bireyin devlet ile ilişkisini düzenlemeye kalktığı zaman, bireyci eğilimlerden uzaklaşmaya yönelir. Hukuksal-anayasal sınırlamalarla devletin yapısal bir değişikliğe uğratılması sayesinde, birey siyasal iktidarın aşırılıklarına karşı korunmuş olmaktadır. Ama (büyük ölçüde kamusal alan ile özdeşleştirilen) devlet, bireye karşı nasıl korunacaktır? Aslında bu soru, Furet'nin deyişiyle "XVIII. yüzyıl siyaset felsefesinin can alıcı sorusu"nun bir uzantısıdır: Yalnızca kendine itaat edecek kadar akla sahip bulunan, bu bakımdan diğerleriyle eşit olan ve kendi başına bir değer oluşturan birey anlayışından hareket ederek, yani "bireyselin bu kavramsallaştırma-değerlendirmesinden yola çıkarak toplumsalı nasıl düşünebiliriz?"[82] Ya da bireyin, bireysel çıkarların ön plana yerleştirilmesi durumunda siyasal toplum, kamusal bütün nasıl kurulup sürdürülebilir?

[81] Soboul, 1967, c. 1, s. 212.
[82] Furet, 1989, s. 57.

Burjuva devrimciler, bireyci kaygılarına karşın, birey ile devlet arasında uyumun sağlanmasında sorun çıkarabilecek tarafın birey olduğu inancındadırlar. Çünkü Sieyès'i izleyen devrimcilere göre, bireylerin salt kendi çıkarlarını gözetmeleri ve ortak hiçbir noktada birleşmemeleri durumunda, devlet-birey uyumu şöyle dursun, bir siyasal toplumun varlığından bile söz edilemeyeceği açıktır. İşte bu noktada Devrim'in karşılaştığı sorun, çeşitli bireyselliklerden yola çıkarak ve bireysel özgürlükleri kollayarak kamusal düzeyde genel iradeyi, ortak çıkarı yaratmak ve böylece siyasal toplumu sağlam temeller üzerine oturtmaktır. Bireyin özgür olmasını feodal rejimin içerdiği ayrıcalıkların ve tabakalar şeklindeki bölünmelerin yıkılmasına bağlayan devrimciler, içinde doğup büyüdükleri düzenin bir değerlendirmesini yaparak farklılıklardan ortak iyiliğin oluşamayacağını kabul ederler. Bu yüzden onlar, Anglo-Sakson devrimcilerden ayrılarak, ortak iyiliği ifade eden genel iradenin, (bireysel ya da sınıfsal anlamda) özel iradelerin ya da çıkarların rekabetinden, çatışmasından doğduğu düşüncesini tümüyle yadsırlar.

Devrimcilerin tiranlıkla bir tuttukları *Ancien Régime*, toplumun bir yanda kral-uyruklar, öte yanda çeşitli tabakalar, cemaatler arasında bölünmüşlüğü üzerine kuruludur. Bu nedenle, farklı çıkarlara bölünmüşlük her türlü kötülüğün kaynağı olarak görülmektedir.[83] Çıkar yol, toplumun bütünlüğünün ya da daha doğrusu toplumu oluşturan parçaların birliğinin sağlanmasıdır. Bu da bireylerin -kamusal düzeyde bireyselliklerinden arındırılarak- yukarıdan onlara dayatılan bir irade ya da çıkar birliği içine so-

[83] Lucien Jaume'a göre, devrimcilerin bu bölünmüşlük düşmanlığı ile bütünlük tutkusu, aynı zamanda *Ancien Regime*'in hâkim ideolojisinin bir mirasıdır da. Örneğin, insanların bir bedenin ayrılmaz parçaları gibi bir birlik içinde bulunmaları düşüncesi, XIV. Louis'nin "Uyruklarımız bizim bir parçamızı oluşturmaktadırlar; çünkü biz bir bedenin başıyız, onlar da bu bedenin organlarıdır" deyişini anımsatmaktadır (Jaume, 1989, s. 358).

kulmalarını zorunlu kılmaktadır. Sorunun bu yönde bir çözüme kavuşturulması, Rousseau'dan ve Sieyès'ten esinlenen bir dizi soyutlama işleminin yapılması, yani insanın yurttaşa, insanlar topluluğunun ulusa dönüştürülmesi ve ulusun iradesinin (genel iradenin) mutlak bir veri olarak benimsenmesiyle gerçekleştirilir.

Yaratılan yeni inanç sisteminin odak noktasında yer alan yurttaşlık kavramı, insanları bir araya getirerek onları birbirlerine bağlayan ve bir bütün oluşturan sihirli bir kavramdır. Çünkü "burjuvazinin aristokratik ayrıcalıklara karşı savaşımı içinde anlam kazanan evrensel yurttaşlık idealinin özünde, yurttaşlık statüsünün her türlü özellik ve farklılıkları aşan ve bu anlamda eşitliği aynılığa indirgeyen anlayış bulunmaktadır."[84] Yasaların eşit kıldığı yurttaşların aynılığı, özellikle kamusal düzeyde hepsinin aynı çıkarları olması demektir. Yurttaşlar, bir yanda herkes için aynı anlama gelen ve aynı biçimde uygulanan yasalarla (dolayısıyla, haklar ve ödevlerle), öte yanda sosyo-ekonomik farklılıkları-eşitsizlikleri göz ardı eden ortak çıkarla birbirlerinin benzerleri kılınır. Kısacası, yurttaşlığın birleştirici bir özelliğinin olması, yurttaş kavramına yüklenen nitelikler nedeniyledir; daha açıkçası, akılla aydınlanmış olduğu varsayılan her yurttaşın, genel çıkarı özel çıkarına yeğlemesinden ve insan olarak sahip olduğu bireysel iradesinin ötesinde genel iradeye yönelmesinden dolayıdır. Burjuva devrimcilerin önemle üzerinde durdukları "yurttaşların birleştirici erdemi", Ulusal Kurucu Meclis üyesi Target'nin 10 Kasım 1789'da yaptığı söylevinde açıkça dile gelmektedir: "Bölünmüşlük durumunda doğmuş olan düşmanlıklar, birlik içinde yok olmak zorundadır...; insanları birbirlerinden ayırarak değil, yaklaştırarak, birbirlerini sevmeye zorlayarak aristokrasi öldürülür ve yurttaşlar yaratılır. Eğer böyle bir amacımız yoksa, kamusal canlandırma [kökten dü-

[84] Üstel, s. 55.

zeltme] için boşuna uğraşıyoruz demektir. Artık herkes, bütün askerler, kilise mensupları, hukukçular, tüccarlar, çiftçiler önyargılarını bırakıp yalnızca yurttaş olmalıdırlar."[85]

Yurttaş anlayışı, başka bir soyutlamayla bağlantılıdır; yurttaştan hareketle soyut bir bütün, yani "türdeş bir halk" ya da "ulus" gündeme gelir. Sieyès gibi devrimciler de yurttaşları içerdiği kabul edilen ulus ile (soyut) halk arasında bir ayrım gözetmezler; ayrıca, ulus-yurttaş ilişkisinde hangisinin "belirleyici" olduğu üzerinde kafa yormazlar. Bazen yurttaşa öncelik tanınır, bazen de Target'nin yukarıdaki sözlerinde de görüldüğü üzere, ulusun öncel olduğu ve yurttaşın daha sonra ortaya çıktığı benimsenir. Hangi yaklaşımdan hareket edilirse edilsin, önemli olan, kendisini oluşturan ya da oluşumu içinde yer alan öğelerden farklı olarak bölünmez bir niteliğe sahip olan ve kendine özgü bir iradeyle bir kişilik olarak beliren ulusa (ya da soyut halka) vurgu yapılmasıdır. Ulusal irade (ya da genel irade), her insanın yurttaş yönüyle ortaya koyduğu iradeyle aynı şeydir ve ortak çıkarı dile getirir. Ağustos 1789'da insan haklarının tartışılması sırasında, "Bir toplumda özel çıkar genel çıkara bağımlıdır"[86] diyen *tiers-état* temsilcisi Sallé de Chou'nun ya da 1791 Anayasası'nın hazırlanması döneminde yaptığı bir konuşmada, "Bir toplumda ancak bir tek genel çıkar bulunabilir; çeşitli çıkarların peşinden gidilecek olursa düzeni sağlamak imkânsızlaşır"[87] diyen Sieyès'in bu görüşlerine katılan ve hangi siyasal gruptan olurlarsa olsunlar söylemlerinde sürekli olarak genel irade kavramına atıfta bulunan 1789 devrimcileri,[88] böylece bireyi ulus denen bütünün içine yerleştirip bu bütünün iradesine bağımlı kılarlar.

---

85 Aktaran: Burdeau, 1953, s. 363.
86 Aktaran: Gauchet, s. 89.
87 Aktaran: Sarıca, 1969, s. 116.
88 Jaume, 1989, s. 221.

Her ne kadar birey (yine kendi çıkarı için, yani diğerleriyle aynı haklara sahip olabilmek için) yurttaşa dönüşüp ortak çıkarı izlemek zorundaysa da kişisel iradeler ile çıkarların tümüyle ortadan kalkması diye bir şey söz konusu değildir. Burjuva devrimciler, benzeştirme-eşitleştirme işlemini toplumun tüm alanlarına yaymayı amaçlamazlar. Tersine, eşitliğin gerçekleştirildiği kamusal alanın dışında özel alanın (ya da sivil toplumun) bulunduğunu ve her bireyin bu alanda (ortak iradenin dışındaki) kendi bireysel iradesi doğrultusunda özel amaçlar gütmekte özgür olduğunu kabul ederler.[89]

Bununla birlikte, bireylere bırakılan özel alan siyasal toplum (devlet) tarafından belirlenmiştir; yani türdeş bir kamusal alanın yaratılmasıyla insanlar güvenlik içinde bireyselliklerini geliştirebilecekleri bir özel etkinlik alanına kavuşmuşlardır. Dolayısıyla, bireysel çıkarlar genel çıkarla uyum içinde olmalı ve bireysel özgürlükler yasaların çizdiği sınırları, genel iradenin belirlediği çerçeveyi aşmamalıdır. Yoksa böyle bir durumda, ne siyasal toplum varlığını sürdürebilir ne de onun koruma altına aldığı (ya da daha doğrusu yeniden yarattığı) bireysel hak ve özgürlükler ayakta kalabilir. Örneğin, meclisteki *Monarchiens* grubunun karşısındaki *Patriote*'ların (Yurtseverler) önderlerinden biri olan Barnave'in 15 Temmuz 1791'de yaptığı söylevinde yer alan "özgürlük için bir adımın daha atılması krallığın [devletin], eşitlik için bir adımın daha atılması

---

[89] Jakobenlerin düşüşünden sonra Sieyès, mecliste yaptığı 20 Temmuz 1795 tarihli konuşmasında, burjuvazinin eşitleştirmeden ya da ortaklaştırmadan ne anladığını şöyle açıklayacaktır: "İnsanlar ortak bir çıkar için birleşirler; bu, onların bütün çıkarlarını ortak kıldıkları anlamına gelmez. İnsanlar, herkesin ulaşmak istediği bir amaç için bir araya gelirler... Yoksa bütün eylemlerini ortak kılmazlar... Ortak kılınan, yalnızca her bireyin haklarını kullanmasını sağlayacak kadar gerekli olan ve kamusal ya da siyasal iktidar olarak adlandırılan şeylerdir" (Aktaranlar: Pasquino, s. 227-228; Jaume, 1989, s. 354).

ise mülkiyetin yıkılışı olacaktır"[90] şeklindeki sözleri, burjuva devrimcilerin çift yönlü kaygılarını açığa çıkarmaktadır: Eşitlik özel alanı kapsayacak bir boyut almayacak, ancak özel alan da yasaların koyduğu sınırları aşıp birliği (yani kamusal alanı ya da devleti) tehlike içine sokmayacaktır.

Özel alanın sınırlarının belirlenmesi, bireysel çıkarların kesinlikle kamusal düzeyde yer almaması demektir; bir başka deyişle, bireyin kamusal alanın bir üyesi olması, ancak (ortak çıkarı gözeten) yurttaş kimliğine bürünmesiyle mümkündür. Bu nedenle ulusal bütünleşmenin ceremesini, bir farklılık modeli olan soyluluğun, ayrıcalıklarıyla kendilerini yurttaşlığın dışına taşıyan soyluların çekmesi kaçınılmazdır. Ayrıca, bu birlik tutkusu, merkezileşmenin gerekçesini hazırlarken[91] her türlü bölgesel ve yerel farklılıkların da yadsınmasına varır. Örneğin, Bretagne ile Anjou bölgelerinin temsilcileri, bu anlayışı 1790 Şubatında yayınladıkları ortak bildirilerinde şöyle dile getirirler: "Breton [Bretagneli] ya da Angevin [Anjoulu] değil, fakat aynı devletin yurttaşları ve Fransızlar olan biz, tüm yerel ve özel ayrıcalıklarımızı terk ettiğimizi ve bunları anayasaya aykırı olarak yadsıdığımızı açıkça ilan ediyoruz; özgür olmaktan gururlu ve mutlu olduğumuzu bildiriyoruz."[92]

---

[90] Aktaranlar: Bredin, 1988(1), s. 200; Furet & Ozouf, s. 457; Maintenant, s. 29; Poperen, I, s. 24; Soboul, c. 1, 1967, s. 264; Vovelle, 1972, s. 164; Vovelle, 1994, s. 128.

[91] Sieyes, ulusal birliğin sağlanabilmesi için Fransa'nın yönetsel bölünmesinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini, 2 Ekim 1789 tarihli konuşmasında şöyle savunur: "Uzun zamandır, Fransa topraklarının yeni bir bölünmeye tabi kılınmasının zorunlu olduğunu düşünüyorum. Eğer bu fırsattan yararlanamazsak, Fransa kendine gelemez ve eyaletler de sonsuza dek kendi çıkarlarını, ayrıcalıklarını, hak iddialarını ve kıskançlıklarını koruyup sürdürürler" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 168). Sieyes'in önerdiği yönetsel reform, meclisin Fransa'yı 83 vilayete bölen 15 Ocak 1790 tarihli kararıyla gerçekleşecektir.

[92] Aktaran: Furet & Richet, s. 112.

Ulusun türdeş ve bölünmez bir bütün olarak algılanması, soylular gibi ayrıcalıklıların dışlanması ile bölgesel farklılıkların yadsınmasından başka, her türlü gruplaşmanın, dernekleşmenin ya da sınıflaşmanın da kötü gözle görülmesine yol açar. Lucien Jaume'un deyişiyle, "kamusal alan ile özel alan arasında bir ayrım varsa da birinden diğerine geçişi sağlayan herhangi bir dolayımın olmamasını anlamak zordur."[93] Daha açıkçası, özel alanda bireysel iradeler (çıkarlar) bulunmaktadır; ama bunların partiler, dernekler, sendikalar gibi "aracı" örgütler dolayımıyla genel iradeyi (ya da ortak çıkarları) oluşturmaları diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla burjuva devrimcilerin gözünde bu tür örgütlere gereksinim yoktur, hatta bunlar tehlikelidir. Tehlikeli olmaları, birbiriyle çelişkili görünen iki gerekçeye dayandırılır: Gruplaşmalara özgü özel iradeleri ön plana çıkardıkları içindir ki bu örgütler, hem genel iradenin işleyişine hem de bireysel iradelerin dile getirilişine engel teşkil etmektedir. Bu anlayışın hukuksal yapıya geçirilişi, 14 Haziran 1791 tarihli Le Chapelier yasasının kabul edilmesiyle olur.[94] Gerekçesi bireysel özgürlüğü korumak olan bu yasa, korporasyonları, mesleki kuruluşları ve sendikaları yasaklayarak paradoksal bir biçimde bireylerin örgütlenme özgürlüklerine büyük bir darbe indirir. Bu bağlamda, Jakoben Kulübü gibi derneklerin ve halk örgütlenmelerinin yasaklanması ya da bunların en azından (kararlar almak, bildiriler yayınlamak, dilekçeler sunmak, delegasyonlar seçmek gibi ortak etkinlikler yoluyla kendilerine özgü kolektif bir irade ortaya koymalarının engellenmesiyle) siyasal ya da kamusal bakımdan etkisizleştirilmeleri istenir. Aynı Le Chapelier'nin özellikle Jakoben-

[93] Jaume, 1989, s. 223.

[94] "Devlette korporasyonlar yoktur; yalnızca bireylerin kişisel çıkarları ile genel çıkar vardır. Dolayısıyla, her işçinin gündelik ücretinin iki birey arasındaki özgür anlaşmalar yoluyla saptanması olan ilkeyi kabul etmek gerekir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 61).

leri hedef alan etkisizleştirme yönünde hazırladığı bir yasa tasarısı, 29 Eylül 1791'de mecliste kabul edilir.[95] Milletvekili Delfau'nun Haziran 1792'deki "Fransa'da yalnızca bir tek dernek vardır; o da bütün Fransızların büyük derneğidir"[96] şeklindeki sözleri, ulusal birlik adına "sivil toplum örgütleri"ni dışlamaya varan meclisteki bu hâkim anlayışı epey iyi bir biçimde özetlemektedir.

Demek ki 1789'un burjuva devrimcileri, bireyci kaygılar gütmelerine, bireysel özgürlükler adına hareket etmelerine karşın, her türlü farklılıktan korkup kendiliğinden var olan bir birlik, bütünlük düşüncesine sıkı sıkıya sarılarak, bireysel iradelere ve çıkarlara büyük bir kuşkuyla yaklaşırlar. Böylece özel alana sıkıştırılan bireysel iradelere, ne kendi başlarına ne de "sivil toplum örgütleri" aracılığıyla genel iradenin oluşmasında herhangi bir rol biçilir. Toplumsal birliği sağlamak amacıyla "kendine özgü iradesi ve eylem yetisi olan" organik bir bütün oluşturulur ve birey soyut yurttaş kimliğine büründürülerek bu bütüne bağlanır.

Devlet aygıtını ele geçiren burjuva devrimcilerin ideolojik söylemlerini ulusal birlik düşüncesi üzerinde temellendirmeleri, yurttaşın, ulusun iradesi olduğu varsayılan genel iradenin dışına çıkamaması sonucunu doğurur. Çünkü bireyin ancak yurttaş olarak özgür olduğu ve yurttaşın özgürlüğünün de ortak çıkarın gözetilmesine bağlı bulunduğu savından hareket edildiğinde, Rousseau'nun bireyleri kamusal gücün mutlak hükmü altına sokan düşüncesine ulaşmak hiç de zor olmaz. Bireyin bu bağımlılıktan rahatsızlık duymaması, hatta kendini özgür hissetmesi ise, egemenliğin kendisinin de bir parçası olduğu ulusa verilme-

[95] Robespierre, "Konuşacak olanlar dernekler değil, fakat onları oluşturan yurttaşlardır" diyerek, hem bu yasanın içerdiği zihniyeti paylaşır hem de bu yasanın kendileri için bir tehdit oluşturmadığını belirtir (Aktaran: Jaume, 1989, s. 64).

[96] Aktaran: Jaume, 1989, s. 223.

siyle, yani siyasal toplumun halk-ulus egemenliği şeklinde biçimlendirilmesiyle sağlanır.

D. Ulusun ya da Temsilcilerin Egemenliği

a. Kuramsal-Kurgusal Yapılanma

Fransız Devrimi, *Ancien Régime*'i yıkarken gerek devletin, gerek onun siyasal-hukuksal zırhını oluşturan egemenliğin yok olmasını hiçbir zaman gündeme getirmez.[97] Tersine devrimciler, devletin bütünlüğünü sağlayıp korumayı kendilerine amaç edinirler ve bu bütünlüğün güvencesi olarak gördükleri egemenlik kuramını eski düzenden devralırlar. Bu bağlamda gerçekleştirilen işlem, egemenliğin monarktan alınıp türdeş bir bütün olan (yurttaşlardan oluşmuş) halka ya da ulusa verilmesidir.

Egemen devlet erkinin bir anlama sahip olabilmesi için, ona "gerçek" (yani bir beden biçiminde) bir süje (özne) göstermek gerekir. Bu süje, monarşide kraldır. Halkın egemenliğin süjesi olarak belirebilmesi ise, onun ulus şeklinde bedenleşip hukuksal-moral bir kişilik kazanmasına bağlıdır.[98] Ulusun bir beden oluşturduğunun ve bu siyasal bedenin kralın bedeninden bağımsız olduğunun (hatta onu

---

[97] Chevallier, 1969, s. 53.

[98] Daha önce sık sık tekrarladığımız gibi, Fransız burjuva devrimciler, "halk" ile "ulus" kavramları arasında bir ayrım gözetmezler; ancak yine de, özellikle Sieyès'in etkisiyle, ulus sözcüğüne "kendine özgü iradesi olan bir bütün, bir beden" anlamı atfedilerek hukuksal dilde "ulus egemenliği" ya da "ulusal egemenlik" kavramlarını kullanmayı yeğlerler. Fakat "halk egemenliği" de özellikle polemik ağırlıklı tartışmalarda ya da siyasal söylevlerde sıkça dile getirilmektedir. Bu dönemde kullanılan "halk egemenliği" içindeki halk kavramı, sosyolojik bir gerçeği değil, tıpkı ulus gibi soyut bir bedeni, soyut bir varlığı ifade eder. Dolayısıyla burjuva devrimcilerin gözünde, ulus egemenliği ile halk egemenliği arasında ne teorik ne de pratik bir farklılık vardır. Bununla birlikte, ileride görceğimiz üzere, halk sözcüğüne, özellikle Jakoben söylemde değişik anlamlar yüklenecektir.

içerdiğinin) ileri sürülmesi, kralı ve onunla birlikte monarşiyi saf dışı etmek ve ulusun egemenliği vurgulanarak cumhuriyete, hatta demokrasiye giden yolu açmak anlamına gelmektedir. Fransa kralları, bu anlayışın, yani "ulusta bedenleşmiş halk" ideolojisinin monarşi için ne büyük bir tehlike oluşturduğunun bilincindeydiler. Bu yüzden XIV. Louis, ulusun monarkın içinde eridiğini savunuyordu: "Fransa'da ulus kendi başına bir beden oluşturmaz, tümüyle kralın kişiliği içinde yer alır."[99] XV. Louis ise, 3 Mart 1766'da Paris Parlamentosu'ndaki konuşmasında şunları söylüyordu: "Monarktan ayrı bir beden yapılma utanmazlığı gösterilen ulusa ilişkin haklar ve çıkarlar, zorunlu olarak benimkilerle birleşmiştir ve yalnızca benim ellerimde bulunur... Monarşinin içine uyumu bozmaktan başka bir şey yapmayacak olan düşsel bir bedenin girmesine izin vermem... Egemen güç yalnızca benim kişiliğimde bulunmaktadır."[100]

Fakat XVI. Louis, görmüş olduğumuz üzere, halk-ulus egemenliğinin ilk önce *de facto* (fiilen), ardından *de jure* (hukusal olarak) ilan edilişini kabul etmek zorunda kalır.[101] Böylece ulus, kralın yerini alıp devlet ile özdeşleşir. Devlet, artık bir ulus-devlettir ve egemenliğinin bir oluşu da ulus kavramına yüklenen birlik ile sağlanmaktadır.

Bu bakımdan Fransız Devrimi, Jean Bodin'den bu yana egemenlikle donatılmış devlet modelini yenileştirir, güncelleştirir. Bu yenileştirme, çeşitli koşulların belirlemesiyle belli bir dönemde, siyasal güçler/sınıflar arasındaki

[99] Aktaran: Burdeau, c. IV, s. 94.

[100] Aktaran: Jaume, 1989, s. 363; Vovelle, 1972, s. 34.

[101] *Tiers-etat*'nın kendisini 17 Haziran'da 1789'da Ulusal Meclis ilan edişi ile Mirabeau'nun 23 Haziran'daki halk iradesini kralın iradesinin üzerine çıkaran konuşması (Dipnot 46), *de facto* durumu; 26 Ağustos 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin ("Her egemenliğin ilkesi, öz olarak Ulus'un içindedir" şeklinde düzenlenmiş) 3. maddesi ise, *de jure* durumu ifade etmektedir.

ilişkilerin zorunlu bir sonucudur. Hâkim siyasal gücün değişmesiyle birlikte (ya da değişebilmesi için gereken meşruluğu sağlama amacıyla) tiranın gasp etmiş olduğu varsayılan egemenlik, bu kez halk-ulus adına yeniden düzenlenir. Halk, Gramsci'nin deyişiyle "modern prens"tir artık.[102] Devlet açısından bu durum, devletin, yaşamını sürdürebilmesi için zamanı geldiğinde gücünün yerini (ya da gücün sahibini) değiştirip onu yeni temeller üzerine oturtması demektir. Devrim, devlet gücünü kısa bir kesintiye uğratır; fakat bu kesinti, halkı bir siyasal kişilik olarak tarih sahnesine çıkararak bu gücün daha güvenli bir süreklilik kazanmasını sağlar. Ayrıca, egemenliğin halktan kaynaklanmaktan da öte halkın ta kendisi olduğu mitosuyla beslenen devlet, yasallığı da ön plana çıkararak kendini "demokratik meşruluk" ile donatıp güçlendirir.

Kralın iradesinin yerini alan ulusun iradesi, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 6. maddesinde de belirtildiği gibi kendisini yasalarla ifade eder. Bunun anlamı, yasanın iktidar kılınması ve böylece iktidarın da kişisizleştirilmesidir. Yasa biçimini almış olan siyasal iktidar, bireylere hem içsel hem dışsaldır. İçseldir, çünkü her birey egemenin üyesi, yani yurttaş olarak doğrudan ya da dolaylı bir biçimde yasayı yapandır; yasa her yurttaşın iradesini yansıtmaktadır. Fakat iktidar, aynı zamanda bireylerin dışındadır da; çünkü yasa, bireysel çıkarlardan, bireysel iradelerden oluşmayıp yalnızca geneli amaçlamakta, türdeş bir bütün olan ulusun iradesini dile getirmektedir.

Siyasal iktidarın bireylerle ilişkisindeki bu çift yönlülüğü, bireyin bir yanda özerk insan, öte yanda yurttaş olarak ikiye bölünmüşlüğünü karşılamaktadır. Bu soyutlama işlemi, iktidar olgusunun içerdiği yönetenler-yönetilenler ilişkisinin bir karşıtlık ilişkisi olarak algılanılmasını engel-

[102] Bkz. Gramsci.

ler. Çünkü birey, hem yöneten hem yönetilendir ya da Rousseau'nun deyişiyle, hem yurttaştır hem uyruk. Böylece, kamusal güce itaat ile özgürlük bağdaştırılarak devletin bireyler üzerinde kolayca hüküm sürmesi sağlanır. Devletin yasalarına itaat ederek kendine itaat ettiği, dolayısıyla özgür olduğu inancını taşıyan bireyin, hakları yeniden tanımlayıp belirleyen ve hiçbir aşkın yasaya bağımlı olmayan bu üstün güç karşısında bir rahatsızlık duymasına neden yoktur. Ne de olsa birey, ulusla özdeşleştirilerek laik bir kutsallıkla donatılan devleti, kendisi gibi yurttaş olan diğer insanlarla ortaklaşa sahip olduğu bir devlet olarak görmektedir.

b. Egemenliğin Kullanımı

Buraya kadarki açıklamalarımızla ulus egemenliğinin salt bir soyutlama olarak ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalıştık. Fakat ulus egemenliği kuramı, içerdiği soyutlamaların ötesinde, kendi içinde çözümler getirmesi gereken çeşitli "somut" sorunları da açığa vurur. Örneğin, halkın ya da ulusun egemen olduğunun ilan edilmesi, temelde meşruluğun düzenlenmesiyle ilgilidir; ama bununla birlikte, siyasal iktidarın kılgısal (pratik) ve hukuksal düzenlenmesi sorunu da gündeme gelir. Açıkçası, burjuva devrimciler, halkı kralın yerine geçirdikten sonra, günün koşulları doğrultusunda bu gibi sorulara (yine ulus egemenliği çerçevesi içinde) yanıt getirmeye yöneleceklerdir: Ulus soyut bir beden olduğuna göre, iradesini nasıl ortaya koyar? Yasalar nasıl yapılır? Bu yapım işlemine yurttaş ne ölçüde katılır? Halkın kendisi egemenlik eyleminde bulunur mu, yoksa temsilcilere mi gereksinimi vardır? Varlığını sürdüren kralın siyasal yapıdaki konumu nedir? Siyasal haklardan ne anlaşılmalıdır? Aslında tüm bu sorular, tek bir soruya indirgenebilir: Egemenlik (ya da daha somut bir

şekilde söylersek, devlet gücü) nasıl ve kimler tarafından kullanılır?

Halkın ya da ulusun egemen kılınması, hem *auctoritas*'ın (iktidarın ilkesinin) hem de *potestas*'ın (iktidarın kullanımının) ona ait olması demektir. Bu konuda, devrimciler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Sorun, halkın, *potestas*'ını doğrudan -ya da daha doğrusu halk dernekleri, kulüpleri, mahalle ve belediye toplantıları vb. yoluylakendisinin mi kullanacağı (doğrudan demokrasi), yoksa bunu kendi adına kullanması için meclisteki temsilcilerine mi vereceği (temsili demokrasi) konusunda ortaya çıkar. Bir bakıma demokratik meşruluğun iki değişik biçimine denk düşen (ve büyük ölçüde birisi Rousseau'ya, diğeri Montesquieu'ye ait olan) bu iki görüş arasındaki sürtüşme, Devrim'in ilk yıllarına damgasını vurur. Furet'nin deyişiyle, "Temsili meşruluk peşpeşe gelen Meclislerde cisimlenir ama, ayaklanma 'günlerinin' dile getirdiği varsayılan... doğrudan demokrasi, bu meşruluğa sürekli olarak karşı çıkar... Mayıs-Haziran 89'dan 9 Thermidor 94'e kadar uzanan dönemin özelliği, Devrim ve Karşı-Devrim arasındaki çatışma değil, peşpeşe gelen Meclislerin temsilcileriyle kulüp militanları arasındaki, halkın iradesi olan o üstün simgesel konumu ele geçirme kavgasıdır."[103]

Ulusal Kurucu Meclis, bu iki görüş arasındaki tartışmada, tavrını temsil sisteminden yana koyar. Siyasal temsili savunmaya yönelik ilk gerekçe, *auctoritas* ile *potestas*'ın ayrılığıdır. Mounier, 4 Eylul 1789 tarihli konuşmasında bu anlayışı şöyle dile getirir: "Egemenlik ilkesinin ulusta bulunduğunu biliyorum, Haklar Bildirisi bu gerçeği içerir. Fakat egemenliğin ilkesi olmak ile egemenliği kullanmak birbirinden çok farklı iki şeydir. Egemenliğin kullanımını üstlenecek bir ulusun çok akılsız ve çok mutsuz olduğuna kesinlikle inanıyorum."[104]

[103] Furet, 1989, s. 76-77.

[104] Aktaran: Jaume, 1989, s. 456-57.

Temsilin gerekliliğine ilişkin bir diğer gerekçe, bu siyasal düzenlemenin toplumsal işbölümü ile genel yarar ilkelerine uygun olmasıdır. Bir başka deyişle, yasa yapma ve yönetme işi bu işten anlayan kişilerin eline bırakılmalıdır. Sieyès'e göre, "Yurttaşlar haklarını devretmeksizin haklarının uygulanmasını başka ellere bırakırlar. Genel çıkarı kavramada ve genel çıkar doğrultusunda isteklerini değerlendirmede kendilerinden çok daha yetenekli olan temsilcileri, ortak yararı sağlamak için tayin ederler."[105] Ayrıca Sieyès, 7 Eylul 1789'daki bu konuşmasında, temsil sistemini profesyonel bir siyasal elitin gerekliliğiyle ilişkilendirerek de savunur.[106] Mounier ise, 12 Ağustos 1789'da, halkın kendi çıkarı için egemenliği kullanmamasını ister ve ardından asıl amacını ağzından kaçırır: İktidar zenginlerin elinde olmalı: "Eğer bütün erkler halktan kaynaklanıyorsa, halkın kendi iyiliği için bu erkleri kendisi kullanmamalıdır... Yasama erki, parası bulunmayan, dolayısıyla genel iyiliği başarıyla gözetebilecek boş zamanı ve bilgisi olmayan insanların ellerine bırakılamaz. Fakat temsil sistemi sayesinde, zenginler ile geçimlerini sağlamak için çalışmak zorunda olanlar arasında kardeşlik ilişkileri kurulur. Zenginler, diğerlerinin oyunu hak etmeye çalışırlar; kamuoyunun beğenisini kazanmaya uğraşırlar."[107]

Temsil sistemi, son olarak şöyle doğrulanır: Ulus soyut bir bütündür, kurgusal bir kişiliktir; bu niteliğiyle

---

[105] Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 148.

[106] "Akıl ya da en azından tecrübe, insana şunları söyler: Uğraşlarını sınırlandırmayı bilirsen çok daha başarılı olursun. Zihninin tüm yetilerini yararlı işlerden yalnızca bir bölümünün üzerinde yoğunlaştırırsan, az zahmetle ve az masrafla daha büyük bir ürün elde edersin... Bu konu, Doktor [Adam] Smith'in yapıtında çok iyi bir biçimde işlenmiştir. Bu ayrım, toplumun tüm üyelerinin ortak çıkarınadır. Her türlü üretim işlerine uygun olduğu gibi, siyasal işlere de uygundur. Ortak çıkar ile toplumsal yapının iyileştirilmesi, bize, *yönetim işini özel bir meslek işi yapın* diye haykırmaktadır" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 444-45).

[107] Aktaran: Jaume, 1989, s. 283-84.

auctoritas'ı kendi içinde barındırır, ama *potestas*'ı değil. Çünkü ağzı olmadığından, sesi çıkmadığından iradesini ortaya koyamaz, yani yasaları yapamaz. Onun adına birilerinin konuşması gerekir. Dolayısıyla egemenliğin kullanımı, zorunlu olarak gerçek kişilerin, canlı kanlı insanların elinde olmalıdır. Sieyès'in deyişiyle, "Halk, ancak temsilcileri aracılığıyla konuşur ve hareket eder... Halkın ya da Ulusun bir tek sesi olabilir; bu ses de Ulusal Yasama Meclisi'nin sesidir."[108] Buna benzer bir şekilde, Barère'e göre "Yasama gücü ancak Temsilciler Meclisi meydana geldiği andan itibaren vardır."[109]

Gerçekte ne meclis içinde ne de dışında, temsil sistemini tümüyle yadsıyan bir eğilim vardır. Meclis içinde böyle bir şeyin olması mümkün değildir, çünkü her meclis üyesinin temsili yadsıdığı anda kendi statüsünü de yadsıması söz konusu olacaktır. Meclis dışında da böyle bir eğilimle karşılaşılmaz; çünkü ne de olsa Devrim'i başlatan Ulusal Meclis'tir, yani halkın gözünde temsilcilerin büyük bir saygınlığı vardır. Dolayısıyla, yukarıda sözünü ettiğimiz iki görüş arasında sürüp gidecek olan sürtüşme, temsilin gerekli olup olmaması üzerinde değil, temsilcilere tanınacak yetki ya da gücün ölçüsü üzerinde temellenir. Daha açıkçası bu çatışma, temsilcilerin emredici vekâletle bağlanıp bağlanmayacağı ya da bu olmazsa halka temsilcilerinin yanında egemenliği kullanma olanağının tanınıp tanınmayacağı üzerinde odaklaşır.

Sieyès, Barère ya da Mounier'nin temsili olumlamak amacıyla ileri sürmüş oldukları savlara bu açıdan bakıldığında, bunların (ve milletvekillerinin büyük çoğunluğunun) temsile "mutlak" bir anlam yükledikleri, yani halka egemenliğin kullanımında herhangi bir pay vermek niyetinde olmadıkları görülür. Emredici vekâlet lehinde yükse-

[108] Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 149; Sarıca, 1969, s. 175.
[109] Aktaran: Sarıca, 1969, s. 175.

len birkaç cılız sese karşı Sieyès, ulusun, ulusal iradenin birliği ile temsilin bütünselliği anlayışını ileri sürer. Ona göre, emredici vekâlet olursa, hem farklı talimatlar hem de bu farklı talimatlarla bağlanmış temsilciler olacaktır, ki bu durumda da "bir ve bölünmez" olan ulusal iradenin ortaya çıkması olanaksızlaşacaktır. Ayrıca ulusal iradenin bir oluşu, ülkenin toprağıyla bir olmasını çağrıştırmakta, temsilde bölünmüşlüğe yol açan federal devlet anlayışını yadsımaktadır.[110] Sieyès'in dışında, *Monarchiens* grup üyesi Lally-Tollendal "çoğunluk ilkesi", *Patriotes* grup üyesi Barère ise "genel çıkar ilkesi" adına emredici vekâlete karşı çıkarlar.[111]

Emredici vekâlet talebi böylece gündemden çıkarılır. Ancak, temsilciler dışında halkın da egemenliği kullanması (bir bakıma, temsili demokrasi ile doğrudan demokrasinin bir sentezinin yapılması) düşüncesi çok daha ciddi gerekçeler üzerine oturtulmuştur ve (onu savunanlar zaman içinde değişse de) en azından 9 *Thermidor*'a kadar gündemden düşmesine izin verilmeyecektir. Bu düşüncenin Ulusal Kurucu Meclis içindeki en önemli savunucuları olan Robespierre ile Pétion'a göre, temsil sistemine mutlak bir anlam verilmesi, yani halkın *potestas*'tan tümüyle yoksun bırakılması, gerçekte ulus egemenliğinin yadsınması demektir. Çünkü bu durum, vekâlet verenleri vekillerin

[110] "Bir seçim bölgesinin vekili doğrudan doğruya bu bölge tarafından seçilir; fakat dolaylı olarak bütün seçim bölgelerinin toplamı tarafından seçilmiştir. İşte bu nedenle, her vekil bütün ulusun temsilcisidir... Fransa birbirinden ayrı olarak yönetilen küçük uluslar topluluğu olmamalıdır. Fransa, bir devletler toplamı değildir, tek bir bütündür" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 285).

[111] Lally-Tollendal'a göre, "İtiraz edilmesi ve sakınca konması kabul edilemez; böyle bir tutum çoğunluk ilkesine karşı bir saldırıdır... Bu durumda bir uyum olabilir mi? Her üyenin, kendisini genel görüşe karşı savaşmaya zorlayacak bir itiraz hakkı ya da bir emredici vekâletle donanmış olarak geldiği bir meclis nasıl bir meclis olur ki?" Barère'e göre, "Genel Meclis, temsilcilerin özel çıkarlarıyla değil, fakat genel çıkarla ilgilenmek zorundadır. Temsilcilerin hiçbiri, kişisel olarak kamusal çıkar konusunda yasamacı olamaz" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 286).

hükmü altına sokmakta, dolayısıyla egemenliğin devredilmezliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır.[112] Üstelik, halkı egemenliğin kullanımından dışlayanlar, kendi konumlarını borçlu oldukları Devrim'in 14 Temmuz gibi "büyük günleri"ni (yani halkın ayaklanma şeklindeki doğrudan egemenlik eylemlerini) tanımamaya vararak bir çelişkiye düşmektedirler. Ayrıca, tüm yurttaşların isterlerse kişisel olarak yasanın yapımına katılabileceklerini belirten İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 6. maddesini çiğnemektedirler.

Bu tür eleştiriler yönelten meclisteki küçük "sol" grup, meclis dışındaki *sans-culotte*'larla birlikte, halkın mahalle (*section*) ve belediye (*commune*) meclisleri yoluyla egemenliği kullanması, bu meclislere yerel düzeyde "yasa" yapma hakkının tanınması, halkın seçilmişleri sürekli denetleyebileceği mekanizmalar oluşturulması gibi öneriler getirir.[113] Ancak Ulusal Kurucu Meclis'teki büyük çoğun-

---

[112] Pétion'un 5 Eylül 1789'daki deyişiyle, "Karşı koyduğum sistemde, efendi olan vekâleti alandır, bağımlı olan vekâleti verendir. Ulus, kendisine itaat etmesi gerekenlerin insafına terk edilmiştir; onların buyruklarına körü körüne boyun eğmek zorundadır: İşte bütün halklar bu şekilde köleliğin içine düşmüşlerdir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 288). Pétion ile Robespierre'in temsil ettiği "sol" grup dışında, bazı *Ancien Régime* yandaşları da farklı hesaplar nedeniyle meclisin temsil yoluyla egemenliği eline geçirmesine karşı çıkarlar. Örneğin, 4 Eylül 1789'da Rabaut Saint-Etienne şöyle konuşur: "Vekâlet alanlar, bütünü temsil ederler ve kendilerini hiçbir şeyin yerine koyamazlar. Gerçekte yasayı yapan, temsilciler değil, halktır; temsilciler, halkın aygıtından başka bir şey değildir. Demek ki yasama erki halkın elindedir, yoksa genel Meclis'in değil" (Aktaran: Gauchet, s. XIV). Malouet de 8 Ağustos 1791'de temsili şöyle eleştirir: "Yirmi asırlık bir geriye dönüşle halkı egemenliğe yaklaştırmak istediniz; sürekli olarak onu egemenliğe imrendiriyorsunuz, ama egemenliğin kullanımını doğrudan ona bırakmıyorsunuz" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 300; Guérin, I, s. 42).

[113] 1791 yılı başlarında, mahalle meclislerinin egemenliği kullanmasına ilişkin olarak Pétion'a göre, "Ulusun her *section*'u, kendi özel görüşünü ortaya koyabilir; bu anlamda, tabii ki egemenliğe [kullanımına] katılıyor demektir"; Robespierre'e göre ise, "Ulusun bütün bu *section*'lardan oluştuğu doğru ise, her *section*'un, hatta her bireyin egemenin üyesi olduğunu söylemek de doğrudur" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 294).

luk, bu eleştiriler ile önerilere, ulus egemenliğinin "bir ve bölünmez" olduğunu ileri sürerek karşı çıkar ve egemenliğin kullanımını yalnızca temsilcilere tanır. Örneğin, Le Chapelier'nin 28 Şubat 1791'deki deyişiyle, "Devredilmez ve bölünmez olan egemenliğe tek başına sahip olan ulus, bunu yalnızca temsilcileri aracılığıyla kullanır; hiçbir vilayet, hiçbir belde, hiçbir belediye ve halkın hiçbir *section*'u, bu egemenliğe katılamaz."[114] Temsilin egemenliğin devredilmezliği ile çeliştiği eleştirisine ise, temsilciler halk ya da ulusla özdeşleştirilerek bir yanıt getirilir.[115]

Sonuçta, modern temsili demokrasilerin de benimseyeceği halkı devre dışı bırakan bu temsil anlayışı, 1791 Anayasası'na yerleştirilir: "Egemenlik Ulus'a aittir; halkın hiçbir bölümü, hiçbir birey egemenliğin kullanımını üstlenemez. Ulus, yalnızca kendinden kaynaklanan tüm erkleri ancak vekâlet yoluyla kullanabilir. Fransız Anayasası temsile dayanır. Temsilciler, Yasama Kurulu ile Kraldır" (3. Başlık, 1. ve 2. maddeler). Temsil sistemi nedeniyle, "halk [ulus] egemenliği, artık yöneticilerin girişimlerini engelleyici dışsal bir güç olmaktan çıkıp onların eylemlerine canlılık veren bir güç haline gelir; fren iken motor olur."[116] Böylece 1789 devrimcileri, temsil edilene (halka, ulusa) kendiliğinden bir irade tanımayarak ya da en azından temsil edilenin kendisini ifade edemediğini, iradesini ortaya koyamadığını ileri sürerek, temsilcilerin iradesini ulus iradesiyle özdeşleştirirler. Bu bakımdan temsil, daha önceden ifade edilmiş genel iradeyi siyasal düzeyde yansıtmaz, fakat genel iradeyi dile getirerek doğurur, yaratır.

---

[114] Aktaran: Jaume, 1989, s. 289.

[115] Örneğin, Mounier'nin 12 Ağustos 1789'daki konuşması: "İktidarı kullanmayan ve kullanmaması gereken ulusun, vekil tayin ettiği kişilerin iradesinden başka bir iradesi yoktur.. Dolayısıyla, Fransız ulusunun iradesi, Kralı ile temsilcilerinin iradelerinden oluşur" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 284).

[116] Burdeau, c. V, s. 485.

Temsil edilene temsil eden tarafından dile getirilmemiş bir irade tanınmaması, somut halkın iktidarın dışına itilmesine neden olur. Daha açıkçası iktidar, egemen olduğu varsayılan halkın (ulusun) adına konuşanların elinde demektir.[117] Halkın adına konuştuğunu ileri sürebilenler ise kendilerini temsilci, yani halkın sesi olarak kabul ettirmiş olanlardır. Bunun anlamı, devletin, daha doğrusu devlet gücünü elinde bulunduran temsilcilerin hegemonyasıdır. Açıkçası egemenlik, temsil edilenden temsil edenin eline geçer. Böylece temsilciler-yöneticiler, kendi görüşleri doğrultusunda ulusal irade adına hak kazanmayan her türlü bireysel, toplumsal isteği etkinlikten yoksun bırakma olanağına kavuşmuş olurlar.

Bundan başka halkın ya da ulusun kendiliğinden bir irade ortaya koyamaması anlayışı doğrultusunda, temsilcilerin seçiminin bir egemenlik eylemi olmadığı, bir başka deyişle seçim işleminin bir genel irade bildirimi anlamına gelmediği, Robespierre ve Pétion gibilerin muhalefetine karşı genel bir kabul görür. Bu kabulün sonucu olarak, seçme ve seçilme haklarının egemenlikle ilişkisi bulunmadığı, yani bu hakların yurttaşlık kimliğinin ayrılmaz haklarından olmadığı ileri sürülür. Ardından da siyasal hakların belli bir vergi verme koşuluna bağlanarak kısıtlanması gündeme gelir. Mounier, 4 Eylül 1789'da yaptığı konuşmasında, herkesin seçmen ve seçilebilir olmaması gerektiğini şöyle açıklar: "Bütün yurttaşların hiçbir ayrım gözetilmeksizin seçmen ve seçilebilir olarak kabul edilemeyeceği açıktır. Yoksa devletin geleceğinin tecrübesiz ellere teslim edilmesi ve bunların da kısa sürede devletin yıkımına yol açmaları tehlikesiyle karşı karşıya kalınır."[118] Barnave ise, 11 Ağustos 1791'de, ancak "hem bilgili hem

[117] Hatta "söylem, iktidarın yalnızca halka ait oluşunun, yani kimseye ait olmayışının yegâne güvencesi olarak, iktidarın yerine geçer" (Furet, 1989, s. 74).

