Felsefe dergisi

89/1



1789-1989

Fransız Devrimi ve Aydınlanma Felsefesi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar ● **Sayı**: 27 ● **Fiyatı**: 5000 TL (KDV dahil). Yurtdışı 7 DM ● **Yönetim yeri**: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3 Cağaloğlu/İstanbul ● **Sahibi**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına Ayhan Kızılöz ● **Yazışleri Müdürü**: Fevzi Göloğlu ● **Genel Yayın Yönetmeni**: Oğuz Özügül ● **Basıma hazırlık**: Dizgi-Yayın Merkezi ● **Basım**: Kent Basımevi ● **Abone koşulları**: Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM ● **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 ● **Kapak**: "Marat'nın Öldürülüşü", Jacques-Louis David, Royaux des Beaux-Arts müzesi, Brüksel.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Thales'ten Platon'a - V / *Helmut Seidel* 5

Felsefe Sorunları

Namık Kemal'e Felsefe Açısından Bir Bakış / *Arslan Kaynardağ* 14

Özel Bölüm

Ansiklopedi ve Ansiklopedist Hareket / *Albert Soboul* 24

Ansiklopedi'den Seçme Maddeler 35

1789 - Çağ Dönümü ve Kahramanlık Yanılsaması / *Manfred Kossok* 46

XVI. Louis'nin Yargılanması Üstüne
Konvansiyon'da Verilen Söylev / *Saint-Just* 53

Rousseau'nun Soyut İnsanına Eleştiri / *Galvano della Volpe* 59

Felsefe, Kölecilik ve Devrimci Düşünce / *Philippe Barrier* 76

Rousseau'nun Toplumsal Siyasal Hedefi / *Werner Bahner* 80

1789 Fransız Devrimi ⇄ "Re-aksiyon" (Dreyfus Davası)
⇄ Aktion Franses / *Serol Teber* 100

Felsefe Metinleri

"Yasaların Ruhu"nun Çözümlenmesi / *d'Alembert* 112

Yasaların Ruhu Üzerine / *Montesquieu* 122

A ile B Arasında Özgürlük Üzerine Söyleşi / *Voltaire* 127

Filozof ile Doğa Arasında Söyleşi / *Voltaire* 130

Makine İnsan / *de la Mettrie* 132

Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev / *Rousseau* 135

Madde ve Devinim Üzerine Felsefî İlkeler / *Diderot* 143

Değişik Yüzyıllar ve Halklarla İlişkisi Bakımından
Doğruluk / *Helvétius* 148

Tarih Felsefesi

18. Yüzyıldaki Fransız ve Amerikan Devrimleri / *Aleksander Fursenko* .. 153

Estetik ve Sanat Kuramı

Jacques-Louis David'in
"Marat'nın Öldürülüşü" Adlı Tablosu Üzerine / *Mihail V.Alpatov* 166

Felsefe Haberleri

Fransız Devrimi: Felsefe ve Bilimler.
Felsefe, Edebiyat, Sanat ve Bilime Etkileri 175

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası / *Hasan S.Keseroğlu* 180

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü / *Afşar Timuçin* 184

Filozoflar Ansiklopedisi

Alembert, Jean le Rond d' / *Rolf Geissler* 186

sunu

*1989'un Temmuz ayında 200. yılını idrak edecek olan Fransız Devrimi'nin felsefî-ideolojik temeli Fransız Aydınlanma Felsefesi 18. Yüzyıl Fransasındaki, yeni oluşan burjuva üretim yapılarıyla mevcut feodal-mutlakiyetçi düzen arasında derinleşen çelişkileri yansıtmaktadır. "Tiers ètat"nın feodalizme ve klerikalizme karşı yürüttüğü olağanüstü yoğunluktaki savaş ve feodal sisteme karşı girişilen sert politik mücadele, Fransız Aydınlanma felsefesini kararlı bir toplum eleştirisine, ardından da materyalist bir görüş açısına ulaştırmıştır. Fransız Aydınlanma felsefesi, toplumsal yaşamı açıklamak için esas alınan İngiliz duyumculuğunu özümseyerek ve 17. Yüzyılın rasyonalist metafiziğini eleştirerek biçim kazanmıştır. "'**Tamı tamına** ve **basmakalıp anlamda** söylemek gerekirse', 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma felsefesi ve özellikle **Fransız materyalizmi**, sadece mevcut siyasal kurumlara, din ile tanrıbilime karşı değil, üstelik **on yedinci yüzyıl metafiziğine** ve **tüm metafiziklere**, özellikle **Descartes, Malebranche, Spinoza** ve **Leibniz** metafiziğine karşı da yürütülen **açık** ve **kesin** bir savaştı." Marx ve Engels'e göre o zamanlar Fransa'daki tanrıbilim karşıtı, antimetafizik ve materyalist pratik, tanrıbilim karşıtı, antimetafizik, materyalist kuramlara uygun düşmekteydi. 18. Yüzyıl Fransız materyalizminin önde gelen temsilcileri, toplum öğretisi alanında hâlâ idealizme bağlı kalmış olmalarına karşın, dikkate değer bir homojenlik ve tutarlıkla felsefî materyalizmin temel savlarını geliştirmişlerdir.*

*Tiers ètat'nın içindeki ayrılıklar kendisini, Aydınlanma felsefesinin üç ana akıma bölünmesiyle belli ediyordu. Feodal sistem eleştirisinin henüz kapsamlı bir biçim almadığı ve büyük burjuvanın çıkarlarını savunan akım, özellikle, bir ülkenin toplumsal gelişimini coğrafya ve iklim etkenleriyle açıklayan **Montesquieu**'nün coğrafî belirlenimcilik öğretisince ve güçler ayrılığı kuramınca temsil ediliyordu. Nedentanrıcı, keskin antiklerikal bir dünya görüşünü benimseyen **Voltaire** de bu akımın içinde yer alıyordu. Sanayi ve ticaret burjuvazisinin orta katmanlarını temsil eden düşünürler **Julien Offray de la Mettrie, Paul Thiry d'Holbach, Claude-Adrien Helvétius** ve **Denis Diderot** 18. Yüzyılın ortalarında materyalist bir doğa tasarımı oluşturmuş, toplumu materyalist açıdan açıklamak üzere ilk adımları atmış, ateizme ve kararlı bir toplum eleştirisine ulaşmışlardı. Ne var ki, Fransız materyalizmi temelinde hâlâ mekanik bir karaktere sahipti. Diyalektik öğelerin varlığı ise en güçlü şekilde **Diderot**'da göze çarpmaktaydı. Küçükburjuva-demok-*

*ratik akımın başta gelen temsilcisi **Jean-Jacques Rousseau**'da ise, gelişen kapitalizme yönelik eleştiri ana hatlarıyla belli olmaktadır. Halkın egemenliği öğretisini devlet doktrininin temeli düzeyine yükselten **Rousseau** Jakobenliğin öncüsü haline gelirken, Fransız Aydınlanma felsefesi de, bir bütün olarak, Fransız Devriminin ideolojik-kuramsal temelini hazırlıyordu.*

* * *

*Fransız Devrimi ve Aydınlanma felsefesine ayırdığımız **Özel Bölüm**'deki yazılar genellikle Aydınlanmacıların görüşlerine yönelik eleştirel yaklaşımları içeriyor ve günümüze kadar uzanan etkilerini irdeliyor; **Felsefe Metinleri** bölümünde ise daha çok, sözünü ettiğimiz üç ana akıma ayrılmış olan bu düşünürlerin, yapıtlarından seçtiğimiz metinlerle, konumlarını somutlaştırmaya dönük bir amaç güdülmüştür.*

Arslan Kaynardağ'ın incelemesi, ölümünün 100. yıldönümünde Namık Kemal'i Tanzimat ve Aydınlanma hareketi bağlamında ele alıyor. Bu anlamda "Aydınlanma Hareketi ve Türkiye" konusuna da bir yazıyla olsa dahi eğilmiş oluyoruz.

Öteki bölümlerde yer alan inceleme yazıları ve haberler genel konuyu tamamlar niteliktedir.

Daha önce de duyurduğumuz gibi Fransız Devrimi ve Aydınlanma felsefesi yıl içinde yayımlanacak öteki sayılarımızda da işlenecektir. Bu konuyu ve onun bir parçası olarak Aydınlanma hareketi ve Türkiye konusunu inceleyecek ve araştıracak yazarlarımızın katkılarına sayfalarımızın açık olduğunu bir kez daha belirtmek isteriz.

* * *

"Felsefe Dergisi"nin 89/2 sayısını, güncelliğini her zaman koruyan ve bu yıl İngiltere'deki Felsefe Kongresi nedeniyle yeniden gündeme gelen İNSAN sorununa ayırdık.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

thales'ten platon'a - V

elea çıkmazlarını çözme çabaları materyalist atomculuğun doğuşu - 2

helmut seidel
almancadan çeviren: mehmet yavuz

İlk gelişkin, görece bütünlük kazanmış **materyalist sistem** Abdera'lı Leukippos (yaklaşık olarak M.Ö. 500-440) tarafından ortaya atılmış, yine Abdera'lı Demokritos (M.Ö. 460-371) tarafından kurulmuştur.

Leukippos'un Milet okulunda, özellikle de Anaksimenes'in öğretisi ile yetiştiği söylenir. Elea'da Zenon'u dinlemiş. Onunla varlık sonlu mu, sonsuz mu bölünebilir diye tartışırken, bölünebilirliğin bir sınırı olduğunu savunmuş. Yani bölünmez parçaçıklar, **atomlar** olmalıdır. Bu görüşlerle Abdera'ya gelmiş. Buradaki en önemli öğrencisi Demokritos olmuş. Abdera[42], Demokritos zamanında hem önemli bir alışveriş merkezi —Trakya ve Pers ülkesi arasındaki ticaret yolu üzerindeydi— hem de kültürel bir merkezdi. Sofistlerin en ünlüsü Protagoras ve ünlü hekim Hippokrates burada faaliyet göstermişlerdir. Demokritos Hipokrates'le doğayı araştırma tutkusunu paylaşıyordu. **Nesnel** bilgiye değer veren Demokritos'un "bilgiye olan dinmek bilmez susamışlığı" (Marx)[43] onu sofistlerin öznelciliği ve göreciliği ile çelişmeye götürmüştür.

Demokritos'u ayırt eden, **ansiklopedik** bilgeliği idi. Demokritos'un uzun eğitim gezilerine çıktığı, Mısır'a, Babil'e, Pers ülkesine ve Hindistan'a gittiği bildirilir. Ancak bu geziler babasından kalan mirası tüketmiştir. Oysa mirası israf etmek suçtu. Bu yüzden Demokritos yargılandı. Kendini savunmak için hiçbir şey söylemedi. Yalnızca yapıtlarından parçalar okudu. Bu da yargıçları mirasın iyi kullanıldığına inandırdı.

Demokritos'un yapıtlarından bize yalnızca bazı parçalar kalmıştır. Neyse ki yapıtların bir listesi de kalanlar arasındadır. Yapıtları, fizik, ruhbilim, mantık, matematik, teknik/pratik, ahlâk ve estetik konularındaki yazıları kapsar.[44]

Şimdi, Lenin'e tüm materyalist geleneği "**Demokritos çizgisi**"[45] diye tanımlatan, materyalist düşüncenin zirvelerinden Demokritos'un atomcu materyalizmi-

ni sistematik bir biçimde ortaya koymaya çalışalım.

Demokritos geleneksel bir noktadan yola çıkar: Varlık gerçekte nedir? Ne var ki, Demokritos'un yanıtını tam anlamıyla anlayabilmek için öncesini, yani İyon geleneğinin sürdürülmesi, eleacılıkla tartışma, Empedokles ile Anaksagoras'ın yapıtları üzerindeki çalışma sofizme cephe açmayı dikkate almak gerekir.

Demokritos'un yanıtı şöyle: "Gerçekte varolan yalnızca **atomlar** ve **boşluktur**"[46] Aristoteles'in tanıklığıyla buna **zamanı** da ekleyebiliriz. "...Zaman oluşmamıştır; böylece Demokritos dünyada her şeyin oluşmuş olmasının olanaksızlığını gösterir."[47]

Atomcuların ana savına, gerçekte yalnızca atomların, boşluğun ve zamanın varolduğuna elbette deneysel yollardan varılmamıştır. O, eleacı düşüncenin doğurduğu temel krize bir yanıttır. Zenon'un sonsuz bölünebilirlik varsayımını irdelemesi aykırı sonuçlar doğurmuştur. Dünya görüşünün yanısıra, hele fizik ve matematik kurtarılmak isteniyorsa, sonsuz bölünebilirlik savı bırakılmalı, karşı sav ileri sürülmelidir: **Bölünemez**, son parçacıklar, yani her şeyin bileşeni olan atomlar vardır.

Eleacı düşüncenin, karşıtı atomcu düşünceyi bile ne denli etkilediği atomlar için sayılan özelliklerden hemen anlaşılır. Bunlar Parmenides'in varlık için düşündüğü özelliklerdir: Sonsuzluk, değişmezlik, bölünmezlik, sıklık, yani boşluğun olmaması. Ancak burada atomculuğu eleacılıktan temelde ayıran, **tek** ve **hareketsiz** bir varlık yerine **sonsuz çoklukta** ve uzayda **hareket eden** atomların gerçek varlık olarak tanınmasıdır.

Demokritos'a göre atomların sonsuz çoklukta olması, duyularımız yardımıyla farkına vardığımız doğadaki sonsuz çeşitlilikteki süreçleri açıklamak için bir önkoşuldur. Hakikatte—varlıkla sanıda—varlık arasındaki eleacı uyuşmazlık çözülmekte, öz ile fenomen arasında bağ kurulmaktadır.

Atomlara, bölünmezlik, sonsuzluk, değişmezlik, hareket gibi niteliklerin yanında onları birbirlerinden ayırdedici özellikler de atfedildiği gözönüne alınırsa, bu düşünce daha da berraklaşır. Empedokles'in elemanlar-parçacıkları ve Anaksagoras'ın Spermata'sından farklı olarak atomların ayırdedici özellikleri **niceldir**: Atomlar, **büyüklük** ve —muhtemelen—[48] **ağırlığa** bağlı olan **biçimleri, konumları** ve **dizilişleriyle** ayırdedilirler. Varlık ve düşünüş biçimlerini hep birlikte ele alan Aristoteles, atomları harflere benzetiyordu. Harflerin sözcüğü oluşturması gibi, atomlar da nesneyi oluşturuyordu.

Atomlar,
biçime göre A ve Z gibi,
konuma göre N ve Z gibi,
dizilişe göre NA ve AN gibi ayırdediliyorlardı.

Nesneleri vareden atomların birleşmesini ve yokeden çözülmesini **hareket** olmadan düşünmek elbette mümkün değildir. Demokritos'un büyüklüğü, yalnızca atomları hareketli olarak düşünmesinde değil, hareketi atomların önemli özelliklerinden biri olarak görmesindedir. Bu yüzden o, nesnelerin oluşması ve yok olması için herhangi bir dış güce ihtiyaç duymaz. Ne Empedokles'in sevgi ve nefretine, ne de Anaksagoras'un Nous'una gerek vardır.

Ancak Aristoteles, Demokritos'u, hareketin nereden kaynaklandığı sorusunu yanıtlamadığı için eleştirir. Sorunun kendisi madde ile hareketi ayırmayı şart koşmaktadır. Sonra da ilk hareket ettireni aramak gelir ve bu hep idealizme vardırır. Halbuki madde ile hareketin ayrılamayacağı savı bilimsel araştırmaya

daha yararlı olmuş, sonunda da gene bilimsel araştırmayla doğrulanmıştır. Descartes bir dünya kurmak için hâlâ madde **ve** hareketi istiyordu. Kant ise aksine **yalnız** maddeye ihtiyaç duymuştur. Hareketi ondan ayrı düşünmemiştir.

Demokritos'un hareket anlayışındaki zayıflık, Aristoteles'in aradığı yerde değildi. Sorun daha çok onun hareketi atomların yer değiştirmesinden ibaret görmesi ve cisimlerin boşlukta aynı hızda düşmesini gözden kaçırmasıydı. Aynı hızda düşen cisimlerin birbirlerine göre konumları değişmez. Ama o zaman da ne çarpışma, ne girdap hareketi, ne de atomların birleşmesi gerçekleşir. Epikuros bu ikilemi görmüş ve kendince çözmeye çalışmıştır.

Eksiklerine rağmen Demokritos'un temel düşüncesi hayranlık vericidir: Atomların hareketi, birbirleriyle çarpışmaları ve sonuçta ortaya çıkan girdap atomların birleşmesine yol açar. Dünyaları, her şeyi oluşturan da işte bu birleşmedir.

Demokritos'a göre atomların hareket etmeleri için gerekli koşul **boşluktur.** Atomcu boşluk anlayışı da, her şeyin varlıkla dolu olduğunu öğreten ve boşluğu dışlayan eleacı düşünceye karşıt tavrını ortaya koyar. Öyle olsa hareket düşünülemezdi. Atomcular buna karşı şunu ileri sürüyorlar: Varlık, atomların varlığıdır. Atomlar sonsuz çokluktadır. **Çok** oldukları için, **ayrı ayrı, tek tek** var olmalıdırlar. Atomları birbirlerinden ayıran boşluktur. Sonsuz boşluk yalnızca atom **hareketinin** değil, **çokluğun ve tekliğin** de koşuludur. Boşluk, olmayandır. Demek ki, olmayan da, atomların varlığı gibi vardır.

Ancak Demokritos'un varlığın ve olmayanın varoluşu üzerine savı Heraklit'in benzer görünen savından önemli ölçüde ayrılır. Heraklit, oluş ile yokoluşu, değişimi ve akışı mutlak alır. Ona göre varlık ve olmayan gibi belirlemeler olmadan oluş düşünülemez. Demokritos da varlık ve olmayanın birbirini gerektirdiğini söyler. Ancak her ikisi de yan yana duran mutlak **değişmezlerdir.**

Değişen, atomların birleşmesidir; asla atomların kendisi ve elbette boşluk değildir. Atomcuların materyalizmindeki mekanik eğilimler burada da kendini belli eder. Atomlar, boşluk karşısında doludurlar. Parmenides'in varlığında ne kadar boşluk varsa, atomlarda da o kadar boşluk vardır. Atomlarda boşluk olsaydı bölünebileceklerdi. Bu da onların temel özelliği ile taban tabana zıttır. Atomlar değil, ancak atomlardan oluşan nesneler bölünebilir. Bunun nedeni de içlerindeki boşluktur. Demek ki, boşluk, hareketin, atomların tekliği ve çokluğunun koşulu olmakla kalmaz, **bölünebilirliğin, değişmenin, nesnelerin büyümesinin de koşulu** olur. Atomcu açıdan büyüme, ancak o cisme atomlar giriyorsa gerçekleşir. Yani bu atomlar için orada bir yer (boşluk) olmalıdır.

Atomlar dışında her şeyde boşluk vardır. Nesnelerdeki boşluk onları bölünebilir, değişebilir kılar. Atomlar, boşlukları olmadığından bölünemez, değişemez.

Bunun yanında nesnelerdeki boşluk miktarı da farklıdır. Boşluk fazla olursa nesneler yumuşak, az olursa sert olurlar. Yani cisimlerin sertliği ve yumuşaklığı içlerindeki boşluğun niceliğine bağlıdır.

Atomların hareketleri, çarpışmaları, ortaya çıkan atom girdabı, atomlar arası çekme ve itme, böylece gerçekleşen nesnelerin, dünyaların oluşu ve yokoluşu **mekanik yasallıklara** göre seyreder. Atomculuğun materyalist içeriği, tüm oluşu ve yokoluşu salt **fiziksel nedenlerle** açıklamaya çalışmasında da görülür. **Mekanik-nedensel bakış**, her türlü **teleolojik bakış** biçimine taban tabana zıttır. Mekanik bir şekilde kavranan nedenselliğin hükmüne girmeyecek hiçbir şey yoktur.

Demokritos'un mekanik nedensellik anlayışı **hiçbir** rastlantıya yer vermez. Rastlantılar onun dünyasından kesinlikle dışlanmıştır. Ne var ki, rastlantının

yadsınması Demokritos'un henüz düşünmediği, ancak onu izleyen büyük filozoflardan Epikuros'ta sorun haline gelen sonuçlar doğuracaktır.