[118] Aktaran: Burdeau, c. V, s. 365.

kamu işleriyle ilgili hem de parayla baştan çıkartılamayacak kadar gelir sahibi" olan yurttaşların seçme ve seçilme hakkına sahip olmaları gerektiğini savunur.[119] Burjuvazinin iktidarını pekiştirme amacı güden ve Sieyès tarafından "aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı" şeklinde düzenlenen bu öneri,[120] meclisteki beş üyenin muhalefetine[121] karşı kabul edilir ve 1791 Anayasası'nda yer alır.

Böylece 3.000.000 yurttaşı "pasif yurttaş" statüsüne sokup seçmen sayısını 4.300.000'e indiren 1789'un burjuva devrimcileri, getirdikleri temsil sistemiyle halkı tam anlamıyla siyaset sahnesinin dışında bırakmayı amaçlarlar. Ama halkı hukuksal metinlerle "pasifleştirmek" mümkün değildir ve halkın sesi olduğunu ileri süren radikal kanat da halkın egemenliği doğrudan kullanabileceği savını ileri sürmeye devam etmektedir. "14 Temmuz'dan beri çok şey

---

[119] Aktaran: Furet & Ozouf, s. 817.

[120] Sieyès, yurttaşları aktif ve pasif olarak ikiye ayırmasının gerekçesini şöyle açıklar: "En azından şu andaki durumları nedeniyle kadınlar, çocuklar, yabancılar ve kamusal yapıyı ayakta tutmaya katkıda bulunmayanlar, kamusal alan üzerinde aktif bir etkiye sahip olmamalıdırlar. Herkes toplumun avantajlarından yararlanabilir; fakat yalnızca kamusal yapıya katkıda bulunanlar, bu büyük toplumsal şirketin hissedarları gibidirler. Yalnızca onlar, toplumun gerçek üyeleridir, gerçek aktif yurttaşlardır" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 130). Sieyès, "parasız erkekler" dışında (paraları olsun olmasın) kadınları da pasif yurttaş sınıfına koymaktadır. Cumhuriyet ile birlikte aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımı ortadan kalkacak, ama Girondin Condorcet, Lanjuinais gibi bazı milletvekillerinin kadınlara siyasal hakların verilmesini "alçak sesle" savunmalarına ve devrimci kadın derneklerinin kurulup bunların bu yönde istekler dile getirmelerine karşın, Devrim, bu yönde bir devrim yapmayacak, yani kadınlara seçme ve seçilme hakkını hiçbir zaman tanımayacaktır. Kadınlar, erkek burjuva devrimcilerinin gözünde giyotine yollanacak kadar yurttaştırlar, ama siyasal hakları olan "gerçek yurttaşlar" konumuna bir türlü yükselemeyeceklerdir.

[121] Robespierre'in de içinde yer aldığı bu muhalefet, Rousseau'nun yaşamış olsaydı bu yasa uyarınca seçmen olamayacağını vurgular, bu yasanın ulus egemenliği ile eşitlik ilkesine ters düştüğünü belirtir ve Devrim'in yıktığı aristokrasi yerine yeni bir aristokrasi, "tüm aristokrasiler içinde en katlanılmaz olan zenginlerin aristokrasisini yaratacağını" ileri sürer (Robespierre, c. 1, s. 67).

değişti. Eskiden halk, gerçekten egemendi, şimdi ise sözde egemen"[122] diyerek halkın egemenliğinin gasp edildiğini belirten Robespierre, 10 Ağustos 1791'deki konuşmasını, temsilcileri tehdit eder bir biçimde noktalar: "Ulusun, iktidarını yalnızca vekâlet yoluyla kullanacağı ileri sürülemez; ulusun sahip olmadığı bir hakkın bulunduğu da ileri sürülemez. Bu hakkı kullanmaması için düzenlemeler yapılabilir, fakat istese de kullanamayacağı bir hakkın var olduğu ileri sürülemez."[123] Gerçekten de bu konuşmadan tam tamına bir yıl sonra, halk, temsilcilerine aldırış etmeksizin egemenliğini doğrudan doğruya kullanacaktır.

E. Karşıtlıklar Yumağı

1789 devrimcileri, egemenlik dışında daha birçok konu üzerinde farklı yaklaşımlar sergilerler. Gerek Ulusal Kurucu Meclis, gerek Yasama Meclisi dönemlerinde, ortaya çıkan her sorun, hiçbir zaman oybirliğiyle bir çözüme kavuşturulmaz, tersine her seferinde en azından iki karşıt görüşün mücadelesine yol açar. Karşıtlıkların yaşandığı çeşitli konular içinde, yoğun bir biçimde tartışılmış ve bir sonraki döneme de miras kalmış olmaları nedeniyle en önemli gibi görünen üç konu vardır: Monarşi, savaş ve devrim.

a. Krallık-Cumhuriyet Karşıtlığı

Etats Généraux öncesi hazırlanmış olan "dilek defterleri"nde, krallığın yıkılmasını, onun yerine cumhuriyetin kurulmasını dile getiren hiçbir isteğe rastlanmaz. Bu konuda temsilcilerden beklenen, krallığın "reforme" edilmesidir. Fakat devrim sürecinin işlemeye başlamasıyla birlik-

[122] Robespierre, c. 1, s. 153.
[123] Aktaran: Jaume, 1989, s. 300.

te, bu beklentiyi aşan büyük bir yenilik gerçekleşir: Egemen olan halktır artık. Halkın (ulusun) kralın yerini alıp egemen konumuna yükselmesi, gerçekte monarkın egemenliği üzerine temellenmiş olan monarşinin de yıkılması demektir. Böylece, siyasal iktidarın cumhuriyetçi, hatta demokratik bir biçimde düzenlenmesi için gereken meşruluk temeli sağlanmış olmaktadır.

Ancak, "Halk egemen ise, artık krala gerek var mı?" sorusunu soran ve bu soruyu "Gerek yok" diye yanıtlayan hemen hemen hiç kimse yoktur. Kamuoyunda, 1789'un "büyük günleri" ve devrimci kararlarıyla, XVI. Louis'nin soylular ile bakanların baskısından kurtarıldığına ve krallığın doğru bir yola sokulduğuna ilişkin genel bir kanı hâkimdir.[124] Kralın, dolayısıyla da onun kişiliğinde krallığın varlığı tartışma konusu bile edilmez. Meclis de aynı görüştedir ve Rabaut Saint-Etienne, bir bakıma tüm temsilcilerin sesi olarak, krallığı cumhuriyetle değiştirme düşüncesinin ne denli yersiz olduğunu 1 Eylül 1789 tarihli konuşmasında şöyle açıklar: "Meclis içinde herhangi bir kişinin, krallığı cumhuriyete dönüştürmek olan bu saçma sapan projeyi aklından bile geçirdiğini düşünmek olanaksızdır. Herkes bilir ki cumhuriyetçi yönetim, olsa olsa ancak küçük bir devlete uygun düşebilir; tarihsel birikimin bize gösterdiği gibi her cumhuriyet, eninde sonunda ya aristokrasinin ya da despotizmin hükmü altına girer." Aynı dönemlerde Sieyès ise, not defterine sık sık şu cümleyi yazar: "Bir efendimizin olması tehlikesiyle karşılaşmamamız için bir prense [krala] sahip olmalıyız."[125]

Gerçekten 1789'da, "bir kralın olmaması ve tüm siyasal otoritelerin halkın seçimiyle belirlenmesi" anlamında

[124] Aulard'ın deyişiyle, "Her taraftan zannediliyordu ki köylerin afeti olan 'Feodalite istibdatı' ve şehirlerin afeti olan 'Nazırlar istibdatı' krallığın lehine yıkılmaktadır" (c. 1, s. 60).

[125] Her iki deyişi de aktaran: Bredin, 1988(1), s. 145.

cumhuriyeti savunan hiç kimse yok mudur? Aulard, çok aradığını, ama yalnızca Camille Desmoulins'e rastladığını yazar.[126] Desmoulins'in kendisinin de 1793'te, "14 Temmuz 1789'da Paris'te, biz Cumhuriyetçiler belki on kişi bile değildik" dediği belirtilir.[127] Bu dönemde, meclis içinde Robespierre, meclis dışında Marat gibi "radikal devrimciler"in bile cumhuriyeti savunmamalarının temel nedeni, cumhuriyet rejiminin, ya Antikite'nin küçük kent devletleriyle ya da Amerikan federal devletiyle ilişkilendirilerek Fransa'nın üniter yapısına uygun bulunmamasıdır. Ayrıca Rousseau izlenerek, halk egemenliği ile monarşik bir yönetim arasında bir bağdaşmazlık olmadığı kabul edilmekte[128] ve meclis karşısında krala sınırlı bir erk tanınmasının doğru bir siyasal yapı için yeterli olacağı düşünülmektedir.[129]

Öte yandan, monarşiyi kaldırmayı akıllarının ucundan bile geçirmeyen *Patriotes* grubunun burjuva devrimcileri, bütün hesaplarını, kralı (sınırlı olmasını arzuladıkları) Devrim'e kazanmak, kral ile burjuvazi arasında bir işbirliği gerçekleştirmek ve böylece soyluların feodal direncini ko-

---

[126] Aulard'a göre, (ilk önce Robespierre'e yakın gazeteci, daha sonra Dantonist milletvekili) Desmoulins, 17 Temmuz 1789'da piyasaya çıkan *France libre (Özgür Fransa)* adlı yapıtında, cumhuriyeti krallığa yeğlediğini yazar (c. 1, s. 77). Bu dönemin bir diğer önemli cumhuriyetçisi, Cordeliers Kulübü üyesi olan François Robert'dir. Robert, 1790 Aralıkında yayımladığı *Républicanisme adapté à la France (Fransa'ya Uyarlanmış Cumhuriyetçilik)* adlı kitabında, "cumhuriyet dışında her türlü yapılanmanın halka hakaret olduğunu" belirtir (Furet & Ozouf, 1988, s. 834).

[127] Aktaranlar: Nicolet, s. 28; Timur, s. 91.

[128] Ancak Rousseau'nun, halkın egemen olduğu her devletin, yönetim biçimi ne olursa olsun aslında bir cumhuriyet olduğuna ilişkin açıklaması unutulmuş görünmektedir.

[129] Örneğin Marat, 17 Şubat 1791'de gazetesinde şunları yazmaktadır: "İnkılâp muhaliflerinin bizi hükümet şeklini değiştirmeğe mecbur edip etmeyeceklerini bilemem. Fakat şunu pek iyi bilirim ki çok hudutlanmış bir hükümdarlık bugün bize en iyi uyan bir hükümet şeklidir" (Aktaran: Aulard, c. 1, s. 157).

laylıkla kırmak üzerine kurarlar. "Biz, yeni bir toplum kurmaya kalkışan vahşiler değiliz. Bizim uzun zamandır var olan bir yönetimimiz, bir kralımız ve önyargılarımız var. Bütün bunları, elden geldiğince Devrim ile bağdaştırmak ve ani sıçrayışlardan kaçınmak gerekiyor"[130] diyen Mirabeau, krala yazdığı mektuplarda, geleneksel bağlardan kurtulmuş bir bireyin ortaya çıkışının ve feodal tabakalar sisteminin yıkılışının monarşiyi daha güçlü kılacağını ileri sürer ve kralın kendisini ulusal bir lider haline getirmesini öğütler.[131] Yine krala yollanan ve büyük olasılıkla Barnave tarafından kaleme alınan bir başka mektupta ise, ondan tüm ayrıcalıklara karşı çıkması ve "krallığının varlıklı yüksek burjuvazisine dayanması" istenmektedir.[132]

Monarşiye karşı herhangi bir muhalefetin oluşmadığı Devrim'in ilk iki yılı boyunca, bu konudaki tartışmalar, kralın anayasal konumu ve yetkileri üzerinde yoğunlaşır. Kralın soydan geldiği için halkın temsilcisi olarak kabul edilmemesi gerektiğine ilişkin görüş, mecliste pek bir yandaş bulamaz ve anayasada onun hem temsilci hem de yürütme başkanı olduğu ilan edilir. Kralın veto yetkisi sorunu, mecliste çok daha ateşli tartışmaların yaşanmasına neden olur. *Monarchiens* grubu, Montesquieu'den esinlenerek siyasal özgürlük adına veto hakkını savunmaya giri-

---

[130] Aktaran: Madelin, s. 44.

[131] Bu mektuplarda şu satırlara rastlanmaktadır: "Ruhban sınıfının, parlamentoların, eyaletlerin, feodalizmin ve her türlü ayrıcalığın yerle bir edilmesinin, hem ulus hem de monark için ortak bir zafer olduğuna inandım her zaman... Tek bir yurttaşlar sınıfı oluşturma düşüncesi Richelieu'nün çok hoşuna giderdi; düz ve eşit bir düzey iktidarın kullanımını kolaylaştırır... Kral, hem monark hem Federasyon generali işlevini üstlenmelidir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 171 ve 173). Kralcı gazeteci Rivarol da, Mirabeau'nun bu düşünceleriyle koşutluk gösterek, 1789'un son günlerinde şöyle yazar: "Halk ile Ulusal Meclis, bütün ara kurumları, tabakaları ve bütün ayrıcalıkları ezerek, Fransa'da kralların başlattığı işi tamamlamıştır sadece" (Aktaran: Gauchet, s. 22).

[132] Aktaran: Jaume, 1989, s. 440.

şir.[133] Sieyès'ten Robespierre'e kadar uzanan geniş bir kesim ise, kralın eline veto yetkisinin verilmesine, bu hakkın halk egemenliğine, çoğunluk ilkesine ve erkler ayrımına ters düştüğü gerekçesiyle karşı çıkar.[134] Sonuçta kral, bu geniş muhalefete karşın, erteleyici bir veto hakkıyla[135] ve epey kapsamlı bir dokunulmazlık hakkıyla donatılır.

Böylece 1789 devrimcileri, 1791 Anayasası'nda ulus egemenliği yanında önemli yetkilere sahip bir krala da yer verirler ve kurdukları bu siyasal rejimi tanımlamakta güçlük çektikleri (hem monarşi hem demokrasi adını uygun bulmadıkları) için ona bir ad vermemeyi yeğlerler; ama devleti krallık olarak adlandırırlar. Ancak bu arada kral Paris'ten kaçmış ve Varennes'de yakalanmıştır. İşte Varennes sonrasında, bazı tarihçilerin deyişiyle bir "cumhuriyetçi parti",[136] yani dağınık olan, ama ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettiren cumhuriyetçi bir siyasal akım ortaya

---

[133] Örneğin, Lally-Tollendal, krala veto hakkının tanınmaması durumunda, "yasama erkinin yürütme erkine hükmedeceğini, erklerin birbirine karışacağını, dolayısıyla Anayasa'nın yıkımı ile halkın baskısı karşısında hiçbir engelin bulunmayacağını" ileri sürer. Mirabeau ise, bu konudaki görüşünü 1 Eylül 1789'da şöyle dile getirir: "Kralın veto hakkının gerekliliğine öylesine inanıyorum ki, eğer Fransa'da bu hak olmayacaksa İstanbul'da yaşamayı yeğlerim" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 146).

[134] 7 Eylül 1789'da Sieyès'e göre, "Kral, yasama erkinin bir bölümüymüş gibi yasa yapma işleminde yer almamalıdır. Tek kelimeyle, yürütme erki, yasa önerisinde bulunabilirse de, kesinlikle yapımına katkıda bulunmamalıdır. Veto hakkı, bana göre, yasa yapma hakkından farklı değildir... Veto hakkını, ister erteleyici ister mutlak olsun, ulusal iradeye, ulusun tümüne karşı yöneltilmiş keyfi bir buyruk olarak görüyorum" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 149; Jaume, 1989, s. 366). 21 Eylül 1789'da Robespierre'e göre, "Bir insanın Yasa'ya karşı çıkma hakkı vardır diyen bir kimse, tek bir insanın iradesinin herkesin iradesinden üstün olduğunu savunuyordur. Bu kişi, ulusun hiçbir şey, tek bir insanın her şey olduğunu söylüyordur" (Aktaran: Labica, s. 36).

[135] Kralın veto ettiği bir yasa, aynı meclis tarafından krala geri gönderilemez. Ancak bu meclisten sonra gelen (ve süreleri iki yıl olan) her iki meclis de bu yasayı aynı şekilde kabul ederse, kralın bu yasayı onaylaması zorunlu hale gelir (1791 Anayasası, 3. Başlık, 3. Bölüm, 3. Altbölüm, 2. Madde).

[136] Aulard, c. 1, s. 126; Nicolet, s. 28.

çıkar. Condorcet ile Thomas Paine'in başını çektikleri bir avuç aydın, kralın Varennes'den Paris'e getirilmesinin hemen ardından Cumhuriyet Derneği'ni kurar, Temmuz'un ilk gününde Paris duvarlarını krallığın yıkılıp cumhuriyetin kurulmasını savunan bir afişle donatır ve birkaç gün sonra da (ancak dört sayı çıkacak) *Le Républicain* (Cumhuriyetçi) adlı gazeteyi yayınlamaya koyulur.[137] Aynı dönemde gerek Paris'teki, gerek taşradaki halk dernekleri tarafından cumhuriyet istekleri dile getirilmeye başlanır. Ama *Monarchien*'lerden başka ılımlı devrimciler de monarşiyi savunmaya devam etmektedirler. Örneğin, 1 Temmuz 1791'de, henüz bölünmenin yaşanmadığı, dolayısıyla ılımlıların hâkim olduğu Jakobenler Kulübü'nde cumhuriyetten olumlu bir biçimde söz eden Billaud-Varenne yuhalanır.[138] Sieyès ise, aynı ay içinde, "Monarşinin şu ya da bu durumda tercih edilmesi gerektiğini değil, fakat her türlü varsayıma göre, insanın monarşide cumhuriyette olduğundan daha fazla özgür olduğunu kanıtlayacağımı umut ediyorum"[139] diye yazar. Meclis içinde dile gelen cumhuriyet düşmanlığı, cumhuriyet savunucularını delilikle, cumhuriyeti de anarşiyle özdeşleştirmeye dek varır.[140] Ilımlı burju-

---

137 Badinter & Badinter, s. 376-81. (Badinter çiftinin bu kitabı, Öteki Yayınevi tarafından *Politikada Bir Entelektüel: Condorcet (1743-1794)* başlığı altında Hüseyin Köse'nin çevirisiyle 2000 yılında yayımlanmıştır. Bu çeviri kitabı kesinlikle salık vermiyorum. Çünkü bu kitap, gerçekte bir çeviri değil, fakat okuyanın hiçbir şey anlamayacağı bir çeviri faciasıdır. Yapılan iş, Fransızca olan bir kitabın Türkçeye kazandırılması değil, fakat bir kitabın alenen katledilmesidir!)

138 Aulard, c. 1, s. 190. Ancak taşradaki bazı Jakoben derneklerde, cumhuriyet yanlısı görüşler dile getirilmeye başlanmıştır (Maintenant, s. 27-8).

139 Aktaranlar: Aulard, c. 1, s. 198; Bredin, 1988(1), s. 202.

140 1 Temmuz günü Paris duvarlarına yapıştırılmış afişe ilişkin olarak Chabroud, "Bu ilanı asanın ana ve babasının ihtimamına bırakılması lazım gelen bir deli olduğundan şüphe yoktur" der (Aktaran: Aulard, c. 1, s. 176). Chapelier ise görüşünü şöyle dile getirir: "Cumhuriyetçi bir yönetimi benimsemekten çok uzağım, çünkü onun çok kötü olduğuna inanıyorum... Bir kişiye esinlenmiş bir çılgınlık eylemiyle ya da birkaç fanatiğin aşırılığıyla uğ-

va devrimcilerin cumhuriyetten nefret etmelerinin gerçek nedeni, bu rejimin kurulması durumunda ele geçirmiş oldukları iktidarı (ve bu sayede elde ettikleri tüm kazançları) yitireceklerini düşünmeleridir. Çünkü meclisteki bu burjuva devrimciler, cumhuriyet sözcüğüne, temsili sistemi dışlayan demokratik cumhuriyet, yani doğrudan demokrasi anlamını yüklemekte; dolayısıyla bu rejimi, "tüm halkın hiçbir ayrım gözetilmeksizin toplumsal ve siyasal yaşama katılımı" olarak algılamaktadırlar.[141] Bu durumun gerçekleşmesi, ulus egemenliği adı altında kurulan sınıf iktidarının yıkılması anlamına gelecek; artık ne aktif yurttaş-pasif yurttaş ayrımıyla belli bir kesimi siyasal haklardan yoksun bırakmak ne sendikaları ve grevleri yasaklamak ne de sömürge topraklarında kölelik sistemini sürdürmek gibi uygulamaları ülkeye dayatmak mümkün olabilecektir.

Fakat kralın gerek bu başarısız kaçış girişimi, gerek ardından gösterdiği "beceriksiz" yönetimi, giderek daha çok sayıda insanın ilk önce XVI. Louis'ye karşı düşmanca duygular beslemesine, sonra da cumhuriyet fikrine duyarlı hale gelmesine yol açar. Cumhuriyetçi bir söylem tutturan ve bu yönde *sans-culotte*'lar arasında yoğun bir propagandaya başlayan ilk siyasal güç, Cordeliers Kulübü olur. Meclisin tepkisini gösterip Champ-de-Mars kıyımı ile cumhuriyetçi akıma bir darbe indirmesine karşın, Jirondenler, Yasama Meclisi döneminde, genelde kralı "korkutup" üze-

---

raşmak bizim işimiz değil... Benimle birlikte monarşik yönetimin en iyisi olduğuna inanan herkes, yani yurttaşların neredeyse tümü, bu yazının [afişin] hakkını verecekler ve onu her gün patlak veren deliliklerden biri olarak reddedeceklerdir" (Aktaran: Vovelle, 1994, s. 127).

[141] 31 Ağustos'ta mecliste konuşan Barnave, monarşiden cumhuriyete geçilebileceğinin kabul edilmesinin, "en yetkin yönetim olan temsili iktidarın yerine, doğal olarak en iğrenç, en bozguncu ve halkın kendisi için en zararlı olan ve en büyük felaket olduğu tecrübelerle kanıtlanmış bulunan egemenliğin doğrudan kullanımının benimsenmesi, yani demokrasinin kurulması" demek olacağını haykırır (Aktaran: Vovelle, 1994, s. 130).

rinde nüfuz sahibi olabilmek amacıyla, zaman zaman cumhuriyetçi bir tutum takınırlar ve aynı zamanda cumhuriyetin "kralsız temsili sistem" anlamına geldiğini vurgulamaya özen gösterirler. Ardından, cumhuriyetçiliğin halk kitleleri arasında yayıldığını gören Jakobenler de, 1792 yazında, bir bakıma "temkinli" davranmaktan vazgeçip açıkça cumhuriyeti savunmaya koyulurlar.[142] Sonuçta, 10 Ağustos 1792 halk ayaklanmasının ardından, özellikle sarayda XVI. Louis'nin iç ve dış karşı-devrimcilerle yazışmalarını içeren gizli "ihanet belgeleri"nin açığa çıkarılmasıyla birlikte, çeşitli devrimci gruplar arasında artık monarşiye arka çıkacak kimse kalmaz. Ancak, Konvansiyon döneminde patlak verecek çeşitli isyanların birçoğu, cumhuriyet karşıtı kralcı söylemlerle gerçekleştirilecektir.

b. Savaş-Barış Karşıtlığı

Devrim, "evrensel insan hakları"nı ilan ederek bir bakıma Avrupa monarşilerine meydan okumuştur, ama ilk iki yıl boyunca barışçıl bir çizgi izler ve bu devletlerle sıcak bir çatışma içine girmez.[143] Devrimci ideoloji, henüz 1789'dan başlayarak ulusun toprağı anlamında "vatan"dan söz edi-

---

[142] Varennes'den sonra XVI. Louis'yi sert bir dille eleştiren Robespierre, cumhuriyeti gündeme getirmez. Çünkü ona göre sorun, yönetim biçiminin monarşi ya da cumhuriyet olması değildir: "Aristokratik bir senato ile bir diktatörün kamçısı altında aşağılanıp köleleştirilmiş bir halkı görmektense, bir kralla birlikte halkçı temsili bir meclisi ve özgür saygın yurttaşları görmeyi yeğlerim. Kral I. Charles'ı sevmediğim kadar Cromwell'i de sevmem" (Robespierre, c. 1, s. 161). Bu bağlamda Robespierre, La Fayette'in diktatörlüğünü hazırlamak amacıyla Jirondenlerin cumhuriyeti savunduklarını ileri sürer. Ancak 1792 Temmuzunda, cumhuriyete yol açacak yeni bir anayasanın hazırlanması zorunluluğundan söz etmeye başlar ve Kulüp içinde, başta Billaud-Varenne'inki olmak üzere krallığın yıkılmasını isteyen sesler yükselir (Aulard, c. 1, s. 287-88).

[143] Örneğin, Ulusal Kurucu Meclis, 22 Mayıs 1790'da şu kararı alır: "Fransız ulusu fetih amacıyla hiçbir savaşa girişmeyecektir" (Madelin, s. 113). Bu cümleye, 1791 Anayasası'nda da yer verilir (Bkz. 6. Başlık).

yor, "vatanseverliği" iyi yurttaşlıkla özdeşleştiriyor ve "vatanseverleri" aristokratlardan ayırıyorsa da henüz şoven ya da savaşçı bir nitelik taşımamaktadır. Fransa dışına "göçlerin başlaması dış ülkelere olan güvensizliği körüklemiştir, ama dışarının henüz vatanseverlerin simge dizgelerinde önemli bir yeri yoktur."[144] Ancak Varennes ile birlikte durum değişir. Kralın başarısız kaçma girişiminin saray ile dış karşı-devrimciler arasındaki ilişkiyi açığa çıkarması (ya da en azından bu konuda ciddi kuşkuların doğmasına neden olması), bunu izleyen günlerde Devrim'i kendileri için bir tehlike olarak gören Avusturya ile Prusya'nın hem kendi aralarında hem de Fransız soylu göçmenleriyle anlaşmalar imzalamaları, liderlerinin kraliyet ailesinden kişiler olduğu bu göçmenlerin Ren nehri kıyısındaki Koblentz kentinde toplanıp bir ordu oluşturmaları ve Fransa'yı istila etme tehditleri savurmaya başlamaları sonucunda devrimci bilinç Fransa sınırlarını aşar. Daha açıkçası, "aristokrat komplosu" Avrupa çapında bir boyut kazanır ve devrimci simgesellik evrensel bir anlamla donatılır. "Artık kralların enternasyonaline karşı Devrim'e kalıcı bir zafer sağlayabilecek yegâne şey, halkların enternasyonalidir."[145] Bu anlayışın sonucu ise, Devrimci Fransa'nın her yerinden savaş çığlıklarının yükselmesidir.

1791-1792 kış ayları boyunca, savaş sorunu üzerinde çok yoğun ve çok ateşli tartışmalar yaşanır. Aslında siyaset sahnesinde yer alan aktörlerin ve siyasal güçlerin çok büyük çoğunluğu savaş yanlısıdırlar. Savaşa karşı çıkanlar ise, yalnızca Robespierre ile onu izleyen küçük bir gruptur. Herkes, farklı beklentiler içinde olarak, ama hepsi iktidara ilişkin hesaplar yaparak savaş konusundaki tutumunu belirlemektedir. Bu bakımdan, François Furet'nin de değerlendirmesiyle, savaşın asıl nedenini Fransız iç si-

[144] Furet, 1989, s. 88.
[145] Furet, 1989, s. 89.

yasetinde aramak gerekir. Daha açıkçası, "1792 Fransasını savaşa sürükleyen siyasi akımları, birey ve grupların iktidarı ele geçirmek, elde tutmak veya yeniden ele geçirmek için yaptıkları hesaplardan ayrıştırmak mümkün değildir."[146]

Savaşçı cephe, bu konu dışında hemen hemen diğer bütün konularda anlaşamayan değişik siyasal grupları içinde barındırmaktadır: Daha sonraları kendilerine Jirondenler denecek Brissot ile yandaşları (*Brissotin*'ler), La Fayette ve grubu, Yasama Meclisi"ndeki *Feuillant*'lar, kral ve saray çevresi. Savaşı en fazla isteyen ve Fransa'yı bir an önce savaşa sokmak için ellerinden geleni yapanlar, Jirondenlerdir. Yasama Meclisi'nde aktif bir rol oynayan Jirondenler, savaş isteklerini özde "devrimci" denebilecek gerekçelere dayandırırlar. Onlara göre savaş ulusun yararınadır, Devrim'in güçlenmesi için gereklidir. Gereklidir, çünkü savaş sayesinde, içerideki komplolar ile bunları düzenleyen hainler açığa çıkacak ve böylece Devrim düşmanlarını temizlemek olanağı doğacaktır.[147] Savaş gereklidir, çünkü hem ulusal birliği pekiştirecek hem de Devrim'in tüm Avrupa tarafından kabul edilmesini sağlayacaktır. Brissot'ya göre Devrim'in kesin bir yengiye ulaşması, ancak Fransa'nın kendisini "Avrupa'ya özgürlüğünü koruyup sürdürmek is-

[146] Furet, 1989, s. 89.

[147] Brissot'ya göre, "On yüzyıllık kölelikten sonra özgürlüğünü kazanan bir halkın savaşa gereksinimi vardır; özgürlüğü sağlamlaştırmak için savaş gereklidir... Şu anda savaş, ulusal bir iyiliktir; korkulması gereken tek felaket, savaşın olmamasıdır... Savaşı öğütleyen tek şey ulusal çıkardır... Bütün hainlerin foyası meydana çıkacak, hepsi cezalandırılacak, biz de sonunda Fransa ulusunun büyüklüğüne gölge düşüren bir unsuru tümüyle yok etmiş olabileceğiz. Ama itiraf ederim ki beyler, bir korkum var; o da ihanete uğramamızdır... Büyük ihanetlere ihtiyacımız var: Bizi kurtaracak olan budur... Büyük ihanetler yalnızca hainlere felaket getirir; bu da halkların yararınadır" (Aktaran: Furet, s. 90; Robespierre, c. 1, s. 120; Soboul, c. 1, 1967, s. 278-279). Guadet de, 14 Ocak 1792'de meclis kürsüsünden şöyle haykırır: "Hainlere şimdiden bir yer hazırlayalım ve bu yer idam sehpası olsun" (Aktaran: Vovelle, 1972, s. 250).

teyen özgür bir ulus olarak sergilemesiyle"[148] mümkün olacaktır. Ayrıca bu anlayıştan hareketle, savaş sayesinde Devrim'in ihraç edilmesi, baskı altındaki Avrupa halklarının kurtarılması düşüncesine ulaşılır. Brissot, "Yeni bir haçlı seferinin zamanı geldi; evrensel özgürlüğün haçlı seferidir bu" diye haykırır. İsnard ise, "halkları krallara karşı bir savaş içine sokmak" tehdidinde bulunur.[149]

Düalist bir yaklaşım sergileyen, yani toplumu hainler ve yurttaşlar şeklinde kesin çizgilerle ikiye ayıran ve dışarıdaki düşmanların ezilmesiyle her şeyin yerli yerine oturacağına inanan Jirondenlerin,[150] açıkça dile getirdikleri bu gerekçeleri dışında, savaş istemelerinde ekonomik nedenlerin de etkili olduğu söylenebilir. Onların gözünde savaş, iş çevrelerinin talep ettiği ekonomik canlanmayı sağlayacak bir araçtır. Ayrıca umut edilen askeri başarıların ardında sınırları genişletmek, yeni toprakları sömürmek, Fransa'nın uluslararası ticaret ağlarını güvence altına almak ve böylece ekonomik durumu güçlendirmek hesapları yatmaktadır.[151] Ama savaş çığırtkanlığıyla güttükleri asıl amaç siyasal iktidarı ele geçirmektir. Bu düzeyde yapılan hesap, savaş ilanıyla kralı köşeye sıkıştırmak ve vatanseverlik duygularını coşturarak kitlelerin desteğini kazanmak üzerine kuruludur.

---

148 Aktaran: Soboul, c. 1, 1967, s. 278; Vovelle, 1972, s. 250.

149 Aktaran: Soboul, c. 1, 1967, s. 280.

150 Örneğin, karşı-devrim hareketini tümüyle Koblentz'e bağlayan Brissot'ya göre, "Koblentz yıkılırsa, içeride de, dışarıda da huzur olur" (Aktaran: Poperen, c. 1, s. 35).

151 Örneğin Condorcet, savaşın ekonomiyi düzelteceğini *Chronique de Paris* gazetesinin 11 Ocak 1792 tarihli sayısında yazdığı makalesinde şöyle savunur: "Barış içindeyiz ve ticaretimiz can çekişiyor, paramız değer yitiriyor, güvensizlik artıyor... Eğer Fransızlar savaşa karar vermezlerse, sıkıntı ve belirsizlik ortamı sürüp gidecek ve paranın değer yitirişi hızlanacaktır" (Aktaran: Guérin, I, s. 69). Jirondenlerin bu "emperyalist" hesabı, birçok *Montagnard* tarafından da paylaşılır. Örneğin Danton, 1793 başlarındaki bir konuşmasında, Belçika ile Hollanda'nın işgal edilmesi gerektiğini belirtip bu hesabı açıksözlülükle dile getirir: "Düşmanı yenmek ve onun sırtından yaşamak, düşmanı iki kez yenmek demektir" (Aktaran: Poperen, c. 3, s. 30).

Ancak saray, yenilgiyle sonuçlanacak bir savaşın kendisi için ne denli olumlu sonuçlar doğuracağının bilincindedir; yenilginin de kaçınılmaz olduğunu düşünerek savaş politikasına arka çıkar, hatta Avusturya İmparatorundan savaş ortamı yaratmasını ister. Bu bakımdan, Varennes'de yakalandıktan sonra popülaritesini iyiden iyiye yitiren kralın gözünde savaş, Avrupa monarşilerinin yardımıyla Devrim'i yıkmak ve eski düzeni geri getirmek için son fırsattır. XVI. Louis, bakanı Breteuil Baronu'na 14 Aralık 1791'de şu satırları karalar: "Bir iç savaş yerine politik bir savaş olacak ve her şey daha iyiye gidecek. Fransa'nın fiziki ve moral durumu, onun bu savaşta bir yarım askeri sefer bile düzenlemesine olanak vermez... Benim tutumum öyle olmalı ki felaket içindeki ulus benim kollarıma atılmaktan başka bir çare bulamasın."[152] Aynı gün Kraliçe Marie-Antoinette ise, dostu Fersen'e yolladığı bir mektupta, "Ahmaklar! Savaşın bize hizmet etmek olduğunu görmüyorlar" diye yazar.[153] "Büyük kötülüklerden kendimize çıkar sağlayabiliriz"[154] diyen La Fayette de iktidar peşindedir; daha açıkçası, kazanacağı askeri başarılarla hem kralı hem ulusu kendine muhtaç kılarak ülkenin en güçlü kişisi olma hesapları içindedir. *Feuillant*'lar ile birlikte milletvekillerinin büyük çoğunluğu ise, gerek dile getirilen gerekçeleri benimseyerek, gerek ülkeyi saran vatanseverlik eğiliminin dışında kalmamaya özen göstererek bu savaş kervanındaki yerlerini alırlar.

Bu kervana katılmayan *triumvirat* (Barnave, Lameth ve Duport), XVI. Louis'nin danışmanlığına soyunmuş olarak burjuvazinin yanında olduğuna inandığı ya da inanmak istediği krala barışçıl öğütler verir. Fakat savaş politikasına karşı gerçek bir muhalefet yürüten ve savaş karşıtı

[152] Aktaran: Poperen, c. 1, s. 41; Soboul, c. 1, 1967, s. 278.
[153] Aktaran: Soboul, c. 1, 1967, s. 278.
[154] Aktaran: Vovelle, 1972, s. 251.

söylemini sağlam gerekçelerle destekleyip keskin bir görüşle ortaya koyan tek kişi Robespierre'dir. Meclis dışında bulunduğundan mücadelesini Jakobenler Kulübü'nün kürsüsünden yürüten Robespierre, konuşmalarında özellikle Brissot'yu (ve Jakoben *Brissotin*'leri) hedef alır. Ancak kulüp içinde bile çoğunluğu sağlayamaz.[155]

Robespierre, XVI. Louis'den Brissot'ya, Brissot'dan La Fayette'e uzanan savaş yandaşı aktörlerin hepsinin iktidar hırsıyla hareket ettiklerinin bilincindedir. Kişisel çıkar hesaplarının ulusal çıkarla bağdaşmadığını, hatta vatana ihanet anlamına geldiğini düşünen Ropespierre için savaş, her şeyden önce karşı-devrimcilerin şeytani bir dalaverası, vatanseverlere kurdukları bir tuzaktır; amacı da "ortadakiler" denilen geniş kitleleri aristokratların yanına çekip halk egemenliği üzerine kurulu siyasal yapıyı ortadan kaldırmaktır. Vatana karşı entrikalar, sınırların dışında, Koblentz'de değil, fakat Fransa'da, "kendi içimizde" tezgâhlanmaktadır.[156] Öyleyse vatanseverlere düşen görev, her zamankinden daha dikkatli olmak, kuşkulanmak, ihbar etmek ve hainleri ortaya çıkarmaktır.

---

[155] Robespierre'i izleyen ender devrimcilerden biri olan Billaud-Varenne, henüz Robespierre meşhur savaş karşıtı söylevlerini yapmadan birkaç gün önce, 5 Aralık 1791'de kulübün kürsüsünde, Robespierre'in daha sonra geliştireceği şu düşünceleri ortaya atar: "Eğer savaşmak kaçınılmazsa, ordularımızın yönetimini yürütme erkinin eline vermek akılsızlık olmaz mı?... İçerideki düşmanlara şiddetle vurmak, aynı darbelerle sınırdaki düşmanları da zayıflatmak demektir; çünkü iç düşmanlar, sınırdakilerin ajanları ve en temel umutlarıdır" (Aktaran: Poperen, c. 1, s. 34). Jakobenler Kulübü, ağırlığını Brissot'dan yana koyar ve 1792 Şubatında taşradaki üyeleri için "Ulus bütün gönlüyle savaş istiyor" şeklinde bir karar yayınlar. Yasama Meclisi'nin 20 Nisan 1792'deki oylamasında ise, savaş ilanına karşı yalnızca yedi milletvekili oy kullanır.

[156] 18 Aralık 1791 tarihli konuşmasında şu satırlar göze çarpmaktadır: "Fransız Devrimi düşmanlarının Fransız Devrimi'ne karşı savaşıdır bu. Devrim'in en kalabalık, en tehlikeli düşmanları Koblentz'de mi? Hayır, bizim içimizdedir... Kötülüğün merkezi Koblentz'de değil, bizim içimizdedir, bağrımızdadır... Kendi evi ateş aldığı sırada düşmanının evini yakmaya giden bir insana benziyorsunuz" (Robespierre, c. 1, s. 97 ve 117).

Robespierre, Brissot gibi düalist bir yaklaşım benimseyerek (hatta bu yaklaşımı ondan daha iyi kullanarak), çözümlemelerini her şeyi aklara ve karalara ayıran komplo, dolayısıyla kuşku teması üzerine kurar. Kuşkuyu "berbat bir durum" olarak niteleyen Brissot'ya karşı, kuşkunun "salakça güvenden daha az berbat" olduğunu belirtip, "halkın haklarının ve özgürlük duygusunun" kuşku sayesinde korunduğunu ileri sürer.[157] Hatta ona göre, Brissot'nun savaş aracılığıyla maskelerin düşeceğine ve büyük ihanetlerin açığa çıkartılacağına ilişkin sözleri bile bizatihi kuşkuyu çağrıştırmaktadır. Çünkü ihanet, tanım gereği, gizli gelişir; akıllıdır, öngörülmedik ve beklenmedik bir biçimde açığa vurur kendini. Aristokratik muhalefet, ihanetini çok tehlikeli bir şekilde, yani savaş çığlıklarıyla dikkatleri başka yöne çekip halkı uyutarak ve vatanseverlik söylemini kullanıp halkı güdümleyerek yürütmektedir.[158] Böylece Brissot ile Jirondenler de, "tescilli" vatan hainleriyle aynı noktada buluştukları için, bu ihanetin bir parçası haline gelirler. Furet'nin deyişiyle, Robespierre, "[Savaş bakanı] Narbonne ve XVI. Louis'yle birlikte Brissot'dan da daha en başta kuşkulanarak, onu da XVI. Louis ve danışmanlarına kendi kurduğu tuzağa itmiş olur. Zavallı Jironden, kralın maskesini düşürmek ve Devrim'i ilerletmek için öne sürdüğü 'büyük ihanetler'e, bakanlığın suç ortağı sıfatıyla daha başlangıçtan katılmış olur."[159] Ne de

---

[157] Robespierre, c. 1, s. 111.

[158] "Hayır; saray ve yardakçıları, size hiçbir zaman basit ve bayağı bir biçimde ihanet etmezler; ne farkına varabileceğiniz kadar beceriksizce davranırlar, ne de verecekleri zararları kapatabileceğiniz zamanı tanırlar size. Fakat sizi aldatacak, uyutacak ve güçten düşürecekler; sizi siyasal yaşamınızın son nefesine yavaş yavaş götürecekler; size incelikle, ılımlılıkla ve vatanseverlikle ihanet edecekler; size, bugüne dek yaptıkları gibi, ağır ağır ve anayasal yollardan ihanet edecekler; hatta daha başarılı bir ihanet tezgâhlayabilmek için, gerekirse savaşı bile kazanacaklar" (Robespierre [25 Ocak 1792], c. 1, s. 144).

[159] Furet, 1989, s. 92.

olsa, "Savaş önerisi, özgürlüğün [bütün] iç düşmanları tarafından uzun zamandır hazırlanan bir projenin sonucu"[160] değil midir ki?

Robespierre'in, bu ihanet gerekçesi dışında, savaş yandaşlarına karşı ileri sürdüğü diğer savlar şöyle özetlenebilir: Fransa ordusu, yapısıyla ve donanımıyla savaşa hazır değildir; dolayısıyla Devrimci Fransa'yı askeri bir yenilgi (ve bunun her alandaki kötü sonuçları) beklemektedir. Bir savaş ilanı, Alman halklarında bir Fransız düşmanlığı uyandıracak ve Avrupa monarklarının eline Devrim'e saldırmaları için meşru bir gerekçe verecektir. Savaş kazanılsa bile, bu kez Fransa "Sezarizm" tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır; yani muzaffer bir komutanın (açıkçası La Fayette'in) diktatörlüğü gündeme gelecektir.[161] Avrupa halklarını tiranların boyunduruğundan kurtarmak da mümkün olmayacaktır; çünkü Devrim ya da özgürlük silah zoruyla ihraç edilemez.[162]

Ancak savaş kaçınılmaz olduktan, özellikle de meclis savaş kararı aldıktan sonra, Robespierre uzlaşmaz savaş karşıtı tutumunu terk eder ve bir ihanet projesi olarak başlatılan savaşı Devrim'in çıkarına dönüştürmeye yönelir.[163]

---

[160] Robespierre'in 2 Ocak 1792 tarihli konuşmasından (Robespierre, c. 1, s. 122).

[161] "Kargaşa ve bölünme dönemlerinde, ordu komutanları, ülkenin kaderinin yargıcı olurlar ve dengeyi benimsedikleri partinin lehine değiştirirler. Eğer bunlar, bir Sezar ya da Cromwell ise, iktidarı kendi ellerine alırlar... Ordu, özgürlüğe ölümcül darbeler indirmiş bir generali iyi tanımıyor ve onu hâlâ özgürlük dostu olarak yüceltiyor; ulusun büyük bölümü de üç yıl boyunca özgürlüğe karşı entrikalar çeviren bu general hakkında doğru bir yargıya varabilmiş değil henüz" (Robespierre, c. 1, s. 99 ve 149).

[162] "Fransa'da özgürlüğün ilerleyişinin yavaşlığını gördükçe, despotizmle zincirlenmiş ve aptallaştırılmış halkların şimdi özgürleştirilebileceğine inanmıyorum... Nesnelerin doğası gereği, aklın ilerleyişi yavaş yavaş gerçekleşir... Bir halkın elinde silahla yabancı bir ülkeye girmesinin, kendi yasaları ile anayasasını o ülke halkına kabul ettirmesi için yeterli olacağı zannediliyor. Oysa kimse silahlı misyonerleri sevmez" (Robespierre, c. 1, s. 100 ve 129).

[163] Robespierre, Mayıs 1792'de yayınlamaya başladığı *Défenseur de la Constitution* (Anayasa'nın Savunucusu) adlı gazetesinin ilk sayısında şu görüşleri or-

Gerçekten de savaş, kısa süre içinde, Robespierre'in istediği bir biçim alır; yani vatanseverlik duygusunun güçlendirdiği devrimci bilinçle hareket eden bir halkın topyekûn katıldığı bir savaş haline gelir.[164] Ulusun hayati bir tehlikeyle karşı karşıya olması, gerek karşı-devrimcilerin komplosu düşüncesine, gerekse devrimci şiddete akılcıl bir haklılık görünümü kazandırır. Savaşın Devrim'i radikalleştirmesi, savaş isteyenlerin hesaplarını altüst edecektir; savaşı başlatan, ama onu ne kazanmayı ne de bitirmeyi bilen Jirondenler için de, kral ile La Fayette için de savaş bir felaket olacaktır. Öte yanda, paradoksal bir biçimde, savaşa karşı çıkan tek kişi olan Robespierre, komplo söylemini "halk-halk düşmanı" düalizmini en uygun şekilde kullanarak, bir bakıma bu savaş sayesinde iktidara yükselecektir. Fakat yine bu savaş (doğurduğu sonuçlar ve yarattığı koşullarla), Jakobenlerin düşüşünde ya da daha sonra iktidarın Bonaparte'ın ellerine teslim edilmesinde etkili olacaktır.

c. Devrim'e Devam mı, Tamam mı?