Rastlantının köktenci bir biçimde yadsınması, **olasılığın** da yadsınmasını içerir. Demokritos'un mekanik nedensellik anlayışı yalnızca doğrusal bir neden-sonuç ilişkisine yer verir, dolayısıyla da tek bir olasılığı kabul eder. **Bir** olasılık ise, hiç olasılık yok demektir. Halbuki olasılık deyince en az iki gerçekleşme yolu olmalıdır. Rastlantı olmadan ise olasılık olmaz.

Rastlantı yadsınınca zorunluluk ile rastlantı arasındaki ilişki ve ikisi arasındaki ayrım çizgisi de yadsınmış olur. Halbuki bu sınır yok olursa artık mutlak zorunluluk ile mutlak rastlantı ayırdedilemez. Bu da mutlak zorunluluk ile mutlak rastlantının çakışması gibi paradoks —atomların girdabını bir düşünün!— bir sava götürür.

Rastlantı ve olasılığı dışlayan nedensellik ilkesi toplumsal alana taşındığında zorunlu olarak **yazgıcılığa** varılır. Epikuros'ta göreceğimiz gibi tam bu noktada Epikurosçu ve Demokritosçu felsefelerin yolları ayrılır. Genç Marx bilindiği gibi doktorasını bu konuya ayırmıştır.

Demokritos düşüncesinin büyüklüğü zaten yalnızca atomcu materyalizmin ilkelerini ortaya koymasında değildir. O, bu ilkeleri zamanın bilinen bilimlerine uygulamış, böylece bilimsel ilerlemeyi önemli ölçüde teşvik etmiştir. Atomcu ilkelerin bilimsel ilerlemeyi nasıl hızlandırdığını ele almaya **evren bilimle** (kozmoloji) başlayalım.

Atomculuğun, gerçekte varolanın yalnızca sonsuz çoklukta atomlar ve sonsuz boşluk olduğu şeklindeki ilkeleriyle evrenin sonsuzluğu görüşü elbette birbirine doğrudan bağlıdır: Sonsuz evren ne oluşmuştur, ne de yokolabilir; ancak evren içerisinde sonsuz çoklukta dünyalar oluşur ve yok olurlar. Bu oluş ve yokoluş kesintisiz bir süreçtir. Ancak her seferinde belli bir **zaman** içerisinde seyreder. O nedenle dünyaların da farklı **yaşları** vardır. Dünyaların oluşumu ise **girdap hareketinden** çıkarılır: "Uzaydan çok çeşitli biçimleri bir girdap ayırmıştır".[49] Dünya oluşumu üzerine atomcu görüşle ilgili en ayrıntılı anlatımı Diagones Laertus'da buluruz: "[Leukippos'un öğrettiğine göre] dünyalar cisimlerin [=atomların] boşluğa girmeleri ve kaynaşmalarıyla oluşur. Hareket ve büyüme sonucu yıldızların tözü ortaya çıkar... Uzay sonsuzdur; bir kısmı dolu (töz ile), kalan kısmı boştur. O, bunlara [kısımlara] eleman da der. Onlardan oluşan dünyalar sayısızdır ve [bir zaman gelmiş] yeniden o parçalara ayrılmışlardır. Dünyalar ise şöyle oluşmuştur: Sonsuzdan kopan her biçimde bir çok cisim dev bir boşlukta hareket etmekteydi. Bunlar biraraya geldiler ve [böylece] tek bir girdap hareketi oluştu. Bu hareket içerisinde [birbirlerine] çarptılar ve olası her biçimde hareket ederken aynı olanlar ayrıldı. Fakat kütlesi nedeniyle dengeli bir girdap hareketi sürdüremeyeceklerinden, küçük olanlar [parçacıklar] ayrılarak dış boşluğa yayıldı. Tıpkı bir elekten geçirilmiş gibi. Diğerleri birarada kaldı ve birbirleriyle kaynaştılar. Böylece ilk küresel yığını oluşturdular. Bu yığın çeşitli cisimleri bir kabuk gibi içinde topladı. Bunlar merkezin direncine karşı döndükçe, çevredeki kabuk kalınlaştı. Çünkü girdaba değen komşu kütleler sürekli bir araya sürükleniyordu. İşte böylece, merkeze itilen kütlenin toplu bir halde kalmasıyla dünya oluştu. Öte yandan çevredeki kabuk da dışardan gelmeyi sürdüren cisimler nedeniyle büyümekteydi. Kendisi de girdaba kapılmış olan kabuk, değen her şeyi içine almaktaydı. Bunlardan [kütlelerden] her biri kaynaşarak toplu bir kütle oluşturdu. Bu kütle önceleri ıslaktı ve çamur gibiydi; ancak kuruduğu ve bütünün girdabıyla

dönmeye başladığı zaman kor gibi parlamaya başladı ve yıldızların tözünü oluşturdu... Ve dünyalar nasıl belli bir zorunluluk sonucu oluştuysa, büyümeleri, kaybolmaları ve batışları da öyle olmuştur."[50]

İşte 17. yüzyılda Descartes'ın yeniden ele aldığı ve Kant'ın güneş sistemimizin oluşumu ile ilgili varsayımına temel olan ünlü girdap kuramının bir anlatımı. Elbette Descartes ve Kant'ın elinde Demokritos'un zamanında henüz ulaşılamayan astronomik bilgiler vardı.

Felsefî bakımdan en ilginci ise Aristoteles'in şu sözleridir: "Göğün ve tüm dünyaların nedenini 'kendiliğindenlik'te gören filozoflar vardır."[51]

Materyalizm zaten önce dünyayı kendisinden yola çıkarak açıklamak değil midir?

Atomcu **fiziğe** gelince, bir cismin sertliği ya da yumuşaklığının içindeki boşluk miktarına bağlı olduğu saptanmıştı. Aynı şey cismin ağırlığı ya da hafifliği için de söylenebilir. Yunan doğa araştırmacılarının besbelli özel bir önem verdikleri mıknatıs olgusunu Demokritos, Empedokles'inkine benzer, ancak elbette atomcu öncüllerden hareketle açıklar. Afrodisiaslı Aleksander şöyle anlatır: "Demokritos da [cisimlerden] akım olduğunu ve aynı olanların birbirlerine doğru hareket ettiklerini, ancak her şeyin aynı zamanda boşluğa doğru gittiğini kabul eder. Bu koşullar altında sorunu şöyle ele alır: Mıknatıs ve demir aynı atomlardan oluşur. Ancak mıknatısın atomları daha küçük olduğundan, o daha gevşek ve boşluk bakımından daha zengindir. Bu da atomlarının [mıknatısın] daha hareketli olmasına, demire doğru (çünkü hareket aynı olana doğrudur) daha hızlı gitmelerine yol açar. Atomlar demirin gözeneklerinden girerek ve küçük olmaları dolayısıyla oradaki atomların aralarından geçerek bunları harekete geçirirler. Onlar [demir atomları] ise bir kere hareketlendikten sonra dışarıya doğru, [atomların] aynılığı ve daha fazla boşluğa sahip olması nedeniyle de mıknatısa doğru akarlar. Bu [kendi] atomları demirin izlemesi, **bir** kerelik bir [atomlarının] ayrılma ve kendisinin de mıknatısa doğru hareket etmesi sonucu bir olgudur. Ancak mıknatıs da demire doğru hareket etmez, zira demirde ondaki kadar boşluk yoktur."[52]

Demokritos fiziğinin ilkeleri ancak Yeniçağ biliminde verimli bir gelişme ortamı buldu. Ortaçağ bilimi daha çok Aristoteles'in —sonra görüldüğü gibi— nicel (atomcu) değil, nitel olan fiziğine dayanıyordu.

Atomcu fizikle atomcu **matematik** arasında sıkı bir bağ vardır. Demokritos, olağanüstü bir matematikçiydi. Kuşkusuz o da Pythagorcuların, eleacıların ve Anaksagoras'ın yanısıra Euklid'in "Elemanlar"ını hazırlamasına yardımcı olmuştur.

Matematik tarihi, uzay hesapları ve konilerin kesitlere ayırarak hesaplanması yöntemini anlatır. Bizi daha çok ilgilendiren, Demokritos'un matematik noktayı fizikteki bölünmez atom gibi bölünemez kabul etmesidir. O nedenle Zenon'un savlarına karşı çıkabilmiştir: Bölünmenin bir sınırı vardır. Atomların sayısı sonsuzdur. Ancak her cisim sonlu sayıda atomdan oluşur. Bu yüzden cisimler sonsuz değil, sonlu bir niceliğe sahiptir. Atomlar reel niceliklere sahip olduklarından sıfıra eşit olamazlar. Zenon'un her cismin hem sonsuz büyük, hem de sıfıra eşit olduğu savındaki paradoks böylece çözülür.

Demokritos'un tutarlı materyalist tavrı özellikle onun bilgi öğretisinin temelini oluşturan **psikolojisinde** görülür.

Bir yazısında insanın "küçük çapta bir evren"[53] olduğunu söyler. Her şey gibi insan da atomların belli bir biçimde birleşimidir. İnsan vücudu için bu zaten

açıktır. Ancak acaba **insan ruhunda**, Demokritos'un da Platon gibi vücudu harekete geçiren şey diye kabul ettiği ruhta, durum nedir? Demokritos, bu soruyu da tutarlı atomcu tavrıyla yanıtlar. Aristotales şöyle anlatıyor: "Bazı filozoflar ruhun ateş olduğu görüşündeydiler. Çünkü ateş de en ufak parçalara sahip bir tözdü ve elemanlar arasında cisimsel olmayan bir doğaya en yakın olanıydı; ayrıca her şeyden önce, kendi hareket eden ve başka cisimleri de harekete geçiren ateş idi. Demokritos ise bu iki gerçeğin nedenini daha açık bir şekilde ortaya koydu. Can ve tin (Seele und Geist) aslında aynı şeydi ve bölünmez, ilk cisimlerdendi. Ancak ufak parçalardan oluşması ve biçimi nedeniyle hareketliydi. Biçimlerden ise küre biçimli olanlar en hareketlileridir. Ruh ve ateş bu tipten (atomlardan) idi."[54] Demek ki ruh, Demokritos'a göre yuvarlak, pürüzsüz, "ateş gibi", yani **hareketli** atomların karışımıdır: İşte bu nedenle de hareket ilkesi, yaşamın ilkesi olabilir: İçimizde yeterince ateş atomu oldukça yaşarız. Atomculuğa göre vücut ile ruh arasındaki ilişki "ateşli atomların", tüm diğer birleşmeler gibi oluşan ve yokolan diğer atomlarla birleşiminden başka bir şey değildir. Ebedi olan yalnız atomlardır.

Bu koşullardan yola çıkarak Demokritos **algılamanın** doğasını açıklar. Algılama için iki koşul vardır: Algılanan, reel varolan **nesne** ve algılama yeteneğine sahip **ruh**. Ancak ateşli atomlardan oluşan ruh, dış nesneler tarafından dokunulmadan işlevini yapamaz. Bu dokunmalar ruhta değişimlere yol açar. Yani algılama, nesnelerin etkisi sonucu ruhta oluşan değişiklikler düzeyine indirgenmektedir.

Sözkonusu olan doğrudan vücudumuza etkide bulunan cisimler oldukça bu açıklama yeterli gibi görülebilir. Ancak **gördüğüm** cisimlerin çoğunluğu ile vücudum arasında doğrudan bir bağ yoktur. Bunları algılama, bu öncüllerden yola çıkarak **görme** nasıl açıklanacaktır? Bu soruya verdiği yanıtla Demokritos ünlü resim kuramını temellendirir. Ne kadar saf ve mekanik bir şekilde ortaya konursa konulsun, kuramının ilkesi, yansıtmayı zorunlu olarak içeren her türlü materyalist bilgi kuramının temelinde vardır. Demokritos, "görmeyi yansıma temeline dayandırır. Ancak buna yönelik değişik bir düşünceye sahiptir. Şöyle ki, yansıma hemen gözbebeğinde olmaz, göz ile görülen nesne arasındaki hava, sıkışarak nesne ve görenden bir 'izlenim' elde eder. Zira her nesneden dışarıya doğru sürekli bir akım vardır. Sonra bu katı ve farklı bir renkte olan izlenim nemli bir doğaya sahip gözlerde yansır. Gözler nemli olanı geçirir, katı olanı almaz."[55] Dışarıdan bize yaklaşan cisimler olmadan algılama, dışardan içimize geçen "resimler" olmadan da görme düşünülemez.

Ne var ki atomcu algılama ve resim kuramı bir güçlükle karşılaşır: Sıcağı ve soğuğu duyarız, ekşinin ve tatlının tadını alırız, salt siyah-beyaz değil, renkli de görürüz. Nesneler atom birleşimi, atomlar ise yalnızca nicel, öncelikle de biçimleriyle belirlenen şeyler olduklarına göre bu nasıl mümkün olur? Atomcu fizik, yumuşaklığı ve sertliği açıklıyordu. Ancak renk, tad ve sıcaklık için aynı şey söylenemez. O nedenle Demokritos'a göre bunlar cisimlerin nesnel özellikleri değil, yine cisimlerin etkisiyle ortaya çıkan öznel duyum faaliyetimizin bir sonucudur. Atomların çeşitli biçimleri belki o biçime uygun çeşitli duygular uyandırır —yuvarlak atomlar tatlılık, çokgenler birleştirici, pürüzsüzler beyaz, pürüzlüler siyah gibi—, ancak bu özellikler ruh atomlarının tepkisi, onların konumlarını değiştirmesi sonucu oluşur.

17. yüzyılın ikinci yarısında John Locke, Demokritos'un bu düşüncelerini ele

alacak, birincil, yani cisimlere nesnel olarak tekabül eden ve ikincil, nesnelere özne tarafından yakıştırılan nitelikler üzerine öğretisini kuracaktır.

Şimdiye kadar yalnızca algılamadan sözedildi. Ancak **düşünme** nasıl oluyordu? Demokritos düşünmeye ne kadar değer verse azdır. Çünkü gerçekte varolanın yalnızca atomlar ve boşluk olduğu bilgisine algılamayla değil, salt düşünmeyle varmıştır.

Ancak bu soruyu yanıtlarken de Demokritos materyalist atomcu tavrı sürdürür. Algılama ve düşünme, nesnelerin etkisi ve özellikle de "resimlerin" yol açtığı insan vücudundaki değişikliğe bağlı oldukları ölçüde farklı şeyler değillerdir: "Düşünme üzerine söyledikleri, 'düşünmenin, ruhun uygun oranda bir karışımı anında gerçekleştiği'nden ibarettir... Ruhu, vücuda ait bir madde kabul ettiği için, belki ona akılcı görünen bir görüş bu..."[56]

Ne var ki Demokritos algılama ile düşünmenin ortaklığı saptamasını sürdürmez. **Algılama ve düşünme arasındaki çelişkiyi** de görür. Bunu açıklamakta —görünüşe göre— güçlük çeker. Algılama, bize nesnelerin renkli (ya da gri), tatlı (ya da acı), sıcak (ya da soğuk) dünyasını gösterir. Duyuları ise, diyor Demokritos, karanlık kaplamıştır. Ancak onların ötesinde, düşüncede, gerçeğin ışığı parlar: Yalnız atomlar ve boşluk vardır.

Öte yandan atomcu öncüller, tüm bilginin temelinin algılama olduğu sonucuna vardırır.

Sanılır ki, Demokritos'un aşırı **kuşkucu** izler taşıyan yazılarının nedenlerinden biri de bu güçlüktür. Demokritos, "nesnelerin gerçekte nasıl bir yapısı olduğunu bilmek bir sorun olarak kalıyor"[57] diyor. Sık sık "nesnelerin gerçek yapısını bilemeyeceğimizi"[58] söylüyor. "Aslında hiçbir şeyi gerçeğe uygun olarak bilmiyoruz. Bildiğimiz yalnızca vücudumuzun o anki durumuna ve ona giren veya etkili olana (algılama resimlerine) göre değişendir."[59] "Gerçekte hiçbir şey bilmeyiz; çünkü gerçek derindedir."[60]

Buna karşılık bu yazılardan ilkesel bir kuşkuculuk çıkarmak yerinde olmaz. Bir kere Demokritos, atom kuramının gerçek bir bilgiyi dile getirdiğinden kesinlikle emindir; öte yandan Calinus, Demokritos'un algılama ve düşünme arasındaki çatışmayı çözdüğünü ima eder: "Çünkü duyulara dayalı bir kesinlikten yola çıkmaya biri dayandığı temele karşı koyarak nasıl inandırıcı olabilir? Demokritos da bunu biliyordu; 'renk, yalnızca alışılmış düşünceye göre vardır, tatlı ve acı da öyle; aslında varolan yalnızca atomlar ve boşluktur' diyerek duyuların görüntüsünü bir kenara attıktan sonra, duyuların ağzından anlamaya şöyle seslenir: 'Sen zavallı anlama, sen ki kesin bilgilerini bizden aldın, şimdi bizi onlarla yere çalmak mı istiyorsun? Zaferin, çöküşündür!' "[61] Besbelli Demokritos nesneleri bilmenin algılamadan başladığını kabul ediyorsa da, onun ötesine geçerek düşünmeye doğru ilerlemenin gerekli olduğu ve düşünmenin kendi temeliyle, algılamayla arasındaki bağı yitirmemesi gerektiği görüşüne gelmiştir. Algılama ve düşünce arasındaki bu bağ Demokritos'un hakikatte-varlıkla sanıda-varlık'ı katı ve uyuşmaz bir biçimde karşı karşıya koyan eleacılığa karşı giriştiği uyuşturma çabasına da uyar. Varlık ve bilgi kuramı Demokritos'ta —her tutarlı felsefede olduğu gibi— birbirini gerektirir ve birbirini açıklar.

Marx'ın Demokritos'u öncelikle bir doğa araştırmacısı olarak nitelemesine kuşkusuz katılabilinir. Yalnız bunun ötesinde onun Yunanlı ve Ansiklopedici olduğu unutulmamalı. O nedenle toplumsal yaşam onun bakış açısı dışında kalmıyor.

Demokritos'un atomcu dünyasında tanrılara rastlanmaz. Halbuki çağdaşlarının davranış ve düşüncelerini tanrı tasarımları belirler. Nereden kaynaklanır bu tasarımlar? "Bazı düşünürler biz, insanların evrendeki olağanüstü olgular karşısında tanrı tasarımına vardığımıza inanır. Demokritos da görünüşe bakılırsa böyle düşünüyor: Tarih öncesi insanlar gökyüzünde şimşek ve gökgürültüsü, yıldızların buluşması, güneş ve ay tutulmaları gibi olayları izledikçe korktular. Çünkü bu olaylara tanrısal varlıkların yol açtığına inanıyorlardı."[62] Demek ki doğa olaylarını bilmemekten kaynaklanan korku, tanrı tasarımlarının temelidir.

Demokritos insan kültürünün oluşmasına "gerçekçi gözlerle" bakar. Diodor'un bildirdiğine göre, Demokritos insanların başlangıçta sürüler halinde yaşadıklarını ve yaşama biçimlerinin hayvanlardan pek farklı olmadığını kabul etmiş. Onları bir arada tutan zaruret ve korku, anlaşmayı da doğurmuş. "Ancak sesleri belirsiz ve karmakarışık olduğundan yavaş yavaş sözcükleri eklemlediler ve aralarında herşey için bir tanımlama saptadılar. Böylece tüm nesnelerle ilgili anlaşmaları mümkün oldu. Dünyada yaşanılan tüm bölgelerde böyle birlikler doğarken hepsinin aynı seslere sahip bir dilleri olmadı. Çünkü (sürülerin) her biri ifadelerde öylesine anlaşmışlardı. Bu nedenle farklı özgül biçimlerde diller oluştu." Ortak deneyimler insanları akıllandırdı. Böylece biriktirme ekonomisine geçtiler. "Ateş ve diğer yararlı gereçlerin kullanılmasının ardarda gelmesi gibi, herkesin yaşamını ileriye doğru götüren sanat, meslekler ve diğer kurumlar ortaya çıktı."[63]

Demokritos'a göre zaruret insanların öğretmenidir ve kültür de ellerinin ve anlayışlarının eseridir. İnsanlar burada hayvanların öğrencisiydiler: "Dokurken ve dikerken örümceklerin, ev yapımında kırlangıçların, şarkı söylerken öten kuşların..."[64]

Bazı **sanat dalları** doğrudan zaruretten doğarken, bazıları ancak gereksinim belli bir oranda doyurulduktan sonra ortaya çıkmıştır: "Yalnızca eski düşünürler arasındaki en büyük doğa araştırmacılarından biri olmakla kalmayıp tarih konusunda da herhangi birinden çok daha bilgili olan Demokritos, müziğin daha yeni bir sanat dalı olduğunu ileri sürer. Bu görüşünün gerekçesini de şöyle açıklar: Onu doğuran zaruret değildir, ancak bir fazlalık sonucu ortaya çıkmıştır."[65]

Demokritos'un çoğu kez arka plana itilen tarih hakkındaki görüşlerinin ilginçliği bir yana, şu saptamayla o, Polis'in gerçek bir yurttaşı olduğunu kanıtlar: **"tüm konuların en önemlisi devletle ilgili olanlardır**, ne kadar iyi yöneltildiği sorunu, yani... Çünkü iyi yönetilen bir devlet en muhteşem yapıdır; her şey orada belirlenir: Serpilirse, her şey serpilir; çökerse her şey çöker."[66] Demokritos burada "iyi yönetilen" devletin **demokratik** bir devlet olduğu konusunda hiç kuşku bırakmaz.

"Özgürlük kölelikten ne kadar iyiyse, demokraside fakir olmak zenginin malikanesindeki sözümona 'mutluluk'tan o kadar iyidir."[67] Ahlâk ve pedagoji üzerine yazıları onun demokratik tavrına tanıktır. Ölçülü, herkesin mutluluğuna yönelik davranışını, ölçüsüz zenginlik hırsının karşısına koyar. "İnsan için en iyisi yaşamını olabildiğince keyifli ve endişesiz geçirmektir. Bu ise ancak mutlulukları geçici şeylerde aramadığı takdirde mümkün olacaktır."[68]

(Sürecek)

NOTLAR:

42. Leukippos ve Demokritos Abdera'da etkinliklerini beraberce sürdürdüklerinden, öğretileri

de temelde uyuştuğundan, bu iki düşünürün atomculuğu bir bütün olarak ele alınacaktır. Bu arada Demokritos biraz ön plana çıkacaksa, bu ondan bize daha çok yazı kalmasından ve görüldüğü kadarıyla atomcu öğretiyi çok yönlü bir biçimde kuranın o olmasındandır.

43. Karl Marx: **Doktora Tezi: Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerinin Farkı**, MEW, Erg I, s. 226.
44. Bkz.: **Griechische Atomisten** (Yunan Atomcuları), Leipzig 1973, s. 125/126.
45. Bkz.: V.I.Lenin: **Materialismus und Empiriokritizismus**; Werke, c. 14, s. 124.
46. 119 fr. 125.
47. 57 Aristoteles: **Physik VIII** 1. 251 b 16=68A71.
48. Epikuros'un kendince atom ağırlığını bildiği kesindir. Demokritos'un bu konudaki bilgisi ise parçalardan açıkça anlaşılamamaktadır.
49. 40 Simplicius, **Aristoteles'in Fizik'i Üzerine 327**, 14ff.=68A67.
50. Diogenes Laertius IX 30ff.=67A1.
51. 42 Aristoteles: **Physik II** 4. 196 a 24ff.=68A69.
52. 37 Aleksander von Aphrodisias: **Physikalische Untersuhungen** (Fiziksel Araştırmalar) II 23=68A165.
53. 72 fr. 34.
54. 73 Aristoles: **Ruh Üzerine I** 2.405 a 5ff=68A101.
55. 97 Theophrast: **Duyuların Algılaması Üzerine** 50=68A135.
56. 89 Theophrast: **Von der Sinneswahrnehmung** (Duyuların Algılaması Üzerine) 58=68A135.
57. 114 fr.8
58. 116 fr.10
59. 115 fr.9
60. 117 fr.117
61. 119 fr.125
62. 63 Sextus Empiricus IX 24=68A75.
63. 278 Diodor I 8.
64. 281 fr.154
65. 282 fr.144
66. 234 fr.252
67. 239 fr.251
68. 164 fr.189

KAYNAK:

Helmut Seidel, VON THALES BIS PLATON-VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, Pahl-Rugenstein KÖLN 1980.

Felsefe Sorunları

ölümünün yüzüncü yıldönümünde namık kemal'e felsefe açısından bir bakış

türk düşünce tarihinde namık kemal*

arslan kaynardağ

İnsan, Namık Kemal'i dikkatle okuyunca, onun çok geniş bir inceleme konusu olduğunu görüyor. Yaşadığı dönemi, döneminin düşünce ve sorunlarını onun kadar iyi yansıtabilen yazar az bulunur. Doğrusu bu çalışmaya başlarken, Namık Kemal'in felsefeye böylesine yakın olabileceğini düşünmezdim. Yazılarını okudukça, onun düşünür yönünün, felsefe sevgisinin hiç de az olmadığını gördüm. O yalnız şair, romancı ve oyun yazarı değildi. Düşün adamı kimliği de taşıyordu.

Namık Kemal 1840'ta doğmuştu. Bu tarih, dünya için olduğu kadar, Türkiye için de, çarpıcı değişmelerin ortaya çıktığı bir dönüm noktasına işaret eder. Tanzimat ilân edileli bir yıl olmuştur. Düşünce tarihimiz açısından bakılırsa, Tanzimat'ın bir tür aydınlanma hareketini başlattığı ve onunla koşut gittiği görülür. Tanzimat öteki ülkelerin aydınlanma dönemlerinde olduğu gibi, boş inançlardan, geçerliğini yitirmiş geleneklerden sıyrılıp akla ve bedene yönelmenin özelliklerini taşır.

Namık Kemal, "Sana aklınla pîr olmak yeter, irşâd lâzımsa" (Sana aklın yeter, bir yol gösterici istersen) derken, ya da "Çalış idrâki kaldır elinden gelirse" (Çalış, idraki kaldır, muktedirsen ademiyetten) diye yöneticilere kafa tutarken tamamiyle aydınlanmacıdır.

Bu bildiride Namık Kemal'e, felsefe ile ilişkisi açısından bakılacaktır. İlkin onun zamanının özellikleri üzerinde duracağım. Bizde Tanzimat'la birlikte Batı bilimine hayranlık başlar. Bütün Tanzimat ve Meşrutiyet yazarlarında bu hayranlık açıkça görülür ve günümüze kadar gelir. Dönemin bir başka özelliği,

* Türkiye Felsefe Kurumu'nun Ankara'da düzenlediği Namık Kemal Semineri'nde bildiri olarak okunmuştur.

hukukta ağırlık noktasının, devletten bireye doğru kayması ve insan haklarının gündeme gelmesidir. Böylece demokratlaşma sürecine girilmiş olur.

Namık Kemal'in 48 yıllık hayatının büyük bölümü Tanzimat döneminde, 10 yıllık bölümü ise Meşrutiyet döneminde geçmiştir. O yılların iyi ve kötü olayları bu büyük yazarımızın düşünce ve eylemlerini belirler, çağdaş bir aydın olarak ortaya çıkmasına etken olur. Ömrünün üç buçuk yılını kaçak olarak Avrupa'da geçiren Namık Kemal, daha çok Paris ve Londra'da kalmış, oralarda gazete çıkarmış, Brüksel ve Viyana'yı görmüştür. Hayatı, yurda döndükten sonra hapislerde ve sürgünlerde geçmiştir.

Namık Kemal'in önemli bir yanı da örgüt adamı olmasıdır. Bizde Batı örneğine uygun ilk siyasal örgütün üyelerinden biri idi. Genç Türkler, ya da Yeni Osmanlılar adını taşıyan bu örgütün ilkelerine her zaman bağlı kaldı.

19. yüzyıl, dünyada ve Türkiye'de iletişimin ve ulaşımın hızlandığı yılları içine alır. Gazetecilik, yayın hayatı ve posta, o zamana değin görülmeyen bir etkinlik içindedir. İstanbul'da çeşitli gazeteler çıkmaktadır, resmi bir "çeviri odası"[1] kurulmuş ve devlet, dünya olaylarını, Batı kaynaklarından izleme çabası içine girmiştir.

Öte yandan edebiyat geleneksel bağlarından henüz kopmamıştır. Tanzimat Fermanı yeni bir yazı biçimi getirmiştir. Onun ardından özellikle gazeteciliğin etkisi ile düzyazıda belli bir değişme olmuştur ama, şiirde divan edebiyatı dili ve geleneği egemendir. Bu edebiyatın son temsilcileri "Şairler Encümeni"[2] dedikleri bir birlik kurmuşlardır, şiirlerini burada okuyup tartışmaktadırlar.

13 yaşından beri şiir yazan Namık Kemal'in 17 yaşındayken bu encümene girdiğini görüyoruz. Eski şiir ustalarının yanında sanatını geliştirmeye çalışıyordu. Yazıp söyledikleri daha çok tasavvuf etkisi altındadır. Yakın akrabaları arasında bektaşi tarikatına girmiş kimseler vardır. Şiirlerindeki Kerbelâ mersiyelerinden alınma motifler bu bakımdan ilgimizi çeker.

Aynı yıl "Bâb-ı Ali Tercüme Odası"nda görev aldı. Tercüme Odası İstanbul'da bir muhalefet partisi gibiydi. Yenilik düşüncesi egemendi orada, ülke sorunları görüşülüp tartışılıyordu.

Namık Kemal'in hayatındaki en önemli olay, kuşkusuz 20 yaşına geldiğinde büyük yenilikçi yazar Şinasi ile tanışmasıdır. Şinasi o yıllarda Tanzimat Fermanı ile gelen değişikliklerin edebiyat ve düşünce alanındaki sözcüsü gibiydi. Fermanı kaleme alan Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya hayrandı. Yazdığı şiirlerde onu, "Uygarlık dininin peygamberi", "Erdemli halkın cumhurbaşkanı" diye nitelendiriyordu. Akılcı ve lâik idi Şinasi.

Namık Kemal de Reşit Paşa'yı beğenirdi. Bir yazısında[3] şöyle diyor: "Reşit Paşa hızır gibi yetişti. Yüzyılın gereklerini yerine getirerek, yönetimde düzenlemeye girişme cesaretini gösterdi." Kemal'e göre **Tanzimat Fermanı** "insan haklarının korunması için hazırlanmış bir adalet mucizesi" idi. "Devrimdi Tanzimat, mutluluktu."[4]

Namık Kemal Şinasi'nin çıkardığı **Tasvir-i Efkâr** gazetesinde yazmaya başladı. Şinasi Paris'e gidince bu gazetenin sahibi ve başyazarı oldu. Başarılı bir gazeteciydi Namık Kemal. Çeşitli gazete ve dergilerde yazdı, çeviri yaptı. Yazılarının sayısının 2000 kadar olduğunu söyleyenler var.[5] Bu kadar olduğunu sanmıyorum ama, en azından 1000 yazısının yayınlandığı düşünülebilir. O yazıların dili kadar içeriği de önemlidir. Türk düşünce dili bu yazılarda oluşmaya başlamıştır. Eski uzun ve ağdalı tümcenin yerini kısalaşan tümceler almış ve gündelik konuşma biçemi yazıya girmiştir.

İslâm tarihi ile Osmanlı tarihini iyi bilen Namık Kemal, Osmanlı, Arap ve Fars edebiyatları konusunda geniş bilgiye sahipti. İyi bir yazar olduğu gibi iyi bir okuyucuydu da. Fransızcayı kısa zamanda ilerlettiği için bu dille yazılmış kitaplara önem veriyordu. Gözde yazarları, Fransız aydınlanmacıları oldu.

Daha 23 yaşındaydı ki, Montesquieu'nün ünlü eserini, **Romalıların Esbab-ı İkmal ve Zevali Hakkında Mülahazat** adıyla çevirmeye başladı. Hemen onun arkasından Voltaire ve J.J. Rousseau ile ilgilendi. Voltaire'in **Felsefe Sözlüğü** elinden düşmüyordu. (Mithat Cemal Kuntay, **Namık Kemal**, cilt I, s. 29, vd) **Micromegas**'nın Türkçeye çevirisini eleştirdi. Voltaire için "bütün Fransız yazarları arasında üstün üç-dört edebiyatçıdan biridir" diyordu.[6] Ömrü boyunca geliştirdiği özgürlük ve hukuk konusundaki düşüncelerinde hep bu aydınlanmacı düşünürlerin etkisi altında kaldı.

Namık Kemal, Montesquieu'deki cumhuriyet, monarşi ve despotizm ayrımını olduğu gibi alıyordu ve "Fenn-i siyasette öğretmen derecesine yükselenlerden Montesquieu'nün **Ruh-el Şerayi** (Kanunların Ruhu) adındaki kitabında hükümet türlerinin, cumhuriyet meşrutiyet ve bağımsız devlet diye ayrıldığına işaret ediyordu.

Hükümet biçimlerinden en iyisinin cumhuriyet olduğunu bilen Namık Kemal "Osmanlı İmparatorluğu geniş ve içinde çeşitli din, ırk ve milliyetlerin bulunduğu bir ülke olduğundan, cumhuriyetin burada uygulanamayacağını düşünüyordu. Bu nedenle ömrü boyunca varmak istediği ilk amaç meşrutiyet ilânıdır. Bilindiği gibi, Montesquieu de Fransa için cumhuriyeti önermemişti, bu felsefecinin ideal yönetim biçimi İngiliz Meşrutiyetçiliği idi.

Bakın, O'nun yakın bir arkadaşı olan Mustafa Reşit ne diyor: "Namık Kemal'in ruhunda cumhuriyetçilik vardı. Platon'u çok sever, onun eserlerini okur, ilerde bir gün onun düşlediği ve betimlediği cumhuriyeti kurmayı düşünürdü."[7] Burada da karşımıza Platon'u ve onun **Cumhuriyet**'ini seven bir Namık Kemal çıkıyor.

Namık Kemal "Üdebayı hükemâdan" dediği Roussseau'nun **Şerait-i İçtima** (Toplum Anlaşması) kitabına göndermeler yaparak "kimse zorla iktidar olamaz" demekte ve halkın yöneticilerle yaptığı anlaşmalardan sonra devletin ortaya çıktığını anlatmaktadır. Ona göre İslâmda da, padişaha bağlılık (biat) böyle bir anlaşmadır. Namık Kemal tıpkı Rousseau gibi "Devletin kuvveti, halkın kuvvetinden başka bir şey değildir" diyor.

Rousseau'nun özellikle anayasa hukukunun etkisi altında kalan Namık Kemal, hukukta "doğa" ve "doğal" kavramlarına ilgi duyar. "Özgürlük doğal bir haktır, tarihsel bir hak değildir. Yani kimseye babasından kalmamıştır. Halktan herhangi bir kimse de padişah kadar özgürdür." Namık Kemal buradan İslâm hukukuna geçiyor ve "şeriat" kavramının bireyin doğal haklarını savunduğunu öne sürüyor.

"Özgürlük insanın yalnız hakkı değil, aynı zamanda onurudur, mutluluğun kaynağıdır. İnsanoğlu ne yarattıysa hepsinin kökeninde özgürlük vardır." Böyle diyen büyük yazarımız özellikle bir özgürlük düşünürüdür. Yazı ve şiirlerinde başta gelen düşünce öğesi, durmadan yinelediği kavram "özgürlük"tür. Onun, özgürlük konusundaki düşünceleri başka bir incelemede ayrıntılı bir biçimde ele alınmaya değer.

Namık Kemal Türk halkına şunu anlatmak istemiştir: Halkın egemenliği akılsal temele dayanır. Vicdan ve düşünce özgürlüğü aklın zaferini elde etmekle sağlanır. Devlet ve hükümet dediğimiz şeyler hep aklın ürünüdür.

O Platon ve Voltaire'de olduğu gibi toplumun kurtuluşunu aydın hükümdarla-

rın işbaşına geçmesinden bekler. Genç şehzade Murat Efendi'nin eğitimini bu amaçla ele almıştır.

Yazılarında her fırsatta akılcı, deneyimci felsefenin önemini vurgular. Namık Kemal örneğin **vatan** konusundaki yazısının başında şu satırlara yer verir: "Deneyimci felsefenin dünyanın gelişme ve ilerlemesine çok hizmeti dokunmuştur. Dünyanın yüz, ikiyüz yıldan beri her türlü sınırı alt üst olmuş, ne kadar duygu ve düşünce varsa hepsi teker teker kuşkunun denetiminden geçmiş, incelenmiştir."[8]

Namık Kemal'in aydınlanmaya yönelen ilgisi, İngiliz filozofu Bacon'a, Fransız düşünürü Condorcet'ye kadar uzanabiliyor. Bacon'dan çeviri yaptığı, Condorcet'nin **Esquisse d'un Tableau Historique de L'Esprit Humain** adındaki kitabını çevirdiği söylenmektedir.

Hem aydınlanmacı, hem de romantiktir Namık Kemal. Kendi zamanını eleştirirken eski geçmişi iyi bulması, tarihteki büyük adamlara hayranlık duyması, tarih araştırmaları yapması onun romantik yönünü gösterir. Sınırsız iyimserliği, ilerlemeye, insana, akla gösterdiği güven ise, aydınlanmacı yönünün özellikleridir. Ona göre ilerleme, tarihte temel ilkedir. "Uygar toplum denilen manevi şahıs" için onun terimleriyle "medeni cemiyet denilen şahsiyet-i maneviye" için durma diye bir şey sözkonusu olamaz. İlerleme toplumlara mutluluk getirir. Onun bu noktada, J.J. Rousseau'nun ünlü görüşünden ayrıldığı görülmektedir.[9]

Toplumun geleceğinden emindir Namık Kemal. "Tanzimat sayesinde nazlı bir çocuk gibi henüz yürümeye başlayan vatanın çok geçmeden uygarlık yarışında öteki milletler arasında ön sırada yer alacağını" düşünür.

Namık Kemal'in yalnız hukuka ilişkin yazılarında değil, başka yazılarında da filozof adları geçer. Yunan sofistlerinden Sokrates'ten, Descartes'a, John Locke'a varıncaya kadar çeşitli filozoflara göndermeler yapar. Bu filozofların kitaplarını ya da onlara ilişkin kitapları, yazıları okuduğu anlaşılmaktadır.

Kimi yazıları inceleme, kimi yazıları deneme gibidir. Örneğin "sevgi" konusunu ele aldığı çok ilgi çekici denemesinde Rousseau'nun adını yeniden anar. Sözü onun **İtiraflar**'ına getirir. Bu kitabın başlığını **Nefsin Hesaplaşması** diye çevirir, bir yerde de ona **Defter-i Amal**[10] der. Rousseau'nun **itiraflar**'da küçükken başından geçen aşk olaylarını anlattığına, "yalnız aşkların değil, yazarın işlediği kabahatlerin, hırsızlığına varıncaya kadar her şeyin açıklandığına" dikkatimizi çeker. Rousseau'nun "yarın mahşer divanına varıp da sorguya çekildiğinde sorguculara bu kitabı sunacağını" belirtir.

Adı geçen denemesinde Namık Kemal, Doğu yazınından ve Batı'da Lafontaine'den "sevgi" konusunda söylenmiş sözler aktarır ve felsefenin ikinci öğretmeni dediği İbn-i Sina'nın "aşk"a ilişkin sözlerine değinir. Sevgi konusundaki bu denemenin en önemli yönü, Namık Kemal'in de Rousseau gibi 8-9 yaşlarındaki aşk anılarını anlatmasıdır.

Diyojen adındaki gazeteye de yazmıştır Namık Kemal. Bir filozofun adını taşıyan bu gazete bizdeki ilk gülmece gazetesidir. Namık Kemal'in burada dikkate değer yazıları görülür. Kimi, diyalog biçimindedir bunların. Karşınıza usta bir diyalogcu olarak çıkan yazarın, başta Diyojen olmak üzere felsefecileri konuşturduğu olur, ya da onların adlarını anar. Örneğin **Cehennemde bir diyalog** başlığı altındaki yazısında Diyojen ve Makyavel konuşurlar, birbirleriyle alay ederler.

Edebiyatımızdaki ilk eleştiri örneklerini de Namık Kemal vermiştir. Onun özgürlükçü İtalyan yazar Sylvio Pelliço'nun **Mes Prisons** (Hapishanelerim), Voltaire'in **Micromegas** adlı kitaplarının çevirileri konusundaki eleştirileriyle Fransız düşünür Ernest Renan'ın, İslâm'da bilim ve felsefe konusundaki konferansına

ilişkin eleştirisi dikkatimizi çekmektedir.

Renan konferansında, İslâm'ın eğitim ve bilimin ilerlemesine engel olduğunu söylediği için, Namık Kemal **Müdafaaname** (Savunma) adını verdiği bir kitap yazmış, Renan'ın tezini çürütmeye çalışmıştır.