Fransız Devrimi, Mazauric'in değerlendirmesiyle "bir reform hareketi gibi başlar".[165] Fakat monarşik devletin çev-

---

taya koyar: "Halkın tiranlığa karşı savaşını yapalım, yoksa sarayın, patricilerin, entrikacıların ve karaborsacıların halka karşı savaşını değil... Dış düşmanlara karşı yararlı bir savaş yapmanın mutlak zorunlu bir koşulu vardır. Bu koşul, iç düşmanlara, yani haksızlığa, aristokrasiye, kalleşliğe, tiranlığa karşı savaş yapmaktır" (Robespierre, c. 1, s. 167 ve 173).

[164] "Tüm umutların geleneksel görüşler doğrultusunda sınırlı bir askeri güce dayandırıldığı dönemde, kimsenin düşünmediği bir güç 1793'te ortaya çıktı. Savaş birdenbire bir halkın, hepsi de kendini devletin yurttaşı olarak gören 30 milyon nüfuslu bir halkın işi oluverdi... Halkın bir hükümet ya da bir ordu yerine savaşa katılması, tüm bir ulusu doğal ağırlığıyla birlikte [siyasal] oyunun içine sokmuş oluyordu" (Clausewitz'in *De la guerre (Savaş Üzerine)* adlı yapıtından aktaran: Mairet, 1978(2), s. 58-59).

[165] Mazauric, s. 49.

resindeki geleneksel tutucu güçlerin tepkisi karşısında, États Généraux'daki burjuva temsilcilerin önayak oldukları bu hareket, *sans-culotte*'lar ile köylülerin de katılımıyla bir devrime dönüşür. *Ancien Régime*'i yerle bir eden kararlar art arda meclisten çıkar. 1790 yılına gelindiğinde, burjuvazi, birkaç ay öncesine kadar belki hayal bile edemediği büyük kazançlar elde etmiş, bir bakıma liberalizmin programını gerçekleştirmiş durumdadır.[166] İşte bu tarihten itibaren, devrimciler arasında, Devrim'in bitip bitmediği ya da Devrim'e devam edilip edilmeyeceği konusunda ateşli tartışmalar başlar ve devrimciler uzlaşmaz bir biçimde iki kampa bölünür.

Bu bölünme, bir anlamda sınıfsal ayrıma denk düşmektedir. Daha açıkçası, (büyük ve orta) burjuvazi, bir yanda eline geçirdiği devlet otoritesini sağlamlaştırmak, öte yanda kurduğu liberal mülkiyet düzenini koruyup sürdürmek amacıyla, sürekli olarak frene basmak ve böylece devrim sürecinin yol açacağı aşırılıklara engel olmak çabası içindedir. Bunun anlamı, Devrim'i bir an önce sona erdirmektir. Oysa (köylüler, işçiler ve küçük burjuvalardan oluşan) alt sınıflar, sosyo-ekonomik durumlarının iyileştirilmesini, örneğin toprak reformunun gerçekleştirilmesini ya da adil bir paylaşım düzeninin kurulmasını Devrim'e bağlamakta, dolayısıyla da bu hedeflere ulaşılıncaya kadar Devrim'in sürdürülmesini savunmaktadırlar. Kısacası yukarı ve aşağı sınıfların Devrim'e farklı anlamlar yüklemeleri, onların Devrim'e farklı bir süre biçmelerine neden olur.

---

[166] "Çağdaş dünyamızı kuran yeni burjuva düzeninin öze ilişkin tüm unsurları, yani sınıfların (ordres) ve 'feodalite'nin kaldırılması, mesleklerin yeteneklere açılması, tanrısal hukuka dayalı monarşinin yerini sözleşmenin alması, homo democraticus ve temsili rejimin doğuşu, çalışma özgürlüğü ve serbest girişim, daha 1790'dan itibaren geriye dönülmesi olanaksız bir biçimde kazanılmıştır" (Furet, 1989, s. 146).

Devrim konusundaki bu sınıfsal karşıtlık, kaçınılmaz olarak siyasal arenadaki aktörler arasında da kendini gösterir. Her siyasal parti ya da grup, sözcülüğüne soyunduğu ya da en azından taleplerine duyarlı olduğu sınıfın (sınıfların) yaklaşımını benimser. Ayrıca siyasal grupların Devrim'i "tamam mı ya da devam mı" şeklindeki değerlendirmelerinde, bunların rakipler olarak birbirlerine göre konumlanmaları ile iktidarla olan ilişkileri de etkili olur. Örneğin, Jirondenler, 1792'de rakipleri *Feuillant*'lara karşı Devrim'in sürmesini savunurlar; ama 1793'te rakipleri Jakobenlerdir ve bu kez tam tersi bir tutum içine girerler. Üstelik Jirondenlerin 1792'de muhalefette, 1793'te ise iktidarda olduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Ancak Jakobenler muhalefette de, iktidarda da aynı söylemi sürdürürler. Bunun bir nedeni, Devrim'in devam ettirilmesi söylemiyle iktidara gelen Jakobenlerin, sayısal güçlerini hesap ederek iktidarlarını korumalarının ancak bu söylemin sürdürülüp kitlelere benimsetilmesiyle mümkün olduğunu düşünmeleridir.

Devrim'i noktalamak, böylece burjuva kazançlarını güvence altına almak isteyenlerin karşısında iki büyük engel vardır. Bir yanda aristokratlar, uzlaşmaz bir tutum sergileyerek ve gerçekleştirilen tüm değişiklikleri toptan reddederek, "özgürlük düşmanları yok edilinceye kadar Devrim'e devam edilmesi gerektiği" savına sağlam bir gerekçe oluştururlar. Öte yanda "tüm ağırlığıyla siyaset oyununun içine girmiş olan" halk kitleleri, Devrim'in sınıfsal çıkarları doğrultusunda ileriye götürülmesi için siyasetçiler üzerinde sürekli bir baskı uygularlar ve zaman zaman da "büyük günler"le kendileri Devrim'e yeni bir ivme kazandırırlar. Dolayısıyla Devrim sona erdirilecekse, halkın şu ya da bu şekilde devre dışı bırakılması gerekmektedir. Halk gücünün "belirleyiciliğinden" rahatsızlık duyup yakınan ilk kişi, ilk günlerde en büyük devrimci gibi görül-

mesine karşın aslında geniş çaplı bir reformdan başka bir şey amaçlamamış olan Mirabeau'dur. Machiavelli'nin "Savaşı istediğiniz zaman başlatabilirsiniz, ama istediğiniz zaman bitiremezsiniz"[167] sözünü anımsatırcasına, 10 Ekim 1789'da "Bir devrimi yönetmeye kalkıştığınızda, zorluk, devrimi yapmak değil, fakat onu dizginlemektir."[168] diyen Mirabeau, başlattıkları devrim hareketinin, halkın işin içine girmesiyle birlikte tasarlamadıkları bir yöne doğru ilerlemesinden rahatsızdır. Nisan 1790'da krala yazdığı bir mektupta bu rahatsızlığını dile getirir ve bir bakıma günah çıkartır: "Anarşi içinde olduğumuzu ve her geçen gün anarşinin içine daha fazla battığımızı açıkça görüyorum. Büyük bir yıkıma katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmamış olduğumu düşünerek öfkeleniyorum."[169]

Mirabeau'nun bu görüşlerini özde paylaşan Ulusal Kurucu Meclis'in büyük çoğunluğu, Devrim'i kendi çıkarları doğrultusunda bir an önce sona erdirmek çabasındadır ve bu amaçla da anayasa çalışmalarına hız verir. Yeni bir düzenin kurularak Devrim'in tamamlandığının kamuoyuna benimsetilmesi, tabii ki XVI. Louis için de büyük bir önem taşımaktadır. Ne de olsa, vitesi geriye alacaksanız ilk önce hareketi durdurmak gerekir. Anayasa henüz tamamlanmadan *Patriotes* grubunun liderlerinden *triumvirat* üyesi Duport, 17 Mayıs 1791'de Devrim'in sona erdiğini meclis kürsüsünden ilan eder: "Devrim bitmiştir. Aşırılıklarla mücadele ederek Devrim'i noktalayıp korumak gerekir. Eşitliği sınırlamak, özgürlüğü kısmak ve kamuoyunu belirlemek gerekir. Yönetim güçlü, sağlam ve durağan olmak zorundadır."[170] Fakat bir ay sonra kralın başarısız ka-

---

[167] Machiavel, s. 179.

[168] Aktaran: Madelin, s. 2.

[169] Aktaran: Madelin, s. 58.

[170] Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 204; Vovelle, 1972, s. 154.

çış girişimi, ılımlı burjuva devrimcilerin Devrim'i sona erdirme hesaplarını tehlikeye atar. Ancak bu ılımlı kesim çabuk toparlanır. 15 Temmuz 1791'de "Bugün her değişim, ölümcüldür; bugün Devrim'in ne şekilde olursa olsun uzayıp gitmesi, bir felakettir... Devrim'i bitirecek miyiz? Yoksa yeniden mi başlayacağız?" diye soran Barnave, Devrim yönünde bir adım daha atılmasının hem devletin hem de mülkiyetin yıkılmasına yol açacağını belirtip milletvekillerinin yüreklerine korku salar.[171] Bu sözlerin sonucu, iki gün sonra Champ-de-Mars kıyımı ile radikal devrimci güçler üzerinde yoğun bir baskının uygulanması olur. Ulusal Kurucu Meclis, 14 Eylül 1791'de yayınladığı "Genel Af Yasası"nda Devrim'in sona erdiğini ilan eder;[172] Anayasa'yı tamamlayıp dağıldığı gün olan 30 Eylül 1791'de ise, kral Paris sokaklarına bir bildiri astırır: "Devrim'in sonu gelmiştir; artık ulus mutlu durumuna geri dönsün."[173]

Fakat Anayasa'nın ilan edilmesi ve kralın "artık mutlu olun" demesi, Devrim'in sona ermesi için yeterli olmaz. Ok yaydan çıkmıştır bir kere; halkın Devrim'den beklentileri karşılanmadığı sürece oku havada durdurmak mümkün değildir. Robespierre, bu yöndeki düşüncelerini, Mirabeau gibi ılımlı devrimcileri tehdit eder bir tonla, henüz 6 Aralık 1790'da Jakoben Kulübü'nde dile getirmiştir: "Gaddar ve kurnaz sofistler, size yakışmayan bir devrimi küçük dalaveralarınız ve saray entrikalarınızla yönlendirdiğinizi zannediyorsunuz boşu boşuna; devrimin karşı ko-

---

171 Ayrıca Barnave, Devrim'i sürdürmek isteyenleri bir bakıma özgürlük (dolayısıyla Devrim) düşmanları olmakla suçlar: "Tüm ulusun özgür ve tüm Fransızların eşit olduğu bu durumda, daha fazlasını arzulamak, özgürlüğü yitirmek ve suçlu olmak arzusu anlamına gelir." Bkz. Dipnot 88.

172 "Ulusal Meclis, Fransız Devrimi'nin amacının imparatorluğa bir Anayasa vermek olduğunu ve Anayasa da tamamlanıp kral tarafından kabul edildiği an Devrim'in sona ermesi gerektiğini benimsediğinden,.. artık anlaşmazlıkları yatıştırmak zamanı gelmiştir" (Aktaran: Gueniffey, 2000, s. 138).

173 Aulard, c. 1, s. 240.

nulamaz akıntısı içinde zavallı böcekler gibi sürüklenip gideceksiniz; başarınız yalan gibi geçici, alçaklığınız da gerçek gibi ölümsüz olacak."[174] Ulusal Kurucu Meclis'in dağılmasından bir gün önce yaptığı konuşmada ise, Devrim'in bittiğini ilan edenlere karşı, "Devrim'in sona erdiğine inanmıyorum" der.[175]

Robespierre'in bu öngörüsü gerçekleşecektir. Çünkü siyaset sahnesine her an çıkmaya hazır olan halk kitleleri, tatmin edilmedikleri ya da bastırılmadıkları sürece Devrim'e nokta konulmasına izin vermeyeceklerdir. Kral ile ılımlı burjuva devrimciler arasında bir türlü uzlaşma sağlanamaması ve saray çevresinin karşı-devrimci emellerinden kesinlikle vazgeçmemesi de radikallerin ekmeğine yağ sürecektir. Ayrıca bu ılımlı cepheyi oluşturan çeşitli aktörlerin savaşı başlatıp "dış düşman" temasına somutluk kazandırmaları, düşmanlar yok oluncaya kadar Devrim'in sürdürülmesini savunanların eline büyük bir koz verecektir. Dolayısıyla savaş, "Devrim'e devam" savına önemli bir gerekçe sağlayarak, Devrim'i durdurmak isteyen savaş yandaşlarının "sürüklenip gitmelerinde" etkili olacaktır. Devrim'in başarıyla sonuçlandırılmasını yoksul sınıflara iyi yaşam olanaklarının sağlanmasına ve bütün tehditlerin ortadan kaldırılmasına bağlayan Jakobenlerin, bu ortamda başarıya ulaşmaları kaçınılmazdır. Bu görüşlerini "ortadakiler" denen kararsızlar grubuna kabul ettirmeleri, onları iktidara taşıyacaktır.[176] Ama aynı ortadakilerin koşulların "normalleştiğini" düşünüp Devrim'e son vermek istemeleri, Jakobenlerin düşüşünde önemli bir rol oynayacaktır.

---

[174] Aktaran: Poperen, c. 1, s. 23.

[175] Aktaran: Gueniffey, 2000, s. 138.

[176] Örneğin, Jakoben Jean Bon Saint-André, mecliste merkezi oluşturan ortadakileri ikna edebilmek için, bu grubun liderlerinden biri olan Barère'e 26 Mart 1793'te şu satırları yazacaktır: "Devrim'i tamamlamanız için yoksulun size yardım etmesini istiyorsanız, kesinlikle yoksulu iyi yaşatmak zorundasınız. Olağanüstü durumlarda, yalnızca kamusal selametin büyük yasası göz önünde tutulmalıdır" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 264; Poperen, c. 2, s. 27).

III- JAKOBEN CUMHURİYET

A. Siyasal Gelişmeler

10 Ağustos'tan Konvansiyon'un toplandığı 20 Eylül 1792'ye kadar süren dönemde tam bir iktidar kargaşası yaşanır. Çünkü bu altı hafta boyunca Yasama Meclisi görevini sürdürür; ama karşısında 10 Ağustos Devrimi'ni gerçekleştirmiş olan Devrimci Komün vardır. Ayrıca meclisin atadığı ve bakanlarından bazılarının Roland gibi Jirondenlerden, bazılarının da Danton gibi *sans-culottes*'lara yakın isimlerden oluştuğu geçici bir "Yürütme Kurulu" işbaşındadır. Asıl uyuşmazlık, meclis ile başını Robespierre'in çektiği Komün arasında yaşanır. Konvansiyon'un kurulmasıyla birlikte bu uyuşmazlık ortadan kalkmayacak; tersine bu kez, tarafların Jirondenler ve Dağlılar *(Montagnard*'lar) adlarını almasıyla daha da alevlenecek ve kanlı bir hesaplaşmayla noktalanıncaya dek sürüp gidecektir.

Yasama Meclisi, Devrimci Komün'ün belli yetkileri kullanmasına izin vermek zorunda kaldı, ama onunla mücadele etmekten de geri durmadı. Aynı zamanda, halk kitlelerinin bağlılığını kazanmak amacıyla feodalizm ile kiliseye karşı yeni radikal kararlar aldı.[177] Buna karşılık, karşıdevrimcilerin bastırılması yetkisini elde eden Paris Komünü, bu baskıcı iktidarını *section*'lar eliyle kullanarak iki gün içinde 3.000 şüpheliyi evlerinden toplayarak tutukluyordu. Poperen'e göre bu yapılanma, "terörist aygıtın kurulması"[178] demekti.

Ağustos sonunda Vendée bölgesinde bir karşı-devrim ayaklanmasının başlaması, 2 Eylül'de de Verdun kentinin

---

[177] Bu kararlardan bazıları şunlardı: Dini giysilerin yasaklanması, on beş gün içinde yemin etmeyen din adamlarının sürgüne gönderilmesi, "göçmenler"in topraklarının küçük parçalara bölünerek satılması, belgeleri olmayan feodal hakların tazminatsız kaldırılması.

[178] Poperen, II, s. 12.

Avusturya ordusu tarafından sarıldığı haberinin Paris'e ulaşması sonucunda, halk, aralarındaki "hainler"i cezalandırmak amacıyla silahlanıp harekete geçti. Dükkâncılardan, zanaatkârlardan, *federé*'lerden ve Ulusal Muhafızlardan oluşan gruplar, 2-6 Eylül günlerinde Paris'te tam bir terör estirdiler; hapishaneler basıldı ve çoğu adi suçlu olan 1.200 kişi ayaküstü yargılanıp idam edildi. Bu tür terörist uygulamalar, daha düşük bir düzeyde de olsa, Paris'ten sonra taşranın bazı kentlerinde de yaşandı. Devrim "kanlı bir dönem"e girmişti artık. Bu olaylar karşısında meclis çaresizdi; Jirondenler "terörize" olmuştu; Paris Komünü ise, "halkın adaleti kendisinin uyguladığından" söz ederek bu şiddet hareketlerini onaylayıp doğruluyordu.

Düşman ordusunun Paris'i tehdit etmeyi sürdürdüğü, meclisin genel seferberlik ilan edip ordunun gereksinimleri için elkoyma kararı aldığı ve yurtseverlik coşkusunun ülkenin dört bir yanını sardığı bir dönemde Konvansiyon için seçimler gerçekleştirildi. Genel oy ilkesinin kabul edilmiş olmasına karşın, 7 milyon seçmenden yalnızca 700.000'i oy kullandı. Küçük bir azınlık tarafından seçilen Konvansiyon,[179] Fransız ordusunun Avusturyalıları Valmy'de durdurduğu 20 Eylül 1792 günü ilk toplantısını yaptı. Yeni meclisin ilk günleri, farklı eğilimler taşıyan milletvekillerinin tam bir "birlik ve beraberlik" sergiledikleri, kararları oybirliğiyle aldıkları günlerdi. 21 Eylül'de krallık kaldırıldı; ertesi gün Jakoben Billaud-Varenne'in önerisi üzerine "20 Eylül 1792 tarihinde Fransız Cumhuriyeti'nin birinci yılının başladığı" kabul edildi. Son olarak, 25 Eylül'de Danton'un önerisi benimsenip "Fransız Cum-

[179] Konvansiyon'un 749 üyesinden 149'u Yasama Meclisi'nde, 89'u da Ulusal Kurucu Meclis'te yer almıştı. Ayrıca üyelerinin arasında 30 kadar (Philippe-Égalite adını almış Duc d'Orléans ya da Jakoben Kulübü üyesi Le Peletier de Saint-Fargeau gibi) eski soylu ile 50'ye yakın din adamı bulunuyordu. İşçi sınıfı ancak iki temsilci gönderebilmişti; milletvekillerinin geri kalanı burjuvazinin çeşitli kesimlerinden oluşmaktaydı.

huriyeti'nin bir ve bölünmez olduğu" karara bağlandı.[180] Böylece Cumhuriyet, resmen ilan edilmiş oluyordu. Konvansiyon'un bu ilk günlerinde yaşanan birlik ortamı, tam anlamıyla yanıltıcıydı. Çünkü çok kısa bir süre içinde, Yasama Meclisi'nden miras kalmış olan Jironden-Dağlı *(Montagnard)* çatışması çok daha ateşli bir biçimde yeniden patlak verdi.

Feuillant grubunun Yasama Meclisi ile birlikte tarih sayfalarına gömülmesinin ardından, Konvansiyon'daki sağı artık Jirondenler oluşturuyor, solda ise *Montagnard*'lar bulunuyordu. Milletvekilleri sayılarının birbirine yakın olduğu bu iki grubun arasında yer alan merkez *(Plaine* ya da *Marais)*, dağınık olmasına karşın sayısal üstünlüğü nedeniyle, bu çatışmada dengeleri değiştirebilecek, dolayısıyla kimin galip geleceğini belirleyebilecek bir güce sahipti.[181] Bu bölünmüşlük tablosunda Jakobenlerin yeri neredeydi? *Montagnard* milletvekillerinin önemli bir bölümü, ya doğrudan (üye olarak) ya da Danton gibi dolaylı (yakın ilişkiler içinde bulunarak) Jakoben Kulübü'yle bağlantı halindeydi.[182] Dolayısıyla *Montagne* (Dağ), büyük ölçüde

---

[180] Bazı tarihçilere göre, bu öneriyi getiren Danton değil, Jakoben Couthon'dur. Ayrıca Konvansiyon, bu kararının uzantısı olarak 16 Aralık 1792'de, "Fransız Cumhuriyeti'nin birliğini bozmaya ya da onun içkin parçalarını ondan ayırıp yabancı bir ülkeye bağlamaya" kalkışan her kimsenin ölümle cezalandırılacağını kararlaştırdı.

[181] Jirondenler ile *Montagnard*'lar günümüzdeki modern partilerden çok farklı oldukları için, bunların meclisteki milletvekili sayılarını tam olarak saptamak mümkün değildir. Yine de Jirondenlerin 160, Montagnardların da 200-250 civarında milletvekiline sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla, sıralarında Sieyes'in de yer aldığı *Marais* (Bataklık) ya da *Plaine* (Ova), mecliste çoğunluğa sahip bir "kalabalık"tan oluşuyordu. Ancak Konvansiyon'un oturumlarına da, genel olarak en fazla 500 milletvekilinin katıldığını gözden kaçırmamak gerekir.

[182] Amerikalı tarihçi Alison Patrick'e göre, Jakoben Kulübü'ne sık sık uğrayan *Montagnard* milletvekillerinin sayısı 142'dir (Aktaran: Furet & Ozouf, s. 409). Maintenant ise (s. 79), *Montagnard* milletvekillerinden 129'unun Jakoben Kulübü'ne üye olduğunu ileri sürmektedir.

Jakoben bir kimliğe sahipti. Ancak Jirondenler ile *Marais* sıralarında da Jakoben Kulübü'ne üye olan milletvekilleri vardı. Fakat Jironden üyeler, başta Brissot olmak üzere 12 Ekim 1792'den itibaren kulüpten ihraç edilecekler ve 1 Mart 1793'teki bir kararla da kralın ölüm cezasının halk oyuna sunulması yönünde oy vermiş olan bütün milletvekillerinin (yani geri kalan Jirondenler ile bazı *Marais* temsilcilerinin) kulüp üyelikleri otomatik olarak düşürülecektir. Jakoben Kulübü'nün kapılarını kendilerine kapadığı Jirondenler, *Club de la Réunion* (Birlik Kulübü) adında kendi derneklerini kurup bundan sonra burada toplanacaklardır.

Konvansiyon'un ilk sekiz ayı boyunca giderek alevlenerek süregelmiş olan Jironden-*Montagnard* çatışması nedir? Bu çatışmanın temelinde yatan nedenler nelerdir? Çeşitli tarihçilerin bu konuda yazdıklarına bakıldığında, birbirinden çok farklı savlarla karşılaşılır: Sınıf savaşı, burjuva sınıfının iki farklı fraksiyonunun çıkar çatışması, amaçta birleşen ama yöntemlerde ayrılan iki "siyasal parti"nin iktidar mücadelesi, merkez-periferi (çevre) uyuşmazlığı, hatta iki siyasal grup arasındaki kişisel düşmanlıklar. Bu açıklamalardan yalnızca birini benimseyip diğerlerini yadsımak mümkün değildir; çünkü bu açıklamaların her birinde belli bir gerçeklik payının bulunduğu söylenebilir.

Bizim buradaki amacımız tarihsel çözümlemeler yapmak değil, fakat olayları olabildiğince yalın bir biçimde aktarmak olduğundan, bu çatışma hakkında bir fikir verebilmek amacıyla bu iki grup arasında kaba bir karşılaştırma yapmakla yetinelim: Gerçekte Jirondenler ile *Montagnard*'lar, birçok ortak noktaya sahip olmakla birlikte, aynı zamanda birçok noktada birbirlerinden ayrılıyorlardı. Benzeştikleri noktaların başında, aynı sosyo-ekonomik kökenden olmaları gelir; yani her iki grubun üyelerinin büyük çoğunluğu burjuvazinin orta kesimine dahildi. Hem Jiron-

denler hem de *Montagnard*'lar feodalizmi tümüyle tarihe gömmek, 1789'un ilkelerini yaşama geçirmek ve Devrim'i başarıyla gerçekleştirmek istiyorlardı. Ayrıca özel mülkiyet konusuna yaklaşımları da aynıydı; yani kapitalizmin temelini oluşturan özel mülkiyet sistemini savunuyorlardı.

Ayrıldıkları noktalar ise şöyle sıralanabilir: Jirondenler, büyük burjuvanin, ticaret ve finans kapitalinin temsilcisi konumundaydılar; *Montagnard*'lar ise, "enflasyondan, ulusal malların satışından, ordunun donatılmasından ve daha sonraları silah üretiminden çıkar sağlayan burjuva kesimini temsil etmelerine"[183] karşın yoksul halkın, köylülerin, özellikle de *sans-culotte*'ların isteklerine duyarlıydılar. Aralarındaki bu "sınıfsal tutum" karşıtlığı, Devrim'i başarıya uluşturmada izledikleri stratejilerin, yöntemlerin farklılığından besleniyordu. Jirondenler, burjuvazinin çıkarlarından hiçbir ödün vermeden, örneğin ekonominin liberal işleyişini hiçbir şekilde kısıtlamadan ya da bireysel özgürlüklere herhangi bir sınırlama getirmeden bu işi başarabileceklerini düşünüyorlardı. Oysa *Montagnard*'lar, Fransa'nın içinde bulunduğu kritik ortamdan kurtulması için aşağı sınıfların desteğine, (fiyatları saptamaya varacak) olağanüstü önlemlere, dolayısıyla da Devrim'in "radikalleşmesine" gerek olduğu kanısındaydılar.[184] Bu nedenle de, meclisin önüne gelen her sorun karşısında, bu iki grup birbirinden farklı, hatta birbirine zıt bir tutum takınıyordu. Örneğin, *Montagnard*'lar, koşulların (Komün yönetiminde *sans-culotte*'ların ağırlıklı olarak yer aldığı) Paris'te yoğunlaştırılmış bir merkeziyetçiliği zorunlu kıldığını savunuyor, Jirondenler ise diğerleri gibi üniter devlet anlayışını benimsemelerine karşın, genelde ılımlı burjuvaların hâkim olduğu yerel otoritelere daha fazla yetki tanınması-

[183] Guérin, I, s. 117.

[184] Örneğin Troçki'ye göre, Jakobenizm, "burjuva toplumu tarafından ortaya konabilecek radikalizmin en üst derecesidir" (Aktaran: Bouloiseau, s. 43).

nı istiyorlardı. Bu bakımdan birbirlerini, "Paris diktatörlüğü" kurmakla ve "federalizme, bölücülüğe" yol açmakla suçluyorlardı. Ya da savaşın yönetilmesi konusunda anlaşamıyorlar, kralın yargılanmasında zıtlaşıyorlar ve ekonomik öncelikler sorununa çok farklı yaklaşıyorlardı. Kısacası, her konuda birbirleriyle çatışma içine girmeleri aralarını iyice açıyordu; birbirlerinden çekinmeleri ve kuşkulanmaları, birbirlerini komplolar kurmakla suçlamaları aralarındaki düşmanlığı körüklüyor, hatta Robespierre ile Brissot arasında olduğu gibi birbirlerinden kişisel olarak nefret etmelerine neden oluyordu. Sonuçta, Jirondenler ile *Montagnard*'lar, karşılıklı olarak birbirlerine tahammül edemeyecekleri bir noktaya varacaklardır.

Konvansiyon'un çalışmalarına başlamasıyla birlikte, Jirondenler, *Marais*'nın ılımlı burjuva milletvekillerinin desteğiyle meclise hâkim oldular, Anayasa Komitesi başta olmak üzere seçilen hemen hemen bütün komiteleri ellerine geçirdiler.[185] Fakat Jirondenler, çok kısa bir süre sonra ilk büyük siyasal yenilgilerini aldılar: XVI. Louis'nin Konvansiyon tarafından yargılanması sırasında, Jirondenlerin getirdiği tüm öneriler, özellikle *Marais*'nin en etkili ismi Barère'in *Montagne*'a yaklaşması nedeniyle art arda reddedildi. Kralın (görüş bildirmeyen milletvekilleri dışında) oybirliğiyle suçlu bulunmasının ardından, verilecek cezanın halkoyuna sunulması benimsenmedi. Ardından kral, ölüm cezasına çarptırıldı ve bu cezanın ertelenmesi önerisi, 380 milletvekiline karşı yalnızca 310 taraftar bulabildi. 21 Ocak 1793 günü XVI. Louis'nin kellesi giyotinde kesildi. Bu olay, Fransız Devrimi'ni artık geri dönülmez bir yola sokmuş oluyordu.[186]

---

[185] Devrim sırasında milletvekillerince oluşturulan yapılar için kullanılan "komite" sözcüğü, günümüzdeki "komisyon" sözcüğüyle eşanlamlıdır.

[186] Devrim'in bundan böyle Fransız kralcılarıyla ve Avrupa monarşileriyle herhangi bir anlaşma yapmasının olanaksız olduğunu, Jakoben Lebas "arka-

Jirondenler, 1792 sonlarındaki askeri başarılardan güç alarak, ama aynı zamanda iktidarlarını sürdürme hesapları yaparak[187] bütün Avrupa'yı karşılarına aldılar: 1 Şubat 1793'te İngiltere ile Hollanda'ya, 7 Mart 1793'te de İspanya'ya savaş ilan edildi. Fakat baharda, savaş yine Fransa'nın aleyhine gelişmeye başladı; 5 Nisan'da Belçika'daki Fransız Ordusu komutanı Dumouriez'nin ihaneti durumu daha da güçleştirdi. Öte yanda, savaş giderlerinin ağır yükü ile sürekli yükselen enflasyon nedeniyle ekonomi iyice rayından çıkmıştı. Paris'te ve diğer kentlerde, hayat pahalılığına ve kıtlığa karşı halk ayaklanmaları başgösterdi. Roux, Varlet, Leclerc gibi liderleri olan ve kendilerine *Enragés* (Öfkeliler ya da Azgınlar) denilen bir grup ise, dağınık ve siyasal bakımdan örgütlü olmamalarına karşın, *sans-culotte*'lar arasında çok etkili oluyor ve sürekli olarak halkı kışkırtıyordu.

Konvansiyon, bu olaylara tepkisini 18 Mart'ta "toprak yasasını ya da toprak, ticaret ve sanayi mülkiyetine yönelik her türlü bozguncu yasayı öneren kişilere karşı ölüm cezasını" kabul ederek gösterdi. Ama yine Mart ayı içinde, Devrim Mahkemesi'ni kurmak,[188] komünlerde şüphelileri araştırmakla görevli Gözetim Komiteleri oluşturmak,[189] göçmenlerin mallarına el koymak ve Fransa'da yakalana-

---

mızdaki yolları [köprüleri] yıkıık" şeklinde dile getiriyor, Danton ise "Avrupa'nın suratına savaş [düello] eldiveni olarak bir kralın kellesini atıyoruz [çarpıyoruz]" diye açıklıyordu (Aktaran: Poperen, II, s. 21 ve Bredin(1), 1988, s. 249).

187 Örneğin Brissot, şöyle diyordu: "Ne zaman Avrupa ve bütün Avrupa ateş içinde olursa, işte ancak o zaman biz de rahat olabiliriz." Roland, daha da açık sözlüydü: "Silah altındaki binlerce insanı bacaklarının onları götürebilecekleri kadar uzağa yürütmek gerekiyor, yoksa gelip bizim boğazımızı kesecekler" (Aktaran: Bouloiseau, s. 67-68).

188 Gerçekte 10 Mart 1793'te kurulan mahkemenin adı, Olağanüstü Suç Mahkemesi'ydi. Bu mahkeme, Ekim 1793'te Devrim Mahkemesi adını alacaktır.

189 Bu kuruluşlar, daha sonra Devrimci Komiteler adını alacak ve devlet terörünün en önemli aygıtları haline gelecektir.

cak göçmenlere ölüm cezası öngörmek gibi "devrimci yasalar" çıkardı. Bu kararlar, Jirondenlerin muhalefetine karşın alınmıştı. Çünkü *Marais*, alınan askeri yenilgiler, her gün biraz daha yayılan Vendée isyanı, katlanarak büyüyen ekonomik sorunlar ve zaman zaman patlak veren halk ayaklanmaları karşısında, Jirondenlerden umudu kesiyor ve *Montagnard*'lara yaklaşıyordu.[190] Bunun bir sonucu olarak, 4 Mayıs'ta tahıl ürünlerine bir tavan fiyat konması kararlaştırıldı; ardından da temel gıda ürünlerinin ticareti ve dağıtımı bir düzene bağlandı. Bu arada, Jirondenlerin adına Condorcet'nin hazırladığı anayasa projesi terk edildi. Ayrıca 6 Nisan 1793'te, bakanları birer yürütme memuruna dönüştüren Danton liderliğindeki *Comité de Salut Public* (Kamusal Selamet Komitesi) kurulmuş ve Konvansiyon, bu organ dolayımıyla yürütme erkini de tam anlamıyla kendi ellerine almıştı.

Konvansiyon'da art arda aldıkları yenilgiler, Jirondenleri daha da hırçınlaştırdı. *Montagnard*'lara ve Jakobenlere karşı amansız bir saldırıya giriştiler. Onların önerisi üzerine milletvekillerinin dokunulmazlığı kaldırıldı. Bunun ardından Jirondenler, o tarihte Jakoben Kulübü'nün başkanı olan Marat'yı suçlayarak yargılanmasını sağladılar. Ama Marat Devrim Mahkemesi tarafından aklandı ve bu kararla daha da güçlenen Jakobenler, bir karşı saldırıya giriştiler. Artık her türlü uzlaşma olanağı ortadan kalkmıştı ve iki grubun kesin bir hesaplaşma içine girmesi kaçınılmazdı.[191]

---

[190] Örneğin *Marais*'nin etkili üyesi Barère, 18 Mart'ta Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında, Jakobenlerin halk kitleleriyle bir "ittifak" oluşturma politikalarına yeşil ışık yakıyordu: "Olağanüstü dönemlerde, olağan yöntemlerle devlet yönetilemez; burjuvazi halktan kopmamalıdır ve Devrim'in yönetici öğesi olmaya devam etmelidir" (Aktaran: Bredin, 1988(1), s. 265).

[191] Son bir umutla Danton, iki grup arasında uzlaşma sağlamaya çalışmıştır. Ama Guadet'nin onun önerilerini kabul etmeyip savaştan söz etmesi üzerine, "Savaş mı istiyorsunuz, öyleyse ölümünüzü hazırlıyorsunuz" diye yanıt vermiştir (Aktaran: Aulard, II, s. 604).

Jirondenler, taşrayı harekete geçirmeye yöneldiler; *Montagnard*'lar-Jakobenler ise, kendilerine yakın (Hébert, Chaumette, Ronsin gibi kişilerin yer aldığı) Paris Komünü'nün desteğiyle ve *section*'lardaki *sans-culotte*'ların katkısıyla son darbeyi indirmeye hazırlandılar.

Sonuçta, 31 Mayıs-2 Haziran günlerinde gerçekleştirilen halk ayaklanmasının da zorlamasıyla Konvansiyon, Jirondenlerden yirmi yedi milletvekili ile iki bakanın tutuklanması kararını aldı. *Marais*'nin bu yönde oy kullanmasında, taşrada Jironden yandaşlarının Konvansiyon yönetimine karşı ayaklanmalar başlattıkları haberinin Paris'e ulaşması da rol oynadı. Ancak tutuklanan Jirondenlerden çoğunun Paris'ten kaçıp yer yer kralcılarla işbirliğine girmeleri sonucunda, isyanlar Fransa'nın dört bir yanına yayıldı ve birçok büyük kent karşı-devrimcilerin eline geçti, hatta Toulon 27 Ağustos'ta İngilizlere teslim edildi. Fakat bu isyanların hepsi 1793 sonuna kadar bastırıldı;[192] kaçmış olan Jirondenler, birkaç tanesi dışında yakalanıp idam edildiler; hapisteki Jirondenler ise yargılanıp 31 Ekim'de giyotine gönderildiler.

Jirondenlerin saf dışı bırakılmasıyla birlikte, Jakobenler, iktidarlarını bir "diktatörlük" olarak nitelendirilecek denli güçlü ve katı bir biçimde kurmaya giriştiler. 10 Temmuz'dan başlayarak Kamusal Selamet Komitesi aşamalı bir biçimde Jakobenlerin eline geçti ve "Robespierre'in kabinesi" haline geldi.[193] Bu komite, her ne kadar Konvansi-

---

[192] İsyancı kentlerin içinde en son olarak Toulon, 19 Aralık 1793'te, genç bir subayın da (yani Napoléon Bonaparte'ın) büyük katkısıyla yeniden ele geçirildi. Devrimci yönetim, isyancı kentlerin adlarını değiştirdi. Örneğin, Marsilya'ya *Ville-sans-Nom* (İsimsiz Kent), Lyon'a *Ville Affranchie* (Kurtarılmış Kent) ve Toulon'a *Port-de-la-Montagne* (Dağın Limanı) adları verildi.

[193] İlk aşamada, Kamusal Selamet Komitesi'ne ayrılan Danton ile Cambon'un yerine Saint-Just ile Couthon girdiler. Ardından 27 Temmuz'da, Robespierre komiteye seçildi. Son olarak da, Eylül ayında, Billaud-Varenne ile Collot d'Herbois komitenin yeni üyeleri oldular. Böylece 12 kişilik komite, Barère ya da Carnot gibi bir iki isim dışında tümüyle Jakoben bir kimlik kazandı.

yon'a bağımlı idiyse de (daha sonra memur statüsüne indirgenecek bakanlar da dahil olmak üzere) bütün devlet görevlilerini denetlemeye, atamaya ve milletvekillerini bile tutuklamaya varan büyük yetkilerle donandı ve Konvansiyon'a çıkartılmasını istediği bütün yasaları dayatmaya varan büyük bir güç edindi. Kısacası Jakoben iktidar, Kamusal Selamet Komitesi eliyle yürütüldü.

Jakobenler, iktidara gelir gelmez gerek halk kitlelerinin isteklerini karşılayabilmek, gerek Devrim'i başarıya götürebilmek için zorunlu olarak gördükleri çeşitli radikal kararlar almaya koyuldular. Hemen Temmuz ayında, stokçulara karşı ölüm cezası ile feodal hakların tümüyle ortadan kaldırılması Konvansiyon'da onaylandı ve Ağustos'ta Paris'i beslemek için devletin ekonomiye müdahalesine kapıyı açan ilk yasalar çıkartıldı. Ardından eylül ayı içinde, ilk önce yalnızca tahıllar için bir tavan fiyat belirlendi, daha sonra da bütün fiyatların ve ücretlerin devlet tarafından saptanması kabul edildi.

Bu arada, *Montagnard* Anayasası diye bilinen (ve birçok düşünürce Fransa'nın bugüne dek sahip olduğu en demokratik anayasası olarak değerlendirilen)[194] yeni anayasa, 24 Haziran'da referanduma sunulup halk tarafından benimsenmiş ve 10 Ağustos 1793'te ilan edilmişti.[195] Ancak Konvansiyon görevini tamamlamış olmasına karşın dağılmadı ve bu anayasa da hiçbir zaman yürürlüğe girmedi. Kamusal Selamet Komitesi'nin isteği üzerine Konvansiyon, 5 Eylül'de terörü gündeme aldı ve 10 Ekim'de de koşullar düzelinceye kadar Fransız Cumhuriyeti'nin "Devrimci Yönetim" ile yönetileceğini kararlaştırdı. Bundan

---

Maintenant'a göre, komitenin 12 üyesinden 8'i Jakoben Kulübü'ne sık sık uğramaktaydı, diğer 4'ü ise iyi birer Montagnard'dı (s. 109).

[194] Örneğin, Jean Jaurès'e göre, "1793 Anayasası, demokrasinin görkemli bir örneğidir... Henüz yeryüzünde, 1793'ün bu ulu çözüm önerisine bütünüyle denk düşen bir demokrasi uygulaması görülmüş değildir" (s. 163).

[195] Kesin olmayan referandum sonucu: 1.801.918 kabul, 11.610 ret.

böyle, "ulusal ustra" diye de anılan giyotin, yoğun bir biçimde işlemeye başladı. 4 Aralık 1793 kararlarıyla da Devrimci Yönetim hukuksal bir çerçeveye, bir anlamda kendi "anayasa"sına kavuştu ve çok katı bir merkeziyetçilik oluşturuldu.

Devrimci Yönetimi kurarak anayasal haklar ile özgürlükleri kamusal selamet adına askıya alan Jakobenler, kendilerine yönelik sağdan ve soldan gelen her türlü muhalefetin üzerine kararlı bir biçimde gittiler. Onlara göre her aykırı ses, ülkenin birliğini ve Devrim'in geleceğini tehlikeye atıyordu. Jakobenlerin hışmını üzerlerine ilk çekenler, belirli bir doktrinleri olmayıp duruma göre *sans-culotte*'ların hoşuna gidecek istekler sıralayan ve onları kışkırtan *Enragé*'ler oldu. Eylül 1793'te, "kızıl papaz" diye bilinen Jacques Roux, Varlet ve onlara yakın olan "devrimci kadınların" önderi Claire Lacombe tutuklandı.[196] Marat'nın 13 Temmuz'da bir suikast sonucunda öldürülmesinden sonra *L'ami du Peuple*'ü devralan Leclerc ise, bu gazeteyi kapatmak zorunda kaldı.

Enragé'lerden kurtulan Jakobenler, bu kez de sağlarında Dantonistlerden, sollarında Hébertistlerden kaynaklanan iki farklı muhalefetle başa çıkmak zorunda buldular kendilerini. "Ilımlılar" ya da "hoşgörülüler" olarak nitelendirilen Dantonistler, Devrim'in artık sona erdirilmesini amaçlıyorlardı; "aşırı-devrimciler" olarak adlandırılan Hébertistler ise, Devrim'in pek de belirgin olmayan bir program doğrultusunda iyice ilerletilmesini savunuyorlardı. Her iki grup da görüşlerini uygulamaya sokabilmek için iktidarı ele geçirme hesapları içindeydi. Konvansiyon'da yer alan Danton ve arkadaşları, özellikle Kamusal Selamet Komitesi'ne girip bu komitede çoğunluğu sağlayarak, yani yasal yolları kullanarak Jakobenlerin yerine geçmeyi (ya da en azından aşırı Jakobenleri tasfiye edip ılımlı Jakoben-

[196] Roux, 10 Şubat 1794'te, hapishanede intihar ederek yaşamına son verdi.

lerle uzlaşmayı) hedefliyorlardı. Paris Komünü'ne, Savunma Bakanlığı'na ve *Comité de Sûreté Générale*'in (Genel Güvenlik Komitesi) bir bölümüne hâkim olan Hébertistler ise, hesaplarını özellikle bir halk ayaklanması üzerine kuruyorlardı.[197]

Robespierre'in ılımlıların daha büyük, ama aşırıların daha acil bir tehlike oluşturdukları görüşü doğrultusunda, Jakobenler, ilk önce Hébertistleri ortadan kaldırmaya yöneldiler. Bu amaçla, bir yanda *section* toplantılarını, halk derneklerini etkisizleştirip bunlar üzerinde merkezi iktidarın denetimini kurdular, öte yanda *Ventôse* ayında (Şubat sonları-Mart başlarında) çıkarılan yasalarla bir bakıma gerek *sans-culotte*'ların, gerek köylülerin desteklerini sağlamaya çalıştılar.[198] Ardından 13 Mart 1794 gecesi Hébert ve arkadaşlarını tutukladılar ve hızlı bir yargılamadan sonra 21 Mart'ta giyotine yolladılar. Dokuz gün sonra, kamuoyu, bu olayın şokunu üzerinden atamadan Dantonistlerin tutuklanmaları haberiyle şaşkına döndü. Devrim Mahkemesi'nde kendilerini savunmaya bile olanak bulamayan Danton, Desmoulins ve diğerleri 5 Nisan 1794'te idam edildiler.

Enragé'ler, Hébertistler ve Dantonistler gibi "iç düşmanlar" ortadan kaldırıldıktan, kralcılık yandaşları iyice sindirildikten ve Jakobenlerin başarıyla örgütleyip yönlendirdikleri ordu çeşitli askeri zaferler elde ederek (ve hatta Temmuz başında Brüksel'e girerek) dış düşmanın genç

---

[197] Ayrıca her iki grup, ellerinde bulundurdukları yayın organları (Demoulins'in *Le Vieux Cordelier*'si ve Hébert'in *Père Duchesne*'i) ile kendi görüşlerine yatkın bir kamuoyu oluşturmaya da çalışıyorlardı.

[198] Bu yasalar şunlardır: Fiyatların ve ücretlerin tavanının yeniden belirlenmesi; şüphelilerin mal mülklerine el konulması; stokçulara ve karaborsacılara karşı daha ağır cezalar saptanması; ülkenin her yerinde yoksullar listeleri hazırlanması ve şüphelilerin el konulmuş topraklarının bu yoksul kişilere dağıtılması. 3 Mart 1794'te çıkarılan bu son yasa, her ne kadar uygulamaya konulamayacaksa da, burjuvazinin mülkiyet anlayışı için ciddi bir tehdit oluşturuyordu.