Burada, Fransız düşünürünü yan tutmakla suçlar Namık Kemal. "İslâmlığın, bilime, felsefeye engel değil, tersine destekçi olduğunu anlatır." **Müdafaaname**'de yalnız Renan'ı değil İslâm ülkeleri ve Osmanlılar konusunda yanlış bilgi veren öteki yabancı bilimadamlarını da eleştirir. Örneğin ünlü tarihçi Hammer'i bile bilgisizlikle suçlar.

Renan'a göre, müslümanlarda filozof zındık (dinsiz) gibi sakıncalı bir sıfattır ve çoğunlukla o kimsenin işkence görmesine, öldürülmesine yol açmıştır. Namık Kemal karşı çıkar bu düşünceye ve Batı'nın ayıbını yüzlerine vurur; asıl işkenceyi Avrupa yaptı, Hıristiyanlar yaptı diyerek, Yunanistan'da Sokrates'e, İtalya'da Galilei'ye yapılanları örnek gösterir. "Düşünce özgürlüğünün büyük öncüsü sayılan Fransızlar bile, Rousseau'nun **Emile** adındaki kitabını yakmadılar mı? Kendisini tutuklamak istemediler mi?" diye sorar.

Namık Kemal, E.Renan'ın çelişkilerini böylece sergilemeye çalışır. Kitabında Batılı ve Müslüman birçok düşünce ve bilimadamının adları geçer, onların düşünceleri aktarılır, bilim ve felsefe olaylarından sözedilir. İslâmın ilk dönemlerinde her düşünceye karşı hoşgörünün egemen olduğunu söyler Namık Kemal. Ona göre devlet o zamanlar, yalnız vicdan özgürlüğünü değil, felsefe özgürlüğünü de korumuştur. Şöyle der: "Avrupa kiliselerinde Platon ve Aristotales'in adlarının bile anılması küfür sayılırken, bu felsefecilerin kitapları, İslâm ülkelerindeki camilerde şeriat kitaplarıyla birlikte okutulmaktaydı."

Tarihe de meraklıdır Namık Kemal. Basılan ilk eseri **Devr-i İstilâ** bir tarihtir. Osmanlı ve İslâm tarihi konusunda kitapları vardır. Bu kitaplar, içerdikleri bilgi, yorum ve yöntem açısından ilgi çekici özellikler taşırlar, felsefe ile yakından ilgilidirler. Namık Kemal'e göre en üstün bilim "Politika bilimidir" ama tarih de onun yardımcısıdır. "İlm-i siyaset fenn-i şahanedir"[11]

Tarih bilincine değinir: Bir millet tarihini bilmezse devam etmesi ve ilerlemesi için gerekli şeyleri öğrenemez. Bu da ilerleyecek toplumun duraklamasına, hasta olmasına, çürümesine yol açar. Başka milletlerin nasıl ilerlediği de tarihten öğrenilir. Tarih bilmeden yapılan şeyler yalnız zararlı değil, gülünç de olur. Uygulama için de tarih bilmek gerekir. Rousseau ile John Locke'un adlarını anarak der ki, "Son çağların bu iki filozofu, biri Carolin biri de Polonya için yasalar düzenlediler. Ama oraların tarihinden çok, felsefî kurumları gözönünde tuttuklarından düzenledikleri yasalar uygulanmadı".

Namık Kemal, tarihin yalnız toplumu yönetenler için değil, toplum bireyleri için de zorunlu bir bilim olduğunu öne sürer. Vatandaşları, zorunlu öğrenimle yükümlü olan toplumlarda tarihin yazı gibi ilkokul derslerinde yer aldığını belirtir, oysa der "bu öğrencilerin binde birinin bile devlet yönetiminde görev almayacağı daha baştan bellidir. Buna karşın oralarda tarih dersi ilkokuldan başlayarak herkese okutulur." "Tarih bilmemenin" yazı ve hesap bilmemek kadar ayıp bir cahillik olduğunu düşünen Namık Kemal bu bilimin zihnin olgunlaşmasına yaradığına işaret eder. "Parlak bir cevher olan akıl, gücünü ne kadar çok kullanırsa, ne kadar çok işlerse o kadar daha çok parlaklık kazanır. Koca insanlık âleminin binlerce yıllık olaylarını, algımızın ufkunda toplayarak, birçok kitap ve bilgiyi birbirine yaklaştırmaya, onlardan sonuç çıkarmaya yarayan tarih gibi, düşünmeye elverişli bir bilim daha var mı?" diye soran Namık

Kemal'e göre içinde bulunulan bu ilerleme zamanında, bilimlerin hiç olmazsa başlangıç bölümlerinin öğrenilmesi gerekir. Bu bilgileri edinmeyi düşünceyi yanlışlardan korumak için kale yapmaya benzetir. Çünkü kalenin burçlarından biri eksik olsa yanlış bilgiler o boşluktan içeri girecek ve insanı yenilgiye uğratacaktır. Böyle düşünür Namık Kemal. Onun düşündüğü bilgi kalesinin burçlarından biri de tarihtir. "Tarih bilmeyenler, örneğin **Köroğlu** destanını işitseler evliya menkıbesi sanacaklar ve Köroğlu'nun kerametine inanacaklardır." Şöyle sürdürür yazısını: "Tarih düşünceyi aydınlatmakla kalmaz, vicdanı da temizler. Tarih okuyanlar kötü şeylerden kaçınır, iyi şeylere yönelir, kendinden öncekileri geçmek ister. Aristoles'in, tarihe şiirinin yanında yer vermesi bundandır."[12] Cicero'nun da adını anar; onun, tarihi insanlığın her durumundan sözettiği için eğitimin temel direği saydığını, tarihe "Mütalaat-ı Hayat"[13] adını verdiğini söyler.

"Dünyada tarihten daha güzel, daha ilgi çekici bir temaşa (seyir) olamaz" Namık Kemal'e göre.

Arap tarihçilerine de değinen Namık Kemal sözü İbn-i Haldun'a getirir; çok usta bir tarihçi olarak kabul eder onu, **Mukaddime** adındaki eserinin büyük bir kitaplık kadar değerli olduğunu söyler. İbn-i Haldun'un aynı zamanda tarih felsefesinin kurucusu olduğunu belirtir. Ama eleştirmekten de geri kalmaz. Bilindiği gibi İbn-i Haldun, devletleri insanlara benzetir. Devletlerin de çocukluk ve gençlik çağları vardır. Gittikçe güçlenirler ve olgunluk çağına ulaşırlar. Daha sonra yaşlılık, hastalık ve ölüm yılları gelir. Namık Kemal bu duruma karşıdır. "Devletlerin doğal ömrü diye bir şey olamaz" der.

İbn-i Haldun'un görüşlerine, yalnız **Osmanlı tarihi**'nde değil başka yerlerde de değinir. Türkiye'ye "hasta adam" diyenlere kızarak, "o hasta adam doğanın gereklerine göre hareket etse, hem sağlığına kavuşur, hem kuvvetlenir, hem de dünya durdukça ömür sürer" diye sesini yükseltir.

Dünyada tarih kitaplarıyla birlikte tarih felsefesine ilişkin kitapların da gittikçe arttığını sevinerek belirtir. Bizde ise, tarih felsefesine ilişkin kitaplar şöyle dursun, devletin bir genel tarihi bile yok diye üzülür. "Yalnız Osmanlı tarihi değil, İslâm tarihi de yok" der.

Namık Kemal'in düşüncelerinde önemli yönlerden biri de onda "ütopya" öğesinin yer almasıdır. Ütopya, uzak bir gelecekte gerçekleşeceği düşünülen bir toplum tasarısı, bir kurgu, bir düşlem dünyası oluşturmaktır. Bu düşlemde yine de bilimsel ve akılsal verilerden yararlanılır.

Daha çok gelecek zaman için yapılan bu kurgu, bir özlemi içerir. Böyle bir kurgu geçmiş zaman için de olabilir. Örneğin, Marksizmin, çok eski zamanlarda yaşandığını ileri sürdüğü ilkel "komünizm" geriye dönük bir ütopyadır.

Namık Kemal'in ileriye dönük ütyopyası **Ruya** adındaki kitabına konu olmuştur. Yazar orada yüz yıl sonrasının Türkiye'sini betimler. Özlediği Türk toplumunu anlatır. İlginçtir bu tablo, yazınımızda, düşünce tarihimizde ilk kez yapılmaktadır. Kitabı okurken bize öyle gelir ki, Namık Kemal düşlediği bu ülkeyi anlatırken, sanki, Avrupa'da gezip gördüğü şehirlerin ayrıntılı ve abartılmış bir fotoğrafını çekmiş ve bu fotoğrafı getirip Türkiye coğrafyasının üstüne yerleştirmiştir. **Ruya**'da anlatılan şeyler, yazarının topluma, hukuka, ilerlemeye, eğitime, özellikle özgürlüğe ilişkin görüş ve düşüncelerini özetler.

Namık Kemal'deki geriye dönük ütopyaya gelince, onun İslâmlığın ve Osmanlılığın ilk zamanlarını anlatmalarında ortaya çıkar. Bu ilk zamanlar "İdeal zamanlardır". Namık Kemal'e göre o yıllarda toplumda eksiksiz bir âdillik ve özgürlük vardır, erdemdir egemen olan. O zamanları, büyük coşku içinde destan-

sı bir dille anlatır.

Gördüğünüz gibi bu yazarımızda konular bitmiyor. Siz onun eğitim, ilerleme ve yaşam kavgalarına ilişkin görüşlerinden de sözetmek isterdim. Ama bu, böyle kısa süreli bir konuşmada yapılacak iş değil. Ancak bu kavramlar arasında bir tanesine "insan" kavramına değinmeme izin vermenizi isteyeceğim.

Namık Kemal, insana değişik açılardan bakmasını bilir. Hukuk açısından olduğu kadar, psikolojik açıdan da bakar. İnsan ona göre "kudretin bir mucizesidir". İnsanı aklı, vicdanı, vicdan azabı, günahı, ahlakı, şevgisi, özgürlük ve yükselme tutkusu ile tanımak ve tanıtmak ister. Onun aklı ve idraki (algılamayı) yücelten şiirini konuşmamın başında anmıştım. Özgürlük konusundaki şiirlerini ise herkes bilir. Şiirlerinde insana ilişkin başka konulara yer verir. Örneğin günah ve vicdan konusuna yer veren şu şiir onundur:

Bir günaha bin azab-ı mânevî çekmekteyim
Cehennemi dünyada gördüm kendi vicdanımda ben

Daha önce sözünü ettiğim bir denemesi, "sevgi" konusunu irdeliyordu. Bu konuya nasıl insanca yaklaştığı o dönemde açıkça görülür. İnsanın doğal olmasını ister. Eski edebiyatımızı, doğaya, özellikle insana yabancı olduğu için eleştirir. Eski edebiyatçıların insan konusundaki benzetme kalıplarını beğenmez.

Onun insan anlayışının içeriğinde "irade" ve "terakki" yani istenç ve ilerleme kavramları en başta yer alır. Romanlarında, oyunlarında, şiirlerinde, yazılarında "irade" ve "terakki" kavramları ısrarla dile getirilir. Namık Kemal irade filozofu Schopenhauer'le ilgili bir şey okudu mu bilemiyorum. Fakat onu okumuşçasına "irade"ye önem vermesi ilgimizi çekmektedir. Sisli bir ortamda el yordamıyla hümanizmaya yönelmiş gibidir; vatandaşlarına ilettiği mesaj şudur: "Geçmişin paslı saplantılarından kurtulun, aklınızı kullanın, bilime, eğitime, ilerlemeye önem verin, özgürlüğünüze sahip olun, zorbalığa, zulme baş kaldırın, çalışın, yalnız kendinizi değil, başkalarını, gelecek kuşakları da düşünün. Bu davranışlar sizi yükseltecek, yüceltecektir. İlerlemeniz, yükselmeniz yalnız sizin istencinize bağlıdır."

Her aydınlanmacı gibi Namık Kemal de "insan" düşüncesine önem vermektedir. İnsan onun için son çözümlemede düşünce özgürlüğü ve yükselme istemidir. Şunu vurgular: "Her çeşit düşünce, özü gereği özgür, özü gereği doğaldır. Değişirse kimsenin zorlamasıyla değil, doğanın zorlamasıyla değişir. **Düşünce özgürlüğü** başlıklı yazısında[14] "bir adam, velev taşlarla beyni ezilse inandığı düşünceler değişebilir mi, velev hançerle yüreği parçalansa vicdanıyla inandığı şeylerden vazgeçirilebilir mi?" diye sorar ve ünlü fizikçi Galilei'nin başından geçen olayı anlatır: "Galilei dünyanın dönüşüne ilişkin Copernic kuramını matematik yoluyla kanıtlayınca papazlar güruhu onu dinsizlikle suçlamıştır. Sözünü geri almaz ve özür dilemezse, insanlığın başında bir tâun (vebâ) gibi bela olan engizisyonla işkence edilecektir. Eşi dostu, özür dilemesi için yalvarırlar, sonunda özür diler Galilei. Ama kiliseden çıkarken ne olur? Kafasındaki doğal özgürlük öğesi kaynamaya başlar.[15] Düşündüklerinin doğruluğuna inanan Galilei, ayağını yere vurarak, dünya yine de dönüyor" der. Bu konudaki sözünü böyle bağlar Namık Kemal: "Pek kanlı, pek tehlikeli birçok deneyimle ortaya çıkmıştır ki, düşünce ancak yine düşünce ile yenilir. Kimsenin düşüncesi zorla değiştirilemez."

Namık Kemal olumlu değerlerin toplumda büyük işlevi olduğunu çok iyi anlamıştır. Ahlâksal değerlerin Türk insanının bilincinde yer etmesini ister. Onun

için en yüksek değer "insan"dır. Ne var ki, insan kendini aştıkça daha değerli bir varlık durumuna gelir. Size onun, **Cezmi** adındaki romanının kahramanı olan Adil Giray'ın ağzından söylediği şu şiiri anımsatmak isterim:

Yüksel ki, yerin bu değildir
Dünyaya geliş hüner değildir.
Yüksel ki, boyun kadar kalırsın
Sâyeyle ki, bîhüner kalırsın[16]
Yüksel ki, hünerlerinle kaani olma[17]
İhsan-ı hüdaya maani olma[18]
Yüksel ki, cihan sefil-ü dûndur[19]
Rağbet ona adêta cünûndur[20]
Yüksel ki, bunun da fevki vardır[21]
İnsanlığın ayrı zevki vardır.

Namık Kemal'in Alman filozofu Fichte'den, Goethe'nin **Faust**'ndan haberi var mıydı? Her halde yoktu. Ama yukarıdaki şiirde Prof.Burhanettin Batıman'ın dediği gibi Fichte'nin akılcı felsefesini çağrıştıran bir yön var.[22]

Fichte, insanın gelişip yükselerek tamamiyle akıl haline geleceğini söyler. Bu yükselmeyi, doğuştan gelen insanlık duygusu sağlayacaktır. Namık Kemal'in "İhsan-i hüda" yani Tanrı armağanı dediği şey, Fichte'nin "insanlık duygusu" kavramına benzemektedir.

Faust'ta da Thales şöyle konuşur: "Yalnız insan olmak yetmez, kahraman olmak, daha büyük insan olmak gerekir." Bu, ulaşmak, yücelmek demektir.

Namık Kemal "ululuğun zenginlikle, sülâle ile olmadığını söylerken Faust'taki Thales gibidir. Şu şiirinde de aynı düşünceyi dile getirir:

Ululuk ne servet ile ne mal iledir
Beyim ululuk kemal iledir.[23]

Kendinden sonra gelen kuşakları büyük ölçüde etkilemiştir Namık Kemal. Bu etki bugün de sürüyor. O bir başkaldırı adamıydı. Başkaldırısı düşünsel bir içerik taşır. Özgürlük kavramının önemini Türkiye'de ilk söyleyen ve bütün ömründe bu kavramın savaşını veren ilk aydın odur. O yazılarında kullanıncaya kadar, bizde "hürriyet" diye bir sözcük yoktur. Bu sözcüğü o türetti ve kullandı.

Vatanın bağımsızlığı ve yükselmesi için Namık Kemal'in ortaya koyduğu düşünceler, yeni Türk insanının bilinçlenmesinde bereketli ve gür bir kaynak gibidir, değerini her zaman korumuşlardır.

Yazarlar ve halk birlikte etkilendi onun düşüncelerinden.

Namık Kemal olmasaydı Tevfik Fikret, Mehmet Emin Yurdakul, Mehmet Akif, Ziya Gökalp olmazdı. Onların düşünsel içerikleri Namık Kemal'e doğrudan bağlıdır.

İkinci Meşrutiyet ve Kuvayi Milliye Meclisleri hep Namık Kemal'in sesiyle doluydu.

Ziya Gökalp bir gençlik anısını şöyle anlatıyor: "Babam bir gün eve canı çok sıkılmış olarak geldi. Kimse ile konuşmuyordu. Bir aralık beni yanına çağırarak;

—Oğlum, dedi, sana ağlanacak bir haber vereyim. Bugün hepimizin yas günüdür. Milletin en büyük insanı Namık Kemal öldü.

Babam bana o gün, Namık Kemal'in hayatını, bir düşünce, bir ideal arkasın-

dan koşmanın gereğini anlattı.

— İşte, dedi, sen bu büyük adamın arkasından gideceksin, onun gibi vatansever, özgürlük sever olacaksın."

Bu, babanın oğula vasiyeti idi. Gökalp'in bu anısıyla dile getirdiği şey önemlidir. Yukarıda da söylediğim gibi, Gökalp'in şiirlerinde, yazılarında, davranışlarında Namık Kemal etkisi açıkça görülür.

Namık Kemal'in düşünce tarihimizdeki yerini belirtirken onda toplumbilimci bir bakışın ilk izlerini gördüğümüzü de söylemeliyiz.

Yani o, düşünce alanında hukukçu, siyaset bilimci, iktisatçı, tarihçi, eleştirmen, dilbilimci, edebiyatbilimci ve toplumbilimci yönleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bunların yanında felsefeye gösterdiği ilgi ve sevgi hiç de az değildir. Namık Kemal'in düşünceleri bugün de olanca canlılığı ile sürüyor. Onun özlemleri bizim de özlemlerimizdir. Bu büyük yazar, az gelişmişlikten, geri kalmışlıktan kurtulmanın özlemini büyük bir coşku ile dile getirdi. "Her bireyi özgür, her insanı padişah kadar saygın bir vatan özlüyordu. İnsanlar eğitimle öyle yücelmeli, öyle olgunlaşmalıydı ki, polise, savcıya gerek kalmamalıydı. Toplumda her şey bir musikideki sesler gibi uyum içinde, özveriye gerek kalmamalıydı." **Rüya** adındaki kitabında bunları söyler Namık Kemal. Bu güzel rüya, bu düş, bu özlem bugün bizim de düşümüz, bizim de özlemimiz değil mi? Biz de bunları dilemiyor muyuz?

NOTLAR:

1. Bâb-ı Ali Tercüme Odası.
2. Encümen-i Şuara.
3. **Hürriyet** gazetesinde yayınlanmış bir yazısından.
4. **İbret** gazetesinde yayınlanan **Nüfus** başlıklı makalesinde "Saadet tabirine şâyan olan Tanzimat" diyor.
5. Fransız Türkolog Paul Dumont, 15-16 Nisan 1988 tarihinde F.Almanya'da Mainz'da yapılan Namık Kemal toplantısında, Namık Kemal'in gazeteciliği konusunda okuduğu bildiride bu sayıyı veriyor. Bizce bu 2000 sayısı doğru olamaz. Yazıların sayısının 1000 yöresinde olduğu söylenebilir. Namık Kemal konusu, henüz her bakımdan incelenmeyi bekliyor.
6. Namık Kemal'in Voltaire'e ilişkin bu yazısı **Mecmua-i Ebüzziya**'da yayınlanmıştır.
7. **Namık Kemal Cumhuriyetçi miydi?** Münir Süleyman Çapanoğlu, *Hilmi* Yücebaş'ın **Bütün Cepheleriyle Namık Kemal** adındaki kitabında yer alan bu yazısında, Namık Kemal'i tanıyan arkadaşı Mustafa Reşit Rey'in anılarını anlatırken, böyle söylediğini belirtiyor.
8. **Vatan** yazısı 16 Mart 1289 tarihli **İbret**'de çıkmıştır.
9. J.J.Rousseau, uygarlık ve teknolojide ilerlemenin insana mutsuzluk getirdiğini söyler.
10. **Defter-i Amal**, Ziya Paşa'nın yazdığı anılara verdiği addır. Bu anıları **Emil** çevirisinin başına koymak için yazmıştı.
11. **Osmanlı Tarihi**'ne yazdığı "Medhal"e bakınız.
12. Bu sözler yine **Osmanlı Tarihi**'nin "Medhal" bölümünde.
13. Yaşam olaylarının incelenmesi.
14. "Hürriyet-i Efkâr" başlıklı yazısı Hadika'da yayınlandı, 12 Teşrin-i Sani 1289.
15. "Hürriyet-i Efkâr" başlıklı yazısında (**Hadika**, 1289). Orada, Galilei için, "efkârında olan hürriyeti tabiiye galeyana başlar" demektedir.
16. Çalışmazsan hünersiz kalırsın.
17. O hünerinle de yetinme.
18. Tanrının sana verdiği bu yeteneğe, bu armağana engel olma.

19. Dünya sefil ve alçaktır.
20. Ona bel bağlamak deliliktir.
21. Bunun daha da üstü vardır.
22. Burhanettin Batıman, "Namık Kemal'in Bir Manzumesi ve Alman İdealizmi" (Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, cilt III, sayı 1-2, 1948)
23. Namık Kemal'in 1288'de **İbret**'e yazdığı "Haysiyet" başlıklı yazı bu dizelerle sona erer. Namık Kemal birçok yazılarında insan kavramının önemine değinmiştir. İnsanı durmadan yüceltmek ister. Bu bakımdan **Haysiyet**, Rutbeler, **Müsavat**, **Nüfus** başlıklı yazıları ilgimizi çekiyor.

    Namık Kemal "kadın" kavramına da insan kavramı bağlamında yeni bir bakış getirmiştir ki. başlıbaşına bir inceleme konusu olmaya değer.

Özel Bölüm

ansiklopedi ve ansiklopedist hareket

albert soboul
fransızcadan çeviren: babür kuzucuoğlu

Pantagruel'in XX. bölümünde Rabelais Thaumaste'a, Panurge'un kendine "ansiklopedinin gerçek pınarını ve uçurumunu açtığını" söyletir: Kastedilen insan bilgilerinin tümüdür. Böylece 1532'de ansiklopedi kelimesi Fransızcadaki şekliyle ilk defa kullanılmış olur.[1] Feodal toplum çerçevesinde üç yüz yıla yakın bir süredir ağır ağır gelişmekte olan burjuvazi entellektüel gücünün bilincine ermeye başlar. Sert ağırlığı ruhlar kadar bedenler üzerine de çöken Ortaçağ Hıristiyan düşüncesine karşı tepki şimdiden şekillenmeye başlamıştır. Akıl kurtuluşunu yaşamaktadır ve şimdiden gerçeği kucaklama özlemini çekmektedir. Gargantua Paris'te öğrencilik eden oğlu Pantagruel'in önüne geniş bir ansiklopedik bir bilgi programı serer.[2]

Gözüpek bir tutkudur bu şüphesiz. 16. yüzyıl o güne kadar insan zihninin sorgulama dünyasının dışında bırakılmış her türlü meseleyle ilgilenme hakkını getirmiş, insanoğluna bütün yeteneklerini eksiksiz olarak ve hürce geliştirme ülküsünü önermiş olsa bile, henüz insan aklının uçsuz bucaksız isteklerini doyuracak kadar donanmamıştır. Yeryüzü sırlarını daha yeni yeni ele vermektedir, eski teknikler yerlerini ağır ağır yenilerine bırakmaktadır, imalat sanayi üretimi feodal ekonominin baskılarından kendini zar zor kurtarabilmektedir. Menkul zenginliğin gelişmesiyle yüzyıldan yüzyıla güçlenen burjuvazinin, dizginleri henüz toprak aristokrasisinin ellerinde de olsa, kendindeki delikanlı güçleri hissetmesi için bu kadarı da yeterlidir.

Az zaman sonra cüretli zekâlar bu sınıfı, doğayı tanıma ve onu egemenliği altına alma yolunda etkili silahlarla donatacaktır. Bacon 1620'de **Novum Organum**'unda deneyci metodun ilk temellerini atar.[3] Descartes 1637'de **Metod Üzerine Konuşma**'sında "aklı iyi yola gütme ve gerçeği bilimlerde arama"nın ana kurallarını tanımlar. Bu andan itibaren ilerleme hızlanır. Bilginlerin inatçı çaba-

sıyla doğanın sırları birbir çözülmeye başlar: 1695'te mikroskobun bulunması, Pascal'ın karşısında metafizik bir başdönmesine kapıldığı, o sonsuz gözle görünmezler dünyasının araştırılmaya başlanmasını mümkün kılar. Akıl evreni açıklamak için sistemler inşa eder: Newton 1687'de **Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri**'ni yazar. Aynı zamanda yeni teknikler günışığına çıkar (Papin 1707'de buhar kazanını bulur) ve imalathaneler çoğalır. Toplumun hâlâ feodal olan çerçeveleri çatırdamaya başlar. Fransız burjuvazisi Fronde denemesinin ölü doğduğunu görüp, mevkileri, asillere ait malikane ve ünvanları satınalma yoluyla geleneksel toplumla kısmen bütünleşmeye yanaşırken, İngiliz burjuvazisi, tersine 17. yüzyıldan itibaren iki devrim pahasına aristokrasiyi, kapitalist ekonominin bütünüyle gelişmesine imkan verecek siyasi ve sosyal bir uzlaşmaya zorlayacak güce gelir. İşte burjuvazinin ilk defa kendi kaderinin efendisi haline geldiği bu İngiltere'de Rönesans insanlarının tutkulu tasarısı yani bütün insan bilgisini bir ansiklopedide toplama amacı yeniden ele alınır ve sonuca ulaştırılır. **Cyclopœdia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences**'ın birinci baskısı 1728'de Londra'da yayınlanır.

İngiltere'de iyi bir yayıncılık hamlesi olarak kalan ansiklopedi, burjuvazinin en ileri kesiminin kendi gücünün ve aklın hakkının bilincine erdiği, feodal artıklarla hayatını sürdüren bir toplumun baskılarına artık tahammül edemediği Fransa'da, filazofların elinde devrimci bir eser haline gelir. Paris'te kitapçı ve basımevi sahibi André-François Le Breton 26 Mart 1745'te **Dictionnaire universel des arts et des sciences**'ın basılmasına izin veren bir krallık imtiyazını elde eder. Sözkonusu olan aslında Chambers'in 1742'de Londra'da beşinci baskısını yapmış olan **Cyclopœdiea**'sının bir çevirisidir. Le Breton çeşitli teşebbüslerden sonra 16 Ekim 1747'de bu çalışmayı yönetmeleri için Diderot ve d'Alembert'e başvurur. 1750 Ekim'inde Diderot **Ansiklopedi**'nin içerik taslağını yayınlar. Artık sözkonusu olan Chambers'in iki ciltlik eserinin çevirisi değildir. Onun yerini, o günün bilgilerinin bir bilançosu, "her alanda ve her yüzyılda insan aklının çabalarının genel bir tablosu" almıştır. Diderot çoktan eskimiş sözlükleri eleştirir: "O zamandan bu yana bilimlerde ve sanatlarda öylesine gelişme oldu ki!" "Makineleşmiş zanaatlar"a ayrılan bölümün yeniliği üstünde durur. Burjuva düşüncesinin en cüretli temsilcileri (Diderot 1749'da "**Körler Üzerine Mektup**" adlı yazısından ötürü Vincennes Şatosu'nda üç ay tutuklu kalmıştı.) Le Breton'un bu girişimini, aklın zaferi için verdikleri mücadelede bir silah olarak kullanmaktadır. 1751 yılının Temmuz ayında **Ansiklopedi**'nin veya öbür adıyla **Bilimlerin, Sanatların ve Mesleklerin Muhakemeli Sözlüğü**'nün ilk cildi yayınlanır. Muhakemeli ... sadece bu sıfat bile girişilen eserin iddiasını ortaya koyar. **Ansiklopedi** böylece daha baştan eski rejimin bütün koruyucularına karşı tavır alır. **Journal de Trévoux**'da cizvitlerin, **Nouvelles ecclésiastiques**'te jansenitlerin saldırısına uğrayan, Sorbonne'un sansürüne uğrayan, Kral Meclisinin "ortadan kaldırdığı", edebiyatçı takımının alaya aldığı, Parlamentonun ve papanın suçlayıp mahkum ettiği, yöneticilerinden birinin ayrıldığı, yayıncısının ise kuşa döndürdüğü[4], **Ansiklopedi** Diderot'nun başeğmez çabası sayesinde amacına ulaşır. Metnin son on cildi bir arada 1765'te, çizimlerle ilgili son iki cilt 1772'de yayımlanır. Akılcı düşüncenin devrimci çıkışını tek başına ispat eden bir zaferdir bu.

Üretici güçlerin yaşadığı hamle gerçekten de burjuvaziyi toplumun en ön sırasına çıkarmıştır. 18. yüzyılın ortalarına doğru bu sınıf Fransa ekonomisinin

efendisi haline gelmiştir. En yeni, en etkin kesimleri denetimi altında tutmaktadır. Madencilik alanında çıkarları olan birkaç soylu dışta tutulursa, sanayi gelişmesini burjuvaziye borçludur. Maliye ve ticaretle bütünleşir: Büyük deniz ticareti onun için bitmez tükenmez bir kâr kaynağıdır. Sonunda geleneksel zenginlik yapısına da ortak olur, toprak mülkiyetinin önemli bir bölümünü eline geçirir.

O zamana ait değerlendirmelere göre toprak mülkiyetinin beşte bir kadarı burjuvaziye aittir. Burjuva mülkiyeti özellikle şehirler çevresinde güçlüdür: Mülk edinme emin olduğu kadar nüfuzlu bir yatırım yoludur. Burjuvanın kendi mülkünü kendi işlettiği nadirdir. Toprağını kiralar veya ortakçıya verir. Ama saniyinin gerektirdiği bir ihtiyaç ortaya çıkmaya görsün, toprak sahibi burjuva hemen yeni üretim biçimlerine yönelir. Bazı büyük toprak sahibi burjuvalar, hatta soylular, Hollanda'da ve İngiltere'de yaşanmış deneylerden esinlenerek nadaslı tarımdan vazgeçerler, onun yerine suni otlaklar yetiştirirler veya hayvan yemi üretimine geçerler. Hayvan bakımını geliştirir, gübre kullanımını artırırlar. Böylece büyük tarım gelişir ve kırlara yeni üretim biçimleri girer. Kapitalist tarım doğar. Bu yeni tarımın kuramcıları, Marx'ın deyimiyle "ekonomi politiğin gerçek yaratıcıları" olan fizyokratlardır. Onların istekleri **Ansiklopedi**'de parlak bir biçimde yer alır. Fizyokratlar toprağı zenginliğin asıl kaynağı sayarak tarımın ve tarım ürünleri ticaretinin üstüne çöreklenen bütün feodal baskının ilgasını isterler. Gerçi geleneksel tarım bünyesi içinde çok kere adamakıllı yoksul bir hayat süren gündelikçilerin, ortakçıların, küçük mülk sahiplerinin (aşağı yukarı 20 milyon insan) kaderi ile pek az ilgilenirler. Ama bu onların eski rejim toplumuna verip veriştirmelerini azaltmaz.

Büyük ticaret ve mali işler burjuva için istifadesi büyük geleneksel faaliyet alanını teşkil eder: Mahalli ticaret şehir burjuvalarına çok uzun zamandan beri sermaye yığma imkanını vermiştir. Daha sonra onlar bu sermayeyi mali teşebbüslere ve büyük ticarete yatırır. Mali sermaye sahipleri daha eskiden beri iltizam yoluyla vasıtalı vergiler tahsilatı, askeri donatım veya ordu nakliye gibi alanlarda önemli roller oynamaktaydı. Daha yeni alanlara gelince bunlar banka işletmeleri veya yüzyıl ortalarından itibaren gelişen (Paris borsası 1724'te kurulmuştur) mali şirketlerdir. Devlete, kiliseye, eyaletlere ait istikrazların yatırımı, yeni şirketlerin hisse senedi satışı, hayat ve yangın sigorta şirketlerinin gelişmesi para babalarına git gide daha yoğun at oynatma alanı yaratır. Bunlar da gördükleri işlerde eski rejim toplumunun sosyal ve idari yapısından şikayetçidirler. Mali sermaye sahipleri, genel mültezimler filozofları himaye eder. Bir genel mültezimin karısı olan Madam d'Epinay (1726-1782) Diderot'nun ve Rousseau'nun dostudur. Helvétius (1715-1771) mali servet sahibi bir filozoftur. Adı **Ansiklopedi**'nin kurucuları arasında anılmamış olsa bile, eserlerinin ruhu ve havası itibariyle, ansiklopedist harekete mensuptur.

Büyük ticaret, özellikle de deniz ve sömürge ticareti, burjuva zenginliğinin geleneksel yaratıcılarından biridir. Doğu ile ticaret Marsilya'da yürür. Bu ticarette Fransa en ön sırada yer alır. Hele adalarla olan ticaret Atlantik limanlarını zenginleştirir. Şeker, kahve, pamuk, tütün, çivit, aynı abonoz ağacı ticareti gibi, Afrika'dan Antil adalarına köle ticareti gibi büyük kâr kaynağı olur, 1720'de 106 milyon altın lira olan Fransız ihracatı 1757'de 257 milyon, 1776'da ise 309 milyon liraya yükselir. Ama içte olduğu gibi dışta da ticari hamle tutarsız bir organizasyon yüzünden sıkıntıdadır. Ulusal pazar birleşik bir bünyeye bürünememiştir: İç gümrükler, paralı yollar, geçitler, ağırlık ve uzunluk ölçülerindeki binbir farklılık ülkeyi bölük pörçük etmekte ve ticarete set çekmektedir. Burjuvazi bu eski

artıklara karşı isyan eder. **Ansiklopedi**'nin filozofları aklın adına ulusal pazarın birleştirilmesini ve ticarete tam hürriyet verilmesini talep ederler. "Bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" ilkesi genç ekonomi politiğin parolası haline gelir.

Aynı canlılık sınai üretimi de yenilemek üzeredir. Şüphesiz imalat hâlâ egemendir. Ama makinenin ortaya çıkışı 18. yüzyılın ortalarına doğru büyük sermayenin şafağını hayal meyal göstermektedir. Bu alanda itici güç İngiltere'den gelir. Teknik buluşlar bu ülkede pamuk sanayiini yenilemiştir. 1754'te Fransa'da çorap tezgahlarının kurulmasına izin çıkar. Renkli bez imalatına izin verilmesi ise 1759'dadır. Bu işte birbirinden farklı silindirli "basma makineleri" kullanılır. Bu üretim çok geçmeden d'Oberkampf adını meşhur kılan kapitalist sanayi türünü oluşturacaktır. Ama kesin adım pamuklu tezgahlarıyla atılır: 1762'de İngiliz kökenli "jenny"nin kullanılmasına izin verilir. **Ansiklopedi** Fransa'ya makineleşmedeki ilk gelişmenin girişiyle eş zamanlıdır. Bu gelişme yüzyıl sonuna doğru madencilik gibi daha eski sanayi dallarının yenileşmesi ile de kendini gösterir. Ama bütün bu görüntüleri fazlaca abartmamalıyız. Üretimin büyük kitlesi henüz imalat, hatta zanaat kökenlidir. İmalatın yanısıra zanaata ve kır kesiminde gelişen sanayiye büyük ölçüde yer ayırmak gerekir. Eyaletlerin çoğunda burjuva tüccar konumundadır: Komşu köylerdeki üreticiye çalışma imkanı hazırlar, onun kendine ait dokuma tezgahı veya demirci ocağı için hammadde sağlar, karşılığında mamûl madde elde eder. Birçok yerde kapitalist birikimin büründüğü kılık sadece ticaridir. Milyonlarca köylü Bretagne'da, Normandiya'da, Champagne'da, Picardie'de, Flanders'da şehirli tüccar için yün, kendir, veya keten dokur, demir, bakır döver... Sınai üretim yapısının bu çeşitliliği **Ansiklopedi**'nin bu konudaki çekingenliğini ve tereddütlerini izah eder. Makinenin elverişliliklerini sıralayıp onun kullanılmasını göklere çıkarır, ama makineleşmenin ister istemez emekçilerin yoğunlaşmasına ve sinai üretimin bizzat kendi doğasında derin bir değişikliğe yol açacağını görmez. Ansiklopedistlerin düşünceleri öte yandan kendi çağlarındaki imalat ve sanayinin izini taşır: "Yaygınlaşmış imalatı" "birleştirilmiş imalata" yeğ tutarlar.

Böylece üretimin her alanında burjuvazi hazır ve nazırdır ve çok kere onun bütün imkânlarını kendi elinde tutar. Bunun için eski ekonominin kendi çığırına set çeken artıklarına, yani lonca teşkilatlanmasına, nizamnamelere, harçlara, kontrol mekanizmalarına zor tahammül gösterir. Ekonomik hürriyet **Ansiklopedi**'nin belli başlı taleplerinden biridir.

Ekonomik faaliyetlerde en ön sırada yer aldığı bu toplum içinde burjuvazi hiç bir hakka sahip değildir. Eski rejim toplumu özünde aristokratiktir: Sosyal katlar bölümlenmesi üstüne oturtulmuştur. Bu sosyal katlardan biri olan Tiers État ulusun bütün etkin güçlerini, burjuvaziyi, şehirli halk sınıflarını, köylülüğü bağrında toplar, ama hiçbir şey demek değildir; öbürü, yani aristokrasi ise her şey. Oysa bu aristokrasi ayrıcalıkları artık, feodal zamanların ilk başında oynayabildiği role uygun düşmeyen asalak sosyal bir sınıftır sadece. Para olarak tespit edilmiş toprak gelirlerinin ağır ağır değer kaybetmesiyle yoksullaşmış, büyük çöküş içindeki bu aristokrasi, yıkılışına yaklaştıkça bütün haklarını kullanmakta daha körü körüne direterek, toplumda siyasi bir rol oynamak ister. Devlet ve kilise katında bütün görevleri ele geçirmekle yetinmeyip, krallığın kadim yapısının çağı saydığı eski günlere dönmeyi, monarşinin denetimini elinde tutmayı ister. Bütün 18. yüzyıl boyunca, kimi zaman felsefî düşüncedeki parlak gelişmenin gölgelediği hırslı bir aristokratik akım geçerliğini sürdürür. Kiliseye gelince,

en azından yüksek din görevlileri seviyesinde, aristokrasinin bu ruh haline katılır. Zaten bunun nasıl aksi olabilir ki? Piskoposlar, rahipler gitgide daha fazla soylu sınıftan gelir olmuşlardı. Öyle ki 1789'da eski Fransa'nın 146 piskoposundan hiçbiri halk sınıflarından çıkmamıştır.

Varoluş şartları güçleştikçe gitgide daha çok kapanan aristokrasi karşısında burjuvazi ayrıcalıkların ilgasını ve hakların eşitliğini ister. Bu istek **Ansiklopedi**'nin belli başlı temalarından biridir. Şu noktayı belirtmekte gene fayda var: Eşitlik ama, aristokrasiyle eşitlik, halkla ise asla. Tam tamına yükselişini yaşayan 18. yüzyıl burjuvazisi üstünlüğünün bilincindedir. Toplumu akli bir şekilde teşkilandırarak halk sınıflarının kaderini düzeltmek istiyorsa bu "insancıllığından", "iyilik yapma duygusundan" olduğu kadar, kendi iktisadi teşebbüslerini geliştirme tasasından da ileri gelmektedir. Burjuva sınıfından, hatta bazen büyük burjuva sınıfından gelme bu filozoflar doğal eşitliği talep ederler. Sosyal ve politik eşitliğe gelince hepsi reddeder. Biri hariç: Jean-Jacques Rousseau. Böyle bir eşitlik safsatadır ve tehlikelidir. Değil mi ki büyük çiftliklerde ve imalathanelerde kaderine boyun eğmiş emekçilere ihtiyaç var? **Ansiklopedi**'nin "eşitlik" maddesi filozofların bu iki yüzü keskin silahla ne derece temkinli bir biçimde oynadıklarını gösterir.