Cumhuriyet için bir tehlike oluşturmasını engelledikten sonra, Devrimci Yönetim ile teröre artık ne gereksinim olduğu sorusu kafaları kurcalamaya başladı. Ancak Jakoben liderler, Devrim üzerindeki kara bulutların henüz dağılmadığı ve kendi safları içinde bile karşı-devrimcilerin saklandığı düşüncesindeydiler. Bu nedenle, 10 Haziran 1794'teki "halk düşmanı" kavramına çok geniş bir tanım getiren ve Devrim Mahkemeleri'nde savunma hakkını tümüyle yok eden yasalar, teröre yeniden ivme kazandırdı.[199] Bu arada, Hébertistlerin ülkeyi "Hıristiyansızlaştırma" politikalarına karşı çıkmış olan Robespierre, Devrim'e manevi-dinsel bir temel kazandırmak amacıyla, 7 Mayıs'ta Konvansiyon'a Yüce Varlık (*Etre Suprême*) kültünü kabul ettirmiş ve bir ay sonra da kendisi "başrahipliğe" soyunarak bu kültün bayramını düzenlemişti.

Kendisini "Devrim'in yönetici öğesi" olarak gören burjuvazi, Jakobenlerin başlarına buyruk iktidarından, yani yoğun terör politikasından, yoksullara toprak dağıtılmasını öngören kararlardan, erdemli bir halk yaratma tasarılarından ya da özellikle Saint-Just'ün yazılarında dile getirilmiş mülkiyetin eşit dağıtıldığı küçük üreticiler toplumu projelerinden giderek rahatsız olmaya başlamıştı. Üstelik, koşulların düzeldiğini görüyor (ya da böyle bir kabul içine giriyor) ve bu nedenle artık alt sınıflarla bir ittifakın gereksiz olduğunu, bir başka deyişle bu ittifakın somutlaştığı Jakobenizmden kurtulunması gerektiğini dü-

[199] Çeşitli tarihçilere göre, 5 Eylül 1793'te Convention'un terörü gündeme koymasıyla başlayan terör dönemi boyunca, 2.600-2.700'ü Paris'te olmak üzere, mahkeme kararıyla 17.000 kişi idam edilmiştir. (Terör dönemi boyunca öldürülenlerin toplam sayısı ise 40.000 civarındadır.) En yüksek idam sayısı, 7.000'e yakın idam ile Aralık 1793-Ocak 1794 ayları arasında gerçekleşmiştir. Sonra bir düşüş yaşanmış, ama 10 Haziran 1794 kararlarının ardından, giyotin yeniden yoğun bir biçimde çalışmaya başlamıştır. Jakobenlerin düşüşüne kadarki bu bir buçuk aylık sürede, 1.300-1.400 kişi giyotine gönderilmiştir. Ayrıca Vendée'deki içsavaş süresince, 200.000 ile 300.000 arasında insanın hayatını kaybettiği tahmin edilmektedir.

şünüyordu. Öte yanda halkçı bir söylemle iktidara gelen Jakobenler, merkezi iktidarla özdeşleşip giderek halkçı yönlerini yitiriyorlardı. İktidarlarının gereği olarak, halk kitlelerinin bütün isteklerini tatmin edemediler;[200] dahası, (özellikle Hébertistlerin düşüşünden sonra) *section* komitelerini, halk derneklerini denetimleri altına alarak ya da kapatarak, Paris Komünü'nü merkezi yönetime bağlayıp halk kitlelerinden soyutlayarak ve (Eylül 1793'te iç düşmanlara karşı kurulmuş olan ve ülke içinde görev yapan) Devrimci Ordu'yu dağıtarak *sans-culotte*'ları etkisizleştirmek yoluna gittiler, onlara yakın siyasal güçlere karşı şiddet kullandılar ve sonuçta kentli yoksul kesimlerde bir kayıtsızlığa, bir yılgınlığa neden oldular. Ayrıca kentleri beslemek için aldıkları her karar, köylülerin de kendilerinden biraz daha uzaklaşmalarına yol açtı.[201] Dolayısıyla, Jakobenleri devirmeye yönelik bir komplonun geniş bir halk tepkisiyle karşılaşma olasılığı yok gibiydi.

Sonuçta, Robespierre tarafından (özellikle de ona atfedilen diktatörlük hırsı tarafından)[202] kişisel olarak tehdit

---

200 Ücretlerin dondurulmasından çok şikâyetçi olan kentli yoksul sınıflar, bir de yiyecek kıtlığıyla karşı karşıyadırlar. Örneğin, Paris'teki bir silah atölyesi işçisi, 28 Mart 1794'te şöyle yakınmaktadır: "Eski günlere göre daha kötü durumdayız; çünkü paranla da hiçbir şey alamıyorsun artık; açlık yüzünden ölüme mahkümuz. Güzel sözlerle uyutuyorlar bizi" (Aktaran: Bouloiseau, s. 216-217 ve Guérin, c. 2, s. 179).

201 "Küçük mülkiyet ile geriye dönük kolektivist amaçların çelişkili karışımına sahip olan kır ve kent radikalizm akımları, Devrim'in en radikal evrelerine ulaşıncaya dek ve bu evreler boyunca, bir süre elele gidebildiler. Ancak yoksul kentlilere ve devrim ordularına yiyecek sağlama zorunluluğu, hali vakti oldukça yerinde köylülerin çıkarlarına ters düştü. Köylülerin artan direnişi, Parisli Baldırıçıplakları yiyeceksiz bıraktı, dolayısıyla Robespierre'in halk desteğini yitirmesine yolaçtı ve radikal devrimin sona ermesine neden oldu. Burjuva devrimini baldırıçıplaklar yaptı, köylüler bu devrimin tam nereye kadar gidebileceğini belirledi" (Moore, s. 90).

202 Kamusal Selamet Komitesi üyelerinden bazıları, henüz Nisan 1794'te, Robespirre'in diktatörlük eğilimi içinde olduğundan kuşkulanıp onu "ikaz" etmeye başlarlar. Örneğin gerek Carnot, gerek Billaud-Varenne, Konvansiyon'daki konuşmalarında Robespierre'i, doğrudan doğruya olmasa da, ağ-

edildikleri duygusuna kapılan Genel Güvenlik Komitesi ile Kamusal Selamet Komitesi üyelerinin büyük çoğunluğu ve Fouché, Tallien, Barras gibi bazı milletvekilleri ile burjuva kazanımlarından artık huzur içinde yararlanmak isteyen *Marais*'deki düzen yanlısı Konvansiyon üyeleri, geniş bir cephe oluşturarak, 9 thermidor (27 Temmuz 1794) günü Konvansiyon'da beş Jakoben (Maximilien Robespierre, kardeşi Augustin Robespierre, Saint-Just, Couthon ve Lebas) hakkında tutuklama kararı çıkardılar. Tutuklanıp hapishanelere yerleştirilen Robespierre ve dört arkadaşı kurtarıldılar ve Komün'e getirildiler. Mücadeleye devam edebilirlerdi; ama Robespierre'in bir ayaklanma başlatmaya yanaşmaması nedeniyle onları korumaya gelmiş olan yandaşları dağıldı ve Konvansiyon'un askeri güçleri tarafından yeniden yakalandılar. Konvansiyon tarafından kanun kaçağı olarak ilan edilmiş oldukları için de ertesi gün 17 Jakoben ile birlikte yargılanmadan idam edildiler. Ardından iki gün içinde, 83 Jakoben daha giyotine gönderildi.[203]

Jakobenlerin düşüyle birlikte, sona eren Devrim değil, fakat Devrim'in radikal dönemiydi, burjuvazi-halk kitleleri ittifakı denemesiydi, ulus-devlet mantığının ulaşabileceği en uç noktaydı. *9 Thermidor,* buradan bir geriye dönüşü ifade eder: Konvansiyon'un merkez kesimi (*Marais*), devrimci yönetimi ele geçirerek Devrim'i tam anlamıyla bir burjuva devrimine dönüştürmeye, burjuvazinin egemenliğini sağlam bir biçimde kurmaya yönelecektir. "Devrim kendi çocuklarını yiyen yeni bir Satürn'dür" diyen Jiron-

zından eksik etmediği erdem sözcüğüne göndermede bulunarak kişisel iktidar peşine düşmemesi için uyarırlar: "Vatanına hizmet etmek için bir süre güce sahip olan bir kişi, eğer bu güç onun elinden alınmazsa, belki bir gün gücünü vatanı köleleştirmek için kullanabilir. Tek bir adamın değerine, hatta erdemine gereksinim duyan bir cumhuriyete yazıklar olsun!" "Özgürlüğünün üzerine titreyen her halk, üst mevkileri işgal eden insanların erdemine karşı da kendisini korumak zorundadır" (Aktaran: Guérin, II, s. 233).

[203] Jakobenler Kulübü ise 12 Kasım 1794'te kapatıldı.

den lider Vergniaud'dan hareketle,[204] eğer Devrim kimsenin bütünüyle hâkim olamadığı bir tanrıya ya da bir makineye benzetilirse, burjuvazinin *9 Thermidor*'da ona hâkim olabileceğini düşünecek denli kendisini güçlü hissettiğini söylemek mümkündür. Ancak burjuvazi, bu yargısında yanıldığını çok geçmeden kavrayacak ve (sınıfsal çıkarlarını koruyabilmek amacıyla) hâkim olamadığı Devrim'i, sona erdirmesi için Sieyès'in deyişiyle bir "kılıç"ın, yani Napoléon Bonaparte'ın ellerine teslim edecektir.

B. Halkçı Söylem ya da Halkın Sesi

1790'da Fransız siyasal toplumunu darmadağın ettiğini ileri sürdüğü "anarşik bireyci zihniyetten" yakınan Edmund Burke, altı yıl sonraki bir yazısında bu durumun tümüyle ortadan kalkıp yerini bir başka aşırılık olan kapsayıcı devlet anlayışına bıraktığını belirtir: "Bireysellik [Fransız devrimcilerin] yönetim planlarından dışlanmıştır. Devlet her şeydir, her yerdedir."[205] Burke'ü 1796 Fransası için biraz da abartılı böyle bir yargıda bulunmaya iten olay, "Jakoben deneyi"dir ve bu deneyin Directoire dönemine bıraktığı mirastır. Bu miras ise, ulus-devlet (ya da halk-devlet) anlayışının içerdiği bütün özelliklerin gerçekleştirilmesi ve bu anlayışın bir bakıma gidebileceği en uç noktaya kadar götürülmesidir.

"Hem bir ideoloji hem de bir iktidar, yani hem bir simge dizgesi hem de bir eylem dizgesi olan"[206] Jakobenizm (ya da Jakobenlik), ne olduğu ve ne ifade ettiği üzerinde çok tartışılmış, hâlâ da tartışılan bir harekettir. Jakobenliğe olumlu bir biçimde yaklaşanlara göre bu hareket, güçlü ve fetihçi bir demokrasi deneyidir; demokratik

[204] Aktaran: Jaume, 1989, s. 133; Saint-Just, 1968, s. 248.
[205] Aktaran: Talmon, s. 168.
[206] Furet, 1989, s. 56.

ve cumhuriyetçi ilkelerin gerçekleştirilmesidir; "vatan tehlikede" politikasının kaçınılmaz sonucudur; burjuvazi ile halk kitlelerinin işbirliği, hatta emekçi kitlelerin iktidarıdır. Olumsuz bir yargılama getirenlere göre ise Jakobenizm, bireyi ezen bir "makine", hatta gelecekteki totaliter sistemlerin ilk kalıbı, ilk örneğidir; halk adına halk üzerinde kurulan bir diktatörlüktür; belli bir inanç dizgesinden kaynaklanan bir devlet terörüdür; küçük burjuvazinin diğer sınıflar üzerindeki baskıcı iktidarıdır. Jakobenler hakkında bu denli karşıt değerlendirmelerde bulunulmasında, Jakobenlerin kendilerinin de bir payı olduğu söylenebilir. Çünkü Jakobenizm, kesin çizgilerle çizilmiş bir kuram değil, fakat Devrim'in çalkantıları içinde yaşanmış bir harekettir. Daha açıkçası, Jakobenler, her ne kadar sürekli olarak eşitlik, özgürlük gibi belli ilkeler doğrultusunda hareket etmiş ve Devrim'i başarıya ulaştırmak gibi belli bir amaç gütmüşlerse de, bitmez tükenmez siyasal polemik ortamında zaman zaman değişik görüşler dile getirmiş ve değişen koşullar doğrultusunda değişik uygulamalara imza atmışlardır. Dolayısıyla Jakobenizm hakkında böylesine karşıt değerlendirmelerde bulunulabilmesinin önemli bir nedeni, Jakobenlerin kendilerinin, bu çeşitli savları "doğrulamaya" yarayan malzemeler sunmuş olmalarıdır. Örneğin, daha önce değindiğimiz savaş sorununu ele alalım: Robespierre'in (savaş öncesi ile sonrasına ilişkin) farklı dönemlerdeki söylemlerinden birine ağırlık verildiğinde, Jakobenliğin barışçıl ya da tam tersi savaşçıl bir ideoloji olduğunu savunmak hiç de güç olmaz. Demek ki her şeyde olduğu gibi Jakoben ideolojiyi de doğru değerlendirebilmek için, onu bir bütün olarak kabullenmek ve "öz"ünü de gözden kaçırmadan geçirdiği değişiklikleri ortaya koymak gerekir.

Siyasal literatüre Jakobenlik ya da Jakobenizm kavramını armağan etmiş olan Jakobenler, 1789 devrimci kuşağından farklı değildirler. Hatta liderleri konumunda olan

Robespierre, Ulusal Kurucu Meclis'in üyesidir. Bu bakımdan Jakobenler, 89'un düşünsel kategorilerini kullanırlar, yine 89'un eşitlik, özgürlük, kardeşlik, halk-ulus egemenliği ya da insan hakları gibi ilkelerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Ancak bu ilkelerin kâğıt üzerinde kalmayıp tam anlamıyla gerçekleşmesini, dolayısıyla Devrim'in başarıya ulaşmasını amaçlarlar ve 89 devrimcilerinde gördüğümüz "birlik tutukusu"nu belki savaş koşullarının da zorlamasıyla bir saplantıya dönüştürürler. Bu bakımdan Jakobenizm, (daha sonraları kendisine yüklenecek anlamlar bakımından değil, fakat salt tarihsel anlamı içinde,) Devrim'i "sonuna kadar" götürme amacıyla, *Ancien Régime*'in yıkılışının ardından beliren çeşitli sorunlara her ne pahasına olursa olsun çözümler getirerek ve çeşitli siyasal güçlere karşı koyarak, hatta bunları ortadan kaldırarak ulusal birliği sağlama ve bunu yaparken ortaya çıkan her yeni durumu ideolojik söylem düzeyinde ussallaştırma girişimidir.

Jakoben ideoloji eylemle ilişkilidir, yani çeşitli devrimci eylemleri önceden ya da sonradan doğrulamaya yönelik bir ideolojidir. Jakobenler, her ne kadar belli ilkeleri, değerleri siyasal eylem içinde gerçekleştirme düşüncesiyle hareket etmişlerse de değişen koşullara uyum sağlayabilmek için düşüncelerini çeşitlendirmek, hatta değiştirmek durumunda kalmışlardır. Ancak bu durum, onların hiçbir kuramsal çerçeveye sahip olmadıkları anlamına gelmez. Çünkü Jakobenler, Rousseau'dan esinlenmişler, düşüncelerini Rousseau'nun kuramı içine yerleştirmeye özen göstermişlerdir. Fakat aynı zamanda, bu kurama kesin bir biçimde sadık kalmamışlar, bu kuramdan ödünç aldıkları düşünsel öğeleri duruma göre yeniden yorumlamışlardır. Dolayısıyla Jakobenliği, Rousseau'nun kuramının hayata geçirilmesi olarak değerlendirmemek gerekir.[207] Bu ba-

[207] Oysa bu yönde yapılmış birçok değerlendirme vardır. Örneğin Engels'e göre, "Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi, Terör döneminde gerçekleşmiştir." Korngold'a göre, "Robespierre 'iktidardaki Rousseau' olarak adlandırılabilir."

kımdan Jakobenliğin vardığı kapsayıcı devlet anlayışı, önceden tasarlanan bir program çerçevesi içinde ve sistemli bir biçimde ortaya konmuş değildir. Saint-Just, 26 Şubat 1794'te Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında, "Nesnelerin gücü belki bizi düşünmediğimiz sonuçlara götürüyor"[208] diyerek, bir ideale değil, fakat zamanın zorunluluklarına göre davrandıklarını açıklar. Aynı şekilde Robespierre de, 2 Şubat 1794'te koşulların belirleyiciliğini dile getirir: "Konuşmakta olduğum şu ana kadar bile, böylesine fırtınalı koşullar içinde belirlemek fırsatı bulamadığımız doğru bir kuram ile kesin davranış kuralları tarafından değil, fakat Vatan'ın gereksinimleri duygusu ve iyilik sevgisi tarafından yönlendirildiğimizi kabullenmeliyiz."[209] Demek ki, Jakoben ideolojinin, büyük ölçüde, Devrim'in çalkantıları, fırtınaları içinde, olayların zorlamasıyla (bunları denetleyerek ya da akışlarına kapılarak) biçimlendiğini kabul etmek gerekir.

1789 devrimcileriyle aynı kültürel ortamı paylaşan Jakobenlerin düşüncelerinin çıkış noktasını, birey ile bireysel hak ve özgürlükler oluşturur. Onlar da liberalizmin temel amacını benimserler: Bireyin mutlu olması. Bu bağlamda, ilk önce insanın özü ortaya konur ve ona doğal bir iyilik yakıştırılır. Ancak ardından insanın toplumsal bir yaratık olduğu savından hareket edilerek, onun içinde yer aldığı toplumsal yapı ve bir parçasını oluşturduğu bütün, yani halk ön plana çıkarılır. Ayrıca insanın kötü toplumsal düzen nedeniyle doğal iyiliğini yitirip yozlaştığına ilişkin Rousseaucu varsayım kabullenildiğinde, siyasal yapının bireysel mutluluk alanları üzerindeki belirleyiciliğine varmak hiç de zor olmaz.

Manfred'e göre, "Robespierre, Rousseau'nun soyut siyasal varsayımlarını devrimci eylemin güçlü diline tercüme etmiştir" (Aktaran: Labica, s. 21).

208 Saint-Just, 1968, s. 200.

209 Robespierre, c. 3, s. 111.

Jakobenlerin deyişiyle, "doğuştan kötü olmayan..., mutluluk ve özgürlük için doğan insan, kötü yasalar nedeniyle..., yozlaşmış..., köleleşmiş ve mutsuzlaşmıştır." Dolayısıyla, "insanın doğasına ve yüreğine uygun yasaların yapılması..., insanlar arasında adalet ilişkilerinin kurulması ve her kişinin sarsılmaz ve kararlı çıkarının adalet olarak belirmesi sonucunda, insan yeniden özgür ve mutlu olacaktır."[210] "İnsan haklarını ilan etmek yeterli olmaz";[211] bunlar gerekli yasalarla güvence altına alınmalı ve uygulanmalıdır. İnsana böyle vurgu yapılıyorsa da onun toplumsallığı nedeniyle, her bireyin hakları ve çıkarları diğerlerinkiyle uyum içinde olmak durumundadır; daha açıkçası tüm haklar ve çıkarlar, tüm bireylere ortak olan bir zemin üzerinde, yurttaşlık kimliği içinde var olmak zorundadır. Bu bakımdan haklar ve çıkarlar, bireysel bir anlam taşımalarının ötesinde, gerçekte yurttaşların organik bütünü olan halka ilişkindir. Dolayısıyla Jakoben söylemde, birey halkı çağrıştırır, bireyin mutluluğu da halkın mutluluğunu zorunlu kılar.[212]

1789 devrimcileri gibi bireyden yola çıkıp yurttaşa, oradan da yurttaşlar toplumu olan halka ulaşan Jakobenler, Devrim'in tek öznesi olan halkı ideolojilerinin odak noktasına yerleştirirler. Halk en üstün meşruluk kaynağı olduğundan, Jakoben söylem tümüyle halka endekslidir, her şey halka göre ve halktan hareketle açıklanmaya çalışılır. Jakoben söylemin sürekli vurgu yaptığı "halk" nedir? Bu kavrama ne gibi anlam (ya da anlamlar) yüklenir?

Jakobenler, Sieyès ile 1789 devrimcilerinde gördüğümüz halk-ulus özdeşliğini olduğu gibi benimserler; ancak ulus sözcüğü yerine halk sözcüğünü kullanmayı yeğlerler.

---

[210] Robespierre, c. 2, s. 141; Saint-Just, 1968, s. 115 ve 329.

[211] Saint-Just, 1968, s. 117.

[212] Jakobenlerin bireye ve bireysel çıkara ilişkin görüşleri, ilerideki "Halkı Yeniden Yaratmak" altbölümünde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bu anlamıyla halk, kendine özgü iradesi olan soyut bir bütün, kolektif bir kişidir. Fakat Jakoben söylem, halkı yalnızca soyut bir varlık olarak ele almakla yetinmez ve zaman zaman ona somut bir anlam yükler. Bu somutlaştırma işlemi, halkın duruma göre bir *section*'da, bir kulüpte, hatta tek bir insanda beden bulmasıdır. Ayrıca halka yalnızca toplumun alt kesimlerini içeren bir "sınıf halk"[213] anlamı kazandırılarak da bu somutlaştırma işlemi gerçekleştirilir. Jakobenler, ya siyasal polemik ortamında kendilerini yoksulların dostu olarak göstermek amacıyla[214] ya da umutlarını gerçekten yoksullara bağladıkları için zaman zaman zenginlere, burjuvalara karşı çok eleştirel bir tutum takınırlar ve halkı yoksul sınıflarla özdeşleştirme yoluna giderler. Örneğin, "Halk yalnızca gerekli olanı, adaleti ve huzuru ister; oysa zenginler her şeye sahip çıkmaya kalkarlar, her şeye hükmetmeyi arzularlar... Halkın çıkarı genel çıkardır, zenginlerin çıkarı ise özel çıkardır"[215] diyerek halkı zenginlerden ayıran Robespierre, burjuvaziyi kendisinin karşısına almaktan çekinmez: "Kötülük burjuvalardan gelir... İç tehlikeler burjuvalardan kaynaklanır; burjuvaları yenmek için halkı bir araya getirmek gerekir."[216]

---

[213] Labica'nın deyişi (s. 27).

[214] Özellikle 10 Ağustos 1792'den sonra, *sans-culotte*'lar arasında, Sieyès'in soyluları dışlamaya varan mantığının bir benzeri kullanılarak zenginleri halk (ya da ulus) kavramının dışına iten söylemler gündeme gelmeye başlar. Örneğin, Paris'teki Observatoire *section*'unun Eylül 1793'te yayımladığı bildiride şu satırlar yer almaktadır: "Apaçık bir gerçek şudur ki Ulus *sans-culotte*'tur ve ellerinde bütün zenginlikleri tutan küçük sayıdaki insanlar Ulus'un içinde yer almazlar; bu insanlar, ayrıcalıklarının sonuna gelmiş ayrıcalıklı kişilerden başka bir şey değillerdir (Aktaran: Furet & Ozouf, 1988, s. 897).

[215] Robespierre, c. I, s. 73.

[216] Aktaran: Furet & Richet, s. 222; Labica, s. 30. Robespierre'in bu deyişlerine benzer bir şekilde Marat'ya göre (13 Haziran 1790'da), "İçinde bulunduğumuz bu savaş ortamında, yalnızca halk vardır, yani yoksul halk... Soyluların aristokrasisinin yerini zenginlerin aristokrasisi alacaksa, bunu yıkmaktan kazancımız ne olacak ki?" (Aktaran: Vovelle, 1972, s. 237). Saint-Just'e göre

Halkın soyut ya da somut olarak algılanılması, onun "idealleştirilmesinde", ideal bir varlık şeklinde tanımlanmasında bir fark yaratmaz. Halk ister tüm yurttaşların organik birliği olsun, ister yalnızca yoksul sınıflardan oluşsun, onun hep özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi yüce değerleri içerdiği (ya da içermesi gerektiği) varsayılır. Robespierre, yoksul Paris halkının yiyecek sıkıntısını protesto eden gösterileriyle ilgili olarak 25 Şubat 1793'te şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Halkın suçlu olduğunu, eylemlerinin bir suikast olduğunu söylemiyorum; fakat halk ayaklandığı zaman kendine yaraşır bir amacı olmak zorunda değil midir? Yoksa önemsiz mallar mı onun ilgisini çekmelidir?"[217] Demek ki bu somut halktan da beklenen, kurgulanan (ya da düşlenen) soyut halk gibi davranması, yani salt yüce değerleri amaç edinmesidir. Aynı şekilde insanlardan da karınları acıkan canlı kanlı insanlar gibi değil, yalnızca Cumhuriyet'in esenliğini gözeten yurttaşlar gibi davranmaları beklenir. Robespierre, Fransa'da iki halkın bulunduğunu belirttiği 26 Mayıs 1794 tarihli konuşmasında, "kötü" halkın "açgözlülerden, entrikacılardan, dü-

---

ise (13 Mart 1794'te), "Paris'te zenginler, halkın gereksinimlerini mideye indiriyorlar... Bu hainleri bankacıların arasında arayın" (Saint-Just, 1968, s. 211 ve 227). Jakobenlerin, halk-burjuvazi ayrımını Jirondenleri yoksul sınıfların gözünden düşürmek için kullanmalarına, ilginç bir biçimde zaman zaman Jirondenlerin de "çanak tutruğu" görülmektedir. Örneğin, Brissot'ya göre, "Tiranlığın yerle bir edildiği, krallığın yıkıldığı günümüzde, bizi ayaklanmayla tehdit eden kimdir?... Zenginlikleri kıskanan, bunları mülk sahiplerinin ellerinden almak isteyen yoksul *plebdir*" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 71); ya da Pétion'a göre, "Burjuvazi ile halk birleşerek Devrim'i yaptılar; onu koruyacak olan yalnızca bu birleşmedir" (Aktaran: Vovelle, 1972, s. 238).

[217] Aktaran: Furet & Richet, s. 194. Yine bu olaya ilişkin olarak, Robespierre'in de dahil olduğu Parisli Jakoben milletvekillerinin kaleme aldıkları bir bildiride şu satırlar göze çarpmaktadır: "Temsilcilerin görevi, en aşağılık hayvanlara ot vermek gibi yalnızca halka ekmek sağlamak değildir... Özgürlüğe layık bir halk, büyük bir devrimin kaçınılmaz olumsuzluklarına göğüs germelidir" (Aktaran: Guérin, I, s. 85).

zenbazlardan, karşı-devrimcilerden" oluştuğunu açıklar ve "iyi" ya da "gerçek" halkı şöyle tanımlar: Bu halk, "saf, basit, adalete susamış ve özgürlüğün dostu olan yurttaşların toplamıdır; Cumhuriyet'i kurmak için kanını akıtan erdemli halktır bu."[218]

Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere, halk yurttaşların toplamı ise de onun birliği niceliksel bir anlam taşımaz. Bu birlik nitelikseldir, hatta Jaume'un deyişiyle "neredeyse manevidir".[219] Çünkü Jakobenlerin gözünde yurttaşlık, hukuksal statünün ötesinde bir şeydir. Toplumdaki herkese yasayla yurttaşlık hakkı verebilirsiniz; ama gerçek yurttaşlığın ölçütü erdemli olmak, yani ahlaklı bir tutum ve davranış içinde olup salt genel iyiliği gözetmektir. Dolayısıyla, yalnızca kendilerini düşünen "açgözlüler, entrikacılar, düzenbazlar vb." gerçekten yurttaşlık niteliğinden yoksundurlar ve halkın içinde yer almazlar.[220] Bu anlayışın mantıksal sonucu ise, toplumun bir bölümünün, hatta tek bir insanın bile erdemi sayesinde halk ile özdeşleşebilmesidir.

Jakoben söylemde, somut ya da soyut olarak ortaya konulsa da hep "idealize" edilen halka birçok özellik yakıştırılır. Halk, her şeyden önce iyidir, doğal bir iyiliğe sahiptir. 24 Nisan 1793'te sunduğu Haklar Bildirisi tasarısının 25. maddesini "Halkın iyi olduğunu varsaymayan her anayasa bozuktur"[221] şeklinde kaleme alan Robespierre, bir ay sonra Konvansiyon üyelerine, "İlk önce şu tartışılmaz ilkeyi kabul edin: Halk iyidir"[222] diye seslenir. Halkın bu doğal iyiliği, onun erdemi içinde barındırdığı ya da en

---

218 Aktaran: Labica, s. 28.

219 Jaume, 1989, s. 154.

220 Örneğin Robespierre, Ekim 1792'deki bir yazısında, iki tür yurttaştan söz eder: "Cumhuriyet'in içinde yalnızca iki parti [grup] vardır: İyi yurttaşlar ile kötü yurttaşların, yani bir yanda Fransız halkının, öte yanda tutkulu ve açgözlü insanların partileri" (Aktaran: Jaume, 1987, s. 236).

221 Robespierre, c. 2, s. 140.

222 Robespierre, c. 2, s. 145.

azından erdeme yatkın olduğu anlayışını çağrıştırır: "Erdem halk için doğaldır... Basit, alçakgönüllü, yoksul, çoğu kez cahil, bazen de kaba saba olan erdemler ezilenlerin ayrıcalığı, halkın hazinesidir... Bu duyarlı ve gururlu halk, gerçekten mutluluk ve erdem için doğmuştur."[223] Erdem sözcüğünü ağızlarından düşürmeyen Jakobenler, Montesquieu'yü andırırcasına "demokrasinin ya da cumhuriyetin temel ilkesi"[224] olarak tanımladıkları erdeme iki anlam birden yüklerler: Hem kamusal erdemdir, yani vatan sevgisi, eşitlik-özgürlük tutkusu, ortak çıkarın her şeye yeğlenmesi vb. şeklindeki yurttaşa özgü davranış biçimidir; hem de özel erdemdir, yani bütün bireylerin her türlü düşüncelerini, duygularını, törelerini, hatta ekonomik yaşamlarını yönlendiren ahlaki kurallardır.[225] Jakoben söylem, kamusal erdem ile özel erdemleri giderek iç içe geçirecektir; ama ilk başlarda, yalnızca kamusal erdeme vurgu yapmakla yetinir.

Halk, kamusal erdeme sahip olduğu içindir ki Devrim'in biricik aktörüdür: Devrim'i gerçekleştirmiştir ve koruyacaktır. Robespierre'in deyişiyle, "Devrim'i arzu eden ve yapan yalnızca halktır; bu nedenle onu koruyacak olan da yine yalnızca halktır."[226] "Fransız Devrimi'nin yarattığı

---

[223] Robespierre, c. 3, s. 116, 104 ve 158.

[224] "Demokratik yönetim ile cumhuriyetçi yönetim eşanlamlıdır... Demokratik ya da halkçı yönetimin temel ilkesi, yani onu bir arada tutan ve hareket ettiren güç nedir? Bu güç erdemdir... Erdem, Cumhuriyet'in özüdür" (Robespierre, c. 3, s. 113-114 ve 161).

[225] "Antik Yunan'da ve Roma'da harikalar yaratmış olan ve cumhuriyetçi Fransa'da çok daha şaşırtıcı harikalar yaratacak olan kamusal erdemden söz ediyorum; bu erdem, vatan ile yasa sevgisinden başka bir şey değildir. Fakat cumhuriyetin ya da demokrasinin özü eşitlik olduğuna göre, vatan sevgisi zorunlu olarak eşitlik sevgisini de içerir. Ayrıca bu yüce duygu, kamu çıkarını bütün özel çıkarlara yeğlemeyi de kapsar. Dolayısıyla, vatan sevgisi, diğer tüm erdemleri çağrıştırır ya da yaratır" (Robespierre, c. 3, s. 114).

[226] Aktaran: Labica, s. 28. Saint-Just'e göre de, Devrim'i insanlar yapmamıştır; "Devrim, halkın eseridir" (Saint-Just, 1968, s. 320).

bilge ve yüce olan her şey, halkın eseridir."[227] Devrim ile birlikte halk egemenliğe yükselmiştir; dolayısıyla toplumdaki bütün otoriteler halk tarafından belirlenmiştir ve halka bağımlıdır. Henüz Eylül 1789'da Robespierre, halk egemenliğinin ne anlama geldiğini şöyle açıklar: "Yönetimler, nasıl olursa olsun, halk tarafından ve halk için kurulmuştur; dolayısıyla, krallar bile halkın vekilleri ve delegeleridir."[228] 1793 Anayasası'na "halk egemenliği" kavramını yerleştiren Jakobenler,[229] iyiliğiyle, erdemiyle, egemenliğiyle bir bakıma büyük bir "güç" olarak betimledikleri halkın karşısında birçok düşmanın bulunduğunu da ileri sürerler. Örneğin Saint-Just, 10 Ekim 1793'te, halk düşmanları düşüncesini halk egemenliğiyle ilişkilendirerek ortaya koyar: "Fransız halkı iradesini açığa vurduğundan beri, ona karşı olan herkes egemenin dışındadır; egemenin dışında olan herkes, egemene düşmandır." Ancak halka gücünü veren "erdemi, düşmanlarının eylemlerine karşı etkisizdir". Çünkü "halk, yanılır",[230] düşmanları tarafından yanılgılara sürüklenmeye yatkındır.

Halkın güçlü olması, ama bu gücün diyalektik bir biçimde zayıflıkları çağrıştırması, düşmanların halkı dört bir yandan sarması gibi temalar, Jakobenlerin kendileri ile halk arasındaki ilişkiyi belirlemelerinde baş vurdukları temel düşünsel kategorileri oluşturur. Bu ilişki, Jakobenler açısından, halkın koruyuculuğundan halkın sesine, oradan da halk ile özdeşleşmeye varır. Jakobenler, ilk önceleri, Rousseaucu bir yaklaşımla doğal olarak iyi olduğunu, iyiliği istediğini, ama yanılabildiğini ileri sürdükleri halkın yardımcılığına-koruyuculuğuna soyunurlar. Henüz 10

[227] Robespierre, c. 3, s. 94.
[228] Aktaran: Labica, s. 28.
[229] Bkz. Anayasa'nın başındaki Haklar Bildirisi'nin 4. maddesi ile Anayasa metninin 2. ve 7. maddeleri.
[230] Saint-Just, 1968, s. 169, 172 ve 170.

Ağustos 1790'da, yani sıralarında Mirabeau'nun, La Fayette'in, Barnave'ın yer aldığı Jakoben Kulübü'nün Jakobenliği içermediği bir dönemde, taşra örgütlerine yollanan bir yazıda kulübün amacı şöyle tanımlanır: "Halk kendiliğinden her zaman iyiliği ister, ama onu her zaman göremez. Halkı yönlendirmek, aydınlatmak, özel iradelerin aldatmasından korumak gerekir."[231]

Bu anlayışı benimseyip üstlenen Robespierre, özellikle 1791'in ilk aylarından başlayarak ilk önce kendisini, Temmuz ayındaki bölünmeden sonra da "lider"i konumuna yükseldiği Jakobenler Kulübü'nü halkın savunucusu olarak göstermeye koyulur. Çeşitli konuşmalarında "ben, halkın davasını koruyorum"[232] diyen Robespierre, "koruyuculuk" kavramının hem kendisi (dolayısıyla Jakobenler) ile halk arasına bir mesafe koymasından ve halka pasif bir nitelik yüklemesinden hem de rakiplerine kendisine karşı vasilik-diktatörlük suçlamalarında bulunma olanağı vermesinden dolayı kısa sürede bu yakıştırmadan vazgeçer. Bundan sonra Jakobenler, özellikle Robespierre'in ağzından, kendilerini halkı düşmanlarına karşı uyanık tutmaya, aldatmacalardan korumaya ve gerçek çıkarları konusunda aydınlatmaya çalışan "halkın ileri karakolu" ya da "halk iradesinin öncüsü" gibi göstermeye çalışırlar.[233] Hatta ken-

---

[231] Aktaran: Jaume, 1989, s. 46.

[232] Robespierre, c. 1, s. 68.

[233] Robespierre, 2 Ocak 1792'deki konuşmasında şu görüşlere yer verir: "Ben, ulusu aydınlatıyorum; özgür insanları aydınlatmak, onların cesaretlerini uyandırmak ve cesaretlerinin kendiliğinden özgürlükleri için bir tehlike oluşturmasını engellemektir... Halka saygı göstermenin doğru yolu, gücünü ve özgürlüğünü överek onu uyutmak değil, fakat kendi zayıflıklarına karşı onu korumaktır; çünkü halkın da zayıflıkları vardır... Doğal iyiliği, siyasal düzenbazlarca aldatılmasına yol açar... Halk, hainleri, ancak kendisini hiçe sayarak büyük kötülükler yaptıklarından sonra tanır. Özgürlüğüne yöneltilmiş her saldırıda, halk, yalancı vatansever eylemlerle kandırılır, yanıltıcı gerekçelerle gözleri kamaştırılır,... gücünden söz edilerek içi rahatlatılır" (Robespierre, c. 1, s. 139, 141, 142).

dilerini, her yere doğru kelâmı götüren (yani halka Devrim'in ilkelerini aşılayan) laik bir tarikatın misyonerlerine benzetirler.[234]

Ulaşılan son nokta, Jakobenlerin kendilerini halkla özdeşleştirmeleridir. Robespierre, bu anlayışı kendisinden söz ederek şöyle dile getirir: "Kesinlikle halkın savunucusu değilim; hiçbir zaman bu şatafatlı unvanı üstlenmeye kalkmadım; ben halktan biriyim, başka bir şey olmadım, başka bir şey olmak da istemem; bundan fazla bir şey olmaya göz diken her kimseyi hor görürüm."[235] Halkla bütünleşme işlemi, halk iradesinin dile getirilmesi olan meşru söylemin ele geçirilmesiyle gerçekleştirilir. Furet'ye göre "Meşruluk, halkın iradesini simgesel olarak taşıyanların ve aynı iradedeki beklentileri tekeline almayı becerebilenlerindir."[236] İşte Jakobenler, halkın iradesini kendileriyle kesintisizce örtüştürme becerisini göstererek, yani kendilerini "halkın sesi" ya da "halk iradesinin yankısı" konumuna getirerek[237] söylemlerini (ve eylemlerini) halkçı meşrulukla donatırlar. Bunun sonucu ise, iktidar kapılarının kendilerine açılmasıdır. Çünkü halk egemen olduğuna göre, iktidar da halk adına konuşanların elinde demektir. Artık Jakobenler ağızlarını açtıkları zaman, konuşan(lar), halk ile kendisi arasında şu ya da bu şekilde bir mesafe bulunan devrimci bir kulüp, erdemli yurttaşlar, halkın temsilcileri değil, fakat Devrim'in ilkeleridir ya da söylemin taşıdığı simgesel bir bütün olarak halkın ta kendisidir. Jakobenlerin söylem düzleminde halkın kişiliğini üstlenme-

---

[234] 27 Şubat 1792'de, taşra örgütlerine gönderilen bir yazıda şu satırlar göze çarpmaktadır: "Hıristiyan dini nasıl yerleşti? İncil havarilerinin misyonuyla. Biz, anayasayı sağlam bir biçimde nasıl yerleştirebiliriz? Özgürlük ve eşitlik havarilerinin misyonuyla" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 67).

[235] Robespierre, c. 1, s. 140.

[236] Furet, 1989, s. 74.

[237] Robespierre'e göre, "Kamuoyu [halkın iradesi] Dernek'in [Jakobenlerin] yankısı değil, tersine Dernek kamuoyunun yankısıdır" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 175).

leri, hem söylemlerine halkçı bir meşruluk kazandırır hem de iktidarın temelini oluşturan halkçı meşruluğun bu söylemler içinde yeniden üretilmesini sağlar.[238] Bunun yol açtığı sonuç, Jakobenlerden kaynaklanmayan her türlü söylemin halk iradesine aykırı, karşıt, düşman, kısacası gayrı meşru bir söylem olarak kabul edilip mahkûm edilebilmesidir. Bu nedenle halk adına olduğu savlanan söylemin, Jakobenlerle birlikte, bir iktidar aracı olmanın ötesinde bizzat iktidarın kendisi haline geldiği söylenebilir.[239]

C. Halk Egemenliğinin Kullanımı

Jakobenler, nasıl halka göre konumlarını belirlemede kendilerini halkın koruyuculuğundan halkın kendisine dönüştürmüşlerse, egemenliğin kullanımı konusunda da zaman içinde farklı görüşler savunmaktan kaçınmazlar ya da savunmak zorunda kalırlar. Bu konu, Ulusal Kurucu Meclis içinde anayasa hazırlama çalışmaları sırasında, uzun uzun tartışılmış olan halk-meclis (temsilciler) ilişkisi sorunudur. Jakobenler, 1791 Anayasası'nın içerdiği temsil sistemini tümüyle yadsımazlar; ancak Jirondenlerin tasfiye edildiği güne kadar, yani muhalefette bulundukları süre boyunca temsile mutlak bir anlam verilmesine karşı çıkarlar ve temsilin yanında halkın egemenliği doğrudan kullanmasını da savunurlar. Çünkü halkın siyasal otoritelere karşı ayaklanması ya da direnme hakkını uygulaması şeklini alan egemenliğin bu doğrudan kullanımı kabul edilmediği takdirde, ne Devrim'i ilerleten 14 Temmuz, 10 Ağustos ya da 2 Haziran gibi "büyük günler"i meşrulaştırmak ne de hükümetler üzerinde bir halk tehdidini canlı tutmak mümkündür. Ancak iktidara gelmeleri, Jakobenler

[238] Bu bakımdan "halkçı meşruluk, halkçı meşruluğu ortaya koyan söylemin içinde bulunur" (Jaume, 1989, s. 18).

[239] Furet, 1989, s. 81; Lefort, s. 134.

için halkın denetim altında tutulma gereğini ortaya çıkartır ve böylece temsil, onların gözünde de ağırlık kazanır.

Jakobenlerin temsil sorununa yaklaşımları, demek ki siyasal konjonktürle ya da daha doğrusu iktidar çizgisinin hangi tarafında bulunduklarıyla ilişkilidir. Muhalefette bulundukları sürece savundukları halkın doğrudan eylemi, temelde ülke içindeki halk düşmanlarının varlığıyla gerekçelendirilir. Fakat aynı gerekçe, iktidarı ele geçirdiklerinde, bu kez halkın gerçek temsilcilerine itaat etmesini doğrulamak amacıyla kullanılır. Jakobenlerin temsil sorununa ilişkin bu iki farklı dönemdeki farklı yaklaşımlarını incelemeye geçmeden önce, "halk düşmanı" kavramının Jakoben ideoloji içindeki yerini ve anlamını açıklamak gerekir.

a. Halkın Düşmanları

Halk düşmanı ya da düşmanları kavramı Jakobenlerin bir buluşu değildir; henüz 1789'un sıcak günlerinde, başta Sieyès olmak üzere çeşitli ılımlı devrimciler düşmanlardan söz etmeye koyulurlar. Ama bu kavrama geniş bir boyut kazandıracak, onu önemli bir ideolojik işlevle donatacak ve düşmanları giderek çeşitlendirecek olanlar Jakobenlerdir. Halk düşmanları, ilk yıllarda açıkça Devrim karşıtı eylemlere girişen aristokratlarla özdeşleştirilir. Kralın başarısız kaçma girişiminin ve savaş-barış konusundaki sıcak tartışmaların ardından Fransa'nın savaşa girip kendisine dış düşmanlar edinmesiyle birlikte, iç düşmanlar (ya da halk düşmanları) belli bir sınıfın üyeleri olmaktan çıkar. Halkın düşmanları, Jakobenlerin gözünde, artık Devrim'in ilkelerini ve ortak iyiliği yıkmaya çalışan, bu amaçla çeşitli entrikalar çeviren ve dış düşmanlarla işbirliği yapan her sınıftan kötü yurttaşlardır, hainlerdir. Robespierre, Ekim 1792'de gazetesinde yazdığı bir makalede, toplumun ikiye bölünmüşlüğü üzerinde durup iç düşman kavramından ne

anlaşılması gerektiğini açıklar: "Eğer kamuoyu, insanları hâlâ eski adlandırmalara göre sınıflandırmaya kalkarsa, bugünün özgürlük düşmanlarının kimler olduklarını bilemez; onları entrikalarından ve yurttaşlık dışı tutumlarından tanımalıdır."[240] Ayrıca bu kişiler hizipçi, partici, kısacası bölücü tutumlarıyla da halk egemenliğinin birliği ile vatanın bütünlüğüne düşman olduklarını açığa çıkarmaktadırlar.[241] Üstelik halk düşmanları artık her yerdedir, özellikle de devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde ve tabii temsilciler arasında bulunmaktadırlar.[242]

Jakobenler, halk düşmanı kavramına böyle bir genişlik kazandırarak, ilk önce saray ile La Fayette'e, ardından

---

[240] Aktaran: Jaume, 1987, s. 236. 11 Mayıs 1793 tarihinde Collot d'Herbois'ya göre ise, "En tehlikeli düşmanlarımız ülke içindedir... Bize halkın Fransızların toplamı olduğu söyleniyor; oysa ben halk denince, halka karşı komplolar çeviren kişilerin dışındaki iyi yurttaşların toplamını anlıyorum" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 122).

[241] Robespierre, 24 Nisan 1792'de Jakobenler Kulübü'nde yaptığı bir konuşmada, hiziplerin (ya da partilerin) halk düşmanlığını şöyle dile getirir: "Nerede tutku, entrika, kurnazlık ve Makyavelizm görüyorsam, orada bir hizbin olduğunu anlıyorum. Her hizip, doğası gereği genel çıkarı özel çıkara feda etmeye yönelir... Çeşitli partilerin kendi aralarında ne denli küçük farklılıklar olursa olsun, hepsinin eşitliğe ve Anayasa'ya karşı birleşmiş olduklarını görüyorum" (Robespierre, c. 1, s. 175-176).