Bu aristokratik toplum ancak devri geçmiş siyasi bir sistemle ayakta durabilmektedir. Burjuvazinin çıkışı karşısında eski rejimin monarşisi her zaman olduğundan daha çok feodal sınıfın hizmetindedir. Ordusu, adalet mekanizması, kilisesi gibi kendisi de aristokrasinin elinde bir egemenlik aracıdır. Son şeklini XIV. Louis zamanında alan monarşi kurumları hiçbir zaman mantıki ve tutarlı bir sistem halinde düzenlenmemişti. Ulusal birlik ne siyasi planda ne ekonomik planda tamamlanmıştır. Şehirler ve eyaletler ayrıcalıklarını korurlar. Kuzey örfî hukukunu yaşatır; Güney, Roma hukukuna uyar. Ülkenin hukuki, mali, askeri, dini taksimatı birbiri içine girmiş durumdadır, yetkinin nerde kime ait oduğu belli değildir. Düzensizlik ve tutarsızlık idari teşkilatın niteliğini oluşturur. Fransa, Mirabeau'nun sözlerini tekrarlarsak, "birbirinden kopuk halkların kuruluşunu tamamlayamamış topluluğu"ndan başka bir şey değildir. Monarşi hep ilahi hukuka sahip çıkar ve mutlakiyetçiliği savunur: Kral tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak iktidarını uyrukları ile bölüşmez. Aslında bu mutlakiyetçi rejimde eksik olan hükmetme iradesidir: "İstibdat her yerde, ama müstebit hiçbir yerde."

Burjuvazi siyasi kurumları aklın ilkelerine göre yeni baştan kurma amacındadır. Devlet içinde ekonomik gücüne ve entelektüel parlaklığına uyacak bir rol oynamak istemektedir. Monarşinin bizzat ilkelerine kadar karşısına dikildiğini söyleyebilir miyiz? **Ansiklopedi** burjuvazinin siyaset alanında cüreti kadar tereddütlerini ve çekingenliğini de dile getirir. "Hürriyet" maddesi "hürriyetin iflası kendisiyle birlikte her türlü güvenliği de yıkar, kötülükle erdemi birbirine karıştırır" der. "Temsilciler" maddesi bir anayasanın yararlarını över. İlahi hukuka dayalı hükümdarlık kuramının yerini ulusal egemenlik kuramı alır: Hükümdar Tanrı'dan gelen uçsuz bucaksız bir yetkiye sahip değildir, ancak ulusun vekilidir, "uyrukları üstünde yetkisini gene onların kendisinden almıştır ve bu yetki ona doğanın ve devletin kanunları tarafından tanınmıştır." İşin aslına bakılırsa **Ansiklopedi**'nin siyasi ülküsü burjuvazinin çıkarlarına uygundur: Yetkileri sınırlanmış hükümdarlıkla aydın isdibdat (despotizm) arasında salınır. İngiltere örneğinin 18. yüzyılın siyasi düşüncelerinin evrimi üstünde oynadığı rol büyüktür. **Ansiklo-**

pedi bir ölçüde bu İngiliz örneğinin izlerini taşır. Rousseau'nun ortaya attığı demokratik fikirlerin etkisi henüz çok azdır. Mülkiyet sahibi sınıfların, kapitalist burjuva ile toprak aristokrasisinin, İngiltere'den taklit, denetimli bir hükümdarlığın mihmandarlığı altında kaynaşması filozofların isteklerine uygun düşer. Aydın istibdat bu ülkünün öteki çeşnisini oluşturur: Eğer hükümdar "aklın ve hakseverlerin" ilkelerine göre yönetiyorsa, bir başka deyişle burjuvazinin ekonomik ve sosyal özlemlerini doyuruyorsa, mutlak bir iktidarı elinde tutması önemli değildir. "Bir devletin kralı filozof olunca" denir **Ansiklopedi**'de coşkuyla, "yahut da bir filozof o devlete kral olunca ne mutlu!"

Siyasi ve sosyal teşkilatlanmanın pratik sorunları incelenirken de, kimi zaman çelişkiye kadar varan aynı çekingenliklere rastlarız. Ayrıcalıklara saldırılır. Onların ortadan kaldırılması istenir. Ama buna karşılık soyluların payelerle onurlandırılması gerekecektir. Şüphesiz bu payeler burjuvaların da hakkıdır. "Nüfus", "Vergiler" ile ilgili maddeler konulması gerekli vergilerin toplanmasındaki adaletsizliği şiddetle eleştirir. Ama **Ansiklopedi**'nin hiçbir yerinde, halkın onca nefret ettiği "tuz vergisi"ne ad verilerek karşı çıkılmaz. Üretimin lonca düzeni içinde teşkilatlanması, o alandaki yetkiler şiddetle eleştirilir. Çünkü bu düzenin getirdiği baskılar üretici güçlerin serbestçe gelişmesini engellemekteydi. Ama köylünün sırtına binen yol yapımı ve milis erliği gibi angaryalar ancak bir ölçüde "sakıncalıdır". Aklın genel hakları üzerine vardıkları sonuçlarda bunca açık seçik olan ansiklopedistler pratik siyasi sorunlar hakkındaki yargılarını söylemekten çok kere kaçınırlar. Mal-mülk sahibi bir sınıfın temsilcileri olarak onların bu tereddütü anlaşılır bir şeydir. Mülkiyet hakkından yoksun halk sınıfları arasında, kaygıya, tasaya düşmeden, çok büyük umutlar yaratmaya kalkmaları beklenemez. Üstelik kilisenin öğretisini kendi öğretisi kılmış, dogmalarını savunma uğruna kaba gücünü harekete geçirmekte hiç tereddüt etmeyen bir toplumda bu tutum zaruri bir temkinliliktir.

Feodal ekonomi kapitalizmin gelişmesiyle altüst olmuş, geleneksel sosyal denge burjuvazinin yükselişiyle kırılmış durumdadır. Akla dayanan Aydınlık Çağı felsefesi gözüpek bir biçimde bütün sorunlara el atar. Bununla birlikte eski rejim toplumunun ideolojisi olduğu yerde kalır; kilise dogmalarının dokunulmazlığı ilkesine kıskançlıkla sarılır. Ülkenin en büyük toprak mülkiyetine sahip katolik kilisesi geleneksel düzenin ve mutlakiyetçi hükümdarlığın en başta gelen destekçisi durumundadır. Ortaçağda olduğu gibi 17. yüzyılda da bütün amacı insanı öbür dünyadaki kurtuluşuna hazırlamak olan çilekeş bir yaşayış ülküsünü zorla kafalara sokar. İnancın istekleri önünde akıl ortadan kalkar. Burjuvazi azar azar bu geleneksel düzeni devirmeye, aklın haklarını kurumlaştırmaya, kilisenin mistik ülküsüne dünyevi, gerçekçi bir mutluluk ülküsüyle karşı çıkmaya çalışmıştı. 18. yüzyılda **Ansiklopedi** ile birlikte köklerini Rönesans'ın insanlarında arayabileceğimiz yeni ahlâkın yeşerdiğini görürüz. Ansiklopedistler insanlığın kaderinin öbür dünyadaki hayatına hazırlanmak değil, akıl ve zekâ sayesinde bu dünyada mutluluklarını kurmak olduğunu seslerini yükselterek söylerler. Bu mutluluk ancak bilimdeki fetihler ve insanlığın sınır tanımayan ilerlemesine duyulacak inanç üstüne kurulabilir. Dekartçı düşüncenin sadık mirasçıları olarak filozoflar doğa güçlerine egemenliği ve genel zenginliğin artmasını insan faaliyetinin amacı kılarlar. Dünyevi mutluluğun maddi şartları işte böylece gerçekleşecek ve insan toplumunun tam olarak gelişmesi mümkün olacaktır.

Ansiklopedistlerin hücumlarının özlü hedefi katolik kilisesidir. Kimi yerde

sertlikle, kimi yerde tatlılıkla, alayla, ve hatta kimi yerde düzmece bir bönlükle taassup, önyargılar, dogmatizm, batıl inançlar suçlanarak sergilenir. 2 Mart 1756'da Paris başpiskoposu Christophe de Beaumont, kitapevinin yöneticisi Malesherbes'e şöyle yazar: "Mektubuma **Ansiklopedik Sözlüğün** beşinci cildinin 635. sayfasında ansiklopedi maddesinde gözüme çarpan bir notu iliştiriyorum. Sizin de göreceğiniz gibi orda Sorbonne'dan çok uygunsuz bir dille söz edilmekte ve buranın ansiklopediye dinbilim, din tarihi ve batıl inanışlar dışında hiç bir şey sağlayamadığı iddia edilmektedir. Bu, dinin bilimini bir batıl inananışlar kaynağı olarak görüp bizzat dinin kendisine saldırmak demektir. Sansürcülerin böylesine bir yanlışı farketmemiş olmaları çok cansıkıcıdır..." **Ansiklopedi** ateşlilikle kilisenin resmi öğretisi olan ve Sorbonne'da öğretilen skolastik felsefenin peşini kovalar. Onun çocukça akıl oyunlarını, iddialı lâf kalabalığını, bizzat aklın reddiyesi olan ve insanı kendi mutluluğundan kuşkuya düşüren bitmez tükenmez akıl yürütmelerini bir bir açığa vurur. Egemen otoritenin ileri sürdüğü delillerle gerçeği vurguladığını iddia eden metodu yerer ve onun karşısına gözlem, deney, önyargısız inceleme düşüncesini, yani tek kelimeyle gerçek felsefeyi diker. Tabii ki kilisenin, Sorbonne'un, Parlamento'nun sıkı gözetiminden yakayı sıyırabilmek için bazı tedbirler almak gerekir. Bu konuda girdikleri çatışmada ansiklopedistler işin sahiden tam ehlidir. D'Alembert, "yanlışın hüküm sürdüğü uçsuz bucaksız bir âlemde" yaşandığı vakit, en akıllıcası olan bu "bir çeşit yarı saldırı, bir tür sağır savaş"tan söz eder. Daha sonra başkaları da dolambaçlı bir dille kaleme alınmış bu maddelerde dini önyargıların yerle bir edildiğini; "dayandıkları delillerin zayıflığını ortaya koyarak, herkesin inanmış olduğu yanlışların gerçek çehreleriyle sergilendiğini; yahut, bu yanlışların, sadece onları kökünden kazıyacak *gerçeklerle karşılaştırılmasına imkân vermek suretiyle, yerlerinden* sarsıldığını" belirtir. **Ansiklopedi**'nin bizzat kendi de taktiğini açığa vurur: "Bir ulusal önyargının saygıya lâyık olduğu her keresinde, onunla ilgili maddeyi kaleme alırken, bu önyargıyı saygıda kusur etmeden, bütün çekiciliği, gerçeğe benzerliği, şusu busu ile sergilemek; ama öte yandan sağlam ilkelerin bunun tam karşıtı gerçeklere temellik edeceği maddelere göndermeler yaparak balçıktan yapıyı devirmek, tozdan yığını üfleyip dağıtmak gerekir."

Böylece, açıkyürekliliğin ("İncil'in yayılması" maddesinde olduğu gibi) yanı sıra güya saflıkla kaleme alınmış nice maddeler.. "Kitâb-ı Mukaddes", "Kilise Yasaları", "Büyük Perhiz" maddeleri niyetlerinin temizliğini, kilise öğrenimine riayetlerini belirtmekte kusur etmezler. Ama önce bütün meseleleri nesnel bir biçimde sergiledikten sonra Kitabı Mukaddes'i inceler veya Büyük Perhiz'i doğru bulurlar. Öyle ki sonunda aklın isteğine uyan bir açıklama şekliyle, Büyük Perhiz'in de, kilise yasalarının da, Kitab-ı Mukaddes'in de ilâhi kudretin değil, insanın eserleri olduğu ortaya çıkar.

Alay bazen ağulu bir silahtır: "Gerçek bir Hıristiyan yeni doğan çocuğunun ölümünden sevinç duymalıdır, çünkü ölüm çocuğa ebedi saadet vadetmektedir... Din aynı anda öylesine zalim ve öylesine teselli edici ki!"

Nihayet Diderot'nun da itiraf ettiği tuzaklar vardır: Batıl inançlara ve taassuba karşı ileri sürülen deliller, dini inancın akli eleştirisi "**Agnus Scythichus**", "**Kartal**", "**Aius locutius**" "**Bramines**" gibi maddelerde satırların arasına sokuşturulmuştur.

Ansiklopedi kilise dogmalarına karşı durunca, bunun gereği olarak Hıristiyan ahlâkından da kendini sıyırır ve onun yerine, filozofların gelişmesine onca katkı-

da bulundukları laik ahlâkı koyar. Ansiklopedistlerin ahlâk anlayışı basit ve insanidir: Doğanın sesiyle tutkuların sesini dinleyip izlemek. Şüphesiz bu alanda bile Ansiklopedi temkini tamamen elden bırakmamıştır. "**Mutluluk**" maddesinde de görürüz bunu. Ama erdemin ille de bir çilenin sonucu olmadığını, ahlâkın karanlık dogmalarla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder: "Erdem konusunda kendisine hiç bir zevk ve sevinç duygusu bırakmayacak kadar ince eleyip sık dokuyan bir insan olsa olsa yüreğimizi daraltır. [...] Ahlâksızlıkla dinsizliği birbirine karıştırmamak gerekir. Dinsiz ahlâk olabilir, ahlâksız dinin de olabileceği gibi, hem de hayli sık."

Ansiklopedi'ye göre tanrısızlık ahlâkdışı değildir. Dinden sıyrılmış bu ahlâkın temeli yarar olacaktır; ama tek bir kişinin bencil yararı değil en çok kişinin yararı. Filozof "kendini yararlı kılmak ve takdir edilmek isteyen namuslu bir insandır"; onun için "asıl olan" toplum sevgisidir. Bu ahlâkın en belli başlı ilkelerinden biri hoşgörüdür. O yüzyılın düşünce akımıyla beslenen ve desteklenen **Ansiklopedi** büyük yankılar uyandıran maddelerinde ("**Hoşgörü**", "**Zulmetmek**") sesini açıktan açığa yükseltmek cüretini gösterir. "İnsanın çözülüp bozulmasının bir ürünü olan" savaşı suçlayışı da aynı ölçüde parlaktır: "O doğanın, adaletin, dinin ve insanlığın sesini boğar; o ancak çapulculuk ve cinayet doludur, bütün ulusların göreneğini bozar."

Ansiklopedistler Hıristiyan ahlâkını, katolik dogması ve skolastik felsefesiyle bir yana iterek, bir tek aklın kılavuzluğunda kendilerine yılmaz bir yol çizerler.

Descartes dünyayı sadece madde ve hareketle açıklayabilmek için, felsefeden skolastiğin bütün batînî niteliklerini kovmuştu. Ama maddeyle hareket arasında bağıntı kurmamıştı. O maddeyi sadece mekanda tuttuğu yerle kavrıyor ve âtıl olarak görüyordu. Hareket ona dıştan veriliyordu. İşte bu noktadan tanrıya varıyordu Descartes. Ansiklopedistlerin en gözüpeklerinden olan d'Alembert, Diderot, Helvétius, d'Holbach için ise maddeyle hareket birbirinden ayrılamaz. Böyle olunca o ilk hareket verici gücün varlık nedeni de ortadan kalkıyordu. Tanrı gerekli değildi artık: Metafiziğin yıkılışı bu. Doğada geçen bütün olaylar, maddeyi ve hareketi yöneten bilimsel kanunlarla açıklanır. Hayatın kendisi bile hareket halindeki maddenin bir özelliğidir. "Canlı madde denen şey, diye sorar Diderot, kendi kendine hareket eden bir maddeden başka nedir ki?[5]"

Bilgi Teorisi konusunda da aynı cüreti görürüz. Ansiklopedistler Descartes'ın yaradılıştan fikirler, yani duyularımız yoluyla edindiğimiz deneyden öncesine ait, tanrı tarafından insan ruhuna sokulmuş olması gereken fikirler kuramını bir yana korlar. Descartes'ın, insanın duyuları yoluyla elde ettiği deneyi aşan her fikrin Tanrı'dan geldiğini iddia ettiği sisteminde bilgi, başlangıçta akıldan yola çıkıyor olsa bile, sonunda kesinlikle gene ilâhi kudretin denetimi altına düşer. Bilgiye duyum ve düşünce olarak ikili bir köken belirleyen Locke'u da aşarak filozoflar, bilginin kaynağı olarak sadece duyumu benimserler. Diderot, **Prades Rahibine Övgüye Ek** adlı makalesinde (1752) "insan doğarken beraberinde ne bilgi ne düşünce ne fikir getirir" der. Gene Diderot **Ansiklopedi**'nin "**Doğuştan**" adlı maddesinde şöyle yazar: "Doğuşta insanın sadece düşünme ve hissetme melekesi vardır, bütün gerisi sonradan kazanılır. Gözü ortadan kaldırın, görme duyusuna bağlı bütün fikirleri de ortadan kaldırmış olursunuz. Burnu ortadan kaldırın, koklama duyusuna ait bütün fikirleri de ortadan kaldırmış olursunuz. Tatma, işitme, dokunma duyusu için de aynı şey. Bütün bu fikirler, bütün bu duyumlar ortadan kalkınca da bize geride hiçbir soyut kavram kalmaz. Çünkü soyuta biz duyularımız yoluyla varırız."

Bilginin temelini böylece yerine koyduktan sonra Diderot bilinmezciliğin (Agnostisizm) tuzağından sakınır. Locke bir nesnede, o nesnenin kendinde değil de, duyularımızla ilişkisi içinde varolan renk gibi ikinci derecede nitelikleri, o nesnenin bizzat özünde yer alan birinci derecedeki niteliklerden ayırır. Peki, nasıl tanıyacağız bunları? "Biçimler maddeden ayrılamaz, çünkü maddenin uğradığı değişikliktir biçim; ne ruh düşünceden, çünkü düşünen varlıktır ruh; ne de duygu duyumlu varlıktan ayrılır, çünkü duygu varlığın duymasıdır; mekan veya varlığın mekandaki yeri onu teşkil eden varlıktan ayrılamaz, çünkü mekan yer tutan varlıktır... Katıksız soyutlamaları gerçek varlıklar haline dönüştürür, imgelerimizi eşyanın kendisi sayarsak karşılaşacağımız güçlüklerin sonu gelmez." (**Ansiklopedi**'nin "**Ayrılmazlık**" maddesinden).

Öyleyse bir nesnenin temel nitelikleri ondan ayrılamazlar: Çünkü bu nitelikler o nesnenin kendisidir. "Niteliksiz madde, diyordu d'Holbach, baştan başa bir *hiçtir*". Berkeley'in idealizmine gelince (temel nitelikler diye bir şey yoktur ona göre, sadece maddi dayanağı olmayan duyumlar vardır), Diderot, **d'Alembert ile Görüşme** adlı yazısında bunu bir örnekle gösterebilmek için, hezeyan halinde bir klavsen tasavvur eder. Öyle bir klavsen ki, o anda "yeryüzünün tek klavseninin kendi olduğu, evrenin bütün âhenginin ondan geçtiğini düşünür".

Böylece **Ansiklopedi**'de yeni ve keskin bir maddecilik, özellikle Diderot sayesinde ifadesini bulur.

Ama 18. yy. filozofları, ne kadar cüretli olursa olsunlar o günün sosyal ve iktisadi evriminin kendilerine koyduğu sınırları aşamazlar.

Şüphesiz bilimlerde ilerlemeler olmuştu. En başta da teknik bilimler alanında. Doğa bilimleri bunu daha ağırdan izlemekteydi. Ama hayatla ilgili bilimler henüz emekleme çağındaydı. Diderot kültürü ve bilim merakı sayesinde fiziki, kimyevi, biyolojik ve ruhi olguların temelde özdeşleştiklerini sezinleyebildi; türlerin evrimi kuramını görür gibi oldu. Ama çağının bilimsel gelişimi bundan daha uzağa gitmesine imkan vermiyordu. Bundan birkaç zaman sonra, özellikle biyoloji alanındaki yeni buluşlar hayatın olgularını sırf mekanik biçimiyle kavranmış harekete indirgeyen açıklama tarzını basitçi bir görüş kıldı.