[242] Jakobenler, Jirondenlerin tasfiyesinden sonra hizipçilik (dolayısıyla halk düşmanlığı) suçlamasını, Konvansiyon'da ve çeşitli yönetim kurumlarında üyeleri bulunan Hébertistler ile Dantonistlere yöneltirler. Henüz 8 Temmuz 1793'te, "Konvansiyon'un bağrında azınlıkta olan iki parti var" diyen Saint-Just, 1794 Martında hizipleri tam anlamıyla topa tutar: "Canileri kurtarmak isteyen hoşgörülüler hizbi [Dantonistler] ile bağırıp çağıran yabancı kaynaklı hizip [Hébertistler],... kamuoyunu kendi aralarında bölmek için birbiriyle çatışır gibi görünüyor; oysa, özgürlüğü iki cinayet arasında boğmak için birbirine yaklaşıyor" (Saint-Just, 1968, s. 153 ve 218). Robespierre ise, 5 Şubat 1794'te Hébertistler ile Dantonistlere saldırmaya başlamıştır bile: "Fransız halkının iç düşmanları, bir ordunun iki alayı gibi iki hizbe bölünmüştür. Birisine ılımlılar, diğerine aşırı devrimciler denen bu iki hizip,... farklı renkli bayraklar altında farklı yollardan, ama aynı hedefe doğru ilerliyor. Bu hedef, halkçı yönetimin bozulması, Konvansiyon'un çökmesi, yani tiranlığın zaferidir. Bu iki hizipten biri zayıflığa, öteki de aşırılığa doğru itiyor bizi" (Robespierre, c. 3, s. 122).

da Jirondenler ile daha sonraki tüm siyasal rakiplerine karşı yürüttükleri mücadelede, bu kavramı ideolojik bir savaş aracı olarak kullanırlar. Daha açıkçası, kendilerini söylem düzeyinde de olsa halkla özdeşleştirebilme başarısını göstermiş olmaları sayesinde, kendilerine karşı olan her kişiyi ya da her grubu halk düşmanlığıyla suçlama olanağına kavuşurlar. Bu ideolojik aracı etkili kılmanın kavramı genişletmekten (ya da düşmanları çeşitlendirmekten) geçtiğinin bilincinde olan Jakobenler, bu genişletme işlemine devam ederler ve halkı halk düşmanlarından ayıran yeni bir kriteri (ölçütü) gündeme getirirler: Erdem. Robespierre, Jakoben ideolojinin temel düşünsel kategorisini oluşturan erdeme, 1792 sonbaharında yeni işlevini yükler: "Halkın yanında olmayan halka karşıdır... Bir yanda yoz [erdemsiz, ahlaksız], öte yanda erdemli insanlardan oluşan yalnızca iki parti vardır. İnsanları servetleri ve toplumsal konumları bakımından değil, fakat karakterleri açısından ayırt edin."[243] Bu alıntıdaki karakter sözcüğünden anlaşıldığı üzere, sözü edilen erdem, sadece kamusal erdem olmayıp özel erdemleri de içermektedir. Buna göre, dürüst, namuslu, sözüne sadık, alçakgönüllü vb. olmak, yurttaş (yani halktan biri) olmanın gereği haline gelmekte; bu ahlaki değerlere karşıt bir karakter ya da tutum sergilemek ise, kişinin kötü yurttaş ya da halk düşmanı olarak damgalanmasına yetmektedir. Böylece, halktan olmayan halkın düşmanıdır mantığından hareketle, her kişinin her an erdemsizliğinin "kanıtlanmasıyla" halk düşmanı konumuna düşme olasılığı ortaya çıkmaktadır. Jakobenler, bunu bir olasılık olmaktan çıkarırlar; özellikle, iki ayrı hizip gibi görünüp gerçekte aynı amacı, yani Devrim'i, Cumhuriyet'i yıkmayı hedeflemekle suçladıkları Hébertistler ile Dantonistlerin "halk düşmanlığı"nı pekiştirmek

[243] Aktaran: Jaume, 1987, s. 237.

amacıyla, onları ayrıca erdemsizlikle de damgalamaya özen gösterirler.[244]

Erdemin ayırıcı bir kriter oluşunu "ahlak dışı olan siyaset dışıdır, yozlaşmış olan karşı devrimcidir"[245] diyerek özetleyen Jakobenler, erdemsizlerden başka, ülke içindeki yabancıları da Fransız halkının düşmanları ya da en azından potansiyel düşmanları olarak görmeye başlarlar. Aslında 1789'un yarattığı evrenselci ya da kozmopolit görüşler Jakobenler tarafından da paylaşılmıştır. Örneğin, çeşitli konuşmalarında Fransa'nın yabancı halklarla değil, fakat bunları boyunduruk altında tutan krallarla, tiranlarla savaştığını tekrarlayan Robespierre, 1793 Haklar Bildirisi için şu maddeyi önerir: "Bütün ülkelerin insanları kardeştirler ve değişik halklar, tıpkı tek bir devletin yurttaşları gibi ellerinden geldiğince birbirlerine yardım etmelidirler."[246] Ancak bu kardeşlik kavramı, savaşın acımasızlığı ve iktidar mücadelesinin ateşi içinde, dar bir anlam kazanıp yalnızca halk için geçerli olur ve halk düşmanlarına karşı kullanılmaya başlanır. "Herkesin ihanet ettiği bir halk arasındaki bir yabancı, haklı olarak kuşkulu bir kişidir" diyen Saint-Just'ün 16 Ekim 1793'te sunduğu rapor doğrultu-

---

[244] Örneğin, Aralık 1793'te Danton ile uzlaşmayı tasarlayan Robespierre, onun hakkında "özel töreleri daha basit, daha saf, dolayısıyla daha cumhuriyetçi bir başka insan yoktur" (Aktaran: Jaume, 1987, s. 243) diye söz eder. Aynı Robespierre, 7 Mayıs 1794'te Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında, (biri Danton olan) "hizip liderleri, Cumhuriyeti yıkmak için insanların yüreklerinden evrensel [ahlaki] ilkeleri silmek istediler" dedikten sonra, şu sözlere yer verir: "Vatan düşmanlarının en tehlikelisi ve en alçağı olan Danton,... erdemsizliklerini sözde zayıflıkları ile doğrulamada çok başarılıydı... Erdem, yücelik, ebediyet sözcüklerine aşağılayıcı bir şekilde gülen Danton; o Danton ki, savunduğu sistemde, ruhu yücelten her şeyi alçaltır" (Robespierre, c. 3, s. 161, 162 ve 173). Saint-Just de, 31 Mart 1794'te, "kötü yurttaş", "kötü insan" dediği Danton'a şu suçlamalarda bulunur: "Cimri, bencil, erdemsizlikler savunucusu, laf ebesi, özgürlüğün düşmanı,... eşitliğin yıkılışıyla elde edilen hazlar düşkünü" (Saint-Just, 1968, s. 245 ve 250).

[245] Robespierre (5 Şubat 1794), c. 3, s. 115.

[246] Aktaran: Benoit, s. 49.

sunda, "Cumhuriyet'in savaş içinde bulunduğu hükümetlerin uyrukları olan yabancılar, barışa kadar tutuklu kalacaklardır"[247] hükmü Konvansiyon tarafından kabul edilir. Artık Fransa toprakları içindeki her Avusturyalı, her İngiliz potansiyel bir düşmandır. Bu yabancı düşmanlığı, yabancılarla ilişki içinde olan (ya da olduğu ileri sürülen) her Fransız yurttaşının da halk düşmanı olarak suçlanmasına yol açabilmektedir.[248]

Jakobenler'e göre halkın, diğerlerine göre çok daha tehlikeli olan son bir düşmanı daha vardır. Genellikle "hükümet" ya da "yönetim" sözcüğüyle dile getirdikleri bu düşman, yine potansiyel bir nitelik taşır ve gerçekte meclisten bürokrasinin en alt kurumuna kadar devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde yer alıp ortak çıkarı gözetmeyen görevlileri kapsar.[249] Jakobenler, bu temayı muhalefetteyken iktidardaki rakiplerini karalamak amacıyla kullanırlar. İktidara geldikleri zaman, artık yönetime halk düşmanlığını yakıştırmayacakları düşünülebilir; ama tam tersine, Haziran 1793'ten itibaren bu yöndeki saldırılarının dozunu daha da artırırlar. Çünkü bu yöntemle, hem devlet aygıtına tam anlamıyla hâkim olabilmek için sivil ve askeri bürokrasi içinde "ayıklama" ve "temizlik" yapmak hem de meclis içindeki ve dışındaki siyasal rakiplerinden kurtulmak, daha doğrusu bu yöndeki eylemlerini meşrulaştırmak olanağına kavuşurlar.

---

247 Saint-Just, 1968, s. 187-88.

248 Saint-Just'e göre Danton'un ihanetinin temel kanıtlarından biri, onun sık sık İngilizlerle, haftada üç gün de Guzman adında bir İspanyolla yemek yemesidir (Saint-Just, 1968, s. 247).

249 10 Mayıs 1793'te, Robespierre'e göre,"Toplumdaki kötülükler halktan değil, fakat her zaman yönetimden gelir. Zaten başka türlü nasıl olabilir ki? Halkın çıkarı kamusal çıkardır; yetkili kişinin çıkarı ise, özel çıkardır. Halkın, iyi olabilmek için, kendisini kendisinin olmayana yeğlemesi yeterlidir; yöneticilerin, iyi olabilmek için ise, kendilerini halka feda etmeleri gerekir... Halkın delegeleri bozulmaya eğilimlidirler... Yönetimlerin bozulması, iktidarlarının aşırılığından ve egemene karşı bağımsızlıklarından kaynaklanır" (Robespierre, c. 2, s. 142, 145 ve 146).

Örneğin, Saint-Just, "Halkın tek bir tehlikeli düşmanı vardır; bu düşman, yönetimidir... Yasalar devrimcidir; onları uygulayanlar ise devrimci değildir... Yönetim devrimcidir; ama otoriteler, özünde devrimci değildir"[250] diyerek, devlet içinde yapılan ve yapılacak olan temizliklikleri doğrulamaktadır. Robespierre ise, bu temizlikleri yapacak olan Konvansiyon'un ilk önce kendi içini temizlemesi gerektiğini vurgulamaktadır: "Yasama organı, kendi bağrındaki bütün özel tutkuları kamusal iyiliğin genel tutkusuna bağımlı kılmakla işe başlamalıdır... Halkçı yönetimin karakteri,... kendisine karşı katı olmasıdır."[251]

b. Halkın Temsilcileri

Halkın dört bir yandan düşmanlarla sarılı olduğu anlayışı, halkın sürekli uyanık olmasını çağrıştırır. Bunun anlamı ise, halkın yine sürekli bir biçimde eylemin içinde yer alması demektir. Eylem içinde uyanıklık, "yasamaya ilişkin temsilin anayasal yollarını dışlar veya küçümser ya da dar sınırlara kapatır."[252] Ama aynı zamanda da üzerinde bir türlü anlaşma sağlanamayan bir sorunu durmaksızın ve özellikle de Devrim'in her yeni aşamasında ortaya koyar: Bu uyanıklığın kendini duyuruş biçimleri nelerdir? Ya da bir başka deyişle, egemen halk ile temsilcileri arasındaki ilişki nasıl düzenlenmelidir?

Jakobenler, muhalefette bulundukları süre boyunca, halk egemenliğinin (özellikle devredilemezliği ilkesi nedeniyle) mutlak bir temsil anlayışıyla bağdaşmadığını ileri sürerler. Onlara göre, halkın, egemenliğini yasama ve yürütme düzeyinde temsilcilerinin ellerine devredip bütünüyle devre dışı kalması, gerçekte egemenliğin bir azınlık

[250] Saint-Just (10 Ekim 1793 ve 13 Mart 1794), 1968, s. 170, 168 ve 224.
[251] Robespierre (5 Şubat 1794), c. 3, s. 117.
[252] Furet, 1989, s. 57.

tarafından gasp edilmesi anlamına gelir. Üstelik temsilcilerin, halktan farklı olarak bozulma-yozlaşma eğilimi içinde olmaları, özgürlüğün yıkılıp despotluğun yerleşmesi sonucunu doğurabilir. Robespierre, 18 Mayıs 1791'de bu tehlikeye şöyle işaret eder: "Halkın doğrudan kendisinin değil, fakat temsilcileri aracılığıyla iktidarını kullanıp iradesini ortaya koyduğu her yerde, eğer temsili organ saf [temiz] değilse ve neredeyse halkla özdeşleşmemişse özgürlük yok olmuş demektir."[253]

Bir yıl sonra bu tehlike, Robespierre için bir olasılık olmaktan çıkıp gerçeğe dönüşür. 29 Temmuz 1792'de Jakobenler Kulübü'nde yaptığı konuşmasında, özellikle Brissot ile Jirondenleri hedef alarak temsil sistemini despotizme yol açmakla, temsilcileri de despotlukla suçlar.[254] Ona göre, böyle kötü bir durum içine düşülmesinin temel nedeni, genel iradenin halkta değil temsilcilerde aranması, yani egemenliğin halktan alınıp temsilcilerin eline verilmesidir. Bu durumdan kurtulmak, temsilcilerin her türlü bağımsızlığının yok edilmesiyle mümkündür.[255] Zaten böyle yapıldığı takdirde, halk egemenliği ile temsil sistemi bir uyum içine sokulmuş olur. Hatta egemenlik devredilemez olduğu gibi temsil de edilemediğine göre, temsilci kavramı yerine halkın vekâlet verdiği "vekil" ya da görevlendirdiği "hizmetkâr" kavramlarını kullanmak daha doğrudur.

---

[253] Aktaran: Jaume, 1989, s. 282.

[254] "Bazen yürütme erkinde, bazen generaller arasında, bazen de Ulusal Meclis'te, güven konusunu ileri sürerek uzun zamandır ulusu aldatan kişiler suçludurlar! Devleti kurtarmanın tek yolunun, insanların kendilerini yurtseverliğe ve şu anki meclis üyelerinin çoğunluğunun bilgisine hiç düşünmeksizin terk etmeleri olduğunu ortaya koyan kişiler ya budaladırlar ya da kötü niyetlidirler... Ulusal Meclis, vatanın tehlikede olduğunu ilan ederek ve bunu öngöremeyerek aslında kendi güçsüzlüğünü ilan etmiş oldu. Ulusu kendi yardımına çağırdı... Ulusal Meclis, yürütme erki başkanının suçlarına ortaktır... Ulusal Meclis'in çoğunluğu, Fransa'yı askeri despotizme ve bütün hizipçilerin suikastlerine terk ediyor" (Robespierre, c. 1, s. 195-97).

[255] Çünkü "halkın vekillerinin halktan mutlak bir biçimde bağımsız oldukları zaman, halk baskı altında demektir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 82).

Robespierre, temsil sisteminden ne anlaşılması gerektiğini 1793'ün ilk ayları boyunca açıklamaya devam eder: "Halkın vekilleri ile egemenin arasındaki ilişki, hizmetkâr ile aile babası arasındaki ilişki gibidir."[256] "Vekillerin faaliyetleri konusunda hiç kimseye hesap vermek zorunda olmadığı bir halkın anayasası yoktur; vekillerinin yalnızca denetlenemez başka vekillere hesap verdiği bir halkın da anayasası yoktur; çünkü bu durumda denetlenemez vekiller, cezalandırılma korkusu olmaksızın halka ihanet ederler ve başkalarının da ihanet etmesine olanak verirler. Eğer temsili sisteme bu anlam verilecekse, Jean-Jacques Rousseau'nun ona karşı ileri sürdüğü bütün eleştirileri benimsediğimi itiraf etmeliyim."[257] Fakat Robespierre, temsil sistemini bir kalemde silip atmaya kalkışmaz; temsilin kaçınılmaz olduğunu kabul edip ona yeni bir biçim vermeye çalışır. Bu amaçla, temsilcilerin (vekillerin) erkini kısıtlamaya yönelik olarak görev sürelerinin kısa tutulması, birden fazla görev üstlenilmemesi, yasama ile yürütmenin birbirinden ayrılması gibi öneriler getirir. Ama asıl önemli olan, halkın egemenliğin kullanımında aktif bir konum içinde bulunmasıdır. Bunun için ise, halkın belli kurallar içinde temsilcilerini denetleyebilmesi ve gerekli gördüğünde görevden alabilmesi gerekmektedir. Kısacası, "yöneten kişileri yargılamanın kamuoyunun [halkın] yetkisinde bulunduğu hiçbir zaman gözden kaçırılmamalı"[258] ve bu doğrultuda temsile dayalı bir yönetim kurulmalıdır.

Robespierre'in ağzından dile getirilen bu Jakoben öneriler, anayasal bir boyuta sahiptir. Bu bakımdan, halkın, temsilcilerin yanında, hatta üstünde egemenliği kullanabilmesi yasal bir çerçeve içinde düşünülmektedir. Fakat önemli bir sorun daha vardır: Halk, egemen olduğuna gö-

[256] Aktaran: Jaume, 1989, s. 305.
[257] Robespierre (10 Mayıs 1793), c. 2, s. 152.
[258] Robespierre, c. 2, s. 149.

re, gerekli gördüğü zaman yasaların dışına çıkabilir mi? Bozulmuş temsilcilere (ve onların kötü yasalarına) karşı halk, doğrudan bir egemenlik eylemine girişebilir, açıkçası bir ayaklanma gerçekleştirebilir mi? Böyle bir eylem, halk egemenliğinin özüne uygun mudur? Jakobenler, çeşitli şekillerde formüle edilebilecek bu sorun karşısında çok açık bir tutum takınmamakla birlikte, belli durumlarda halkın yerel meclisler, *section*'lar, dernekler aracılığıyla (yasaların temsilcilere tanıdığı yetkileri hiçe sayarak) doğrudan egemenliği kullanmasını doğru bulurlar ve zaman zaman bu tür eylemleri yüreklendirirler, hatta kışkırtırlar.

Jakobenlerin yasallık ile yasadışılık ikilemi arasında gidip gelmeleri, siyasal konjonktüre göre kendileri için uygun buldukları iki seçenekten birine ağırlık vermeleri, Robespierre'in farklı dönemlerdeki konuşmaları ile yazılarında açıkça ortaya çıkar. Özellikle Yasama Meclisi döneminde, birkaç cephede (saraya, La Fayette'e, Brissot'ya karşı) mücadele vermek zorunda kalan Robespierre, uzun süre 1791 Anayasası'nı savunur. *Le Défenseur de la Constitution (Anayasa'nın Savunucusu)* adlı gazetesinde, bu tutumunu, Devrim düşmanlarına karşı "iyi yurttaşların üzerinde birleşebilecekleri tek noktanın Anayasa olduğunu"[259] belirterek gerekçelendirir. Aynı şekilde, genel iradeyi çoğunluk iradesiyle ilişkilendirerek çoğunluktan kaynaklanan yasalara itaat edilmesini savunur.[260] Temmuz 1792'de, yani Paris'e gelen *fédéré*'ler ile *sans-culotte*'ların düzene karşı bir kıpırdanma içine girdikleri tarihte bile,

[259] Robespierre, c. 1, s. 160.

[260] "Çoğunluğun yasanın sürdürülmesini istediği süre boyunca, yasayı çiğneyen her kişi bir asidir. Yasanın bilge ya da saçma, haklı ya da haksız olması bir şey değiştirmez; her kişinin görevi yasaya sadık olmaktır." Ama yine de iyi-kötü yasa ayrımı yapmaktan geri durmaz: "En büyük sayının ya da öyle olduğu kabul edilenin iradesine razı olurum; fakat yalnızca adalete ve gerçeğe saygı duyarım. Bütün yasalara itaat ederim; fakat yalnızca iyi yasaları severim" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 302-303).

mücadelenin yasal düzeyde olması için çağrıda bulunur: "*Fédéré* yurttaşlar, ortak düşmanlarımıza karşı yasaların kılıcı ile savaşınız... Ülkenizi ancak bu bilge ve kararlı eylemle kurtarabilirsiniz."[261]

Fakat birkaç gün sonra, devrimci bir ortamın koşullarının iyice belirginleşmesiyle birlikte, Robespierre, halkın temsilcileri (ve temsilcilerin yasalarını) devre dışı bırakarak ayaklanmasını tek çıkar yol olarak kabul eder: "Büyük hastalıklar büyük ilaçları gereksindirir. Geçici çareler bu hastalıkları onanmaz kılar... Devleti ne şekilde olursa olsun kurtarmak gerekir; anayasa dışılık yalnızca devletin yıkımına yönelende bulunur."[262] Ardından Robespierre, Devrim'in büyük günlerini, halkın egemenliği kullanmasında yasallığın aranamayacağını, hatta yasadışılığın devrimin özünde bulunduğunu söyleyerek doğrulama yoluna gider: "10 Ağustos ile bunun öncesi ve sonrasındaki bütün olaylar yasadışıdır; tıpkı Devrim'in, krallığın düşüşünün, Bastille'in yıkılışının ve özgürlüğün kendisinin yasadışı olması gibi... Yurttaşlar, devrimsiz bir devrim mi istiyorsunuz?"[263] Konvansiyon üyelerinin halk iradesine boyun eğmekten başka yapabilecekleri bir şey yoktur. Çünkü "sizi [temsilcileri] buraya yollayan halk, her şeyi onaylamıştır."[264] Temsilcilerin (bir ayaklanmayla görevlerinden alı-

---

261 Robespierre, c. 1, s. 188.

262 Robespierre, c. 1, s. 191-92.

263 Robespierre (5 Kasım 1792), c. 2, s. 53. Amerika Birleşik Devletleri'nin üçüncü başkanı olan Jefferson da, tıpkı Robespierre gibi, bir devrimin hukuka ya da yasalara bağlı olarak gerçekleştirilemeyeceğini açıkça dile getirmiştir: "İhtilâlin bütün safhaları boyunca elimiz kolumuz hukukî şekillerle bağlı kalsaydı, ihtilâlimizi başarıya ulaştırabilir miydik?" (Jefferson, s. XIV).

264 Robespierre, c. 2, s. 53. Temsilcilerin yeniden egemen olan halka bağımlı hale geldiklerini, Jakoben Anthoine 12 Ağustos 1792'de kulüpteki konuşmasında şöyle açıklar: "İkinci bir Bastille'i ele geçirdik... Halk, egemenliğini geri aldı... Yerel halk meclislerinin dışında başka bir otorite kalmadı; Ulusal Meclis'in kendisi bile, belli bir otoriteyi ancak halkın ona duyduğu güven nedeniyle kullanıyor" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 85).

nabileceği anlamında) mutlak bir şekilde halka bağımlı oldukları yaklaşımı, Jakobenlerin Jirondenlere karşı mücadelesinde de sürekli gündeme getirilir. Bu bağlamda, halk ayaklanması ile Jirondenlerin tasfiyesi, halkın yozlaşmış temsilcilere karşı egemenliğini kendisinin kullanması ve iradesini Konvansiyon'a dayatması olarak meşrulaştırılır.[265]

Jirondenlerin ortadan kalkmasıyla birlikte Jakobenlerin temsil sistemi hakkında besledikleri düşmanlık ya da en azından kuşku dağılmaya başlar. Robespierre, 14 Haziran'da kulüpte yaptığı konuşmasında, "ulusun bütün temsilcilerinin hiç ayrım gözetilmeden kötülenmemesi" gerektiğini belirtip halktan "Konvansiyon'un temiz bölümünü korumasını"[266] ister. Açıkçası, mecliste ayıklanma yapıldı-

[265] 2 Haziran 1793 öncesindeki üç ay boyunca, Jakoben liderler, gerek konuşmalarıyla, gerek taşraya yolladıkları bildirilerle halkın Jirondenlere ("kötü temsilcilere") karşı egemenliğini doğrudan kullanması, yani ayaklanması çağrısında bulunurlar. Örneğin kulübün 5 Nisan 1793 tarihli bildirisinde halka şöyle seslenilir: "Karşı devrim, hükümetin, ulusal Konvansiyonun içine yerleşmiştir... İller, ilçeler, belediyeler ve bütün halk dernekleri birleşip anlaşarak Konvansiyon'a görevlerine ihanet etmiş hain üyelerin hemen atılmasını talep eden dilekçeler yağdırsınlar... Silah başına! Silah başına! Artık tartışma zamanı değil, yoksa özgürlük yok olacak" (Aktaran: Guérin, I, s. 131). Ayrıca Robespierre'e göre, "Halk Konvansiyon'u kurtarmalıdır; ardından Konvansiyon halkı kurtaracaktır... Halk baskı altında olduğu zaman, halkın kendinden başka dayanacağı hiç kimse kalmadığı zaman, ona ayaklanmasını söylemeyen kişi bir alçaktır... Halkı, yozlaşmış milletvekillerine karşı Ulusal Konvansiyon'da ayaklanmaya davet ediyorum" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 93 ve Poperen, 2, s. 38). Robespierre'in kardeşi Augustin'e göre ise, "Bütün iyi yurttaşlar *section*'larında toplansınlar,... ve Konvansiyon'un kürsüsüne gelip hain milletvekillerini tutuklatmamız için bizi zorlasınlar" (Aktaran: Maintenant, s. 92; Vovelle, 1999, s. 24). 2 Haziran'dan beş gün sonra Jakobenler Kulübü'nün taşraya yolladığı bir genelgede, Jirondenlerin Paris halkı tarafından alaşağı edilmesi şöyle açıklanır: "Paris böyle bir hainlik ve alçaklık gösterisine daha fazla katlanamazdı. Onun yerinde başka bir vatansever kent ne yaparsa, Paris de onu yapmıştır... Eğer siz de bizim gibi bu kadar çok kötülüğe ve alçaklığa tanık olsaydınız, çoktan ayaklanmayı gerçekleştirirdiniz" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 108; Maintenant, s. 96).

[266] Aktaran: Jaume, 1989, s. 113.

ğından temsil sistemi artık halkın iradesine uygun hale gelmiştir; dolayısıyla, temsil organını bundan böyle karalamaya gerek yoktur. Üstelik, kötü temsilcilerin yok edilmesi sayesinde, Konvansiyon'un yer aldığı Paris tam anlamıyla bir "başkent"e, yani ulusal birliğin gereksindirdiği bir merkeze dönüşmüştür.[267] Böylece Jakobenler, halk egemenliği ile temsil sistemini bağdaştırmaya yönelirler. Bu amaçla şu düşüncelere yer verilir: Halk sürekli toplanamayacağı ve her şeyi kendi başına yapamayacağı için doğrudan demokrasi mümkün değildir, dolayısıyla temsilcilerin olması zorunludur.[268] Toplumun, halkın birliğini

---

[267] "Siyasal bir kasırganın, devrimci bir fırtınanın içinde, bir toplanma noktasının bulunması gerekir. Kitle halindeki halk kendi kendisini yönetemez. Bu toplanma noktası Paris olmalıdır... Halkın isteyebileceği tek şey, Konvansiyon'un Devrim yönünde ilerlemesidir; Konvansiyon, bu yönde ilerlemektedir bugün" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 114 ve Jaurès, s. 209). Robespierre'den bir gün önce, 13 Haziran 1793'te, Danton da Paris'e övgüler düzer: "Paris her şeyin kendisine yöneldiği bir merkezdir. Paris bütün Fransız yurtseverlerinin ışıklarını toplayacak ve tüm düşmanlarını yakacak bir odak olacaktır" (Günyol, s. 245). Jirondenlerin tasfiyesi, Paris'in gerçek bir merkez olmasının yolunu açmıştı. Çünkü Jirondenler, gerek taşra ile yakın bağlantı içinde olmaları, gerek Paris *sans-culotte*'larının baskısından rahatsızlık duymaları nedeniyle, Paris'e çok ağır saldırılarda bulunmuşlardı. Örneğin, Lasource, "Paris de diğer iller gibi siyasal nüfuzun 83'te 1'ine sahip olmalıdır" önerisi getirirken; Buzot, "Fransa, ancak bu başkent kesin bir şekilde yıkıldıktan sonra özgürlük ve mutluluk umudunda bulunabilir" diyordu (Aktaran: Aulard, c. 2, s. 561 ve 564). Birçok Jironden, Konvansiyon'un Versailles'a ya da bir başka kente taşınmasında ısrar ediyor ve Paris belediyesinin lağvedilmesini istiyordu. Isnard ise, Konvansiyon başkanı iken kürsüden tehditler savuruyordu: "Sürekli yeniden doğan ayaklanmalarla eğer ulusal temsile bir saldırıda bulunulursa, bütün Fransa adına size yemin ederim: Paris öylesine yerle bir edilir ki daha sonraları Seine nehri kıyılarında böyle bir kentin var olup olmadığı boşu boşuna araştırılır" (Aktaran: Ollivier, s. 244).

[268] "Demokrasi, sürekli toplantı halindeki halkın kamusal işleri kendi başına yürüttüğü ya da halkın yüz bin parçasının birbirlerinden kopuk, aceleci ve çelişkili uygulamalarla tüm toplumun kaderini belirlediği bir düzen değildir. Böyle bir yönetim hiçbir zaman var olmamıştır ve ancak halkı despotizme götürmek için var olur. Demokrasi, kendi eseri olan yasalarca yönlendirilen halkın, iyi yapabildiği her şeyi kendisinin yaptığı ve yapamadığı her şeyin de

sağlayacak bir merkeze gereksinim vardır. Bu merkez, halktan kaynaklanan ve böylece ulusal kaynaşmayı gerçekleştirebilen temsilcilerin organından başkası olamaz. Bütünü temsil eden parça, yani Konvansiyon, kuramsal olarak bütünün dışında değildir. Daha açıkçası, kendilerini halkla ve erdemle özdeşleştirmiş Jakobenler dolayımıyla temsilci de (meclis) hem erdemle donanır hem de halkı kendi içine alarak egemenle özdeşleşir. Bundan böyle, yani "Konvansiyon kendisini halk ilan ettikten"[269] sonra, egemen halk ile temsilciler arasında bir ayrım söz konusu olmadığı ve meclis tıpkı halk gibi erdem kriteri doğrultusunda kendi kendini arındırabileceği için, daha önce yaşanmış halk ayaklanmalarına gerek kalmamıştır. 1793 yazından itibaren Jakobenlerin yurttaşlardan beklediği tek şey, halkla, halk iradesiyle bütünleştirdikleri temsilci organa (ve ondan kaynaklanan Kamusal Selamet Komitesi'ne) mutlak itaat olacaktır.

1793 Anayasası, temsil sistemine ağırlıklı bir yer verir. 7. madde, "Egemen halk Fransız yurttaşlarının toplamıdır" diyerek, yurttaşları "yasaları yapma yetkisiyle" donanmış (53. madde) Ulusal Meclis'in otoritesi altına sokar. Daha doğrusu, oyları açıklayacak ve böylece genel iradeyi açığa çıkartacak olan organ, temsilciler meclisi olarak belirlenmektedir. Ayrıca, Anayasa metninin başındaki Haklar Bildirisi'nin 26. maddesi, halkın hiçbir bölümünün egemenliği kullanamayacağını vurgulayarak olası bir halk ayaklanmasını baştan mahkûm eder. Bununla birlikte Jakoben-

---

delegeleri tarafından yapıldığı bir düzendir" (Robespierre'in 5.2.1794 tarihli Konvansiyon'daki konuşmasından. Robespierre, c. 3, s. 113).

269 Robespierre (3 Nisan 1793), c. 2, s. 110. Collot d'Herbois, Jakoben Kulübü'nde 12 Nisan 1794'te yaptığı konuşmasında şu görüşü dile getirir: "Halk tarafından yaratılmış Konvansiyon ile halk tek bir bütün oluştururlar. Bizimki gibi bir temsil sisteminde, yalnızca birlik, kardeşlik görülür,... bu sistemde, yalnızca vatanı, halkın mutluluğunu gözetmek için, anne, baba, dostlar ve en değerli [kişisel] çıkarlar göz ardı edilir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 131-32).

ler, *sans-culotte*'lara bazı ödünler de verirler: *Section*'ların kendi iradelerini özgürce dile getirebilecekleri kabul edilir; egemenliğin doğrudan kullanımı anlamında halkın baskıya karşı direnme (ayaklanma) hakkı tanınır;[270] uygulanmaya konması çok zor olsa da bir referandum (halk oylaması) mekanizması öngörülür. Ancak tüm bu düzenlemeler kâğıt üzerinde kalmaya mahkûmdur. Çünkü Jakobenler, "devrimci yönetim"i gerçekleştirip halkla özdeşleştirdikleri temsilcilerin, yani Konvansiyon ile onun uzantısı olan Kamusal Selamet Komitesi'nin "diktatörlüğüne" doğru yöneleceklerdir.

D. Özgürlüğün Despotizmi

1793 sonlarında Jakobenlerce ilan edilip gerçekleştirilmeye çalışılan siyasal iktidarın yeniden yapılanması, Devrim'in ilk yıllarında Marat tarafından ortaya atılan,[271] daha sonra Robespierre tarafından benimsenen bir kavramla adlandırılır: Özgürlüğün despotizmi. Bu yapılanma birbirini çağrıştıran, hatta birbirinin içine geçen iki bileşenden oluşur: Devrimci yönetim ve terör (yıldırı). *9 Thermidor*'a kadar ısrarla sürdürülen özgürlüğün despotizmi, Jakobenlerin ideolojik tercihleri ya da Jakobenliğin özü olarak görülmemelidir. Jakobenlere hiç de sempatiyle yaklaşmayan tarihçilerin de kabul ettikleri gibi, Jakobenler (ve tabii Barère'in kişiliğinde *Marais*'nin bir bölümü) belli gelişmeler nedeniyle çeşitli sorunlara bir çözüm olarak devrimci yönetimi benimseyip bunu terör yoluyla yürütmek zorun-

[270] Haklar Bildirisi'nin 35. maddesine göre, "Yönetim halkın haklarını çiğnediği zaman, ayaklanma, halk ve halkın her bölümü için en kutsal hak ve en zorunlu ödevdir."

[271] "Özgürlüğü şiddet ile gerçekleştirmek gerekir; özgürlüğün despotizmini geçici bir süre için örgütlemek zamanı gelmiştir" (Aktaran: Bouloiseau, s. 44; Bredin, 1988(1), s. 295).

da kalmışlardır.[272] Kısacası, özgürlüğün despotizmi, "nesnelerin gücü"nün, olayların zorlamasının bir sonucudur.

a. Devrimci Yönetim

Jirondenlerin düşüşünün hemen ertesinde, 1793 Anayasası'nın hazırlıklarına henüz başlandığı bir dönemde, Devrim'in sürdürülmesinin güçlü bir yönetimin varlığına bağlı olduğu düşüncesi, Jakobenler arasında ağırlık kazanmaya başlar.[273] Anayasanın ilan edilmesinden üç buçuk ay sonra da, 10 Ekim 1793'te, Saint-Just'ün Kamusal Selamet Komitesi adına Konvansiyon'a sunduğu bir raporla devrimci yönetim kurulur. Saint-Just, devrimci yönetimin gerekçesini açıklayabilmek için, Fransa'nın kapkara bir tablosunu çizer: Cumhuriyet içeriden ve dışarıdan özgürlük düşmanlarıyla sarılmış durumdadır; erdemsizlik kol gezmektedir; devlet görevlileri vatanseverlik adına kendi çıkarlarını gözetmektedirler; devrimci yasalar uygulanmamaktadır; ekonomi büyük bir kriz içindedir. Tüm bu sorunların üstesinden gelebilmek, ülkeyi esenliğe çıkarabilmek için özgürlük düşmanları en sonuncusuna kadar yok edilmelidir. Hatta yalnızca hainler değil, Devrim'in ilkelerine ilgisiz-duyarsız kalarak yurttaşlık dışı bir tutum takınan insanlar da cezalandırılmalıdır.[274]

---

[272] "Devrimci yönetim, Robespierre'in bir buluşu [icadı] değil, fakat 1792'de başlayan ve bir yıl sonra karşı konulamaz hale gelen ilerici bir hareketin vardığı sonuçtu. Bu hareket, eski bir mantığa, kamusal selamet mantığına dayanıyordu" (Bredin, 1988(1), s. 293).

[273] 9 Haziran 1793'te, Billaud-Varenne, kulüpte yaptığı konuşmasında devrimci yönetimi haber verir: "Yurttaşlar, özgürlüğü gerçekten istiyor musunuz? Aristokrasi ile vatanseverlik arasındaki bu savaşı bitirmek istiyor musunuz? Yurttaşlık haklarını aşağılayan ya da çiğneyen bütün antisosyal insanlara yönelik olarak bu hakları askıya alın" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 110).

[274] "Yalnızca hainleri değil, fakat ilgisizleri de cezalandırmalısınız; Cumhuriyet'te pasif kalan ve Cumhuriyet için hiçbir şey yapmayanları da cezalandırmalısınız. Çünkü Fransız halkı iradesini ortaya koyduğundan beri, ona

"Her ne pahasına olursa olsun özgürlük zafere ulaşmalıdır"[275] diyen Saint-Just, böyle bir ortamda bu amaca varmak için başvurulacak aracın adalet değil, kılıç olduğunu vurgular.[276] Bunun anlamı, adalet ilkeleri doğrultusunda işleyen ve temelde bireysel hak ve özgürlükleri gözeten anayasayla bu işin başarılamayacağıdır. Kısacası, "Cumhuriyet'in içinde bulunduğu koşullarda anayasa uygulanamaz; yoksa anayasa kendisine kurban edilir... Anayasa özgürlüğe yönelik saldırıların güvencesi haline gelir; çünkü bu saldırıları bastıracak gerekli şiddetten yoksundur... Yönetim devrimci bir biçimde yapılandırılmazsa, devrimci yasaların uygulanması olanaksızlaşır."[277] Tüm bu açıklamaların sonucu, "Fransa'nın geçici yönetimi barışa kadar devrimcidir"[278] ilkesinin Konvansiyon tarafından benimsenmesidir.

Saint-Just'ün bu raporundan iki buçuk ay sonra Robespierre, 25 Aralık 1793'te Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında, devrimci yönetimin ilkelerini, hatta bir anlamda kuramını ortaya koyar. Devrimci yönetimin yepyeni bir siyasal yapılanma olduğunu belirttikten sonra,[279] onu anayasal yönetimle karşılaştırarak açıklama yoluna gider: "Anayasal yönetimin amacı Cumhuriyet'i sürdürmek, devrimci yönetimin amacı ise Cumhuriyet'i kurmaktır. Devrim, özgürlüğün düşmanlarına karşı savaşıdır; anayasa ise, zafere ulaşmış huzurlu özgürlüğün rejimidir. Devrimci yönetim olağanüstü bir etkinliğe gereksinim duyar, çünkü

---

karşı olan her kişi egemenin dışındadır; egemenin dışında olan her kişi de düşmandır" (Saint-Just, 1968, s. 169).

275 Saint-Just, 1968, s. 168.

276 "Adaletle yönetilemeyenleri kılıçla yönetmek gerekir; tiranlar ezilmelidir" (Saint-Just, 1968, s. 169).

277 Saint-Just, 1968, s. 176.

278 Saint-Just, 1968, s. 181.

279 "Devrimci yönetimin kuramı, onu doğuran devrimin kendisi kadar yenidir. Bu kuram ne devrimi öngörememiş siyasal düşünürlerin kitaplarında, ne de tiranların yasalarında aranmalıdır" (Robespierre, c. 3, s. 99).

savaştadır... Anayasal yönetim medeni [özel alana ilişkin] özgürlükle ilgilidir, devrimci yönetim ise kamusal özgürlükle. Anayasal rejimde bireyleri kamusal gücün aşırılıklarına karşı korumak yeterli olur; oysa devrimci rejimde kamusal gücün kendisi, saldırgan bütün hiziplere karşı kendini savunmak zorundadır. Devrimci yönetim, iyi yurttaşlara ulusal güvenliğin tüm olanaklarını sağlar; fakat halk düşmanlarına verebileceği tek şey ölümdür."[280]

Bu uzun alıntıda görüldüğü üzere, Robespierre'e göre olağanüstü koşulların bir ürünü olan devrimci yönetim, halk düşmanlarını yok etmenin ve böylece Cumhuriyet'i (yani demokrasiyi) sağlam temeller üzerinde gerçekleştirmenin biricik yoludur. Anayasa, işte bu nedenle, yani kendi güçsüzlüğüne (dolayısıyla düşmanlarının saldırılarına) karşı korunmak için geçici olarak rafa kaldırılmıştır.[281] Devrimci yönetimin anayasal bir dayanağa sahip olmaması meşruluğu içermediği anlamına gelmez. Meşruluğu, halkın iyiliği ya da kamu selameti bakımından zorunlu olmasından kaynaklanır.[282] Ayrıca keyfi bir yönetim de değildir; tersine adil kurallarla, yasalarla işler ve doğru bir hedefe yönelip ortak çıkarı amaçlar.[283] Güçlü olduğu ölçüde, hızlı ve özgürce hareket edip işlevini başarıyla sürdürür.

---

280 Robespierre, c. 3, s. 99.

281 "Anayasa gemisi hep şantiyede kalsın diye inşa edilmedi. Fakat bu gemiyi büyük bir fırtınanın ve azgın dalgaların ortasına mı yollamak gerekiyordu?" (Robespierre, c. 3, s. 100).

282 "Devrimci yönetim, sıradan yönetime göre faaliyetlerinde daha aktif ve hareketlerinde daha özgür ise de ondan daha az adil ve daha az meşru mudur? Hayır. Bütün yasaların en kutsalı olan halkın selameti ile bütün kriterlerin en tartışılmazı olan zorunluluk üzerine dayanmaktadır" (Robespierre, c. 3, s. 100).

283 "Devrimci yönetimin, hepsi adaletten ve kamu düzeninden kaynaklandırılmış kuralları vardır. Ne anarşiyle ne de düzensizlikle ortak bir yönü vardır; tam tersine, amacı yasaların hükmünü kurmak ve sağlamlaştırmak için bunları yok etmektir. Keyfilikle ortak hiçbir şeyi yoktur; onu yönlendiren özel tutkular değil, fakat kamu çıkarıdır" (Robespierre, c. 3, s. 100).

Saint-Just ile Robespierre'in gerekçelendirerek açıklamaya çalıştıkları devrimci yönetim kuramı, demokrasi ve bireysel haklarla ilişkisi bakımından epey paradoksal bir özellik taşır. Toplumun halk ve halk düşmanları şeklinde ikiye bölündüğünün ya da toplumda erdemli ve erdemsiz olmak üzere iki tür insanın bulunduğunun varsayılması (ya da gerçeği), insan ve yurttaş haklarının korunmasının devletin korunması karşısında ikinci plana itilmesine yol açar. Daha doğrusu bu varsayım, kamusal gücün özgürlük düşmanlarına karşı koyabilmek için güçlendirilmesini gündeme getirir. Yönetimin güçlenmesi ise, onun her şeyden önce anayasal kısıtlamalardan kurtarılması, yani anayasanın askıya alınması, dolayısıyla da bireysel hakların bu çerçevede yeniden gözden geçirilmesi, yani sınırlandırılması, hatta ortadan kaldırılması demektir. Gerçekten de Jakoben iktidar, aldığı bir dizi kararla seçme-seçilme hakkından mahkemede savunma hakkına ya da basın özgürlüğüne kadar tüm bireysel hak ve özgürlükler üzerine ambargo koyar.

Fakat bu "özgürlüğün despotik" uygulamaları, yine haklar ve özgürlükler adına yapılır. İnsan haklarının ve gerçek özgürlüğün Devrim'in başarıya ulaşmasıyla gerçekleşeceği inancını taşıyan Jakobenler, bireylerin devletin aşırılıklarına karşı korunmasının ancak bu şekilde, yani devletin aşırılıklara kaçamayacak bir cumhuriyet (ya da demokrasi) biçiminde yapılanmasıyla mümkün olduğunu kabul ederler. Onlara göre bu yapılanma, her şeyden öte devletin korunması ve güçlenmesi demek olan devrimci yönetimi gerektirir. Çünkü halk düşmanlarının, erdemsiz kişilerin cirit attığı bir ortamda insan haklarından söz edilmesinin tek amacı, Devrim'i baltalamak ve devleti ele geçirip halkı yeniden kul köle kılmaktır. Böylece Jakoben ideoloji, bu noktada bir paradoksa ulaşır: Devlet, bireysel hak ve özgürlükleri yok saydığı içindir ki bu hak ve özgür-

lükleri tam anlamıyla gerçekleştirebilecektir. Aynı şekilde devlet, demokratik anayasayı rafa kaldırdığı içindir ki demokrasiyi sağlam bir şekilde kurabilecektir.[284] Bu mantık, Montesquieu'de de görmüş olduğumuz "özgürlüğü korumak için belli durumlarda özgürlüğün üzerine şal atmak" mantığından başka bir şey değildir.

Anayasanın ileri bir tarihte daha iyi uygulanmak üzere dondurulması düşüncesi, devrimci yönetimin yasadışı ya da yasa ötesi bir ara-yönetim niteliğine sahip olduğu değerlendirmesine yol açabilir.[285] Ancak bu yönetimi hukuk sisteminin temelini oluşturan halkın selameti yasasına dayandıran Jakoben anlayıştan hareket edilirse, bu kez karşımızda belki bir "yasa devleti"nin de ötesinde bir "hukuk devleti"nin bulunduğu söylenebilir. Ayrıca devrimci yönetim, demokrasiyi (ya da cumhuriyeti) kurmanın ötesinde, bir bakıma demokrasiyle özdeşleşmekte ya da en azından demokratik bir nitelik taşımaktadır. Çünkü bu yönetim, kuramsal olarak her şeyin ondan kaynaklandığı ve ona karşı sorumlu olduğu tek bir merkezin, yani Konvansiyon'un çevresinde örgütlenmiştir.[286] (Her ne kadar gerçekte ipler, Konvansiyon'un içinden çıkmış Kamusal Selamet Komitesi'nin elindeyse de!) Konvansiyon ise, Robespierre'in "ulusal temsil içinde yeniden canlanma [arınma] gerçek-

---

[284] Max Beer'e göre de Jakoben "diktatorya, demokratik ilkelerin reddi demek değildi. Tam tersine, diktatoryanın amacı, demokrasiye elverişli alanı hazırlamak ve insanların, onu herkesin yararına hizmet edebilecek duruma getirmelerini sağlamaktı" (s. 413).

[285] Örneğin, (Georges Labica'nın kullandığı devrim sözcüğünü devrimci yönetim sözcüğüyle değiştirdiğimizde) devrimci yönetim "artık olmayan ile henüz olmamış iki yasallık arasındaki ara dönemdir" (Labica, s. 66). François Furet'ye göre ise, bu kavramdaki devrimci sıfatı, "kamusal otoritenin, meşruluğunu bir anayasa ile yasalardan değil de Devrim'e uygun oluşundan kaynaklandırması" anlamına gelmektedir (Furet & Ozouf, s. 574).

[286] Konvansiyon'un odağa yerleştirildiği merkeziyetçi anlayış, Billaud-Varenne'in kaleme aldığı 4 Aralık 1793 tarihli kararnamede şöyle dile getirilir: "Ulusal Konvansiyon, yönetimin itici gücünü oluşturan biricik merkezdir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 126).

leştirildi"[287] diyerek açıkladığı gibi, Jirondenlerin tasfiyesinden bu yana halkın iradesine uygun bir hale gelmiştir. Hatta Lucien Jaume'un değerlendirmesiyle, "devrimci yönetim, hem temsilcidir hem de egemen; çünkü onun dışında halk yoktur."[288] Çünkü halk Konvansiyon ile özdeşleştirilmiştir; bu durumda meclisin dışında bir halk iradesinden söz edilemez. Öyleyse, meclisin (anayasanın rafa kaldırılmasından düşünce özgürlüğünün yok edilmesine kadar) aldığı bütün kararlar, halk iradesinin dile gelmesinden başka bir şey değildir. Bu da halk iradesinin egemenliği anlamındaki demokrasinin ta kendisidir. İşte Robespierre, devrimci yönetimin iyice yerleştiği bir dönemde, 5 Şubat 1794'te, bu kurgulamaya uygun olarak "gerçek demokrasi"nin kurulduğunu ileri sürebilmektedir.[289] Üstelik erdem kavramı işin içine sokularak, yani demokrasinin ilkesi olan erdemin devrimci yönetimin özünde bulunduğu vurgulanarak, yine bu yönetime demokratik bir nitelik yakıştırılmaktadır.[290]

Jakoben söylemin devrimci yönetimi hem demokrasiyi (ya da eşanlamlısı olan cumhuriyeti) kurma aracı olarak göstermesi hem de demokrasiyle özdeşleştirmesi, onun geçici mi yoksa kalıcı mı olarak tasarlandığı konusunda

---

[287] Robespierre (5 Şubat 1794), c. 3, s. 111.

[288] Jaume, 1989, s. 259.

[289] "Fransızlar, bütün insanları eşitliğe ve yurttaş haklarına yönelterek yeryüzünde gerçek demokrasiyi kurmuş olan ilk halktır" (Robespierre, c. 3, s. 115).

[290] Anayasa hukuku bakımından devrimci yönetimin, yürütme erkine sahip olan komitelerin Konvansiyon üyelerinden oluştuğu ve Konvansiyon'a mutlak bir biçimde bağlı bulunduğu tipik bir "meclis hükümeti" niteliği taşıdığı görülmektedir. Işin ilginç yönü, Robespierre'in böyle bir yönetim anlayışını 29 Temmuz 1792'de çok kesin bir şekilde mahkûm etmiş olmasıdır: "Yürütme erki yasama erki tarafından mı kullanılacak? Erklerin birbirine karışmasını despotlukların en katlanılmazı olarak kabul ediyorum. Despotlukta tek bir baş da, yedi yüz baş da olsa, o hep despotluktur" (Robespierre, c. 1, s. 193-194).

kesin bir yargıya varılmasını güçleştirmektedir.[291] Jakoben liderler, çeşitli konuşmalarında devrimci yönetimin belirli bir süre için kurulduğunu, daha doğrusu Devrim'in başarıya ulaşmasına kadar devam edeceğini vurgulamaya özen gösterirler. Saint-Just'ün "Yarım devrim yapanlar kendi mezarlarını kazmaktan başka bir şey yapmazlar"[292] sözüyle ilişkilendirilirse, devrimci yönetim, devrimin tam olarak yapılması ya da yapılma aracı olarak nitelendirilebilir. Bir bakıma, amacı isteyenlerin istememezlik edemeyecekleri araçtır. Dolayısıyla her araç gibi, işlevi tamamlandığı zaman terk edilecektir.

Fakat Jakobenler, ilk önceleri "barışı sağlamak", "Cumhuriyet'i kurmak" ya da "özgürlük düşmanlarını ezmek" olarak ortaya koydukları bu amacın içini giderek ulaşılması çok güç hedeflerle doldurmaya koyulurlar. Robespierre, 5 Şubat 1794 tarihli konuşmasında yöneldikleri amacın ne olduğunu uzun uzun açıklar: "Yasaların mermere ya da taşa değil, fakat tüm insanların yüreklerine kazındığı ebedi adaletin yönetimini amaçlıyoruz... Biz öyle bir düzen istiyoruz ki orada bütün aşağılık ve acımasız tutkular bastırılsın, yardımsever ve cömert tutkular yasalarca uyandırılsın; vatana hizmet etmek en büyük arzu olsun;... cumhuriyetçi duyguların sürekli iletişimiyle bütün ruhlar yücelsin... Ülkemizde, bencilliğin yerine ahlakı, onurun yerine dürüstlüğü, törelerin yerine ilkeleri, görgü kuralları yerine görevleri,... kibirin yerine ruh yüceliğini, para sevgisi yerine mutluluk sevgisini,... kısacası, monarşinin bütün kötülükleri ile maskaralıkları yerine cumhuriyetin bütün erdemleri ile mucizelerini koymak istiyoruz. Tek kelimeyle, doğanın isteklerini yerine getirmek, insanlığın

[291] Örneğin Aulard'a göre, "bu adamların [Jakobenlerin] neyi muvakkat [geçici] ve neyi daimî [kalıcı] saydıklarını ayırmak her zaman kolay değildir" (c. 2, s. 514).

[292] Saint-Just (26 Şubat 1794), 1968, s. 201.

kaderini gerçekleştirmek, felsefenin vaatlerini tutmak, o uzun cinayet ve tiranlık yönetiminin alın yazısıyla bir ilgisi olmadığını göstermek istiyoruz."[293] Demek ki yapılması gereken daha çok iş vardır. Devrim'e son noktanın konması, ancak doğa, felsefe (akıl) ve toplumsal yapının bir bütün olarak harmanlanmasıyla, her bakımdan erdemli bir düzenin kurulmasıyla mümkündür. Bu da bizi, Jakobenlerin geçici olarak tasarladıkları devrimci yönetim için gitgide daha uzun bir zaman dilimi biçtikleri düşüncesine götürebilir. Hatta onların ömürlerinin bile bu işi başarabilmek için yeterli olup olmadığı sorusu gündeme gelebilir. Saint-Just'e göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur: "Yeryüzünde devrim yapanlar, iyilik yapmak isteyenler, ancak mezarlarında uyuyabilirler."[294] Çünkü "Devrim, yasalar sayesinde özgürlük ile mutluluğun yetkinliğine ulaşıldığı zaman sona erer."[295] Ütopyacıların hiçbir zaman vazgeçemedikleri bir temayla karşı karşıyayız: Yetkin mutluluk. Bu bakımdan devrimci yönetim, ütopyanın gerçekleştiği yere (ve zamana) giden bir yol sanki. Fakat taşları giyotinin uçurduğu kellelerle döşenmiş bir yol.

b. Devlet Terörü

Terör politikası, tıpkı devrimci yönetim gibi, Jakobenlerin bilinçli bir tercihi olarak ortaya çıkmaz; ayrıca Jakoben liderlerin kişisel olarak şiddete yatkın oldukları ileri sürülerek de açıklanamaz. Çünkü Jakoben liderler, Devrim'in ilk yıllarında, toplumda giderek yaygınlaşan şiddet eğiliminden yakınırlar ve hatta idam cezasının kaldırılmasından yana bir tutum takınırlar. Örneğin Saint-Just, 1791'de yayımladığı *L'Esprit de la Révolution (Devrim'in Ruhu)* adlı

[293] Robespierre, c. 3, s. 112-13.
[294] Aktaran: Labica, s. 68.
[295] Saint-Just, 1968, s. 330.

yapıtında, "Her ne kadar J. J. Rousseau'nun otoritesi bende büyük bir hayranlık uyandırıyorsa da, ey büyük adam, öldürme hakkını [idam cezasını] doğruladığın için seni affetmeyeceğim"[296] diye yazar ve Paris'te tanık olduğu şiddet sahnelerinden tiksintiyle söz eder.[297] Aynı şekilde Robespierre de Ulusal Kurucu Meclis'te ölüm cezasının kaldırılmasına ilişkin (Kasım 1789 ile Mayıs 1791'de) iki kez öneride bulunur ve daha sonra XVI. Louis'nin giyotine gönderilmesini savunduğu zaman bile ilke olarak ölüm cezasına karşı olduğunu vurgular.[298]

Jakobenlerin bu ilk yıllarda en azından ilke olarak şiddet karşıtı bir yaklaşım içinde bulunmalarına karşılık, şiddete çağrı çok farklı kişilerce dile getirilir. Bu konuda en ısrarcı olanlardan birisi, daha sonraları Jakobenler Kulübü'ne katılacak olan Marat'dır.[299] Bazı tarihçilerin şiddet karşıtları olarak göstermek istedikleri Jirondenler de şiddet eğilimlerinin körüklenmesinde büyük bir sorumluluğa sahiptirler. 1791 sonlarında, özgürlük düşmanlarının ölümle cezalandırılmalarını isteyen ilk milletvekili, Jironden Isnard'dır: "Siyasal özgürlük konusunda suçu affetmek, onu paylaşmak demektir. Böyle bir şiddet belki kan akmasına neden olacaktır... Bedenin geri kalanını kurtarmak

---

296 Saint-Just, 1963, s. 90.

297 "[Halkın] zayıflığı vahşeti doğurdu. Halkın rezil kişilerin kellelerini mızrakların ucunda taşıması, bu kişilerin kanlarını içmesi ve yüreklerini parçalayarak çıkartıp yemesi, belki kölelik dönemi dışında hiçbir zaman görülmemiştir... Bu iğrenç manzara belki bir gün Amerika'da görülecektir; bunu ben Paris'te gördüm" (Saint-Just, 1963, s. 20).

298 "Kişisel olarak ben, sizin yasalarınızın bol bol öngördüğü ölüm cezasından tiksiniyorum" (Robespierre [3 Aralık 1792], c. 2, s. 80). Ayrıca, Jironden liderlerin 2 Haziran 1793'teki tutuklanmalarını protesto ettikleri için aynı yılın Ekim ayında tutuklanan 75 Jironden milletvekilini giyotinden kurtaran kişi de Robespierre'dir.

299 Marat, 1789'dan itibaren *L'Ami du Peuple* adlı gazetesinde sık sık Devrim'in bazı kellelerin uçurulmasıyla başarıya ulaştırılacağını ve özgürlüğün şiddet yoluyla kurulacağını yazıp halkı mızraklarla, hançerlerle silahlanmaya çağırır (Bouloiseau, s. 75; Jaume, 1989, s. 181; Vovelle, 1972, s. 238).

için kangrenli bölümünü kesip atmak gerekir."[300] Daha sonraları Barbaroux, "Cumhuriyet'in selametinden umudunu kesen herkesin ölümle cezalandırılmasını" önerir. Vergniaud, henüz 10 Mart 1792'de, "dehşet ile terörün yasaların içine yerleştirilmesini" ister.[301] Pétion ise, Nisan 1793'te Jironden-*Montagnard* çatışmasında "suçluların kafaları uçurulmak üzere herkes kafasını şuraya koysun"[302] diyecek kadar şiddete belirleyici bir nitelik yükler. Konvansiyon'da gerilimin giderek arttığı bu dönemde, 10 Mart 1793'te, Danton terör politikasının gerekçesini birkaç ay önceden haber verir: "Halkın korkunç olmaması için biz korkunç olalım... Böylece halk, yasanın kılıcının tüm düşmanlarının kafası üzerinde sallandığını bilsin."[303] Aynı gün Robespierre, ilkesinden vazgeçerek ya da ilkesinin bu koşullarda uygulanamayacağını düşünürek belli suçların ölümle cezalandırılmasını önerir.[304]

Şiddete böylesine övgüler düzülmesinin ilk kurbanları olan Jirondenlerin saf dışı bırakılmasından dört ay sonra Konvansiyon, terörün gerekliliğini benimseyip bunu kendisinin örgütleyeceğini karara bağlar. Bu süre içinde, Cumhuriyet'i kendisine dört bir koldan saldıran düşmanlara karşı koruyabilmek için halkın değil, fakat devletin şiddet kullanmasının, yani terör politikasının uygulanmasının kaçınılmaz olduğu kafalarda yer etmeye başlamıştır. Yalnızca Jakobenler ya da Hébertistler değil, Danton ile "*Marais*'nin lideri" Barère de terörün Konvansiyon'un gündemine alınmasını savunurlar. Sonuçta terör politikası, dönemin aktörleri tarafından (ve daha sonraları birçok tarihçinin de benimseyeceği gibi) çelişkili olan, ama birbiri-

[300] Aktaran: Aulard, c. 2, s. 556; Bredin, 1988(1), s. 238.

[301] Vovelle, 1972, s. 238.

[302] Bredin, 1988(1), s. 238.

[303] Günyol, s. 232.

[304] "Devletin güvenliğine, özgürlüğe, eşitliğe, birliğe ve Cumhuriyet'in bölünmezliğine yönelik her saldırının cezası ölümdür" (Aktaran: Alleau, s. 37).

ni tamamlayan iki zorunluluğa yanıt olarak kabul edilir: Bir yanda halka selametinin yolunu göstermek,[305] öte yanda halkın isteğine yanıt vermek.[306] Bu bakımdan Jakobenlere göre Konvansiyon, hem halkı harekete geçiren "baş"tır hem de halkın intikamını yerine getiren "kol"dur". Bu nedenle Robespierre, 5 Eylül'de "halkın kolu [düşmanların kafasına inmek için] kalktı" der.[307]

Kısacası, Eylül 1793'te hemen hemen tüm devrimci güçler tarafından benimsenip uygulanmaya konan terör politikası, günün koşullarının zorunlu bir sonucu, çeşitli sorunlara getirilen bir çözüm olarak Fransız Devrimi'nin tarihindeki yerini alır. Zaten terör kendisinden bir ay sonra ilan edilen devrimci yönetimi, devrimci yönetim de terörü zorunlu kılmaktadır; ikisi birlikte, bir bütünü, yani kamusal selameti ya da ulusal savunmayı sağlamak işleviyle donatılmış "özgürlüğün despotizmi"ni oluşturmaktadır.[308] Ama bu açıklamanın yanında, terörün (devrimci yönetim ile birlikte) belli bir siyasal kültürün, şiddet üzerine kurulu mutlakıyetçi bir geleneğin mirasçısı ya da

---

305 Örneğin, Jakoben Kulübü'nde 30 Ağustos 1793'te benimsenen Royer'nin önerisi şöyle kaleme alınmıştır: "Terör gündeme konmalıdır! Halkı uyandırmanın ve onu kendi kendisini kurtarmasını sağlamanın tek yolu budur" (Aktaranlar: Jaume, 1989, s. 119; Lebrun, 2004(3), s. 75).

306 Örneğin Danton, 12 Ağustos 1793'te Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında şunları söyler: "Birinci derece [yerel] meclislerin delegeleri iç düşmanlarımıza karşı terör kararının bizim tarafımızdan alınması için buraya geliyorlar. Onların bu isteklerini kabul edelim. Hayır, hayır..., hiçbir hain için af yoktur" (Aktaran: Aulard, c. 2, s. 501). Yine Danton, 5 Eylül 1793'teki konuşmasında şu görüşlere yer verir: "... her gün bir soylu, bir katil işlediği cinayetleri kellesiyle ödeyebilsin... Halk, düşmanlarının ölümünü görmeli; Konvansiyon'un halkın çıkarlarıyla uğraştığını anlamalı" (Günyol, s. 248).

307 Aktaran: Jaume, 1989, s. 114.

308 Örneğin XIX. yüzyıl sosyalist düşünürlerinden Louis Blanc'a göre, "Terör, birkaç kişinin kafasından doğmamış, şu ya da bu Jakobenlerin eseri olmamıştır... Kanlı bölümünü terörizmin oluşturduğu diktatörlük, Devrim sırasında ulusal savunmanın geçici ve umutsuz çaresi olarak istenmiş, kabul edilmiş ve uygulanmaya konmuştur; yoksa hiçbir zaman bir yönetim doktrini olarak değil!" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 115-16).

uzantısı olduğu da söylenebilir. Bu anlamda devrimci terör, aristokratların yüzyıllardır halka karşı uyguladıkları şiddetin bu kez halkın devleti eliyle onlara karşı döndürülmesidir.[309]

Jakoben söyleme bu konuda yüklenen işlev, terörü rasyonelleştirmesidir. "Devrim'in ve Fransız halkının düşmanları yok edilmediği sürece bize rahat yok!"[310] anlayışından hareketle Jakobenler, Cumhuriyet'in varlığının ve geleceğinin terörün uygulanmasına bağlı olduğunu vurgularlar ve buradan hareketle terörün salt iç ve dış düşmanlara karşı işletildiğinin altını çizerler. Robespierre'in 5 Şubat 1794 tarihli konuşması, Jakoben terör anlayışını açıkça ortaya koyar: "Ya Cumhuriyet'in iç ve dış düşmanlarını boğacağız ya da Cumhuriyet ile birlikte yok olup gideceğiz. Bu durumda politikanızın ilk kuralı halkı akıl, halk düşmanlarını da terör yoluyla yönetmek olmalıdır... Özgürlük düşmanlarını terörle yola getirin; Cumhuriyet'in kurucuları olarak buna hakkınız var. Devrim yönetimi, tiranlığa karşı özgürlüğün despotizmidir. Güç, yalnız suçu korumak için mi vardır? Yıldırım, kibirli kafalara çarpmak için yaratılmamış mıdır?... Toplumsal koruma, yalnızca sakin yurttaşlar içindir; Cumhuriyet'te cumhuriyetçilerden başka yurttaş yoktur. Kralcılar, komplocular, onun gözünde yabancılardan, daha doğrusu düşmanlardan başka

---

[309] Örneğin Directoire döneminin ünlü devrimcisi Gracchus Babeuf, 25 Temmuz 1789'da Paris'ten karısına yazdığı mektupta, ileride büyük boyutlara ulaşacağını öngördüğü şiddeti şöyle açıklamaktadır: "Halkın adaleti kendisinin uygulamasını anlıyorum, suçluların yok edilmesiyle adaletin yerine gelmesini onaylıyorum, fakat adalet günümüzde acımasız olamaz mı acaba? Her türlü işkence, yani kol-bacak koparma, çark işkencesi yapma, yakarak öldürme, kırbaçlama, çarmıha germe ve her yerde çoğalan cellatlar bize öyle kötü töreler verdiler ki! Efendiler bizi uygarlaştıracaklarına barbarlaştırdılar, çünkü kendileri de barbardı. Ektiklerini biçiyorlar ve biçmeye de devam edecekler; çünkü bunların hepsinin korkunç devamı olacak gibi geliyor bana; henüz başlangıçaşamasındayız" (Aktaran: Mazauric, 1988, s. 16).

[310] Saint-Just (13 Mart 1794), 1968, s. 228.

bir şey değildirler."[311] Cumhuriyet'in düşmanlarına verebileceği tek şey ise ölümdür.[312]

"Hedef kitlesi" bu şekilde belirlenmiş olan terör, tıpkı ayrılmaz olduğu devrimci yönetim gibi demokrasiyle bağlantılıdır. Daha açıkçası, Jakobenlere göre Konvansiyon halkla özdeşleştiğinden ve erdemi içerdiğinden, Konvansiyon'un merkezini oluşturduğu devrimci yönetimin terör politikası halk iradesinin eyleme dökülmesinden başka bir şey değildir. Giyotinin çalışmasını isteyen, hatta çalıştıran halkın ta kendisidir. Bu bakımdan giyotin, erdemin egemenliğini sağlamak için erdemsiz insanları yok etmeye yönelik demokratik bir adalet aygıtıdır. Robespierre'in deyişiyle, "Eğer halk yönetiminin dayanağı barışta erdem ise, devrim içinde de hem erdem hem terördür. Erdemin olmadığı yerde terör kıyıcıdır, terörün olmadığı yerde de erdem güçsüzdür. Terör hızlı, katı ve bükülmez bir adaletten başka bir şey değildir; dolayısıyla, erdemden kaynaklanır. Terör, özel bir ilkeden çok, vatanın ivedi gereksinimlerine uygulanan genel demokrasi ilkesinin bir sonucudur."[313]

Erdemle ilişkilendirilen terör, yalnızca halkın düşmanlarından kurtulmasını değil, fakat halkın her düzeyde kendi kendisini arındırmasını da sağlayan bir politikaya dönüşür. Çünkü Jakoben liderlerin üzerinde önemle durdukları bir konu, halk düşmanlarının kendilerini vatanseverlik ya da devrimcilik maskesi altında saklamaları ve erdemsizliği yayarak Cumhuriyet'i tehlikeye düşürmeleridir. Dolayısıyla yapılması gereken iş, bu tür kişileri açığa çı-

[311] Robespierre, c. 3, s. 118-19.

[312] Collot d'Herbois ile Fouche'nin Lyon kenti için yayınladıkları Jakoben bildirisinde şu satırlar yer almaktadır: "Cumhuriyet, bağrında yalnızca özgür insanların bulunmasını istiyor; geri kalan bütün insanları yok etmeye kararlıdır; yalnızca onun için yaşamayı, savaşmayı ve ölmeyi bilen insanları kendi çocukları olarak görmektedir" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 374).

[313] Robespierre, c. 3, s. 118.

karmak, ayıklamak ve terörün acımasız adaletine teslim etmektir. Jakobenler, arınma (temizlenme) işleminin ihbar mekanizmasıyla yürütülmesi gerektiğini kabul ederler ve bunu ilk önce kendi içlerinde uygulamaya koyarlar.[314] Ardından arınma işlemi ile ihbar mekanizmasını, tüm toplumu ve bütün kurumları kapsayacak şekilde genişletirler. Saint-Just, 26 Şubat 1794'te Konvansiyon'da okuduğu raporunda, toplumda salt kişisel çıkarlarının peşinden giden ve para hırsıyla hareket eden insanların her şeyi bozmaya (yozlaştırmaya) çalıştıklarını belirttikten sonra toplumsal arınmanın gerekliliğini sorularla açıklar: "Böyle bir toplum, eğer var olmak istiyorsa, kendi kendini arındırmak için en büyük çabayı sarf etmek zorunda değil midir? Arınmasını engellemek isteyenler onu yozlaştırmak istemiyorlar mı? Yozlaştırmak isteyenler de onu yıkmak istemiyorlar mı?"[315]

Bu bağlamda gerek halk derneklerinde, *section* toplantılarında, yerel meclislerde, gerek Konvansiyon'da girişilen "temizlik operasyonları" halkın buralarda kendi kendini arındırması olarak nitelendirilir. Özellikle Robespierre'in "meclis ancak kendi erdemi ile kendisine baskı uygular",[316] yani kendi içindeki erdemsizlileri ayıklar şeklindeki açıklamasından hareket edildiğinde, Danton ve ar-

---

[314] 30 Ekim 1793 tarihinde Jakoben Kulubü'nün başkanı olan Maribon-Montant, ihbarın hiçbir sınırının olmadığını kulüp içinde dile getirir: "Vatan söz konusu olduğunda, ne kardeş ne baba ne de anne vardır; Jakobenler herkesi yurtlarına feda ederler" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 134).

[315] Saint-Just, 1968, s. 191. Bu sözlerinin ardından Saint-Just, arınma politikasının istenilen amaca ulaşmada zorunlu araç olduğunu da belirtir: "Bir Cumhuriyet istediniz; fakat aynı zamanda onu oluşturacak şeyi de istemezseniz, halk Cumhuriyet'in yıkıntıları altına gömülür" (Ibid, s. 192). Konvansiyon, 13 Mart 1794'te yine Saint-Just'ün sunduğu rapordaki "Her yurttaş komploculları ve kanun kaçaklarını ihbar etmek zorundadır" (Saint-Just, 1968, s. 230) şeklinde düzenlenmiş maddeyi kabul ederek ihbara hukuksal bir boyut kazandırır.

[316] Robespierre, c. 3, s. 117.

kadaşları gibi çeşitli milletvekillerinin giyotine yollanması, halkın kendi içindeki erdemsiz kişileri söküp atması anlamına gelir ve böylece idamlara halkçı bir meşruluk kazandırılır. Demek ki giyotin, yalnızca karşı devrimcileri yok eden değil, aynı zamanda iyileri kötülerden, erdemlileri erdemsizlerden ayıran bir makine olarak da işler. Ancak halk, erdemi özünde barındırıyorsa da yanılmaya ve yoldan çıkmaya açıktır; aynı şekilde her insan, özel çıkarlarla cezbedilip yurttaşlık dışı bir tutum içine girmeye eğilimlidir. Öyleyse insanlara (ve onlardan oluşan halka) çeşitli zayıflıklara kapılmayacak bir biçim kazandırmak gerekir. Bu anlayışın sonucu, Jakobenlerin Devrim'e (ya da devrimci yönetime) yeni bir amaç, kendilerine de yeni bir görev yüklemeleridir: İnsanı gerçek bir yurttaş, halkı da gerçek bir halk yapmak.

E. Halkı Yeniden Yaratmak

Jakobenlerin baştan beri bilinçli olarak bireyselliği, özel yaşamı yok etmeye, tüm insanları tek bir kalıp içine sokarak tek biçimli, tek sesli bir toplum oluşturmaya, kısacası halkı yeniden yaratmaya yönelik bir program izledikleri sanılmamalıdır. Jakobenler, (daha önce belirtildiği üzere) 1789 devrimcileri ile aynı düşünsel mirası paylaşmış, aynı kültürel havayı solumuşlardır. Dolayısıyla, tıpkı diğerleri gibi onlar da birey ile bireysel hak ve özgürlüklerden hareketle düşüncelerini oluşturmuşlardır. Örneğin Robespierre, Ulusal Kurucu Meclis döneminde, bireysel haklara ve özellikle düşünce özgürlüğüne hiçbir sınırlama getirilmemesini savunan ender üyelerden biridir.[317] Fakat diğer ko-

[317] "Düşünme yetisinden sonra düşüncelerini başkalarına iletme yetisi, insanı vahşiden ayıran en çarpıcı özelliktir... Doğa, her insanın düşüncelerinin kendi karakteri ile zihninin eseri olmasını istemiştir ve karakterler ile zihinlerin bu olağanüstü çeşitliliğini yine doğa yaratmıştır. Insanın düşüncesini

nularda olduğu gibi, birey-toplum ilişkisi konusunda da aynı Jakoben liderler, "nesnelerin gücü" nedeniyle bazen bireye vurgu yapmışlar, bazen de epey katı olarak nitelendirilebilecek toplumcu bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte siyaset sahnesinde ağırlıklarını hissettiren Jakobenler, Devrim düşmanlarına karşı halk iradesini yansıtan kamusal gücün koruyuculuğunu üstlenmelerine karşın, bireysel hakların ve özel yaşam alanlarının güvence altına alınması gerektiğini sık sık dile getirmeyi sürdürürler. Robespierre, 19 Mayıs 1793 tarihli söylevinde, bireysel özgürlüğün gerçekleşmesinin siyasal iktidarın her şeye karışmamasına bağlı olduğunu ileri sürer: "Her anayasanın ilk amacı, kamusal ve bireysel özgürlüğü hükümete karşı korumaktır... Eski hükümetlerin fazla yönetmek takıntısından kaçının; bireylere ve ailelere, başkalarına zarar vermeyecek her şeyi yapma hakkını tanıyın... Tek kelimeyle, kamusal otoriteye doğal olarak ait olmayan her şeyi bireysel özgürlüğe bırakın."[318] Hatta devrimci yönetim bile, bireysel özgürlükler ile çıkarları gereksiz yere bastırmamalıdır.[319] Saint-Just'e göre ise, "insanı özgür kılmak istiyorsanız, yalnızca onun için yasalar yapın, onu iktidarın ağırlığı altında ezmeyin."[320] Ayrıca Saint-Just'ün ölümünden sonra bulunup *Institutions Républicaines (Cumhuriyetçi Kurumlar)* adı altında toplanan el-yazmaları arasında da bu yönde birçok düşünce bulunmaktadır: "Halkın özel yaşamını ve aile içi ilişkilerini elden geldiğince en az biçimde yasaların otoritesine bağla-

---

yayımlaması özgürlüğü, bütün karşıt düşüncelerin yayımlanması özgürlüğünden başka bir şey değildir" (Jakoben Kulübü'ndeki 11 Mayıs 1791 tarihli konuşmasından aktaran: Jaume, 1989, s. 201).

318 Robespierre, c. 2, s. 143 ve 149.

319 "Koşullar devrimci yönetime ne denli zorunlu sertlikler dayatırsa, devrimci yönetimin de o ölçüde, özgürlüğü boşu boşuna rahatsız etmekten ve özel çıkarları hiçbir kamu avantajı sağlamaksızın ezmekten kaçınması gerekir" (Robespierre [25 Aralık 1793], c. 3, s. 101).

320 Saint-Just (24 Nisan 1793), 1968, s. 117.

mak [gerekir]... Halkın özgürlüğü kendi özel yaşamı içindedir; bunu kesinlikle rahatsız etmeyin... Önemli olan halkı mutlu kılmaktan çok onun mutsuz olmasını önlemektir. Yeter ki baskı yapmayın. Her kişi kendi mutluluğunu elde etmeyi başaracaktır. Mutluluğunu yönetenlere borçlu olduğu önyargısına kapılan bir halk, bu mutluluğu uzun süre koruyamaz."[321] Görüldüğü üzere tüm bu metinlerde, bireysel özgürlüğün siyasal iktidara, özel alanın da devletle özdeşleştirilen kamusal alana karşı korunması dile getirilmektedir.

Fakat Jakobenler, bu "bireyci" yaklaşımları yanında, tıpkı 1789 devrimcileri gibi "birlik tutkusu"na sahiptirler.[322] Hatta bu tutku, onlarda, belki Devrim'in çalkantıları içinde gerek karşı devrimcilere ve dış düşmanlara, gerek siyasal rakiplerine karşı verdikleri mücadelelerle yoğrularak, belki de özgürlüğün despotizmi mantığının bir sonucu olarak neredeyse "psikolojik bir saplantı" haline dönüşür. Kendi içlerinde bölünmez bir birlik olmaları gereği üzerinde duran Jakobenler,[323] bu anlayışı toplumsal yapıya

---

321 Saint-Just, 1968, s. 308, 328 ve 329.

322 Birliğin, dolayısıyla ulusal selametin tehlike içine girdiği durumlarda bireysel hak ve özgürlüklerin askıya alınması gerektiği düşüncesi, Ulusal Kurucu Meclis'in ılımlı burjuva devrimcileri arasında genel bir kabul görmüştü. Örneğin, *Patriotes* grubunun önderlerinden Barnave, ilk önceleri seyahat etme özgürlüğünün mutlak olduğundan söz eder, ama Şubat 1791'de kralın teyzelerinin Fransa'dan kaçmalarından sonra görüşlerini büyük ölçüde değiştirir: "Bu zor günlerde, ulusun, yurttaşların ülke dışına çıkma doğal özgürlüğünü belli bir süre askıya alabileceğinden kim kuşku duyabilir?... Vatan uyanıyor, halkın selameti yüce yasa oluyor. İnsan hakları, bu yüce yasa karşısında saygıyla boyun eğer" (Aktaran: Furet & Ozouf, 1988, s. 768-69). 1789 devrimcilerinde görülen "birlik tutkusu" ve bunun uzantısı olan "her şeyin kamusal selamet karşısında silinmesi" anlayışı, göreceğimiz üzere, Jakobenler tarafından daha ileriye götürülecektir.

323 Örneğin Simond, 27 Ağustos 1792'de, Jakobenlerin kendi aralarında bir "gönül birliği"ne sahip olmaları düşüncesini şöyle dile getirir: "Bize söyleyler, yazışmalar gerekmiyor; her birimizin diğerlerinin gözlerine bakıp ne yapması gerektiğini sezeceği suskun toplantılarımız olmalı" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 177). Couthon ise, Jakobenlerin birlik olmalarının bir ödev olduğu-

da uyarlarlar. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, bireyin bir bütünün parçası ya da halkın bir üyesi olarak bir anlam taşıdığını kabul etmeleri nedeniyle, her şey bütüne endekslenir. Hedeflenen tüm amaçlara ulaşılması yolunda gerçekleştirilmesi gereken ilk aşama, halkın (ulusun) birliğinin ve genel iradenin bütünlüğünün sağlanıp korunmasıdır. Bu noktada birey (ve ona özgü olan çıkarlar ve tutkular) büyük bir tehdit olarak algılanır. Çünkü insan, özünde iyi ise de toplumsal ilişkiler içinde her an bencilliğe kayabilir ve kötü (yani "asosyal", toplumsal bütünlüğe aykırı) eğilimlere kapılabilir. Dolayısıyla farklı bireylerin (ve bunların oluşturduğu toplulukların, grupların, sınıfların) iradelerinin ve çıkarlarının rekabetinden ulusal birlik kurulamayacağı gibi, var olan birlik de bu tür farklılıklardan dolayı dağılıp yok olur.[324]

Bu nedenle Jakoben ideolojik söylem, sürekli olarak özel ya da bireysel çıkarların halkın birliğini bozucu, Devrim'i yolundan saptırıcı etkisi üzerinde ısrarla durur. Robespierre, insanlara "bencilliği ve kibiri aşılayan" eski kültürün hâlâ etkisini sürdürdüğünü belirtip, kamu gücünün temel görevinin toplumda genel iradeyi ve kamusal çıkarı hâkim kılması olduğunu vurgular.[325] Ona göre bireysel ya da özel çıkarlar tümüyle ortadan kaldırılmasa da bunların ortak çıkarın önüne geçmesi engellenmelidir.[326] Saint-Just de, özel çıkarların varlığını kabul eder, ama bunların ya

---

nu Mart 1793'teki şu sözleriyle ortaya koyar: "Burada toplanmalıyız; Devrim burada hazırlandı, burada yapıldı, bütün büyük günler burada kotarıldı;... buradan uzaklaşacak her kişi, üzerinde vatanın lanetini hak eden sahte bir kardeşten başka bir şey değildir" (Aktaran: Vovelle, 1999, s. 23).

[324] Örneğin Billaud-Varenne, bu nedenle Cumhuriyet'i "tüm iradelerin, tüm çıkarların, tüm yeteneklerin ve tüm uğraşların birleşip kaynaşması [*fusion*]" olarak tanımlar (Aktaran: Jaume, 1989, s. 117).

[325] Robespierre (10 Mayıs 1793), c. 2, s. 144 ve 156.

[326] "Özel ve gizli hiçbir çıkarın meclisin genel iradesinin üstünlüğünü ve aklın yıkılmaz gücünü gasp etmesine izin vermeyeceğiz" (Robespierre [5 Şubat 1794], c. 3, s. 131).

ortak bir paydada birleştirilmesini ya da gerekli her durumda ortak çıkara feda edilmesini savunur: "Bütün çıkarları birbirine bağlayan yetkin bir anayasa gerekli... Bütün özel çıkarlar vatana feda edilmeli... Kutsal vatan sevgisi acımasızca, korkunç bir biçimde ve kimin ne diyeceğine aldırmaksızın her şeyi kamu çıkarına feda eder."[327]

Bu bağlamda Jakobenler, ağızlarından düşürmedikleri "mutluluk" sözcüğünü, bütünün (halkın) parçanın (bireyin) üzerindeki belirleyiciliğini vurgulamak amacıyla kullanırlar: Bireysel mutluluk ortak mutluluğa bağımlıdır ya da bir başka deyişle, halkın mutluluğunun sağlanmadığı bir durumda herhangi bir bireyin mutlu olması, hatta mutluluk kavramının insanların kafasında oluşması olanaksızdır. Saint-Just, 3 Mart 1794'te Konvansiyon'a sunduğu raporunda, "mutluluk Avrupa'da yeni bir düşüncedir"[328] diyerek Jakobenlerin bu görüşünü dile getirir. Yine ona göre, "her kişinin kendi çıkarı doğrultusunda özgürlüğünü anlamlandırması, herkesin köleliğini yaratır";[329] öyleyse, "halkın mutluluğunun dışında bir mutluluk arayışı" içine girilmesi kesinlikle yadsınmalıdır.[330] Mutluluk konusu bağlamında bütünün parçalarına göre önemini ve öncelliğini vurgulayan bir başka ifade, 1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 1. maddesinde yer alır: "Toplumun amacı ortak mutluluktur." Bu ortak mutluluk, Jakobenlerin gözünde, bireyci ya da faydacı anlayışın tersine bireysel-özel mutlulukların bir toplamı değildir; belli bir içeriği. belli bir anlamı vardır. Örneğin Saint-Just, Jakobenlerin halka sunduğu ortak mutluluğu, herkesin Devrim ilkeleri doğrultusunda huzurlu, özgür, erdemli ve basit bir yaşam sürmesi olarak tanımlar.[331]

---

[327] Saint-Just, 1968, s. 90, 203 ve 232.

[328] Saint-Just, 1968, s. 206.

[329] Saint-Just (26 Şubat 1794), 1968, s. 191.

[330] Saint-Just (13 Mart 1794), 1968, s. 220.

[331] "Biz size iyi günlerindeki Sparta ile Atina'nın mutluluğunu sunuyoruz; er-

Ortak mutluluk, genel irade, kamu çıkarı, genel iyilik gibi kavramlarla açığa çıkan birlik Jakobenlerin gözünde soyut halka içkindir, kendiliğinden (metafiziksel bir biçimde) vardır. Dolayısıyla genel irade ya da genel çıkar, akla ve doğaya uygun olarak objektif bir biçimde bulunur. Bunun farklı görüşlerin tartışılması ve uzlaştırılması ile yaratılması söz konusu değildir. Yapılacak tek şey, evrensel bir hakikat olan genel iradenin dile getirilmesi ve uygulanmasıdır. Bunu yapabilecek olan da yalnızca halktır; ama Robespierre'in deyişiyle "yüz bin baş"tan, yüz bin ağızdan oluşan somut halk değil. Böylece devreye soyut halkla özdeşleştirilmiş olan Konvansiyon ve tabii Konvansiyon'a istediğini dayatan ve yine halkla özdeşleşmiş olan Jakobenler girer. Kamusal Selamet Komitesi'nin önerileri üzerine Konvansiyon'un çıkardığı her yasa genel iradenin dile gelmesidir, genel çıkarın ya da ortak iyiliğin ifade edilmesidir. Mecliste yükselen her aykırı ses genel iradeyi saptırmaya ya da engellemeye yönelik bir özel irade olarak nitelendirildiği içindir ki Jakobenler, partilerin ya da kendi deyişleriyle hiziplerin oluşmasını halkın birliği adına mahküm ederler[332] ve yine aynı mantıkla halk derneklerini ve

demin mutluluğunu, orta halli yaşam kolaylığının mutluluğunu; fazlalıkların dışında gerekli şeylere sahip olmanın mutluluğunu. Tiranlıktan duyulan nefreti ve bir kulübe ile kendi ellerinizle ekip biçtiğiniz bir tarlaya sahip olmanın verdiği hazzı sunuyoruz size mutluluk olarak. Özgür ve huzurlu olmanın, Devrim'in meyvelerinden ve göreneklerinden barış içinde yararlanmanın, doğaya ve ahlaka geri dönmenin, Cumhuriyet'i kurmanın mutluluğunu sunuyoruz halka... Bir saban, bir tarla, vergiden bağışık bir kulübe ve haydutların şehvetinden korunmuş bir aile, işte mutluluk budur" (Saint-Just [13 Mart 1794], 1968, s. 219-220).

[332] Örneğin Kasım 1793'te mecliste bir "sağ" muhalefet partisinin kurulması gereğinden söz eden Danton'un dostu Chabot'ya karşı Jakoben Dufourny, "kamusal iyilik" (ya da genel çıkar) kavramına başvurarak muhalefetin olamayacağını savunur: "Cumhuriyet'in birliği partilerin olmamasını zorunlu kılar. Kuşkusuz tartışma gereklidir, fakat yalnızca kamusal iyiliğin uygulanması konusunda olmalıdır. Jakobenlerde ve diğer halk derneklerinde bir muhalefet partisi, bir sağ kanat var mı ki?" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 138).

toplantılarını denetimleri altına sokup kulübün birer uydusu haline dönüştürürler.

Genel iradenin dile gelmesi yeterli değildir; ayrıca bunun ifadesi olan yasaların herkes tarafından gönüllü olarak benimsenip uygulanması gerekir. Yasaların ve yasalarca belirlenmiş düzenin içselleştirilmesi, bütün insanların gerçekten bir birlik olmaları ve kendilerini siyasal bütünün ayrılmaz parçaları olarak görmeleri demektir. Demek ki metafizik düzeyde tasarlanmış olan halk birliğinin fizik düzeyine yansıtılması, bir başka deyişle somut halkın soyut halka uygun bir hale getirilmesi gerekmektedir. Her bireyin aynı mutluluğu, aynı çıkarı paylaştığı bir birliğin, türdeş ve bileşik bir toplumun yaratılmasıdır söz konusu olan. Ulusal birliğin bir kurgu olmaktan çıkıp hayata geçirilmesi, paradoksal olarak yine bir kurgulama sayesinde gerçekleştirilir: İnsanın yurttaşa dönüştürülmesi.

Saint-Just, 15 Nisan 1794'te Konvansiyon üyelerine "sizin bir site kurmanız, yani birbirlerinin dostu, kardeşi olan konuksever yurttaşlar yaratmanız gerek" diye seslendikten sonra, "birliğin yalnızca yönetim düzeyinde değil, fakat yurttaşlar arasındaki bütün çıkarlarda, bütün ilişkilerde bulunmasının" zorunlu olduğunu belirtir.[333] İnsanların eşitliği de aşan bir aynılık altında birleşmesini sağlayan yurttaşlık kimliğine Jakoben ideoloji birçok özellik yükler. Yurttaş, ilk önce siyasal erdemiyle, yani genel çıkarı bireysel çıkarına yeğlemesiyle bir anlam kazanır. Billaud-Varenne, bireysellik ile bencilliği birbirine karıştırarak

Robespierre de, 25 Aralık 1793'te, halkın birliğini yok etmek isteyen düşmanların meclisteki birliği bozmaya çalıştıklarını belirtip milletvekillerini bu konuda uyarır: "Bizi ancak bölerek yenebilecek olan düşmanlarımızın hain yalanlarına ruhlarımızı açarsak, vay bizim halimize! Yine, birliğimizi güçlendirecek yerde parçalanırsak ve vatan ile gerçek yerine özel çıkarlar ile aşağılanmış kibiri dile getirmeye başlarsak, yine vay bizim halimize!" (Robespierre, c. 3, s. 103).

[333] Saint-Just, 1968, s. 253 ve 256.

yurttaş ile birey arasında bir ayrım yapar: "Her uygar devlette ilk göze çarpan şey birbirinden çok farklı iki sınıf insanın varlığıdır: Yurttaşlar ve bireyler. Yurttaşlar, toplumsal görevlerinin bilincinde olarak her şeyi kamu çıkarına yöneltirler... Bireyler, tersine toplumdan uzaklaşan ya da daha doğrusu kamusal iyilik için çalışmaktan çok özel kazançlarını hesaplamayı daha iyi bilen insanlardır; tek kelimeyle, diğerlerinin aleyhine kişisel refahlarını artırmak için eşitlik dengesini bozmak isteyen kişilerdir."[334] Bu tanım gereği, aristokratları ve "katı bir liberal ideoloji" doğrultusunda hareket eden burjuvaları yurttaşlık statüsünün dışında bırakmak hiç de zor değildir. Ama bu kriterle de yetinilmez. Yurttaşlığı belirleyen erdem kavramı genişletilir ve ahlakilik (*moralité*) işin içine sokulur.

Artık yurttaştan beklenen yalnızca ortak çıkarı gözetmek değil, fakat her bakımdan erdemli olmak, yani yaşamının her düzeyinde ahlaki (*morale*) değerlere uygun bir tutum ve davranış içinde olmaktır. Ahlakın üst bir norm olarak belirlenmesi, yurttaştan hareketle halkın ve toplumun ahlaklı kılınması, yani yeniden biçimlendirilmesi anlayışını gündeme getirir. "Ahlak dışı olan her şey siyaset dışıdır" ya da "toplumun tek bir temeli vardır, o da ahlaktır"[335] diyen Robespierre için, toplumsal yaşamın bütün alanlarının ahlaklaştırılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü özel erdemler siyasal (kamusal) erdemlerin koşuludur. Bir başka deyişle, özel yaşamında erdemli olmayan bir insanın kamusal alanda erdeme sahip olması, yani yurttaş olma özelliğine ulaşması olanaksızdır. Saint-Just, "herkes ahlaklı olmalı" ve "Devrim yönetim düzeyinden sonra sivil alanın [toplumun] içinde de gerçekleşmeli"[336] dedikten sonra, vatanseverle bir tuttuğu yurttaşın tanımını

[334] Aktaran: Jaume, 1989, s. 190.
[335] Robespierre, c. 3, s. 115 ve 159.
[336] Saint-Just, 1968, s. 208 ve 209.

yapar: "Dürüstlüğün sağladığı gözüpeklik ve dinginlikle halkın arasında ilerleyen namuslu bir insan... Yalın bir sağduyu, ruhsal enerji, zihinsel sakinlik, ateşli ve temiz bir yürek, dürüstlük ve hiçbir kişisel çıkar gütmemek, işte vatanseverin karakteri."[337] Saint-Just'ün kullanmayı çok sevdiği ve yurttaşlığın kriterlerinden biri haline getirdiği dürüstlük, insanın saydam bir kişiliğinin olması, olduğu gibi görünmesi ve kendisini diğerlerinden farklı kılmaması demektir. Buna ilişkin olarak Jakoben liderlerin söylevlerinde sık sık, maskelerin ardına saklanan, ünlenme peşinde koşan ve kendisinden söz ettirmeye çalışan insanların yerilmesiyle karşılaşılır. Çünkü bu tür yurttaşlık dışı insanların varlığı toplumu bölünmüşlüğe götürür, ki bu durumda da ne birlik ne de Cumhuriyet ayakta kalabilir.