Bilginin açıklanması bu ölçüde sınırlı görünümdeydi. Eğer, Helvétius'ün savunduğu gibi, hiç bir zaman duyularımızla algıladığımız verilerden ötesine erişemiyorsak, akli bilginin kaynağı nedir o zaman? Akli bilgiyi kaale almamak, idealizmin öbür şekli olan empirizmin içine düşmek demektir. Nedir akıl? Nasıl açıklanır? Diderot, **d'Alembert ile Görüşme**'sinde, Berkeley'in idealizmi konusunda düşüncelerini kaleme alırken uğradığı zorluğu itiraf eder: "Bu deli zırvası sistem var ya... Onu çürütmek, söylemesi insan zekâsı için belki utanç verici bir şey ama, hepsinden daha güç." 18. yy. materyalizmi böylesi sorulara cevap verecek çapta değildi. Metafiziği reddetmesine rağmen bu felsefenin kendi de metafizik bir mahiyet taşır. Ansiklopedistler dünyayı, insanı, toplumu, bilgiyi bir türlü tarihi süreçleri içinde görüp kavrayamadılar. Aynı şekilde burjuvazinin verdiği kavgaya, hem de en ön safta katıldıkları halde sınıf mücadelesinin temel olgusunu ayırdedemediler. Verdikleri mücadeleyi peşin yargıya karşı aklın, batıl inaçlara karşı Aydınlık Çağının, hoşgörüsüzlüğe karşı adaletin kavgası gibi gördüler. 18. yy materyalizmi ne diyalektikti, ne de tarihi. Nasıl olsundu ki!... Yeni iktisadi ve sosyal ilişkiler ancak şekillenmeye başlamıştı; eski siyasal düzene karşı yürüttüğü evrensel muhalefet içinde burjuvazinin bizzat kendine ait amaçları henüz açık seçik görülemiyordu; bu burjuvazi bütün insanlığın savunucusu

gibi koyuyordu kendini ortaya. 18. yy. materyalizminin eksikliklerine karşı çare olarak, ondan kökten değişik yeni bir felsefe, tarihin bizzat hareketinden ayrılmaz bir felsefe gerekti.

Bu yetersizlikler ne olursa olsun, **Ansiklopedi**'nin oynadığı tarihi rolü küçümseyemeyiz. Burjuvaziye devrimci mücadelesinde etkili silahlar sağladı. 26 Eylül 1762'de Diderot dostu Sophie Volland'a, **Ansiklopedi**'nin sekizinci cildinden söz ederken "Bu eser", diye yazıyordu, "zihinlerde er geç bir devrim yaratacaktır ve umarım ki bunun galibi ne müstebitler, ne zalimler, ne bağnazlar ve ne de hoşgörüsüzler olacaktır. İnsanlığa hizmet ettik." 18. yy. materyalizmi, bundan da öte, Marksizmin ortaya çıkışına kadar, her türlü ilerici düşüncenin kaynağında bulunan fikir filizlerini taşımaktaydı ve hatta Dezamy ve Gay gibi ilk Fransız komünistlerinin "mantık" temelini de teşkil etti.

"Materyalizmin kökendeki iyilik hakkında, insanların zihni kabiliyetlerinin çeşitliliği hakkında, öğretimin, alıştırmanın, deneyin mutlak gücü hakkında, dış şartların insan üzerindeki etkisi hakkında, sanayiinin yüce anlamı hakkında, dünya nimetlerinden yararlanmanın meşruluğu hakkında vs. vazettiklerini inceleyince", diye yazıyor Marx, "onu zorunlu olarak komünizme ve sosyalizme bağlayan şeyi bulup çıkarmak için fazla bilgiç olmaya gerek yok. Eğer insanoğlu her türlü bilgiyi, duyguyu, şunu bunu algılanır dünyadan ve algılanır bir dünya içindeki deneyinden ediniyorsa, o zaman önemli olan bu ampirik dünyayı, insanın gerçekten insanî olana kendini alıştırıp tecrübe kazanacağı, kendinde insan niteliğini hissedeceğini bir şekilde düzenlemektir."[6]

Devrim gerçekleşip burjuva iktidarı kurulduktan sonra, yeni toplumun bizzat kapitalizmin çığrından ve işçi sınıfının gelişmesinden doğan çelişkileri kendini göstermekte gecikmedi. O noktadan itibaren burjuvazi kendi filozoflarının yolundan ayrıldı. Proletarya sayıca ve bilinç olarak büyüyüp geliştikçe burjuvazi materyalizmden ve hür düşünceden koptu, yavaş yavaş ve yozlukla katolikliğe ve idealizme sarıldı: Daha önce aristokrasinin de yaptığı gibi, kendi sosyal düzeninin en sağlam dayanağı olarak metafiziği ve dini gördü. Kimi başlıklarıyla Ansiklopedi'nin adetâ ilk habercisi olan, Bayle'in **Tarihi ve Eleştirmeli Sözlük**'ü (1697) son baskısını 1820'de yaptı; Ansiklopedi'nin Agasse tarafından hazırlanan son taklidi ise 1832'de tamamlandı. Bu tarihler anlamlıdır: Toprağa dayalı aristokrasi bir kere kökünden tasfiye edildikten sonra (1830'da oldu bu) burjuvazi ideolojik silahlarını terketti. Artık halk aristokratlardan daha tehlikeliydi. Bu burjuvazi, bir zamanlar devrimci bir sınıf olduğunu tamamen unutarak, aklın doğa ve toplum üstündeki iktidarını savunan 18. yüzyıl felsefesini inkâr ediyordu.

Aydınlık çağı hürriyetçi düşüncenin zaferlerinde kesin bir aşama teşkil etmişti; Ansiklopedi yüce bir anıt olarak kaldı. Bugün mücadeleci aklın haklarını savunanlar kendilerini onun mirasçısı sayarlar. Tıpkı 18. yüzyılın ansiklopedistleri gibi onlar da insanı aşağılayan ve körelten ne varsa hepsini reddederler. Gene onlar gibi ileriliğin fikirlerini savunurlar. Onların akılcı ve materyalist geleneğini izlemekle kalmaz, aşarlar da. Diyalektik düşünce mekanik düşünceyi böylece aşar. Bilginin çeşitli dalları, çeşitli alanları arasındaki engeller bir bir düşerek insanoğluna diyalektik bir dünya ve toplum görüşü sağlar. Bu görüşte, açıklarken aynı zamanda değişikliğe uğratmaktır, sözkonusu olan.

NOTLAR:

1. Du Bellay "Eski Yunanlıların Ansiklopedi adını taktıkları bu bilimler çemberi" diye çevirir (***Défense et Illustration de la langue Française**, 1549*)
2. Gargantua'nın öğrenci olan Pantagruel'e yazdığı çok güzel mektup (Pantagruel, bölüm VIII)
3. Ansiklopedi'nin başında yer alan bilimlerin sınıflandırılması sistemi Bacon'un **Novum Organum**'undan örnek alınmıştır.
4. Bunlara Fréron'un (1718-1776) **l'Année littéraire**'de yayımlanan saldırılarını da ekleyelim. 1756'da Ansiklopedi'yi "rezillik dolu bir eser" olarak niteliyordu. Voltaire, Fréron'a **le Pauvre Diable**'da ve **İskoçyalı** (1760) adlı komedisinde saldırır. Bu piyeste Fréron **Wasp** adıyla sunulur. Avukat Moreau (1717-1803) ***Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs*** (1757) adlı risalesinde ansiklopedistlere karşı çıkar. Lefranc de Pompignan (1709-1784) Fransız Akademisine kabulü dolayısıyla verdiği söylevinde onlara çatar. Palissot (1730-1814) 2 Mayıs 1760'ta Théâtre français'de oynanan **Filozoflar** adlı komedisinde onları alaya almayı dener.
5. **Doğanın Yorumu Üzerine Düşünce**, 1754
6. "Fransız Materyalizm Tarihine Katkı", **Études Philosophiques**'te (Felsefe İncelemeleri) Kutsal Aile bölümünden alıntı, Éditions Sociales, Paris, 1951, s. 116.

KAYNAK:

L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Textes choisis, Éditions Sociales, Paris, 1984.

ansiklopedi'den seçme maddeler (L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers)

fransızcadan çeviren: yakup şahan

YURTTAŞ

(Diderot)

Hobbes, **yurttaş** ile uyruk arasında hiçbir ayrım görmüyor; uyruk terimi dar anlamında alındığında ve yurttaş terimi de en geniş anlamında alındığında; yurttaşın yalnız yasalarla ilgili olduğu ve uyruğun da bir egemen güçle ilgili olduğu göz önüne alındığında, bu görüş doğrudur. Çünkü, her ikisi de emir altındadır; yalnız ne var ki, biri ahlâksal bir varlığın, öbürü ise fiziksel bir varlığın emri altındadır. Öte yandan **yurttaş** adı, ne boyunduruk altında yaşayanlara, ne de tek başına yalıtık bir biçimde yaşayanlara uygun gelmektedir. İşte buradan da şu sonuç doğuyor: Hem egemen güç gibi kesinkes doğal durumda yaşayanlar ve hem de köleler gibi bu durumdan büsbütün vazgeçmiş bulunanlar, birer **yurttaş** gözüyle asla görülemiyor. Meğer ki, egemen fiziksel kişi üstünde de olan değişmez, ahlâksal bir varlığın bulunmadığı, akla yatkın bir bir toplumun asla olamayacağı iddia edilmeye. Pufendorf bu ayrık durumu göz önüne almaksızın, **Ödevler** adını taşıyan yapıtını, biri insanın görevleri, öbürü **yurttaşın** görevleri diye ikiye ayırmıştı.

Ailelerden oluşan özgür toplumların yasaları her yerde aynı olmadığından ve bu toplumların çoğunda, makamlara göre kurulmuş hiyerarşik bir sıra bulunduğundan, **yurttaş** da hem toplumun yasalarıyla ilintisi bakımından ve hem de hiyerarşik sırada tutmuş olduğu yer bakımından yine ele alınabilir. İkinci durumda, **yurttaş** yüksek memur ile **yurttaş** burjuva arasında bir ayrım olacaktır; ama birincisinde de, Amsterdamlı **yurttaş** ile Bâle kentinden yurttaş arasındaki ayrım olacaktır.

Aristoteles sivil toplumlar ile her toplumdaki **yurttaşlar** düzeni arasındaki ayrımları kabul etmekle birlikte, gene de ancak yargıçlığa katılanları ve yalın burjuva durumundan yüksek memurluğun ilk katlarına geçebilecek umudu taşıyanları gerçek yurttaş olarak tanıyor; bu da sadece salt demokrasilere uygun geliyor. Kabul etmek gerekir ki, burada hemen yalnızca bu ayrıcalıklardan yararlananlar gerçekten kamu adamı olmaktadır; uyruk ile yurttaş arasında ayırıcı hiçbir karakter görülmemektedir, yalnız yurttaş kamu adamı olabilmekte ve uyruğun rolü de, özel kişinin, yani **quidam** insanının rolü olabilmektedir.

Pufendorf yurttaş adını, ailelerin bir ilk birleşmesiyle devleti kurmuş olanlar ve babadan oğula birbirinin yerini alanlarla sınırlandırmış olduğundan, bir sivil topluma birçok karışıklık tohumları atabilen ve yapıtına pek ışık kazandırmayan, sudan bir ayrım getiriyor; böylece, kökenden gelen yurttaşlar ile sonradan yurttaşlığa alınanları, çok yalnış anlaşılan bir soyluluk fikri ile, birbirinden ayırıyor. **Yurttaşlar**, **yurttaş** olmak sıfatıyla, yani kendi toplumlarında, eşit derecede soyludurlar; çünkü soyluluk atalardan değil, yüksek memurluğun ilk katlarına ortaklaşa haktan kaynaklanır. Zorba fiziksel kişilik uyruğa göre ne ise, egemen ahlâksal varlık da **yurttaşa** oranla o olduğundan ve yetkin anlamda köle de tüm varlığını egemen güce devretmediğinden, elbette yurttaşın da kendisi için saklı tuttuğu ve asla vazgeçmediği hakları var olacaktır. Hemşehrileriyle denemezse de onların hepsine hükmeden ahlâksal varlıkla, aynı çizgide bulunduğu haller doğabilir. Bu varlığın, iki ayırıcı niteliği vardır, bunlardan biri özel, öbürü kamusaldır; kamusal olan asla direnme görmemelidir; ama özel olan, özel kişilerden yana bir direnme ile karşılaşabilir ve hatta tartışmalarda yenik düşebilir. Bu tüzel varlığın yurtlukları, anlaşmaları, *çiftlikleri ve çiftçileri vb. olduğuna* göre, bir bakıma onda egemen güç ile egemenliğin uyruğunu ayırt etmek gerekir. İşte bu gibi hallerde o hem yargıç, hem de taraftır. Bu, sakıncalı bir durumdur muhakkak; ama, genelde her yönetimde de vardır bu. Kendiliğinden değil de ender ya da sık rastlanılırlığı ile ancak, lehte ya da aleyhte olduğu ortaya çıkar. Şurası kesindir ki, uyruklar ya da **yurttaşlar**, fiziksel ya da ahlâksal egemen varlık, özel kişi olarak saldırıya uğramış olduğu hallerde, ne kadar seyrek yargıç ve taraf olursa, o kadar az haksızlıklarla karşılaşırlar.

Karışıklık dönemlerinde **yurttaş**, yerleşik sistemi tutan partiye bağlanacaktır; sistemlerin çözülüp dağılmasında, kendi sitesinin partisini izleyecektir, eğer onunla aynı görüşte ise; eğer sitede bölünme varsa, üyelerin eşitliğini ve herkesin özgürlüğünü savunan partiye katılacaktır.

Yurttaşlar servet ve istemlerinde eşitliğe ne denli yakınlaşırlarsa, devlet de o denli huzurlu olur: Bu üstünlük, başka her yönetim dışında, yalnız salt demokraside görünür; hatta denebilir ki, en yetkin demokraside bile üyeler arasında tam *eşitlik hayali bir şeydir, bu yönetimin çözülüp dağılmasının asıl sebebi de budur;* meğer ki, ostratizmin haksızlıklarıyla buna bir çare bulunmaya. Hayvani yaşam nasılsa, genelde, yönetimin yaşamı da öyledir; yaşamda her adım ölüme doğru atılmış bir adımdır. En iyi yönetim biçimi ölümsüz olan değil, en uzun ömürlü, fakat en huzurlu olandır.

DEVLET

Devlet, herhangi bir yönetim altında mutlu ya da mutsuz bir biçimde, birlikte yaşayan insanların toplumunu gösteren, bir cins isimdir.

Bu açıdan bakılınca, devlet, sağlamış olduğu koruma ve hizmetlerle doğal

halde bulunmayan güvenlik ve mutluluğa erişmek için, bir egemen güce bağlanmış olan birçok insanın birleşip birlikte oluşturduğu bir sivil toplumdur, diye tanımlanabilir. (...)

Devlet bir tüzel kişi olarak görülebilir; egemen güç onun başıdır; özel kişiler de uzuvları: Bunun sonucu olarak, bu kişiye kendisine özgü kimi eylemler, her yurttaşınkilerden farklı kimi haklar yüklenir; bunları ne tek bir yurttaş, ne de bir yurttaş grubu kendine maledebilir.

Her özel kişinin güçleri ve iradelerinin birleşmesiyle oluşan, bir tek kuruluşta birçok kişinin birliği, devleti kalabalıktan ayırır: Çünkü, bir kalabalık, birçok kişinin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir ve orada herkesin kendine özgü bir iradesi vardır; buna karşılık devlet, bir tek ruhla devinen bir toplumdur; bu ruh, ortak yarara bağlı olarak onun tüm devinimlerini sürekli bir biçimde yönlendirir. Mutlu devlet, yetkin devlet işte budur.

Bu devleti oluşturabilmek için, birçok insanın çok özel bir biçimde birbiriyle birleşmeleri gerekir; öyle ki, birbiriyle yardımlaşma içinde olabilmeleri için birilerinin korunması ötekilerinin korunmasına bağlı olmalıdır; güçlerin ve çıkarların bu birliğiyle, her birinin özel olarak kendisini güvence altına alamayacakları saldırıları kolayca püskürtebilmeli ve görevden kaçanları görevde tutabilmeli ve kamunun iyiliği yolunda daha etkili çalışabilmelidirler.

İşte bunun için her şeyden önce iki şey devleti ayakta tutmaya katkıda bulunur. Birincisi, egemen gücün otoritesine boyun eğme sözleşmesidir; tanrısal otorite ve din antı bu sözleşmeye çok ağırlık kazandırır. İkincisi de, vereceği cezaların korkusuyla kötü insanları zaptetmeye yarayan üstün bir gücün kurulmasıdır. Demek ki, üstün bir gücün desteklediği, iradelerin birliğinden, siyasal kuruluş ya da devlet doğmaktadır; bu olmadan da sivil toplum düşünülemez.

Aslını ararsanız insan bedeni nasılsa, siyasal kuruluş da öyledir: Sağlıklı ve sağlam bir devlet, **hasta** devletten ayırdedilir. Onun hastalıkları, ya yüce gücün kötüye kullanılmasından ya da devletin kötü kurulmuş olmasından ileri gelir; bunların nedenini de ya yönetenlerin kusurlarında ya da yönetimin bozukluklarında aramak gerekir.

İNSAN

(Diderot)

İnsan duyan, kafa yoran, düşünen, dünya üzerinde özgürce gezinen, egemenliği altına aldığı tüm öbür varlıkların önünde görünen, topluluk halinde yaşayan, bilimleri ve sanatları icat etmiş olan, kendisine özgü iyi ve kötü yanları bulunan, kendisi için efendiler yaratan, yasalar yapan vb. bir varlıktır.

Ahlâk açısından insan: Bu sözcüğün ancak bizim toptan ne olduğumuzu anımsattığı ölçüde açık seçik bir anlamı olabilir; ne var ki, bizim ne olduğumuz da hemen tek bir tanımla anlatıverilmez: Sırf bir parçasını gösterebilmek için ne olduğumuzun, bir takım bölmeler yapmak ve ayrıntılar üzerinde durmak gerekir. Dolayısıyla biz burada asla ne dış görünüşümüzden ne de bizleri hayvanlar sınıfına sokan yapılışımızdan söz edeceğiz. Üzerinde durduğumuz **insan**, o düşünen, isteyen ve eyleyen varlıktır sadece. Bu yüzden onu devinime geçiren iç güçleri ile belirleyen etmenleri araştıracağız. Bu araştırmamızı güçleştiren bir şey var, o da, kendisine baktığımızda bireylerin tümünü hemen tanıyabileceğimiz ayırdedici bir karakterin insan türünde asla görülmemesidir. Bireylerin eylemleri arasın-

da o kadar çok ayırım var ki, bu ayrımın, eylemlerin sebeplerinde de bulunabileceğini varsaymaktan kendimizi alamıyoruz. Örneğin, efendisine hayasızca yaltaklanan köleden tutun da, hemcinslerinin binlercesini boğazlamış olan Thamas'a varıncaya (onun üstünde artık kimse görülemiyor) sayısız birey çeşitleri görüyoruz. Bize kalırsa hayvanlarda, çok daha belirgin karakter çizgileri bulunabilecektir. Ama gelin görün ki, onların da yalnız içgüdülerinin kaba dışavurumlarını tanıyabildiğimiz ortadadır. Nesnelerin ayırdına varmayı öğreten tek yol olarak görme alışkanlığı, onların yaptıkları işlerde pek doyurucu bir şey vermemektedir. Yalnız hayvanlar yakından gözlemlenince, genel olarak sanıldığından daha çok gelişmeye yetenekleri oldukları kanısına varılıyor. Ama, tüm eylemlerine toptan bakıldığında, bunlar, kendileriyle **insan** arasında sonsuz bir açıklık bırakmakta. İnsanın onlar üstünde kurmuş olduğu egemenlik haksız sayılsın istenirse, ama bu, onun araçlarının ve dolayısıyla, doğal yapısının üstünlüğüne bir kanıt olmaktan yine geri kalmaz. **İnsanın** yapmış olduğu büyük işlere bakılınca, sanatlarının ayrıntısı ve bilimlerinin ilerlemesi incelenince, denizler aşıp geçtiği, gökleri ölçtüğü ve gürültüsü ve etkileri bakımından gökgürlemeleriyle yarıştığı göz önüne getirilince, bu üstünlüğe şaşmamak elden gelmez. Ama buna karşılık, doğanın bu kralının sık sık kendini bayağılaştırdığı kimi eylemlerin canavarlığı ya da bayalığı karşısında insan nasıl ürpermeler geçirmez. Nitekim, bu melez canavardan ürküntü duyan kimi ahlâkçılar, insanı açıklamak için, iyi ve kötü ilkelerin bir karışımı diye bir yoruma başvurmuşlardır, ki bu da, açıklanmayı gerektiren bir şeydir. Gurur, boşinanç ve korku sistemler yaratmıştır ve insanın bilgilenmesini bin türlü önyargıyla kösteklemişlerdir. Gözlem yoluyla bu önyargılar pekâlâ ortadan kaldırılabilir. Din, zamanların ötesinde bizim için hazırladığı mutluluğun yolunda bize yol göstermeyi üstlenmiştir. Felsefe, bu gelgeç yaşamda, insanı daha iyi ve daha mutlu kılmak yolunda, aynı türden, araçlar bulabilmek için, **insan** eylemlerinin doğal sebeplerini incelemek gereğini duymuştur.