Cumhuriyet'in (ya da Jakobenlerin cumhuriyet ile özdeşleştirdikleri demokrasinin) tam anlamıyla kurulabilmesi, hatta ülkenin yurttaşlardan oluşan bir vatan olabilmesi için, insanların yüzyılların etkisiyle içine itildikleri kötülüklerden kurtarılıp İyi'ye, Doğru'ya, ahlaksal gerçeklere yöneltilmesi gerekmektedir. Bunu gerçekleştirecek olan, cumhuriyetçi kurumlardır, erdemli yöneticilerdir, yasalardır, kısacası devletin ta kendisidir. Saint-Just'ün deyişiyle, "cumhuriyetçi kurumların amacı,... insanları cesarete ve sadeliğe yönlendirmek;... aileler içinde birliği, yurttaşlar arasında dostluğu sağlamak; bütün diğer [özel] çıkarlar yerine kamu çıkarını koymak; doğallığı ve saflığı tüm yüreklerin tutkusu kılmak ve böylece bir vatan oluşturmaktır."[338] Robespierre ise, milletvekillerinin görevinin ne olduğunu şu sözlerle açıklar: "İnsanları aydınlatıp daha iyi yapmak... Yasaların ve yönetimin içine filozofların kitaplarındaki ahlaksal gerçekleri yerleştirmek ve her kişinin özel davranışı için benimsemek zorunda olduğu dürüstlüğün

[337] Saint-Just, 1968, s. 213.
[338] Saint-Just, 1968, s. 308.

alışılmış kavramlarını halkın davranışına uygulamak."[339] Yurttaş için öngörülen ahlaksal kuralların (ve bunların çağrıştırdığı düşünce ve davranış kalıplarının) aynı zamanda yaşamın tüm alanlarında da geçerli kılınması, bir bakıma bireyin yurttaş içinde erimesi ya da daha doğrusu, bireye özgü özel alan ile yurttaşa özgü kamusal alan arasındaki ayrımın büyük ölçüde ortadan kalkması sonucunu doğurur.

Jakoben iktidar (devrimci yönetim), toplumda tek sesliliği hâkim kılma çabalarını ahlaksal gerekçelerle doğruladığı gibi, ekonomik alana yaptığı müdahalelerin de insanları erdeme yöneltme amacı güttüğünü ileri sürer. Ekonomik eşitliğin bir düş olduğunu belirten Jakobenler,[340] devletçi bir politikayı savunmamalarına karşın, fiyatların tavanını belirleyerek ya da belli mal ve mülklere el koyarak ekonomik etkinlikler alanını tümüyle başıboş bırakmak istemediklerini kanıtlarlar. Onların bu tutumlarını belirleyen etken, *sans-culotte*'ların zorlayıcı etkisi kadar, ekonomi ile törelerin birbirinden soyutlanamayacağı düşüncesini benimsemiş olmalarıdır.[341] Jakoben önderlerin zaman zaman toplumsal kötülüklerin burjuvaziden, yani bu sınıfa özgü bencil eğilimlerden, lüks ve servet tutkusundan kaynaklandığını söylemelerinin bir nedeni de budur. Örneğin Robespierre, zenginlere "eşitliğin güzelliklerinden ve erdemin hazlarından tat almasını öğreniniz" diye seslendikten sonra, devletin ekonomiye karışmasının

---

[339] Robespierre (7 Mayıs 1794), c. 3, s. 158-159.

[340] Bu konuda Saint-Just, ortak mülkiyeti reddetmekle birlikte herkesin küçük bir mülkiyete sahip olmasını ister. 13 Mart 1794 tarihli söylevinde, "bütün garibanlara toprak verirseniz, işte o zaman bir devrim yapmış olursunuz" der (1968, s. 221). *Institutions Republicaines*'de ise, tüm yurttaşlara belli bir toprak parçasının verildiği, dolayısıyla herkesin ne zengin ne de yoksul olduğu ve devletin özel servetlerin kullanımını denetlediği bir "ideal toplum" tasarısı çizer (1968, s. 337 ve 355).

[341] "Ekonomi ile törelerin, birçok bakımdan benzeştiği için, ayrı ayrı incelenmemesi gerekir" (Saint-Just, 1968, s. 333).

yine kendi yararlarına olduğunu tehditkâr bir tonla açıklar: "Ben onların elinden hiçbir namuslu kazancı, hiçbir meşru mülkiyeti almıyorum; aldığım yalnızca başkalarının haklarını çiğneme hakkıdır. Ticareti değil, fakat tekelciliğin haydutluğunu yıkıyorum... Onlar için bundan daha yararlı bir şey olamaz; yasamacının insanlara verebileceği en büyük hizmet, onları namuslu insanlar olmaya zorlamaktır."[342] Çünkü insanın yurttaş olması (ve buna ilişkin hakları kazanması), yalnızca kamusal alanda değil, fakat ekonomik etkinlikleri içeren özel yaşam alanında da erdemli, dürüst, namuslu olmasına bağlıdır.[343]

Jakobenler, insanların hem ahlaksal normları içselleştirmelerini hem de birbirlerine bağlanmalarını sağlamak ve böylece Cumhuriyet'in gereksindirdiği bir yurttaşlar toplumu oluşturmak için, büyük ölçüde Rousseau'nun önerdiği "yöntemleri" izlerler. Yurttaşlık bilinci yaratmaya yönelik en önemli toplumsallaşma aracı eğitimdir. Lepelletier'nin hazırladığı, ama bir suikast sonucu öldürüldüğü için Robespierre'in 13 Temmuz 1793'te Konvansiyon'a sunduğu Ulusal Eğitim Planı, öğretim ile eğitim arasında bir ayrım yapılmasını yadsıyan bir anlayışla kaleme alınmıştır. Jakobenlerin uygulamaya koymayı başaramadıkları bu plan, devlet eliyle verilen (erkek çocuklar için yedi, kız

---

342 Robespierre, c. 2, s. 90 (2 Aralık 1792).

343 Bu bağlamda, Jakobenlerin sürekli olarak "ortak çıkar"dan ya da "ortak mutluluk"tan söz etmelerine karşın, bu ortaklık anlayışını ekonomik (özel) alana, özellikle de mülkiyet kurumuna uyarlamak, kısacası eşitliğe sosyo-ekonomik bir anlam kazandırmak gibi bir düşünceye hiçbir zaman sahip olmadıklarını belirtmek gerekir. Zaten bu nedenle Jakoben iktidar, bazı *sans-culotte* grupların, örneğin *Enragé*'lerin sert saldırılarına hedef olmuştur. Jakobenler arasında, mülkiyet konusunda yapılmış en radikal çıkış, Robespierre'in 24 Nisan 1793'te Konvansiyon'da dile getirdiği "mülkiyetin doğal değil, fakat toplumsal bir hak olduğuna" ilişkin önerisidir. Fakat Jirondenlerin düşüşünden sonra Robespierre bu önerisi üzerinde bir daha durmamış ve 1793 Bildirisi'nde mülkiyet yine bir doğal hak olarak nitelendirilmiştir (2. madde).

çocuklar için altı yıllık) zorunlu ilköğrenim dönemini kapsar. Katı bir disiplin içinde ve eşitlik ilkesi doğrultusunda düzenlenmiş[344] olan ulusal eğitim programının temel amacı, çocuklara Devrim'in değerlerini ve anayasayı öğreterek, vatanseverlik duyguları aşılayarak ve erdemleri sevdirerek hepsini Cumhuriyet'in gereklerine uygun yurttaşlar olarak eğitip yetiştirmektir.

7 Mayıs 1794 tarihli söylevinde, "kamusal eğitimde söz konusu olan, beyefendiler değil, fakat yurttaşlar oluşturmaktır"[345] diyen Robespierre, bu eğitimin en önemli kurumlarından birisinin ulusal bayramlar olduğunu belirtir. Başta Yüce Varlık olmak üzere eşitlik, özgürlük gibi Devrim ilkeleri ve erdem, dürüstlük gibi ahlaksal değerler adına yapılması kararlaştırılan bu bayramların insanları bir araya toplayıp kitle psikolojisini harekete geçirmesi, bu sayede de istenilen hedefe kolayca ulaşılması amaçlanmaktadır. Robespierre, ulusal bayramlara yüklediği işlevleri açıkça dile getirir: "İnsanları bir yere toplayın, onların daha iyi olmasını sağlarsınız... Toplantılarına ahlaksal ve siyasal bir büyük güdü (saik) verin, o zaman namuslu şeylere duyulan sevgi bütün yürekleri zevkle doldurur... Bayramlar sistemi, hem kardeşlik bağlarının kurulmasıdır hem de yeniden canlanmanın en güçlü aracıdır... Bütün bayramlar, bir yanda insan yaşamının övünç kaynağını

---

[344] "Ulusal eğitim bütün çocuklar için eşit olacaktır; hepsi aynı gıdayı, aynı giysileri, aynı öğretimi, aynı bakımı alacaktır" (Robespierre, c. 2, s. 187).

[345] Robespierre, c. 3, s. 175.
Uygun bir eğitim sistemi sayesinde herkesi yurttaş yapma düşüncesi, yalnızca Jakobenlere özgü değildir; Jirondenler arasında da bu düşünceyi paylaşanlar vardır. Örneğin Ducos, 18 Aralık 1792'de Konvansiyon'da yaptığı konuşmasında şu sözlere yer verir: "Ortak bir eğitim yoluyla yoksulu zengine, zayıfı güçlüye yaklaştıramadığınız ve Plutarkos'un deyişiyle vatanın bütün çocuklarını aynı erdem kalıbına göre biçimlendiremediğiniz sürece, yasalarınızın kutsal eşitlikten söz etmesi boşuna olacak ve Cumhuriyet her zaman yurttaşlar ve beyefendiler şeklinde iki sınıfa bölünmüş olarak kalacaktır" (Aktaran: Jaures, s. 40).

oluşturan yüce duyguları, öte yanda özgürlük coşkusunu, vatan sevgisini ve yasalara saygıyı uyandırsın."[346]

Okullar ve bayramlar gibi din de, dinsel duygular da Jakobenler tarafından yurttaşlık bilincinin oluşturulmasına yarayan bir araç olarak kullanılır. Robespierre, Yüce Varlık kültünü ortaya atarak her şeyi birbirinin içine sokar, daha açıkçası dinsel inancı, ahlaksal değerleri ve kamusal erdemi (ya da Cumhuriyet sevgisini) birbirine karıştırır. Bununla güttüğü amaç, toplumda yaygın olan bir dinsel inançtan hareketle insanları erdeme ve Cumhuriyet sevgisine yöneltmektir. Hıristiyansızlaştırma politikasını ya da ateizmi karşı devrimci, Cumhuriyet düşmanı olmakla suçlayan Robespierre'e göre, "Yüce Varlık ile ruhun ölmezliği düşüncesi adalete yapılan sürekli bir çağrıdır; dolayısıyla sosyal ve cumhuriyetçidir... Toplumun başyapıtı, insanda, akıl yürütmenin gecikmiş yardımı olmaksızın ahlaksal bakımdan iyilik yapmasını ve kötülükten kaçınmasını sağlayacak hızlı bir önsezi yaratmasıdır."[347] İşte toplumun yarattığı bu önsezi dindir. Demek ki insan, aklına başvurmadan da dinsel duygularla ahlaka ulaşıp iyi bir insan, dolayısıyla bir yurttaş (ya da bazı Jakobenlerin deyişiyle iyi bir yurttaş) olmaktadır. İnsanın "tutkuları tarafından yoldan çıkartılması" ya da "benlik sevgisine kapılması" durumunda akıl yetersiz kalmaktadır; ama bu "yetersizliği dinsel duygular gidermektedir."[348]

---

[346] Robespierre, c. 3, s. 175-76. Fransız Devrimi ilk günlerinden itibaren halkın kendiliğinden oluşturduğu bayramlar, şenlikler şeklinde yaşanmıştır. Bu şenlikler de Robespierre'in ulusal bayramlara atfettiği aynı işlevleri yerine getirmiştir. Robespierre'in Konvansiyon'a sunup kabul edilen bu önerisi, aslında bayramların bundan böyle devlet tarafından örgütlenip denetlenmesini hedeflemektedir. Ayrıca bu halk bayramları, şenlikleri gibi Devrim'in ilk günlerinden itibaren oluşmaya başlayan (kırmızı Frikya bonesi, üç renkli kokard, özgürlük ağacı, Devrim takvimi, özel adların değişmesi gibi) çeşitli devrimci simgelerin de yurttaşlık bilincinin oluşmasında epey katkılarının bulunduğunu belirtmek gerekir.

[347] Robespierre, c. 3, s. 167-168.

[348] Robespierre, c. 3, s. 168. Robespierre'in Yüce Varlık kültünün, Rous-

Okullar, bayramlar ve dinsel duygular yoluyla yürütülen yeni bir kültür aşılamasıyla ulaşılan nokta, artık bireyin (ve halkın) aydınlatılarak kendi içindeki iyiliği görüp istemesine, genel iradeyi kavrayıp ortak çıkarı gözetmesine yardımcı olmak değildir. İnsanı yurttaşa dönüştürmeyi amaçlayan Jakobenler için birey, özünde iyi olan bir varlık olmaktan çıkmış, iyi olarak yeniden yaratılması gereken bir varlık haline gelmiştir.[349] Aynı şekilde, halk da içinde erdemi barındırmamaktadır artık, onun da erdemli bir halk olarak yeni baştan yaratılması gerekmektedir. Bu bağlamda, her ne kadar Robespierre hiçbir büyük söylevinde böyle bir anlayışı açıkça dile getirmemişse de[350] yine de

---

seau'daki "yurttaşlık dini"ni tam anlamıyla karşıladığı söylenemez. Her ne kadar bu kült de vatanseverlik ve kardeşlik duygularını doğurup pekiştirmek işlevine sahipse de Rousseau'dan farklı olarak bunu doğrudan değil, dolaylı bir biçimde, yani ahlak dolayımıyla gerçekleştirmektedir. Ayrıca bu kült, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne inanmak olan yalnızca iki dogmadan oluşmuştur. Bu iki dogmayı içeren ve kamu düzenini bozmayan diğer dinler kabul edilmektedir. Aslında Robespierre'in bu kültü ortaya atmaktaki hesabının, *Enragé*'lerin ve Hébertistlerin başını çektikleri ve bazı Jakobenlerin de katıldıkları ateizm dalgasından rahatsız olan inançlı kitlelerin yeniden Devrim'e kazandırılması olduğu söylenebilir. Robespierre'e bir arkadaşı olan Payan tarafından bu kültü ilan ettiğinin hemen ertesi günü yazılan mektup, bu yargıyı doğrular niteliktedir:"Bu kararname, karışmış ve bölünmüş vilayetlerdeki vatanseverleri aynı doktrin altında birleştirecektir; çünkü bir din ve papazlar yaratmıyor; fakat yasamacıların, Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin teselli edici dogmayı halkın elinden çekip almak istemediklerini kanıtlıyor" (Aktaranlar: Mathiez, s. 167; Sironneau, s. 115).

[349] Ya da insan, özde iyiyse de kötü toplum *(Ancien Régime)* tarafından bozulmuştur; dolayısıyla onu yeniden iyi kılmak, daha doğrusu doğal iyiliğini toplumsal iyilik şeklinde açığa çıkarmak gerekmektedir.

[350] Bununla birlikte, Babeuf'ün aktardığına göre Robespierre, gazetesindeki bir yazısında, yasa koyucuların halkın eğilimleri doğrultusunda davranmayıp halkın önünde yer almaları ve onu yönlendirmeleri gerektiğini şöyle dile getirmiştir: "Gerçek yasacılar, Halk için yaptıkları yasaları Halk'ın yozlaşmış göreneklerine bağımlı kılmamalıdırlar; fakat ilk önce yasaları adalet ile erdem üzerine temellendirmeyi, sonra da insanları yasalara boyun eğdirmek için bütün zorlukların üstesinden gelmeyi bilerek, Halk'ı yasalarla yeniden ahlaklılaştırmalıdırlar" (Aktaran: Mathiez, s. 229).

Jakobenlerin "devlet nasıl yaparsa insanların da öyle olacağı" görüşünü benimsedikleri söylenebilir. Hatta bazı Jakoben önderler, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki yasacı için öngördüğü işlevi üstlenirler. Örneğin Billaud-Varenne, bu konudaki düşüncesini şöyle açıklar: "Özgür kılmak istediğimiz halkı yeniden yaratmalıyız; çünkü eski önyargıları yıkmak, eski alışkanlıkları değiştirmek, bozuk duyguları düzeltmek, yersiz gereksinimleri kısıtlamak ve yerleşmiş kötülükleri söküp atmak zorundayız. Dolayısıyla, yurttaşlık erdemlerini geliştirecek ve açgözlülük, entrika, yükselme hırsı gibi tutkuları bastıracak güçlü bir eylem, şiddetli bir atılım gerekmektedir."[351] Buna benzer bir şekilde Lepelletier de Ulusal Eğitim Planı'nın başında şu satırlara yer verir: "Eski toplumsal sistemimizin kötülüğünün insanlığı ne ölçüde aşağılayıp bozduğunu göz önünde bulundurarak, baştan aşağı bir yeniden canlandırma (*régénération*) işleminin ve böyle ifade edebilirsem, yeni bir halk yaratmanın zorunlu olduğu kanısına vardım."[352]

Devletin çeşitli yöntemlerle insanı ahlaklılaştırması, yani doğasını değiştirip onu yeniden yaratması sonucunda, artık kendine özgü iradesi olan bir bireyden ve kamusal alandan bağımsız olan bir özel alandan söz edilemeyeceği açıktır. Hatta buradan hareketle, bireyselliklerin objektif bir gerçeklik olarak ortaya konan bütünün (yani aslında devletin) içinde erimesi ve bireylerin tek "Bir"e dönüşmesi anlayışına kapı açılır. Örneğin Lepelletier'ye göre, "Kamusal kurum [okul] içinde, çocuğun tüm varlığı bize aittir; bir başka deyişle, hammadde döküm kalıbının ona verdiği biçim dışına çıkamaz; hiçbir şey dışarıdan gelip bizim ona

[351] Aktaran: Jaume, 1987, s. 243.

[352] Robespierre, c. 2, s. 159. Ayrıca Fouché'ye göre, "Fransız halkı, bir yarım özgürlük istemediği kadar bir yarım öğretim de istemiyor; doğanın kollarından henüz çıkmış yeni bir varlık gibi baştan aşağı yeniden canlandırılmak istiyor" (Aktaran: Jaume, 1989, s. 248).

verdiğimiz biçimi bozamaz... Böylece, Cumhuriyeti oluşturan her kişi, cumhuriyetçi kalıp içine sokulacaktır... Böylece güçlü, çalışkan, uyumlu, disiplinli ve yenilenmiş bir ırk [soy] oluşacaktır."[353] İnsanların aynı kalıptan çıkmışçasına biçimlendirilmesi düşüncesi, Saint-Just'ün *İnstitutions Républicaines* yapıtında da karşımıza çıkar: "Çocuklar beş yaşından itibaren ölümlerine dek Cumhuriyet'e aittirler... Çocuk, yurttaş, vatana aittirler... Yasamacılar genel iyiliği açıkça ortaya koymalıdırlar ki herkes kurulu düzen doğrultusunda ve onun çizdiği çerçevede düşünsün, davransın ve konuşsun."[354] Bu anlayış, insanlar arasında hiçbir farklılığın bulunmaması ve aynı zamanda her insanın kendini yurttaş olarak yeniden yaratan devlete tam anlamıyla bağımlı olması demektir.

IV- SONUÇ

Fransız devrimciler, *Ancien Régime*'i yıkıp kral-devlete son vererek ulus-devleti tarih sahnesine çıkarırlar. Tüm bireylerin feodal bağımlılıklardan kurtulup eşit yurttaşlar konumuna gelmeleriyle birlikte, Fransız ulusunun (yani halkının) ortaya çıktığı ya da devrimcilerin kullanmayı çok sevdikleri bir deyişle "yeniden canlandığı" (*régénération*) kabul edilir. Gerçekten de Devrim'in ilk günlerinden itibaren (kral da dahil olmak üzere) yönetimin, devletin ve devletin özüne yerleştirilen ulusun yeniden canlanmasından, dirilmesinden söz edilmeye başlanır. Ama kısa süre içinde, Devrim'e aynı anlamı yüklemeyen karşıt siyasal güçler tarafından bu kavramın iki farklı biçimde yorumlanması gündeme gelir. Bir anlamda mucizevi bir değişimin olduğunu kabul eden birinci yoruma göre, yeniden canlanma Devrim ile zamandaştır. Sanki 14 Temmuz'da,

[353] Robespierre, c. 2, s. 174 ve 184.
[354] Saint-Just, 1968, s. 341 ve 331.

yepyeni bir insan belirmiştir ve tabii onunla birlikte de yepyeni bir halk! Condorcet'nin deyişiyle, "mutlu bir olay, insanlığın umutlarına devasa bir olanak sundu; bir anlık bir zaman, bugünün insanıyla dünün insanı arasına yüzyıllık bir mesafe koydu."[355] İkinci yorum ise, Devrim'in otomatik olarak yeniden canlanmaya yol açmadığı, yeni bir insanın, yeni bir halkın ortaya çıkmasının zaman aldığı ve bunun aslında çeşitli araçlarla halkı yeniden yaratmak anlamına geldiği anlayışı üzerine kuruludur. Bu yorumu benimseyip uygulamaya koymaya çalışanların başında da -yukarıdaki altbölümde gördüğümüz üzere- Jakobenler gelir.

Bazı Jakoben önderlerin zaman zaman ve belli koşullarda dile getirdikleri ya da kaleme aldıkları halkı yeniden yaratmaya ilişkin düşüncelerinden hareketle Jakobenizmin "totaliter" bir anlayışa sahip olduğu kanısına varılmamalıdır. Zaten daha önce de belirttiğimiz gibi, Jakobenizmin en yetkili ağzı olan Robespierre'in (Konvansiyon'da okuduğu Lepelletier'nin raporu dışında) bu yönde yorumlanabilecek herhangi bir düşünceyi hiçbir zaman dile getirmediği görülmektedir. Jakobenlerin tüm yaşam alanlarını denetlemeye varan bir devleti gerçekleştirmek ve herkesi tam anlamıyla tek boyutlu insanlar yapmak gibi bir amaçları yoktur. Hatta kamu gücüne mutlak bir anlam, otoriter bir nitelik de yüklemezler. Tam tersine gerek Robespierre ile Saint-Just, gerek diğer Jakoben önderler, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, sürekli olarak kamu gücünün (özellikle de bu gücü ellerinde bulunduran yöneticilerin) halk egemenliği ile bireysel haklara yönelik bir tehdit olduğunu vurgularlar ve buna ilişkin alınması gereken önlemlerin altını çizerler.[356]

---

[355] Meclis'te konuşan Mirabeau'ya göre ise, "Cansız görünen kalıntılara hava verdiniz. Birdenbire bir anayasa oluşmaya ve bunun mekanizmaları etkin bir güç yaymaya başladı. Özgürlüğün dokunduğu ceset ayağa kalkıyor ve yeni bir yaşama kavuşuyor" (Aktaran: Furet & Ozouf, 1988, s. 823).

[356] Bkz. "Halk Egemenliğinin Kullanımı" başlıklı altbölüm.

Bu açıdan bakıldığında Jakobenizm, ulus-devletle bir tuttukları Cumhuriyet'i (ya da eşanlamlı olarak kullandıkları demokrasiyi) gerçekleştirme projesidir; fakat Devrim süreci ile savaş koşullarının dayattığı bir ortamda girişilen bir projedir bu. Jakobenler, kral-devletin yıkılıp ulus-devletin kurulduğunun resmen bildirilmesinin, yani artık herkesin yasalar önünde eşit, özgür olduğunun, egemenliğin halkta bulunduğunun, dolayısıyla Cumhuriyet'in oluştuğunun ve herkesin yurttaş konumuna yükseldiğinin ilan edilmesinin yeterli olmadığının bilincindedirler. Çünkü Devrim, bir toplumsal-siyasal yapıdan bir başka aşamaya ani bir geçişi, bir sıçrayışı ifade eder; dolayısıyla, yeni aşama için zihniyetlerin, düşüncelerin henüz hazır olmadan, eski düşünce ve davranış kalıplarından, eski değerlerden henüz kurtulamadan gerçekleşen bir kopuştur söz konusu olan. Bu bakımdan Devrim'in kazançlarına işlerlik kazandırılacaksa, 1793 Anayasası'nın içerdiği demokrasi sağlam bir biçimde temellendirilip işletilecekse Devrim sonuna kadar götürülmelidir. Jakobenlerin gözünde "sonuna kadar devrimcilik"in anlamı, iç ve dış düşmanlardan kurtulunması, ama daha önemlisi Cumhuriyet'e uygun, Cumhuriyet'i yaşatacak ve onunla yaşayacak bir insan tipinin yaratılmasıdır.[357]

İşte bunun içindir ki Lepelletier'de, Saint-Just'te ve Billaud-Varenne'de zaman zaman karşımıza çıkan "halkı yeniden yaratmak" ya da "insanları bir dökme kalıbından çıkmışçasına biçimlendirmek" söylemleri, "sonuna kadar devrimcilik" anlayışı içinde değerlendirilmelidir. Gerçekte Jakobenler, halka sürekli övgüler düzüyorlarsa da (tıpkı 1789'un ılımlı devrimcileri ya da Jirondenler gibi) kesin-

[357] Bu konuda Jakobenlerin, her yönetim biçiminin kendine özgü insan tipini gereksindirdiğini ileri süren Montesquieu'den ya da "gördükleri eğitim, insanların bir oligarşide oligark, bir demokraside demokrat olarak yaşamalarını olanaklı kılmalıdır" (s. 162) diyen Aristoteles'ten pek de farklı düşünmedikleri ortaya çıkmaktadır.

likle halka güvenmezler. Çünkü halkın, etkisinden kurtulamadığı eski önyargılar ve değerler nedeniyle, özgürlüğünü kolayca yitirebileceğini düşünürler. Onlara göre, Kant'ın deyişiyle "ergin olmama" durumundan kurtulamamış bireylere erginlermiş gibi davranmak istenilenin tam tersi bir sonuç doğurur. Dolayısıyla, bu bakımdan özgürlük tehlikelidir bile; çünkü halk ne olduğunu tam olarak kavrayamadığı özgürlüğünü öylesine kötü kullanabilir ki yine kölelik konumuna kolayca düşebilir. Öyleyse yapılması gereken şey, (Montesquieu'nün dediği gibi) halkın özgürlüğünün üzerine bir şal örtüp bir "kültür devrimi" gerçekleştirmek ve böylece halkı cumhuriyetçi özgürlük bilincine sahip kılmak anlamında yeniden yaratmak, dolayısıyla da (Rousseau'nun dediği gibi) insanın doğasını dönüştürerek ona "toplumsal özgür insan" doğası kazandırmak, yani insanı sözde değil, ama gerçekte yurttaş olarak biçimlendirmektir.

Cumhuriyet'i kurduk demekle gerçekte Cumhuriyet'in var olamayacağına inanan Jakobenler, ulus-devleti (ve onun çağrıştırdığı her şeyi) yaşama geçirmek ve yaşatabilmek için bu yapıya uygun bir insan malzemesinin gerekli olduğunun altını çizerler. Sorun, bireyselliklerin dış görüntüsü olan çeşitli kimliklerin yok edilmesi değil, fakat bunların tümünün bir üst kimliğe, yurttaşlık kimliğine bağımlı kılınmasıdır.[358] İnsanların yurttaşlık bilincine varamadığı, yurttaş statüsünün içerdiği hak ve özgürlükleri kavrayamadığı bir ortamda bir "halk"tan değil, olsa olsa bir "kalabalık"tan söz edilebilir ancak; bu durumda da ne

[358] Ancak, feodal sisteme özgü olup insanın insana bağımlılığı temeli üzerinde gerçekleşmiş olan ve bu nedenle yurttaşlık eşitliğiyle bağdaşmayan kimliklerin yadsınması söz konusudur. Örneğin, her Fransız diğerlerinin eşiti, hatta benzeri bir yurttaş olmanın dışında, farklılığını ortaya koyan bir Bröton ya da bir Alsaceli, bir burjuva ya da bir köylü, bir işveren ya da bir işçi, bir baba ya da bir bekâr olarak yaşamını sürdürmektedir; ama artık bir lord, bir kont ya da bir serf kimliğine sahip olması mümkün değildir.

halk(ulus)-devlet var olabilir ne de Cumhuriyet. Bu bakımdan Jakobenlerin, tarihte, siyasal devrimin bir "kültür devrimi"yle sürdürülüp pekiştirilmesini savunan ilk devrimciler oldukları söylenebilir.

Demek ki Jakobenlerin siyasal devrimi bir kültün devrimiyle tamamlayarak eşit ve özgür yurttaşlardan oluşan bir cumhuriyeti (demokrasiyi) kurmaktan başka bir niyetleri yoktur. Ancak bu eşitlik ve özgürlük projesinin karşısındaki hem eski (aristokrasi) hem yeni (büyük burjuvazi) muhalefetin direnci nedeniyle, önceden tasarlamadıkları katı ve sert önlemler almak durumunda kalırlar. Aydınlanma'dan miras aldıkları ve diğer devrimcilerle paylaştıkları siyasetin belirleyiciliği düşüncesinden hareketle, bir tür "siyasal toplum mühendisliğine" soyunurlar. Ama talihsizlikleri şudur ki belki de (Saint-Just'ün deyişiyle) "nesnelerin gücü" nedeniyle, ne kurmak istedikleri "cennet toplumu"nun hemen yanı başında cehennemin bulunduğunun ne de cehennemin yolunun iyi niyet taşlarıyla döşeli olduğunun farkına varırlar. Uyguladıkları devlet terörü her ne kadar koşulların bir dayatmasıysa da hümanist bir bakış açısıyla cehennemin de yoludur; ama Jakobenlerden sonra ulus-devletlerde iktidarını kuran burjuvazi, içeride faşizme kadar varan baskıcı yönetim uygulamaları göstererek, dışarıda ise dünyayı o güne kadar görmediği savaşlar içine sokarak cehennemin kapılarını ardına kadar açacaktır.

Bitirirken

Elinizdeki bu kitapla birlikte altı ciltlik "Batı dünyasında siyasal düşünceler tarihi" dizimizin sonuna gelmiş bulunuyoruz.

Altı kitaplık bu dizide, siyasal düşüncelerin Batı dünyasındaki tarihsel serüvenini "devlet" sorunsalını çalışmamızın odak noktasına yerleştirerek incelemeye çalıştık. Böyle bir yaklaşım, genelde "devlet" kavramıyla karşılanan siyasal yapılanmaların, dolayısıyla bunların içinde ve bunlara ilişkin olarak ortaya konan siyasal düşüncelerin, tarih içinde mantıki olarak, belli bir düzeyden başlayıp gelişme göstererek bilinen "üst düzeye" ulaştıkları gibi bir anlayışa yol açabilir. Tabii ki bu anlayışı benimsemiş değiliz. Tarih, hangi alanda olursa olsun, salt gelişmeci bir nitelik içermez ve düz bir çizgi üzerinde ilerlemez. Dolayısıyla, siyasal düşüncelerin de zamansal boyut içinde sürekli olarak ilerledikleri, yani her aşamada bir öncekine göre daha

"ilerici" bir boyut kazandıkları yargısına varmamak gerekir.

Siyasal düşünceleri siyasal yapılanmalar ile koşutluk içinde ele almamızın temel amacı, bu düşünceleri devlet çerçevesi içinde anlamlandırarak ve böylece bir bakıma kurguladığımız bir "düzen" içine oturtarak kronolojik gelişmelerin izlenmesini kolaylaştırmaktı. Yoksa, siyasal düşüncelerin salt devletle bağlantılı olduklarını, bunun da ötesinde içinde bulundukları zaman ve mekânla mutlak anlamda sınırlı olduklarını savunuyor değiliz. Fakat şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki her düşünce yapısının temelinde somut gerçekler yatmaktadır. Karl Marx'ın deyişiyle, "Filozoflar yerden mantar gibi bitmez, onlar çağlarının ve halklarının ürünleridirler." Gerçekten her filozof, her düşünür yapıtlarını belli bir zaman ve mekân içinde vermiş ve bulunduğu ortamın sosyo-ekonomik ve siyasal koşullarından etkilenmiştir. Kısacası siyasal düşünce, hiçbir zaman toplumsal-siyasal oluşumdan kopuk olmamış ve bu oluşumla önemli bir ilişki içinde bulunmuştur. Ancak bu ilişki, siyasal düşüncelerin sosyo-ekonomik ve siyasal koşullar tarafından mekanik bir biçimde belirlenmesi olarak da anlaşılmamalıdır. Çünkü düşüncenin belli bir görece özerkliği vardır. Her şeyden önce her siyasal düşünce onu yaratan insanın düşünüş biçiminden, kişisel niteliklerinden, gerçeği kavrama yeteneğinden ve kendi zamanına kadar birikmiş düşüncelerin ışığında toplumun ilerideki olanaklarını kestirebilmesinden etkilenir. Ayrıca genel olarak düşünce, salt yansıtma işlevini yerine getirmekle sınırlı kalmayıp içinde yetiştiği toplum üzerinde etkide bulunma niteliğine de sahiptir. Bu bakımdan her siyasal düşünce, var olan siyasal iktidarı, toplumsal düzeni doğrulayıp güçlendirmek ya da tam tersi kötüleyip değiştirmek amacıyla ortaya konulur. Hatta bir düşünür, çağının ve toplumunun kurumlarını, göreneklerini, ahlakını aşabilir ve ideal yapı-

lar tasarlayarak, "ütopyalar" kurarak somut temelleri olmayan yeni düşünce ufuklarına açılabilir. Tarihin her döneminde siyasal iktidarların bazı düşünceleri yasaklayıp düşünürleri ağır cezalara çarptırmaları ya da en azından bunlardan rahatsız olmaları, siyasal düşüncelerin sosyoekonomik ve siyasal yapılar üzerindeki etkileyiciliğinin açık kanıtlarıdır.

İnsan düşünen bir varlıktır; ayrıca, bazı düşünürlerin önkabulüyle bir *zoon politikon*'dur ya da en azından tarihinin belli bir evresinde bir *zoon politikon*'a dönüşür. İnsanın, kendini içinde bulunduğu toplumsal-siyasal yapının bir öğesi olarak algıladığı, kaderini belli ölçüde bu yapıyla ilişkilendirdiği, hele hele özgür iradesi doğrultusunda bu yapı üzerinde etkide bulunabileceğine inandığı anda bu yapı ve bu yapının içerdiği sorunlar hakkında düşünmemesi olanaksızdır. Bu bakımdan, günümüze kadar gelebilmiş en eski metinlerde, siyasal düşünce olarak nitelenebilecek çeşitli anlatıların yer aldığını görmek hiç de şaşırtıcı olmamalıdır. Örneğin, farklı zamanlarda hem Sümerlerin hem Eski Yunanlıların hem de Musevilerin (Kutsal Kitap'ta) dile getirmiş oldukları Tufan Efsanesi, Tanrı'nın ya da Tanrılar'ın doğasını açıklamanın ötesinde, kutsal cezayı gerektiren kötü-ahlaksız davranışların neler olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, insanların kurup sürdürmek zorunda olukları iyi-ahlaklı bir toplumsal-siyasal düzenin ipuçlarını da bize vermiş olur.

Bununla birlikte, siyaset üzerinde, mitolojik açıklamaların, dinsel dogmaların ya da pratik bilgilerin etkisinden kurtarılmış, genellemelere varan, kuramlar oluşturan sistematik bir düşünüşün ortaya çıkması ancak Eski Yunan uygarlığı döneminde gerçekleşmiştir. Genel anlamda siyaseti kendine konu edinmeleri nedeniyle "katıksız siyasal düşünce" diyebileceğimiz düşün yapıtlarının ortaya çıkışıdır söz konusu olan. Bu yapıtlar, her ne kadar bizimkiler-

den çok daha az karmaşık bir toplum içinde yaratılmışlarsa da her düşünen insanın hâlâ sorduğu soruları gündeme getirirler ve bunlara yanıtlar verirler: "Devletin kökeni ve işlevi nedir? Meşruluğunu nereden alır? Yönetenler ile yönetilenlerin karşılıklı yükümlülükleri nelerdir? Demokrasinin ve diğer yönetim biçimlerinin özsel yapıları ile mekanizmaları nelerdir? Siyasetin ahlak ya da din ile bir ilişkisi var mıdır? Bireyin devlet karşısındaki yeri nedir? Yurttaşın özgürlüğünün anlamı nedir? Yasaların siyasal iktidar ile bağlantısı nasıl kurulur?" Bu ve bunlara benzer soruların, çevresinde dönüp durduğu, bir bakıma şu ya da bu şekilde göndermede bulunduğu merkezi bir soru vardır aslında: "İyi siyaset, dolayısıyla iyi siyasal toplum (ya da devlet) nedir?"

Leo Strauss'un siyaset felsefesini "hem politik şeylerin doğasını hem de doğru veya iyi politik düzeni hakikaten bilme girişimi"[1] şeklindeki tanımı kabul edildiğinde, Eski Yunan siyasal düşüncesinin genelinde bir siyaset felsefesi olma özelliği taşıdığı anlaşılır. Günümüzde farklı sosyal bilimlerin ayrı ayrı konu edindiği (insan, akıl, toplum, birey, siyasal iktidar, adalet, hukuk, anayasa, ahlak, erdem, ekonomi, mülkiyet, çevre, bilim, teknoloji gibi) kavramları bir bütün içinde ele alan ve bunları bir bütünsellik içinde anlamlandıran siyaset felsefesi, kendini olgular alanıyla sınırlamayıp değer yargılarına yer verir, kısacası normatif bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşım, altı ciltlik dizimizde yer alan birçok düşünür için de geçerli olan yaklaşımdır; bir başka deyişle, Eski Yunan'dan Fransız Devrimi'ne kadar uzanan süreçteki siyasal düşünürlerin önemli bir bölümü, kendilerine göre önem verdikleri değerlerden hareketle olması gerekenin peşine düşmüşlerdir. Çünkü her ne kadar bu yaklaşım son yüz elli yıldır ilk önce pozitivizm ve pragmatizm, en sonunda da postmodernizm tarafından

[1] Strauss, 2000, s. 35.

ağır saldırılara uğramışsa da tarih boyunca "iyi toplum", dolayısıyla "iyi siyaset" sorunu, düşünen insanoğlu için yanıtlanması gereken en önemli sorunlardan birisi olma özelliğini sürdürmüştür. Çağımızda insanlığın hep günü kurtarmak şeklinde kısırdöngüler içine düşüşünün nedenlerinden biri, belki de bu sorunun artık hemen hemen hiç sorulmamasıdır.

Bir düşünce, siyasal alanda evrensel iyiyi arasa da aynı zamanda spesifik (özgül) bir boyuta da sahiptir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, içinde doğduğu toplumun somut koşullarından bağımsız değildir. Her siyasal düşüncenin sonuçta muhafaza etmek ya da değiştirmek amacı taşıdığı göz önüne alındığında var olan düzenle, dolayısıyla var olan devlet ve yönetim yapısıyla olumlu ya da olumsuz bir ilişki içinde olduğu görülür. Dahası, siyasal düşüncelerin ortaya çıkışı çatışmacı-rekabetçi bir ortamın varlığına bağlıdır ya da en azından böyle bir ortamı çağrıştırır. Daha açıkçası, farklı siyasal güçlerin olmadığı ya da ortaya çıkamadığı, iktidar çatışmasının bulunmadığı, karşıt tutumların ve beklentilerin gündeme gel(e)mediği, var olana yönelik hiçbir seçeneğin söz konusu edil(e)mediği bir toplumda birilerinin ortaya çıkıp siyasete ilişkin düşünceler ortaya koymalarını beklemek boşuna olur. Ayrıca olmazsa olmaz gibi görünen bu koşullar var olsa bile, hiç olmazsa göreceli (rölativist) bir özgürlük ortamının, yani "farklı" görüşlerin kendilerini (özellikle yazılı olarak) ifade edebilmelerine olanak sağlayan bir ortamın bulunmadığı bir toplumda, insanların düşün yapıtları ortaya koymalarını beklemek bir safdillik olur. Olsa olasa hiciv türü öyküler ya da masallar ağızdan ağıza dolaşır; ki bunlar da o toplum için belli bir öneme sahip olsalar bile, siyasal düşünceler tarihi bakımından ciddi bir malzeme olma özelliği taşımazlar.

Yazılı metinlere önem veren siyasal düşünceler tarihini, Eski Yunan'dan ya da onun kurumsal siyasal yapılan-

ması olan kent-devletinden (*polis*'ten) başlatmamızın bir nedeninin de bu olduğunu söylemek mümkün. İnsanın ancak bir yurttaş olarak bir anlama, bir değere sahip olduğu kent-devleti, siyasal meşruluk tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı ilk zamansal-mekânsal kesittir. Atina'da demokrasinin ya da Roma'da cumhuriyet yönetiminin hayata geçirildiği çatışmacı ortamlarda, farklı siyasal yapıtlar bu yönetimlerin doğrulanması ya da sorgulanıp yadsınması ve alternatif çözümlerin üretilmesi amacıyla kaleme alınır. Bu düşünsel tartışmalar, aslında birbirine karşıt iki siyasal meşruluk anlayışıyla ilişkilidir: Çerçevesini kent-devletinin oluşturduğu iyi bir siyasal düzen, yurttaşlar topluluğunun koşullara göre değişkenlik gösteren kararlarıyla mı kurulup sürdürülür, yoksa bilgili, bilge ve erdemli bir azınlığın değişmez evrensel doğruları uygulamasıyla mı gerçekleşir? Bir başka deyişle, yönetenin (ya da yönetenlerin) meşruluğu, varlığı ile uygulamalarının insani yasalara mı, yoksa evrensel Yasa'ya, evrensel Akıl'a mı bağlı olmasından kaynaklanır?

Sokrates-Platon-Aristoteles çizgisinin savunduğu bu ikinci yaklaşım, kent-devletinin yerini alan imparatorlukta daha bir ağırlık kazanır. Farklı halkları, kültürleri, inançları tek bir çatı altında toplayan ve bir kozmopolis olduğu iddiasında bulunan imparatorluk, Stoa Okulu'nda görüldüğü gibi, doğal hukuka uygun oluşuyla meşrulaştırılır ya da bu siyasal yapılanmaya karşı çıkılacaksa, yine aynı kriter kullanılıp bu kez uygunsuzluk gerekçesi ileri sürülür. Siyasal iktidara meşruluğunu sağlayan değişmez kurallar ve ilkeler dizgesi, Doğa'dan (ya da Doğa ile özdeşleştirilen evrensel Akıl'dan) türetildiği için bir "kişisellikten" yoksundur, dolayısıyla sıradan insanların kavrayamayacağı denli soyut bir niteliğe sahiptir. Hıristiyanlık ile birlikte doğal hukuka içkin olan bu zaaf ortadan kaldırılır: Doğa'nın yerini soyut olmakla birlikte bir "kişi" olan Tanrı

alır. Siyasal meşruluğu Tanrı'ya ya da tanrısal kelama endeksleyen bu yaklaşım, Roma İmparatorluğu sonlarında belirir ve tüm ortaçağa damgasını vurur. Merkezilikten yoksun olan ve içindeki çeşitli otoritelerin özerkliğini, hatta bağımsızlığını kabul etmek zorunda kalan feodal devlet, gökyüzündeki Tanrı-devletine ne denli uygun bir biçimde düzenlenmişse o ölçüde meşrudur. Bir bakıma, Tanrı'dan kaynaklanan aşkın ve değişmez değerleri benimsemiş devlet, Tanrı-devletinin yeryüzündeki yetkin olmayan kopyasından başka bir şey değildir.

Bu anlayış, Kilise'nin giderek artan bir nüfuz elde etmesini sağlar. Çünkü devletin meşru olup olmadığını, yani tanrısal ilkelere uygun bir biçimde işleyip işlemediğini saptayacak olan güç, Tanrı adına konuşma tekeline sahip olan kurumdur; bu da Kilise'den, Papa'dan başkası değildir. Dolayısıyla, Tanrı-devleti dönemi olarak nitelendirdiğimiz ortaçağ boyunca siyasal düşünce, temelde, dünyevi iktidar ile ruhani iktidar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinin farklı yorumları olarak karşımıza çıkar. Ardından, değişen sosyo-ekonomik koşullar doğrultusunda feodal devlet çözülme süreci içine girer ve bu bağlamda dünyevi iktidarı Tanrı'dan, Tanrı'nın temsilcisi Kilise'den bağımsızlaştırmaya yönelik düşünceler ağırlık kazanmaya başlar. Siyasal iktidarın Tanrı ile olan bağlarının koparılması, devletin meşruluğu yanında ahlakiliğinin de bir sorun haline gelmesine yol açar. Çünkü Antik dönemlerden bu yana siyasetin ahlakiliği, siyasal yapının (Doğa'dan, Akıl'dan ya da Tanrı'dan kaynaklanan) aşkın evrensel ilkelere uygunluğu olarak anlaşılmaktadır.

Modernitenin ilk önemli düşünürü olarak kabul edilen Machiavelli, siyasal alana özerkliğini kazandırarak ve siyasal iktidarı tam anlamıyla dünyevileştirerek siyaseti ahlak-dışı, ahlak-ötesi kılar. Daha doğrusu onun merkezi bir yapılanma olarak resmini çizdiği devlet, ister bir prensin

ister bir ulusun iktidarı şeklinde örgütlenmiş olsun, Hıristiyan ahlakıyla kendini bağlamaksızın değişen koşullara göre tüm ülke için iyiyi ve kötüyü, yani ahlaklı olanı ve olmayanı belirleyen devlettir. "Mutlak iyi siyasal düzen" sorunsalını terk edip Sofistlerdeki görecelik anlayışını siyasetin içine yerleştiren Machiavelli, modern devletin ya da modern devletin Yeni Çağ'daki cisimleşmiş biçimi olan kral-devletin habercisidir. Devlet, onunla birlikte, kendisini belirleyen dışsal bir üst odağa bağlı olmaktan kurtulur, ama bir meşruluk kaynağından da yoksun kalır. Bunun anlamı, siyasal iktidarı herhangi bir keyfiliğe yönelmekten alıkoyabilecek bir kurallar dizgesinin olmaması ve her türlü siyasal etkinliğin hikmet-i hükümet (*raison d'État*) anlayışıyla gerekçelendirilebilmesidir.

Feodal devletin yerini merkezi devletin, bir başka deyişle Tanrı-devletinin yerini kral-devletin almasına karşı, Monarkomak akımında görüldüğü gibi, çeşitli düşünsel tepkiler dile getirilir. Ama artık genel eğilim, siyasal iktidarın tekelde toplanması ve mutlak bir nitelik alması yönündedir. Kuramsal düzeyde yapılması gereken ise Machiavelli'nin eksik bıraktığının tamamlanması, yani belirginleşen modern devletin meşruluk temelleriyle donatılmasıdır. Bu noktada ortaya çıkan Bodin, egemenlik kavramını siyasal düşünceye hediye ederek bu eksikliği gidermeye yönelir: Devlete içkin olan egemenlik, devlet otoritesini ve ondan kaynaklanan hukuksal yapıyı meşru kılmakta, ayrıca devletin sürekliliğini de güvencelemektedir. Yasanın bir merkez ya da daha doğrusu bu merkezin odağındaki tek bir kişi tarafından yapılıp uygulanışını dile getiren egemenlik kuramı, feodal güçler üzerinde otoritesini pekiştiren kral için biçilmiş kaftandır. Kral, siyasal iktidarı kullanan ve böylece egemenliğe işlevselliğini kazandıran egemen sıfatıyla (bir siyasal beden, hatta bazen bir doğal beden olarak) devletle özdeşleşip meşru bir niteliğe sahip

olmaktadır. Ancak Bodin, kuramının içerdiği çeşitli çelişkiler yanında, kral-devletin meşruluğunu temelde uygulama düzeyiyle sınırlı tutup ona kökensel bir anlam verebilmiş değildir. Zaten bu nedenle dönemin kralları, yine aşkın bir güce gönderme yaparak "kralın kutsal hakkı" kuramında ısrar edeceklerdir.

Meşruluğun tam anlamıyla dışsallıktan kurtarılıp içselleştirilmesi, egemenliğe ve onu kullanan egemene içsel bir kaynak bulunmasını gerektirir. Kral-devlet anlayışını doruğuna ulaştıran Hobbes, Padovalı Marsilius gibi bazı ortaçağ düşünürlerinin de başvurmuş oldukları "halk" kavramını işin içine sokarak ve toplum sözleşmesi kurgusunu kullanarak devleti yepyeni bir meşruluk anlayışıyla donatır. Çünkü onun kuramında, devletin kökeninde bireyler bulunur ya da daha doğrusu, devlet bireysel iradelerin bir ürünü olarak belirir. Bireyler, rasyonel hesap doğrultusunda kendilerinin yarattığı kral-devleti temsilcileri olarak yetkilendirirler ve gerek yurttaşlar gerek yurttaşların toplamı halk olarak devletin içinde yer alıp onunla özdeşleşirler. Halk egemenliğin kökenine yerleştirilmiştir, ama egemenliğe sahip olmadığı gibi egemenliğin kullanımından da tümüyle soyutlanmıştır; çünkü halk, temsilcisi konumuna getirilmiş devletin ya da devlet erkini elinde tutan kralın dışında bir kişiliğe, bir iradeye sahip değildir. Böylece Hobbes'un kuramı, halk kavramından bu şekilde yararlanarak, yasayı belirleyip uygulayan egemen devlete ve onun kralına, paradoksal olarak, bir tür "demokratik" meşruluk kazandırır. Devletin hem oluşumunda hem işleyişinde "halkın onayı"ndan türetilen bu meşruluk, kral-devletin ya da Poggi'nin deyişiyle "modern devletin ilk başlıca kurumsallaşmış cisimleşmesi"[2] olan mutlakıyetçi devletin gücünü daha da pekiştirir.

[2] Aktaran: Pierson, s. 77.

Kral-devlet, doruk noktasına ulaştığı anda sorgulanmaya da başlanır. Değişen sosyo-ekonomik koşulları doğrultusunda giderek artan özgürlük taleplerinin etkisiyle, siyasal iktidarı tek kişinin elinde toplayan bu devlet anlayışı, çeşitli eleştirilere hedef olur. Spinoza, Locke ya da Montesquieu gibi "eleştirel düşünürler", her ne kadar mutlakıyetçiliğin karşısında yer alırlarsa da kral-devleti tümüyle yadsımak, yani monarşik yapıyı ortadan kaldırmak amacı gütmezler. Temel sorunları, kral-devletin törpülenmesidir. Bu törpülenme işlemi ise, Hobbes'ta meşruluğun kaynağı olarak beliren halkın pasif konumdan aktif konuma getirilmesi, bir başka deyişle iktidarın kullanımına ortak edilmesidir. Böylece halk (ya da halk adı altında belli toplumsal kesimler ve sınıflar), kendine özgü iradesi olan bir kişi haline gelir ve yasaları yapma yetkisiyle donatılır. Bunun anlamı, halkın salt meşruluk kaynağı olarak değil, ayrıca kralın iktidarını sınırlayan bir güç olarak devreye sokulmasıdır. Ancak halk kavramıyla da yetinilmez ve daha başka sınırlayıcı mekanizmalar gündeme getirilir: Bu mekanizmalar, pozitif yasaların yapılması ile uygulanmasında bağlayıcılığı olan evrensel doğal haklar kurgusundan, iktidarın işleyişinde anayasal erklerin bölünmesiyle oluşan denge-fren sisteminden ya da Aydınlanma'nın vurguladığı aklın ve akıldan türeyen ilkelerin siyasal iktidar üzerindeki belirleyiciliği anlayışından türetilir. Fakat dönemin siyasal düşüncesi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, henüz kral-devlet sorunsalının dışına çıkabilmiş değildir. Getirilen her türlü kuramsal yaklaşım ya da öneri, bu çerçeve içinde bir anlama sahip olmaktadır; ama aynı zamanda, bu çerçevenin hangi yönde aşılabileceğinin ipuçlarını vermekte ya da daha doğrusu ulus-devlete giden yolun taşlarını döşemektedir.

Kuramsal düzeyde kral-devletten ulus-devlete doğru sıçramayı gerçekleştiren düşünür Jean-Jacques Rous-

seau'dur. Rousseau ile birlikte halk (ya da ulus), kralın yerini alıp egemen konumuna yükselerek egemenlikle, yani devletle özdeşleşir. Halkın iradesinden ya da genel irade-den kaynaklanan tek bir hukuk sistemiyle bezendirilmiş bu devlet, "üyelerini" yurttaşlara dönüştürerek homojen (türdeş) bir hukuksal-siyasal alan yaratır. Gerçekte ulus-devlet, Rousseau'nun sözleşme kuramında devleti sözleşmenin hem nedeni hem de sonucu yapmasında açığa çıktığı gibi, bütünleştirici hukuksal-siyasal yapının hem yaratıcısı hem de yaratılanıdır. Böylece farklılıklar kamusal alandan dışlanır ve tüm bireyler yurttaş kimlikleriyle eşit konuma getirilir.

Rousseau'nun kuramsallaştırdığı bu modern devlet, insanlığın bugüne dek gördüğü en güçlü devlet modelidir. Çünkü ulus-devlet, kendisini halkın ya da ulusun iradesinin ifadesi olarak sunmaktadır. Yasalar ortak çıkarı dile getiren yurttaşlar bütününün özgür iradesinden kaynaklandığına göre de her bireyin kendisine, yani uyruk kimliğiyle yurttaş kimliğine itaat etmesi, dolayısıyla devleti meşru görüp mutlak biçimde ona bağımlı hale gelmesi kaçınılmazdır. Kuramın temel mantığı, ne de olsa, her bireyin kendisini ya da daha doğrusu kendisinin üyesi olduğu ulusu devletle özdeşleştirmesi üzerine kuruludur. XIV. Louis'nin yerine ulusun yerleştirilmesi, "Devlet benim" anlayışından "Devlet biziz" anlayışına geçilmesi anlamına gelir, ki bu da her yurttaşın devlete gönülden itaat etmesi demektir. Tüm yurttaşların sürekli rıza gösterdiği ve itaat ettiği bir devlet, en güçlü devlet değil midir? Üstelik Sieyès'in siyasal temsil mekanizmasını işin içine sokmasıyla birlikte, devlet iktidarını kullanan kişilerin de (ulusun temsilcileri sıfatıyla) meşruluğu güvence altına alınır ve egemenlik, en azından kullanımı bakımından, temsilcilerin, temsili organların eline verilir. Böylece ulus-devlet kuramı, ulusu temsil ederek onun adına konuştuğu varsayı-

lan siyasal iktidarın mutlak bir güçle donatılması sonucuna varır. Demek ki ulusa göndermede bulunularak Hobbes'un arzuladığı Leviathan çok daha sağlam temeller üzerine kurulmaktadır.

Rousseau-Sieyès kuramsal çizgisinde belirginleşen ulus-devlet modeli, Fransız Devrimi ile hayata geçer; ama aynı zamanda, bir yanda kuram-pratik uyuşmazlığının sonuçları gözler önüne serilir, öte yanda bu kuramın içerdiği çelişkiler, sınırlar ve yetersizlikler açıkça ortaya çıkar. Devrim döneminde de görüldüğü üzere, ulus-devlet hukuksal eşitliğin, insan haklarının, demokrasinin yeşerip gelişebileceği bir mekâna işaret ettiği gibi, despotik, hatta totaliter iktidarların yerleşmesi için de elverişli bir temel sunar. İşte belki de bu çelişkili özü nedeniyle, yani toplumdaki farklı kesimlerce beklentilerini karşılayacağı bir model olarak algılandığı içindir ki ulus-devlet, iki yüzyıl boyunca yeryüzünün ya da daha doğrusu Batı dünyasının hâkim siyasal yapılanması olur; bugün de içsel ve dışsal çeşitli etmenler nedeniyle -farklı bakış açılarıyla- çatırdıyor, törpüleniyor ya da dönüşüyorsa da hâlâ bu özelliğini sürdürmektedir. XIX. ve XX. yüzyıllar boyunca, hem özgürlük-eşitlik mücadeleleri ve demokratik yapıların gelişimi hem diktatörlük ve faşist yönetim uygulamaları hem de bunlarla ilintili olan (siyasal katılım, egemenlik, meşruluk, devlet-birey ilişkisi, devlet-din ilişkisi, devlet-hukuk ilişkisi, devlet-ahlak ilişkisi, uluslararası düzen, terörizm gibi konular hakkındaki) tüm siyasal tartışmalar ulus-devletin çizdiği çerçeve içinde yaşanmıştır ve yaşanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla, Fransız Devrimi sonrası siyasal düşünceleri ulus-devlet bağlamında okumak gerekir.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Halk ya da Ulus Egemenliğinin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce", *SBF Dergisi*, c. XLI, Sayı 1-4, Ocak-Aralık 1986.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Fransız Devriminde Birey-Devlet İlişkisi", *SBF Dergisi*, c. XLIV, Sayı 3-4, Temmuz-Aralık 1989.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil", *SBF Dergisi*, c. XLVI, Sayı 1-2, Ocak-Haziran 1991.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Fransız Devrimi'nin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları", *SBF Dergisi*, c. 58, No: 3, Temmuz-Eylül 2003.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Cemal Bâli Akal ve Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Akal, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Akal, Cemal Bâli (der.), *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

Aksoy, Hüsnü, *Devlet ve Demokrasi*, Yön Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Albertini, Mario, *L'État national*, Les Éditions Fédérop, Lyon, 1978.

Alleau, René, "Épistémologie du mythique et du symbolique dans les discours politiques de la Terreur", *Mythe et Révolutions* (s.d. de Yves Chalas), Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1990.

Althusser, Louis, *Politika ve Tarih*, çev. Alaeddin Şenel ve Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987.

André, Jacques, "Robespierre sur le divan", *Histoire*, No 177, mai 1994.

Andreani, Tony ve Feray, Marc, *Discours sur l'égalité parmi les hommes*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993.

Ansart-Dourlen, Michèle, "L'Utopie politique de Rousseau et le jacobinisme", *Le discours utopique-Colloque de Cerisy*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1978.

Ansart-Dourlen, Michèle, *L'action politique des personnalités et l'idéologie jacobine*, L'Harmattan, Paris, 1998.

Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Aulard, A., *Fransa İnkılâbının Siyaî Tarihi*, çev. Nazım Poroy, 3 c., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.

Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris, 1978.

Baczko, Bronislaw, "Rousseau, rousseauismes", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1987.

Badinter, Elisabeth ve Badinter, Robert, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Fayard, Paris, 1988.

Baecque, Antoine de, "Le dernier jour de Louis XVI", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Barret-Kriegel, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, Paris, 1989(1).

Barret-Kriegel, Blandine, *L'État et les esclaves*, Payot, Paris, 1989(2).

Beaud, Olivier, *La puissance de l'État*, PUF, Paris, 1994.

Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*, Librairie Hachette, Paris, 1966.

Beccaria, Cesare, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Bell, David A., "Le caractère national et l'imaginaire républicain au XVIIIe siècle, *Annales*, juillet-août 2002.

Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

Bénichou, Paul, "Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Bénoît, Francis-Paul, *Les idéologies politiques modernes*, PUF, Paris, 1980.

Bertaud, Jean-Paul, "Les supporters anglais des Jacobins", *Les Dossiers de l'histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Beudant, Charles, *Le droit individuel et l'État*, Librairie Arthur Rousseau, Paris, 1920.

Birnbaum, Pierre ve Leca, Jean, *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, Paris, 1991.

Bloom, Allan, "Jean-Jacques Rousseau", *Histoire de la philosophie politique* (s.d. de L. Strauss et J. Cropsey), PUF, Paris, 1994.

Bonney, Richard, *L'absolutisme*, PUF, Paris, 1994.

Bouloiseau, Marc, *La République jacobine. 10 août 1792 - 9 thermidor an II*, Seuil, Paris, 1972.

Bourson, Pierre-Alexandre, *Robespierre ou le délire décapité*, Buchet/Chastel, Paris, 1993.

Boutet, Didier, *Vers l'État de droit. La théorie de l'État et du droit*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1991.

Braud, Philippe ve Burdeau, François, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Éditions Montchrestien, Paris, 1983.

Bredin, Jean-Denis, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Éditions de Fallois, Paris, 1988(1).

Bredin, Jean-Denis, "Préface", *Qu'est-ce que le Tiers état?* (Sieyès), Champs-Flammarion, Paris, 1988(2).

Brinton, Crane; Christopher, John B. ve Wolff, Robert Lee, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, çev. Mete Tuncay, Cem Yayınevi, 3 c., İstanbul, 1982.

Buhr, M.; Schroeder, W. ve Barck, K., *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, Birim Yayınları, İstanbul, 1984.

Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1949 (c. 2), 1950 (c. 3), 1952 (c. 4), 1953 (c. 5).

Burdeau, Georges, *La démocratie*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. (Türkçe çevirisi: Bülent Nuri Esen, *Demokrasi*, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964.)

Burdeau, Georges, *L'État*, Seuil, Paris, 1970.

Burke, Edmond, *Réflexions sur la révolution de France*, Hachette, Paris, 1989.

Buzon, Frédéric de, "Religion naturelle et religion civile chez Rousseau", *Les Études Philosophiques*, PUF, juillet-septembre 1993.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984(1).

Cassirer, Ernst, "L'unité dans l'œuvre de Rousseau", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984(2).

Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1986.

Chartier, Roger, "Les philosophes ont-ils préparé la révolution?", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Châtelet, François, "La conscience et la morale", *Histoire des idéologies*, (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 3, Paris, 1978.

Châtelet, François, Olivier DUHAMEL, Evelyne PISIER-KOUCHNER, *Histoire des idées politiques*, PUF, Paris, 1982.

Chaussinand-Nogaret, Guy, "La Fayette, nous voilà!", *Les Dossiers de l'histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Chaussinand-Nogaret, Guy, "Girondins et Montagnards: la lutte à mort", *Les Dossiers de l'histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Chevallier, Jean-Jacques, "L'idée de nation et l'idée d'État", *L'idée de nation*, PUF, Paris, 1969.

Chevallier, Jean-Jacques, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1970.

Chevallier, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Payot, c. 2, Paris, 1983.

Claval, Paul, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, Paris, 1980.

Copleston, Frederick, *Felsefe tarihi: Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1989.

Cresson, André, *J.-J. Rousseau. Sa vie. Son œuvre. Sa philosophie*, PUF, Paris, 1950.

Dahl, Robert A., *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. Levent Köker, Türk Siyasi İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Ortak Yayını, Ankara, 1993.

De Lara, Philippe, "Nature et histoire chez J.-J. Rousseau", *Dialectiques*, No 12, 1976.

Delon, Michel, "Nation", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993.

Denis, Henri, *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, çev. Attila Tokatlı, Sosyal Yayınlar, 2 c., İstanbul, 1973.

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Paris, 1950.

Derathé, Robert, "L'homme selon Rousseau", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Desné, Roland, "La philosophie française au XVIIIe siècle", *Histoire de la philosophie* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 4, Paris, 1972.

Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Duhet, Paule-Marie, *Les femmes et la Révolution 1789-1794*, Gallimard/Julliard, Paris, 1971.

Dumont, Louis, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne 1789-1945*, Seuil, Paris, 1983.

Durkheim, Emile, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1953.

Duverger, Maurice, *Batı'nın İki Yüzü*, çev. Cem Eroğul ve Fazıl Sağlam, Doğan Yayınevi, Ankara, 1977.

Edmond, Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Masson et Cie., Paris, 1972.

Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Eisenmann, Charles, "La cité de Rousseau", *Pensée de Rouseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Ellul, Jacques, *Histoire des institutions. XVIe-XVIIIe siècle*, PUF, c. 4, Paris, 1994.

Ferry, Luc ve Renaut, Alain, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Paris, 1985.

Fleiner-Gerster, Thomas, *Théorie générale de l'État*, PUF, Paris, 1986.

Fleischmann, Hector, *Les filles publiques sous la terreur*, Albert Méricant, Paris, 1908.

Fohlen, Claude, "L'Amérique a-t-elle inventé les droits de l'homme?", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Furet, François ve Richet, Denis, *La Révolution française*, Librairie Arthème Fayard-Marabout, Paris, 1973.

Furet, François ve Ozouf, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1988.

Furet, François ve Ozouf, Mona, *La Gironde et les Girondins*, Payot, Paris, 1991.

Furet, François, *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev. Ahmet Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Furet, François, "Après Robespierre, Staline", *Histoire*, No 177, mai 1994.

Ganochaud, Colette, "Opinion public et changement social chez Jean-Jacques Rousseau", *Revue Française de Science Politique*, octobre 1978.

Gauchet, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.

Gauthier, Janick, "L'égalité devant l'impôt: l'une des principales revendications de la Révolution française", *200. Yıldönümünde Fransız İhtilâli ve Türkiye Sempozyumunda Sunulan Bildiriler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1991.

Gaxotte, Pierre, *Fransız İhtilâli Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969.

Godechot, Jacques (der.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Garnier-Flammarion, Paris, 1970.

Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Goldschmidt, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983.

Goldschmidt, Victor, "İndividu et communauté chez Rousseau", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Goulemot, Jean Marie, "La politique rêvée", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993.

Goyard-Fabre, Simone, *Philosophie politique XVIe-XXe siècle*, PUF, Paris, 1987.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982.

Gramsci, Antonio, *Modern Prens*, çev. Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

Grégoire, François, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.

Grœthuysen, Bernard, *Philosophie de la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1992

Gueniffey, Patrice, "Itinéraire d'un tyran", *Histoire*, No 177, mai 1994.

Gueniffey, Patrice, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Fayard, Paris, 2000.

Gueniffey, Patrice, "Robespierre: itinéraire d'un fanatique", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Guérin, Daniel, *La lutte de classes sous la Première République 1793-1797*, 2 c., Gallimard, Paris, 1968.

Gültekin, Vahdet (hazırlayan), *Jean-Jacques Rousseau. Hayatı ve Eserleri*, Yayın Matbaacılık, İstanbul, 1979.

Günyol, Vedat (hazırlayan), *Robespierre, Saint-Just, Marat, Danton, Babeuf. Devrim Yazıları*, Belge Yayınları, İstanbul, 1989.

Habermas, Jürgen, *Théorie et pratique*, Payot, c. 1, Paris, 1975.

Hamilton, Madison ve Jay, *Anayasa Üzerine Düşünceler*, çev. Mümtaz Soysal, Türk Siyasî İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1962.

Hampson, Norman, *Le Siècle des Lumières*, Seuil, Paris, 1972.

Hançerlioğlu, Orhan, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1976.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Hasquin, Hervé, (s.d.de), *Histoire de la laïcité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1981.

Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, Paris, 1963.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev.Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1981.

Henriot, Émile, "Jean-Jacques Rousseau et les femmes", *Historia*, No 188, juillet 1962.

Hermet, Guy, *Aux frontières de la démocratie*, PUF, Paris, 1983.

Hermet, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Fayard, Paris, 1989.

Hobbes, Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Éditions Sirey, Paris, 1981.

Hobsbawm, Eric J., *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Jülide Ergüder-Alâeddin Şenel, V Yayınları, Ankara, 1989.

Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1982.

İm Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

İmbert, Jean; Morel, Henri ve Dupuy, René-Jean, *La pensée politique des origines à nos jours*, PUF, Paris, 1969.

Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Félix Alcan, c. 2, Paris, 1924.

Jaume, Lucien, *Hobbes et L'État représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986.

Jaume, Lucien, "Le public et le privé chez les Jacobins", *Revue Française de Science Politique*, Paris, avril 1987.

Jaume, Lucien, *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, Paris, 1989.

Jaurès, Jean, *Histoire socialiste de la Révolution française*, c. IV, Editions Sociales, Paris, 1972.

Jefferson, Thomas, *Seçme Parçalar*, çev. Mete Tunçay, Türk Siyaî İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1961.

Jouvenel, Bertrand de, *De la souveraineté*, Éditions Génin, Paris, 1955.

Jouvenel, Bertrand de, *Du pouvoir*, Hachette, Paris, 1972.

Kartz-Matausch, Renate, "Les légendes des femmes révolutionnaires au XIX e siècle", *Mythe et Révolutions* (s.d. de Yves Chalas), Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1990.

Kennedy, Paul, *Büyük Güçlerin Yükselişi ve Çöküşleri*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1996.

Kolm, Serge-Christophe, "Libres, égaux et fraternels: la logique profonde de la morale républicaine", *Revue Française de Science Politique*, août, Paris, 1985.

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

Krafft, Olivier, *La politique de Jean-Jacques Rousseau. Aspects méconnus*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1989.

Labica, Georges, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, PUF, Paris, 1990.

La Boétie, Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. M. A. Ağaoğulları, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

Labrousse, Roger, *Introduction à la philosophie politique*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1959.

Lebrun, François, "La 'Grande Peur': enquête sur une panique", *Les Dossiers de L'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004(1).

Lebrun, François, "La République est née!", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004(2).

Lebrun, François, "La terreur à l'ordre ou jour", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004(3).

Lefort, Claude, *Essai sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

Lemarchand, Guy, "Noblesse et bourgeoisie en France en 1789: fusion ou opposition", *200. Yıldönümünde Fransız İhtilâli ve Türkiye Sempozyumunda Sunulan Bildiriler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1991.

Lipson, Leslie, *Les grands thèmes de la pensée politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1977.

Lipson, Leslie, *Demokratik Uygarlık*, çev. Haldun Gülalp ve Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984.

Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Flammarion, Paris, 1985.

Madelin, Louis, *Les hommes de la Révolution*, Plon, Paris, 1928.

Maintenant, Gérard, *Les Jacobins*, Paris, Que Sais-Je, 1984. (Türkçe çevirisi: İsmail Yerguz, *Jakobenler*, İletişim, İstanbul, 2005.)

Mairet, Gérard, *Les doctrines du pouvoir*, Gallimard, Paris, 1978(1).

Mairet, Gérard, "Peuple et Nation", *Histoire des idéologies* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 3, Paris, 1978(2).

Mairet, Gérard, *Le Dieu mortel*, PUF, Paris, 1987.

Manent, Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977.

Manent, Pierre, *Les libéraux*, c. 1, Hachette, Paris, 1986.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1987.

Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.

Manin, Bernard, "Rousseau", *Dictionnaire critique de la Révolution française* (s.d. de F. Furet et M. Ozouf), Flammarion, Paris, 1988.

Marshall, Terence, "Perception politique et théorie de la connaissance dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau", *Revue Française de Science Politique*, août-octobre 1979.

Martin, Jean-Clément, "Vendée: Les criminels de guerre en procès", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Mastropaolo, Alfio, "L'État ou l'ambiguïté", *Revue Française de Science Politique*, août, Paris, 1986.

Mathiez, Albert, *La Révolution française*, Éditions Denoël, 3 c., Paris, 1985.

Mathiez, Albert, *Études sur Robespierre*, Messidor/Éditions Sociales, Paris, 1988.

Mayo, Henry B., *Demokratik Teoriye Giriş*, çev. Emre Kongar, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1964.

Mazauric, Claude, *Jacobinisme et Révolution*, Messidor/Éditions Sociales, Paris, 1988.

Mazauric, Claude, "La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et la Révolution française", *200. Yıldönümünde Fransız İhtilâli ve Türkiye Sempozyumunda Sunulan Bildiriler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1991.

McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985.

Mercier, Louis-Sébastien, *L'an 2440*, Éditions France Adel, Paris, 1977.

Miller, David ve diğerleri, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker-Nevzat Kılıç, Ümit Yayıncılık, 2 c., Ankara, 1995.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Librairie Garnier Frères, 2 c., Paris, 1927.

Moore Jr., Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yayınları, Ankara, 1989.

More, Thomas, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Minâ Urgan, Vedat Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1981.

Mosca, Gaetano ve Bouthoul, Gaston, *Histoire des doctrines politiques*, Éditions Payot, Paris.

Mousnier, Roland, *La monarchie absolue en Europe*, PUF, Paris, 1982.

Musulin, Janko (der.), *Hürriyet Bildirgeleri*, çev. Necmi Zekâ, Belge Yayınları, İstanbul, 1983.

Nicolas, Jean, "Portrait des français rebelles", *Les Collections de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France*, Éditions Gallimard, Paris, 1982.

Olivier, Albert, *Saint-Just et la force des choses*, Gallimard, Paris, 1966.

Paccioni, Jean-Paul, "Du droit de vie et de mort. Liberté et appropriation de soi dans la politique de Rousseau", *Les Études Philosophiques*, PUF, juillet-septembre, 1993.

Paine, Thomas, *İnsan Hakları*, çev. Hüseyin Sarıca, Belge Yayınları, İstanbul, 1985.

Parkinson, D. Northcote *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Pasquino, Pasquale, "Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le gouvernement des modernes: Contribution à l'histoire du concept de représentation politique", *Revue Française de Science Politique*, Paris, avril 1987.

Passerin d'Entrèves, Alexandre, *La notion de l'État*, Editions Sirey, Paris, 1969.

Pettit, Philip, *Cumhuriyetçilik. Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul, 1998.

Pisier-Kouchner, Evelyne, "L'obéissance et la loi: le droit", *Histoire des idéologies* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 3, Paris, 1978.

Plehanov, G. V., *Materyalizm Üzerine Üç Deneme (D'Holbach-Helvetius-Marx)*, çev. Mehmet Dündar, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1987.

Poggi, Gianfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Polin, Raymond, *La politique de la solitude. Essai sur J-J. Rousseau*, Éditions Sirey, Paris, 1971.

Poperen, Jean, "İntroduction" I, II ve III, *Textes Choisis* (Robespierre), Éditions Sociales, 3 c., Paris, 1973-1974.

Prélot, Marcel ve Lescuyer, Georges, *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, Paris, 1992.

Raynaud, Philippe ve Rials, Stéphane, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İ. Yerguz, N. K. Sevil, E. Ergun, H. Dilli, İletişim, İstanbul, 2003.

Régaldo, Marc, "La Révolution modérée", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993(1).

Régaldo, Marc, "Le radicalisme révolutionnaire", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993(2).

Revault D'Allones, Myriam, "Le jacobinisme ou les apories du politique", *Revue Française de Science Politique*, août, Paris, 1986.

Rihs, Charles, *Les philosophes utopistes*, Éditions Marcel Rivière et Cie., Paris, 1970.

Rivière, Claude, "La ritualisation des mythes révolutionnaires", *Mythes et Révolutions* (s.d. de Yves Chalas), Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1990.

Robespierre, *Textes choisis*, Éditions Sociales, 3 c., Paris, 1973-1974.

Robespierre, *Discours et rapports à la Convention*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1965.

Rousseau, Jean-Jacques, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

Rousseau, Jean-Jacques, *6 Kitabile Birlikte Rousseau*, çev. Selmin Evrim ve diğerleri, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1960.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile yahut Terbiyeye Dair*, çev. H. Z. Ülken, A. R. Ülgener ve S. Güzey, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1961.

Rousseau, Jean-Jacques, *Itiraflar*, çev. Kenan Somer, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques, *Lettres de la Montagne*, E. A. Lequien Libraire, Paris, 1821.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Librairie Aristide Quillet, 2 c., Paris, 1928.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social-Lettre à M. D'Alembert-Considérations sur le gouvernement de Pologne etc.*, Classiques Garnier, Paris, 1954.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts-Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Seuil, Paris, 1977.

Rousseau, Jean-Jacques, *Économie politique*, PUF, Paris, 1986. (Türkçe çevirisi: İsmet Birkan, *Ekonomi Politik*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.)

Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, Gallimard, 2 c., Paris, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, *Projet de Constitution pour la Corse*, Nautilus, Paris, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques, *Rêveries du promeneur solitaire*, Librairie Générale Française, Paris, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Rousseau-jj/essai_origine_des_langues, 24.08.2005.

Rouvier, Jean, *Les grandes idées politiques*, Bordas, Paris, 1973.

Rullmann, Marit, *Kadın Filozoflar. Antikçağ'dan Aydınlanmaya Kadar*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, c. III, Ankara, 1973.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, çev. Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Saint-Just, *L'esprit de la Révolution*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1963.

Saint-Just, *Œuvres choisis*, Gallimard-Idées, Paris, 1968.

Salomon-Bayet, Claire, "Jean-Jacques Rousseau", *Histoire de la philosophie. Les Lumières* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 4, Paris, 1972.

Sander, Oral, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

Sarıca, Murat, *Fransa ve İngiltere'de Emredici Vekâletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Sarıca, Murat, *Fransız İhtilâli*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1970.

Sarıca, Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1977.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Kuramı*, çev. Deniz Baykal, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayını, No 23, Ankara, tarihsiz.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Savcı, Bahri, *Yaşam Hakkı ve Boyutları*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1980.

Savran, Gülnur, *Sivil Toplum ve Ötesi. Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Serebryakova, Galina, *Fransız Devriminde Kadınlar*, Evrensel, İstanbul, 1998.

Sieyès, Emmanuel, "Ayrıcalıklar Üzerine Deneme" ve "Tiers Etat Nedir?", çev. Süheyp Derbil, *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. VIII, Sayı 1-2, 1951.

Sieyès, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, Champs-Flammarion, Paris, 1988. (Türkçe çevirisi: İsmet Birkan, *"Üçüncü Sınıf" Nedir?*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.)

Siméon, Jean-Pierre, "La démocratie selon Rousseau", *Du contrat social*, Seuil, Paris, 1977.

Sironneau, Jean-Pierre, "Les équivoques de la religion révolutionnaire", *Mythe et Révolutions* (s.d. de Yves Chalas), Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1990.

Soboul, Albert, *Histoire de la Révolution française*, Gallimard-Idées, 2 c., Paris, 1967-1968.

Soboul, Albert, *Fransız Devrimi'nin Kısa Tarihi*, çev. İsmail Yarkın, İnter Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Soboul, Albert, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, PUF, Paris, 1989.

Soboul, Albert, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, Seuil, Paris, 2004.

Solé, Jacques, "1789 Les quatre coups", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Starobinski, Jean, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971.

Strauss, Léo, "L'intention de Rousseau", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Strauss, Léo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986.

Strauss, Léo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, İstanbul, 2000.

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Talmon, J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, Paris, 1966.

Tanilli, Server, *Dünyayı Değiştiren On Yıl. Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)*, Say Yayınları, İstanbul, 1989.

Tanilli, Server, *Fransız Devrimi'nden Portreler*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

Tenzer, Nicolas, *Philosophie politique*, PUF, Paris, 1994.

Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ali Yaşar Erdoğan ve diğerleri, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.

Tilly, Charles, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Timur, Taner, "Sivil Toplum, Jakobenler ve Toplum", *Mülkiye*, No 219, Kasım-Aralık 1999.

Timuçin, Afşar, *Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, De Yayınevi, İstanbul, 1986.

Tocqueville, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques*, PUF, c. 2, Paris, 1981.

Troper, Michel, *Pour une théorie juridique de l'État*, PUF, Paris, 1994.

Trousson, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975.

Tunçay, Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, Teori Yayınları, Ankara, 1986.

Üstel, Füsun, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi. Ankara, 1999.

Vargas, Yves, *Rousseau. Économie politique 1755*, PUF, Paris, 1986.

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris, 1982.

Viguerie, Jean de, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières 1715-1789*, Robert Laffont, Paris, 2003.

Voilliard, O.; Cabourdin, G.; Dreyfus, F. ve Marx, R., *Documents d'histoire 1776-1850*, Armand-Colin, Paris, 1968.

Vovelle, Michel, *La chute de la monarchie 1787-1792*, Seuil, Paris, 1972.

Vovelle, Michel, *La Révolution contre l'église. De la raison à l'Être Suprême*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1988.

Vovelle, Michel (s. d.), *Révolution et République. L'exception française*, Éditions Kimé, Paris, 1994.

Vovelle, Michel, *Les Jacobins. De Robespierre à Chevènement*, Éditions de la Découverte, Paris, 1999.

Wahnick, Sophie, "De l'économie émotive de la Terreur", *Annales*, juillet-août 2002.

Weil, Eric, "Rousseau et sa politique", *Pensée de Rousseau* (s.d. de G. Genette et T. Todorov), Éditions du Seuil, Paris, 1984.

Winock, Michel, "Varennes: le roi s'enfuit", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, octobre-décembre 2004.

Wokler, Robert, *Düşüncenin Ustaları. Rousseau*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar, İstanbul, 2003.

Woodcock, George, *Anarşizm. Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul, 1996.

Woronoff, Denis, *La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire 1794-1799*, Seuil, Paris, 1972.

Yalçınkaya, Ayhan, *Türk Edebiyatında Ütopik Temalar Olarak Eşitlik ve Özgürlük: Bir Karşılaştırma: 1970-1980 ve 1980-1990* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 2000.

Zabunoğlu, Yahya Kazım, *Devlet Kudretinin Sınırlandırılması*, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, 8. c., İstanbul, 1988.

La philosophie des Lumières, http://mper.chez.tiscali.fr/auteurs/Lumieres.html. 05,07,2004.



Carpentier, Alejo, *Le siècle des lumières*, Gallimard, Paris, 1962.

Dickens, Charles, *İki Şehrin Hikayesi*, çev. Füsun Elioğlu, Oda Yayınları, İstanbul, 2004.

France, Anatole, *Tanrılar Susamışlardı*, çev. Erdoğan Alkan, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2003.

Gallo, Max, *Bleu Blanc Rouge. Mariella*, Pocket, Paris, 2001.

Hugo, Victor, *1793 Devrimi*, çev. Alev Er, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984.

Margerit, Robert, *La Révolution* (c. 1: *L'Amour et le Temps;* c. 2: *Les Autels de la Peur;* c. 3: *Un vent d'acier),* Phébus libretto, Paris, 2005.

Kişi Adları Dizini

A

Aiguillon, Emmanuel Armand de Vignerot du Plessis de Richelieu, Duc d', 213
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 12-13
Althusser, Louis, 74, 91
Anthoine, 213n.
Argenson, René Louis de Voyer, Marquis d', 124n.
Aristoteles, 350

B

Babeuf, Gracchus, 322n., 338n.
Bacon, Francis, 32
Bailly, Jean Sylvain, 209
Barbaroux, Charles Jean Marie, 320
Barère, Bertrand, 242-243, 274, 310, 320
Barnave, Antoine, 213-214, 232, 246, 251, 259, 267, 294
Barras, Paul François, 283
Barruel, Augustin de, 174n.
Beaumarchais, Pierre Auguste Caron de, 182
Beaumont, Christophe de, 21
Beccaria, Cesare, 26n.
Billaud-Varenne, Jacques Nicolas, 253, 270, 331, 339, 342
Bodin, Jean, 197, 237, 352-353
Bonaparte, Napoléon, 189-190, 263, 284
Breteuil, Louis Auguste Le Tonnelier, Baron de, 259
Bretonne, Restif de la, 182
Brissot, Jacques Pierre, 174, 215, 257-258, 260-261, 272, 303, 305

Brunswick, Ferdinand, Duc de, 216
Brutus, Marcus Iunius, 173
Burke, Edmund, 284
Buzot, François Nicolas Léonard, 308n.

C

Caligula, Gaius Caesar Germanicus, Roma İmparatoru, 176
Calonne, Charles Alexandre de, 188
Calvin, Jean, 113, 162
Cambon, Pierre Joseph, 277n.
Carnot, Lazare Nicolas Marguerite, 277n., 282n.
Cassius, Longinus Gaius, 176
Cato, Marcus Porcius, 154
Chabot, François, 330n.
Chabroud, 253n.
Charles I., İngiltere Kralı, 255n.
Chaumette, Pierre Gaspard (Anaxagoras), 277
Cicero, Marcus Tullius, 73
Collot d'Herbois, Jean-Marie, 277n., 298n., 309n., 323n.
Constant, Benjamin, 18, 191n.
Coroller, 213n.
Couthon, Georges Auguste, 283
Cromwell, Oliver, 255n., 262n.

D

Danton, Georges Jacques, 213, 269-271, 276, 279-280, 320, 324
Delandrine, 223
Delfau, 235
Descartes, René, 32
Deschamps, Dom, 180
Desmoulins, Camille, 213, 250, 280
Diderot, Denis, 11-13
Ducos, Jean François, 336n.
Dufourny, 330n.
Dumouriez, Charles François Duperrier, 275
Duport, Adrien, 214, 259, 266
Durkheim, Émile, 79

E

Engels, Friedrich, 286

F

Fersen, 259
Fichte, Johann Gottlieb, 91n.
Filmer, Robert (Sir), 69
Fouché, Joseph, 283

G

Gensonné, Armand, 215
Girardin, Marquis de, 16
Glaucus (Glaukos), mitolojik tanrı, 34
Gramsci, Antonio, 238
Grotius, Hugo, 35, 71
Guadet, Marguerite Elie, 215

H

Hardy, 223
Hébert, Jacques René, 277, 280
Helvétius, Claude Adrien, 167n.
Hobbes, Thomas, 9, 35, 38, 40-42, 46, 56, 83, 87, 100-101,

111-112, 162, 165, 169-170, 175, 195, 223, 353-354, 356
Holbach, Paul Henri Thiry, Baron d', 11-12
Hume, David, 15

I

Isnard, Maximin, 258, 319

J

Jefferson, Thomas, 219n., 306n.

K

Kant, Immanuel, 17, 343

L

La Boétie, Etienne de, 58, 176
La Fayette, Marie-Joseph Paul Yves Roch Gilbert Motier, Marquis de, 207, 213-214, 216, 257, 259-260, 262-263, 294, 298, 305
Lacombe, Claire, 279
Lahontan, Baron de, 23n.
Lally-Tollendal, Trophime-Gérard, Marquis de, 211, 243
Lameth (kardeşler), Alexandre ve Charles de, 214, 259
Lanjuinais, Jean Denis, 247n.
Lasource, Marie-David, 308n.
Le Chapelier, Isaac René Guy, 211-213, 234, 245
Lebas, Philippe François Joseph, 283
Leclerc, Théophile, 275, 279
Lepelletier (de Saint-Fargeau), Louis Michel, 335, 339, 341-342
Limon, 216
Locke, John, 35, 133, 139, 166, 354
Loménie de Brienne, Etienne Charles, 188
Louis XIV., Fransa Kralı, 122, 165, 182, 186, 237, 355
Louis XV., Fransa Kralı, 182, 237
Louis XVI., Fransa Kralı, 182, 186-188, 209, 213-216, 237, 249, 254-255, 259-261, 266, 274, 319
Lykurgos, 113, 153

M

Mably, Gabriel Bonnot de, 177-178
Machiavelli, Niccolo, 133, 160, 266, 351-352
Madame d'Épinay, 13
Madame de Warens, 10-11
Madison, James, 219n.
Maistre, Joseph de, 174n.
Malouet, Pierre Victor, 244n.
Marat, Jean-Paul, 212, 250, 276, 279, 310, 319
Maribon-Montant, 324n.
Marie-Antoinette, 259
Marx, Karl, 346
Mercier, Louis-Sébastien, 180-181
Meslier, Jean, 175-177
Mirabeau (baba), Victor Riqueti, Marquis de, 169n
Mirabeau (oğul), Honoré Gabriel Riqueti, Comte de, 213, 251, 266-267, 294
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et

de, 9, 66, 68, 102, 133, 139, 149, 166, 173, 178, 180, 201, 240, 251, 292, 315, 343, 354
Morelly, 178-179
Mounier, Jean-Joseph, 211, 240-242, 246
Muhammed (Peygamber), 162
Musa (Peygamber), 113, 153, 162

N

Narbonne, Louis Marie Jacques, comte de, 261
Necker, Jacques, 188, 209
Newton, Isaac (Sir), 32
Numa,Roma kralı, 153

O

Orléans, Louis Philippe Joseph, Duc d' (Philippe-Egalité), 270n.

P

Padovalı Marsilius, 353
Paine, Thomas, 253
Payan, Claude François, 338n.
Pétion, Jérôme, 243, 246, 320
Platon, 18, 31, 154, 177, 350
Prometheus, 114n.
Pufendorf, Samuel, 71

R

Rabaut Saint-Etienne, Jean-Paul, 249
Richelieu, Armand-Jean du Plessis, Cardinal et Duc de, 51n.
Rivarol, Antoine, 251n.
Robert, François, 250n.
Robespierre, Augustin, 283
Robespierre, Maximilien, 174, 215, 243, 246, 248, 250, 252, 256, 260-263, 267-269, 274, 277, 280-283, 285-287, 289-295, 297, 299-300, 302-307, 310, 312-317, 319-323, 325-326, 328, 330, 332-338, 341
Roland, Jean-Marie, 215, 269
Ronsin, Charles Philippe, 277
Rousseau, Jean-Jacques, 9-171, 173-175, 179, 181, 199, 202, 226, 230, 235, 239-240, 250, 286-287, 293, 304, 319, 335, 339, 343, 354-356
Roux, Jacques, 275, 279
Royer, Jean-Baptiste, 321n.

S

Saint-André, André Jean Bon, 268n.
Saint-Just, Louis Antoine, 281, 283, 287, 293, 300, 302, 311-312, 314, 317-318, 324, 326, 328-329, 331-333, 340-342, 344
Saint-Pierre, Bernardin de, 182
Sallé de Chou, 231
Sieyès, Emmanuel Joseph, 174, 189-208, 213, 229-231, 241-243, 247, 249, 252-253, 284, 288, 297, 355-356
Simond, 327n.
Smith, Adam, 241n.
Sokrates, 27, 32, 98, 154, 350
Spinoza, Baruch de, 38, 175, 354
Stanislas I. Leszczynski, Polonya Kralı, 30

T

Taine, Hippolyte, 18
Tallien, Jean Lambert, 283
Target, Guy Jean-Baptiste, 230-231
Thérèse Le Vasseur, 11
Troçki, Lev Davidoviç Bronştayn, 273n.
Turgot, Anne Robert Jacques, 187-188

V

Varlet, Jean-François, 275, 279
Vergniaud, Pierre Victurnien, 215, 284, 320
Voltaire, François Marie Arouet, 11, 16, 67, 181, 213

Mehmet Ali Ağaoğulları, 1950 yılında Edirne'de doğdu. Saint-Joseph Erkek Lisesi'nden sonra Strasbourg'da Institut de l'Etude Politique'i (1973) bitirdi. Aynı yıl Paris I (Sorbonne) Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. 1979'da aynı yerde Doctorat d'Etat derecesini alan Ağaoğulları, siyasal teoriler bilim dalında 1987'de doçent, 1993'te de profesör oldu. 1980 yılından beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Siyasal Düşünceler Tarihi" dersleri vermektedir.

Ağaoğulları'nın Eserleri:

- *L'islam dans la vie politique de la Turquie* (AÜ SBF Yayınları, 1983)
- *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi adıyla, V Yayınları, 1989; İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2009)
- *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1991, 1997, 1998, 2001, 2004, 2006)
- *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1991, 1997, 2001, 2004, 2008)
- *Ahlaksız* (André Gide'den çeviri, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2002)
- *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000, 2004, 2009)
- *Yeni Ortaçağ* (Alain Minc'den çeviri, İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, 2009)
- *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* (İmge Kitabevi Yayınları, 2006, 2010)

Mehmet Ali Ağaoğulları

Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği

Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes'ta belirginleşen modern devlet kavramına sağlam bir temel kazandırır: Devleti halktan türetmekle yetinmeyip halkla özdeşleştirir. Egemen olan halktır artık.

Halkın egemenliğiyle bezenmiş devlet, özünde demokrasiyi barındıran ve tam anlamıyla "bir" olan devlettir; ya da halk kavramının yerine ulus kavramının kullanılmasıyla birlikte "ulus-devlet" diye adlandırılan devlettir. Rousseau ile Sieyès'in kuramlaştırdıkları ulus-devlet, Fransız Devrimi ile tarih sahnesine çıkar. Devrim'in belli bir döneminde Jakobenlerin uyguladıkları "özgürlüğün despotizmi" ise, ulus-devlete özgü merkezi iktidarın gidebileceği uç noktaların ilk örneğini oluşturur.

Bu Dizinin Diğer Kitapları

Kent Devletinden İmparatorluğa
İmparatorluktan Tanrı Devletine
Tanrı Devletinden Kral-Devlete
Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı
Kral-Devletten Ulus-Devlete



Kapak Resmi: Jacques-Louis David, Tenis Sahası Yemini, 1791

22.002

İMGE kitabevi

imge·com·tr
İnternet kitabevi

ISBN 978-975-533-477-6
9 789755 334776