Siyasal açıdan İnsan: Gerçek zenginlik olarak yalnız **insan** ve toprak vardır. Toprak olmazsa, **insan** hiçbir değer taşımaz ve **insan** olmazsa, toprak da hiçbir değer taşımaz.

İnsan sayıyla değerlenir; bir toplum ne denli kalabalık ise, barış zamanında o denli güçlü, savaş zamanında da o denli korkunçtur. Öyleyse, bir egemen güç, uyruklarının çoğalmasıyla ciddi bir biçimde ilgilenecektir. Ne denli çok uyruğu olursa, o denli çok tüccara, işçiye ve askere sahip olacaktır.

Yönettiği **insanlar** arasında çocuk yapmaktan korkan ve üzüntü duymaksızın yaşamı terkeden birileri olursa, kendisine bağlı sınıflar acınacak durumda kalırlar.

Ama **insanları** olmak da yeterli değildir, gürbüz ve becerikli insanlara sahip olmak gerekir.

Eğer iyi gelenekleri olursa ve rahatlık kolayca elde edilir ve korunabilirse, gürbüz **insanlara** sahip olunur.

Eğer insanlar özgürse, becerikli insanlara sahip olunur.

Eğer ticaret özgürlüğü olmadığından dolayı bolluk bazan bir eyalet için kıtlık kadar korkunç bir âfet oluyorsa, yönetim akla gelebileceklerin en kötüsüdür.

İnsanları yaratanlar çocuklardır. Öyleyse babaları, anneleri ve sütanneleri özel bir dikkatle gözlemek yoluyla çocukların korunmasını sağlamaya çalışmalıdır.

Paris'te her yıl beş bin çocuğun dünyaya gelmesi, bir asker, gemici ve tarımcı yetiştirme fidanlığı oluşturabilir.

Şatafat işçilerinin ve hizmetçilerin sayısını azaltmak gerekir. Öyle durumlar

vardır ki, lüks, **insanları** yeterince kazançla işe koşamaz; hizmetçiliğin insanları yitiksiz olarak işe koştuğu hiçbir durum yoktur. Hizmetçiler üzerine tarımcıların hesabına bir vergi konulsa yeridir.

Devletin en çok yorulan **insanları** olan tarımcılar, öbür katmanlardan daha az beslenirlerse, devletlerinden soğumaları ya da orada telef olup gitmeleri kaçınılmazdır. Serbestliğin onları buradan çıkaracağını söylemek de bir cahil kişi ve acımasız bir **insan** olmak demektir.

Ancak daha tatlı bir yaşam umuduyla, başka bir duruma girmeye can atar. Tatlı bir yaşamın tadını çıkarma, insanı orada tutar ve oraya çağırır.

İnsanların hizmetleri, kazanç günlük masrafların ötesine geçtiğinde ancak iyi olur. Bir ulusun zenginliği, günlük masraflarının ötesindeki çalışmalarının toplamının sonucudur.

Net ürün ne denli büyük ve eşit dağıtılmışsa, yönetim de o denli iyidir. Eşit olarak dağıtılmış bir ürün, eşit paylaşılmamış ve halkı iki ayrı sınıfa bölebilecek olan daha büyük bir üründen yeğ tutulmalıdır; çünkü, bu sınıflardan biri boğazına kadar zenginlik içinde yüzerken, öbürü sefalet içinde can verir.

Bir devlette ekilmemiş topraklar olduğu sürece, kayba uğramaksızın bir adam manifaktürde çalıştırılamaz.

Bu açık ve yalın ilkelere daha başkalarını da ekleyebilirdik, ama bunları uygulamaya sokacak kadar cesareti ve iyiniyeti olan her egemen güç kendiliğinden bulabilecektir onları.

ÖZGÜRLÜK

(de Jaucourt)

Özgürlük, zekâ sahibi bir varlığın kendi öz kararına uygun olarak istediği şeyi yapma gücünde yatar. Çok yersiz anlamda kullanımıyla, bu yetinin, apaçık hakikatlerle ilişkili bulunan hakikatlere bağladığımız yargılarda ortaya çıktığı söylenemez; çünkü, bu tür hakikatler bizim onayımızı zorlar ve bize hiçbir özgürlük bırakmaz. Bize kalan tek iş, aklımızı ona uydurmak ya da ondan uzaklaşmaktır. Ama apaçıklık hafifleyince **özgürlük** haklarını yeniden kazanır; bunlar da açıklık ya da kapalılık derecelerine göre değişirler ve düzenlenirler. İyilikler ve kötülükler onların başlıca konularıdır. Bununla birlikte özgürlük, geneldeki iyilik ve kötülük kavramlarına dek uzanmaz. Doğa bizleri o biçimde yaratmıştır ki, bizler ancak iyiye yönelebiliriz ve genel olarak düşünülen kötülükten tiksiniriz; ama ayrıntı söz konusu olduğunda özgürlük geniş bir alana sahip olur, durumlara ve etmenlere göre değişen birçok yandan bizi belirler.

Siyasal özgürlük: Bir devletin **siyasal özgürlüğü**, temel yasalarla oluşur; bunlar, yasama gücünün, devletler hukukuna bağlı olan sorunların yürütme gücünün, yurttaşlık hukukuna bağlı olan sorunların yürütme gücünün dağılımını bu devlet içinde saptarlar; böylece bu üç güç birbiriyle bağlanmış olur.

Yurttaşın **siyasal özgürlüğü**, herkesin kendi güvenliği hakkında taşıdığı kanıdan kaynaklanan o iç huzurudur;[1] bu güvenliğe sahip olabilmek için de yönetim öyle olmalıdır ki, bir yurttaş başka bir yurttaştan korkmamalıdır. İyi siyasi ve yurttaşlık yasaları, bu **özgürlüğü** sağlar; özgürlük, ceza yasaları her cezayı suçun özel yapısından çıkardığında da yine egemen olur.

Anayasanın başta gelen konusu **siyasal özgürlük** olan bir ulus vardır dünyada; onun, özgürlüğü üzerine kurduğu ilkeler sağlam ise, bu özgürlüğün üstünlükleri-

ni de kabul etmek gerekir. İşte bu konuda İngiltere'nin hayranlık uyandıran dehalarından birine şöyle dendiğini anımsıyorum: Corneille, Viriate'ın[2] Sertorius'a verdiği söylevde, **siyasal özgürlüğün** esinlediği duyguların yüceliğini, İngilizlerin bütün ozanlarından daha iyi betimlemiştir. Tage'ı aşalım ve sözü Tibre'e bırakalım:

Herkes özgür olduğunda özgürlük bir hiçtir.
Ama yine güzeldir özgür olmak ve görmek tüm evreni
Boyunduruk altında iç çekerken ve inlerken prangalarda.
Güzeldir bu ayrıcalığı sereserpe yaymak
Köle Rhône'un ve tutsak Roma'nın gözleri önüne
Ve yazgının erdemler için saklı tuttuğu saygıyı
Yenik uluslardan kıskandığını görmek.

Günümüzde İngilizlerin o sözünü ettiğim ayrıcalıktan yararlanıp yararlanmadıklarını kesinlikle söylemek iddiasında değilim asla; M. de Montesquieu ile birlikte bu özgürlüğün onların yasalarıyla saptanmış olduğunu, ama ne olursa olsun, bu aşırı siyasal özgürlüğün, bunun ilımlısına ancak sahip olabilenlerin onurunu kırmaması gerektiğini, çünkü aklın aşırısının bile her zaman istenilen bir şey olmadığını ve insanların genelde aşırılıklardan çok orta yollarla hemen her zaman daha iyi uyuştuğunu söylemek bana yeter.

Düşünme Özgürlüğü: **Düşünme özgürlüğü** terimlerinin iki anlamı vardır: Biri genel, öbürü dar olmak üzere. Birincisinde, inanmamızı yalnız ve yalnızca hakikate bağlayan, o cömert zekâ gücünü gösterirler. İkincisinde ise, özgür ve tam bir incelemeden, güçlü zekâlara göre, beklenebilen tek etkiyi, yani inançsızlığı dile getirirler. Biri ne denli övgüye değer ve alkışlanmaya layık ise, öbürü o denli kınanmaya değer ve savaşılmaya layıktır. Gerçek **düşünme özgürlüğü**, önyargılara ve aceleciliğe karşı zekâyı uyanık tutar. O bilge Minerva'nın kılavuzluğunda, kendisine önerilen dogmalara, bunların kesinlik derecesiyle orantılı bir katılma derecesi gösterir ancak. Apaçık olanlara yürekten inanır; Apaçık olmayanları olasılıklar arasına koyar; inancını dengede tutmuş olanlar da vardır; ama bunlara olağanüstülük katılırsa, onlara daha az inanır; kuşkuya düşer ve yanılsamanın güzelliklerine güvenmez. Kısacası, bizi sürükleyen o çok hızlı eğilime karşı gerekli önlemleri iyice aldıktan sonra ancak, olağanüstüne kapısını açar. Özellikle çocukluk eğitimimizin bizlere kazandırmış olduğu dinle ilintili önyargılara karşı bütün gücü ile karşı çıkar; çünkü bunlar en zor vazgeçebildiğimiz önyargılardır; bizde onlardan her zaman bir iz bulunur, hatta kendilerinden çoktan uzaklaşmış olduğumuz halde bile; kendimizle haşır neşir olmaktan usandığımızda, bizden daha güçlü bir etki, bizi üzer ve oraya çevirir. Giderek biçim, dil değiştiririz; nitekim çocukluğumuzdakinden daha başka düşünmeye yavaş yavaş alıştığımız binlerce şey vardır; aklımız, bu yeni biçimleri edinmeye içten bir eğilim duyar; ne ki, din üstüne kazanmış olduğu fikirler saygıya değer bir türdendir; pek seyrek olarak onları incelemeyi göze alabilir; bu önyargıların henüz çocukken insan üzerinde bırakmış olduğu izlenim, genel olarak, onun kendisiyle birlikte sona erer. Buna şaşmamalıdır. Bunlara gerçekten inanmış olduklarını gördüğümüz ana babalarımızın vermiş olduğu örneğe ek olarak konunun taşıdığı önem, silinmesi çok zor olacak biçimde onları kalbimize nakşetmenin ötesinde, çok güçlü nedenlerdir. Ana babalarımızın kendi elleriyle ruhlarımızda bıraktığı ilk izler, derin ve kalıcı izlenimler bırakır her zaman; aklımıza vurduğumuz köstekle tanrıyı kutsadığımıza inandığımız boşinanç da böyledir; sanki hakikat gün yüzüne çıkmaktan korkacakmış gibi, kendi kendimize maskemizi atmaktan ve

yanılgı içinde yakalanmaktan korkarız.

NOTLAR:

1. Montesquieu'nün Yasaların Ruhu'nda, siyasal özgürlük üstüne verdiği tanım budur.
2. Viriate, İspanyol halklarının bağımsızlıkları uğruna Romalılara karşı giriştikleri savaşların kahramanlarından biriydi.

BARIŞ

Savaş insanların yozlaşmasının bir ürünüdür. Siyasal kuruluşun (bedenin), çırpınmalı ve şiddetli bir hastalığıdır; çünkü o, **barışın** tadını çıkarırken sağlıklıdır, yani doğal durumdadır; imparatorluklara güç kazandıran barıştır; yurttaşlar arasında düzeni o yaşatır; kendilerine gerekli gücü yasalara veren odur; çoğalmayı, tarımı ve ticareti o kolaylaştırır; tek sözcükle, her toplumun ereği olan mutluluğu halklara o sağlar. Buna karşılık savaş devletleri issizlaştırır; düzensizliğe, karışıklığa sokar; getirdiği başıbozukluk karşısında yasalar susmak zorunda kalır; yurttaşların özgürlüğünü ve mülkiyetini belirsizlik içine sokar; ticareti karıştırır ve savsaklatır; topraklar verimsizleşir ve terkedilir. Savaşın kurban etmiş olduğu, bir ulusun bir yığın üyesinin yitirilmesini en parlak zaferler bile asla ödünleyemez; zaferleri bile, ancak ve yalnız barışın sağaltabileceği derin yaralar açar.

Eğer akıl insanları yönetseydi, ulusların şefleri üzerinde kendisine yaraşan etkiyi gösterebilseydi, onların, düşüncesizce savaşın kudurganlıklarına kendilerini kaptırdıkları asla görülmezdi. Yırtıcı hayvanları andıran o hırslı saldırıyı asla göstermezlerdi. Mutluluklarının bağlı olduğu bir huzuru korumaya özen göstererek, başkalarının huzurunu her fırsatta kaçırmazlardı; doğanın bütün çocuklarına dağıtmış olduğu zenginliklerden hoşnut olarak, onun başka uluslara bağışlamış olduklarına hasetle bakmazlardı; egemen güçler, uyruklarının kanıyla ödenen kazanımların, maloldukları fiyata asla değmediğini anlarlardı. Ne var ki, üzücü bir yazgıyla uluslar kendi aralarında karşılıklı bir güvensizlik içinde yaşıyorlar, başkalarının haksız girişimlerini geriye püskürtmek için durmadan uğraşıyorlar ya da kendileri girişimlerde bulunuyorlar, en sudan bahanelerle silahı ele alıyorlar, sanki tanrının ve sanayinin kendilerine sağlamış olduğu kazançlardan kendilerini yoksun bırakmak için sürüp giden bir iradeye sahiptirler. Kralların kör tutkuları, onları devletlerinin sınırlarını genişletmeye itiyor; uyruklarının iyiliğini umursamaksızın, gönüllerini kararttıkları insanların sayısını hep kabartmaya çalışıyorlar. Tutkulu bakanların ya da meslekleri huzur ve rahatla bağdaşmayan savaşçıların yaktığı ya da beslediği bu tutkular, bütün çağlarda, insanlık için en uğursuz sonuçlar doğurmuştur. Tarihin bize gösterdikleri hep bozulmuş barışlar, haksız ve kıyıcı savaşlar, yanıp yakılmış tarlalar, küle çevrilmiş kentlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, sadece yorgunluk kralları **barışa** zorlamaktadır. Yurttaş kanının düşman kanına karıştığı, her zaman iş işten geçtikten sonra farkedilebiliyor; bu yersiz kan dökülmesi fatihin ve onun gürültülü savaşçılarının şerefinin hayali yapısını pekiştirmekten başka bir işe yaramamıştır; halkların mutluluğu, onun geçici hevesi ya da dalkavuklarının çıkarcı görüşleri adına boğazlanmış ilk kurbandır.

FELSEFE

Konumuz **felsefe** adının anlamını saptamak ve felsefenin sağlam bir tanımını vermektir. Felsefe yapmak, olup bitenlerin nedenlerini vermek ya da en azından bu nedenleri araştırmaktır; çünkü, görmekle ve görüleni aktarmakla yetinilince insan olsa olsa bir tarihçi olur. Şeyler arasındaki orantılar, büyüklükleri, değerleri hesaplanıp ölçüldüğünde *de matematikçi olunur. Ama şeylerin varolmasını* gerektiren, şöyle değil de böyle olmasına yol açan sebebi bulmaya uğraşan bir kimse gerçek anlamda filozoftur. (...)

Sağlıklı **felsefe** kavramı budur; amacı da kesinliktir ve atmış olduğu her adım, ispatlama yoluyla, oraya yöneliktir. Öyleyse filozofu belirginleştiren ve halk adamından ayırdeden şey, onun kanıtsız hiçbir şeyi kabul etmemesi, *yanıltıcı* kavramlara asla rıza göstermemesi, kesin'in, olası'nın ve kuşkulu'nun sınırlarını tam olarak koymasıdır. O sözcüklerle asla yetinmez ve nedene dönüşmüş sonuçtan başka bir şey olmayan gizli niteliklerle hiçbir şeyi açıklamaz; uslamlamayla deney, şeylerin hakiki nedenine götürmediği her defasında o bilgisizliğini açıkça söylemeyi yeğ tutar. (...)

En büyük filozof, en çok sayıdaki şeyin nedenini gösteren kimsedir, onun kesin olarak belirlenen yeri budur: Bu yolla, artık allâmelik de felsefe ile karıştırılamaz. Olgular üzerinde bilgilenme elbette yararlıdır, hatta onların açıklanmasına temel bir giriş hazırlığıdır; ama *filozof* olmak, yalnızca çok görmüş ve çok okumuş olmak değildir; felsefe tarihini, bilimleri ve sanatları çok iyi bilmek de değildir; bütün bunlar sindirilmemiş bir yığın şeyden başka bir şey değildir; filozof olmak, sağlam ilkeleri olmak ve özellikle bu olguların nedenini açıklayabilmek, bunlardan yasal sonuçlar çıkarabilmek için, sağlam bir yönteme sahip olmak demektir.

Felsefedeki gelişmeleri uzun süre başlıca iki engel geciktirmiştir: Otorite ve sistemci anlayış.

Gerçek filozof asla başkalarının gözüyle görmez, yalnızca apaçıklıktan doğan inanca katılır. Aklı başında olan kimselerin nasıl olup da tanrının kendilerine vermiş olduğu aklı bırakarak hakikatin araştırılmasında başkalarının aklını kullanmayı yeğleyebildiklerini anlamak oldukça güç bir şey. Çünkü, başkalarınınkileriyle değil de, kendi gözleriyle kendine yol bulmakta son derece daha çok zevk ve daha çok onur vardır ve sağlam gözleri olan *bir kimse, bir yol göstericiye sahip* olmak umuduyla gözlerini kapamak ya da oydurmak istemez asla; ne ki, bu da oldukça yaygın bir âdettir. (...)

Bu sağlam ve akla yatkın düşünceler, bizim eskiler hakkında edinmiş olduğumuz gülünç önyargıları düzeltecektir herhalde. Bize çok doğal gelen bencilliğimizin desteğinde, eğer aklımız bu denli kötü anlaşılan bir kendini küçük görmeden, yani sanki biz insan olmak sıfatıyla bu kerte büyük bir yetkililik iddiasında bulunmaya hakkımız yokmuş gibi, bir alçakgönüllülükten bizi kurtaramazsa; en azından deney, olupbitenlerin gelişmesini, eskilere karşı duyulan aşırı hayranlık kadar hiçbir şeyin durdurmadığını, hiçbir şeyin sınırlamadığını bizi inandıracak kadar yeterince güçlüdür. Aristoteles'in otoritesine candan bağlanıldığı, hakikat sadece onun bilmecemsi yazılarında arandığı ve hiç doğada aranmadığı için, diyor M. de Fontenelle, felsefe sadece herhangi bir biçimde ilerleme göstermemekle kalmamıştır, aynı zamanda abuk sabuk düşünceler ve saçmalıklar uçurumuna da düşmüştür; onu buradan çekip kurtarmak için de insanların çekmediği zahmet kalmamıştır. Aristoteles hiçbir zaman hakiki bir filozof olmamıştır; ama bir çoklarını boğmasaydı, izin verseydi, niceleri filozof olacaktı. İşin kötü yanı şu

ki, bu türden bir fantezi insanlar arasında bir kez yerleşmeye görsün, o artık uzun bir zaman sürüp gidiyor; bundan dönmek için yüzyıllar gerekiyor, hatta gülünçlüğü artık anlaşılmış olsa bile. Eğer bir gün Descartes'tan başka kimseyi gözü görmek istemeyenler çıkarsa ve Aristoteles yerine onu koymaya kalkışırlarsa, aşağı yukarı aynı sakıncalı durum doğacaktır. (...)

Sistemci anlayış da hakikaten ilerlemesine öteki kadar zararlıdır: Sistemci anlayıştan benim anladığım, hakikatleri kendi aralarında, ispatlamalar oluşturmak için birleştiren anlayış değildir; çünkü bu gerçekte, felsefî düşüncenin ta kendisidir; benim belirtmek istediğim planlar kuran ve evren sistemleri oluşturan, bunlara daha sonra ya gönüllü ya da zorla, olayları ayarlamak isteyen anlayıştır... Bilimler akademisinin görmek, gözlemlemek, gözlemleri ve deneyleri kütüklerinde kayda geçirmek, bu konuda yeterince gereç olduğunda bunlardan tam bir sistem çıkarmak görevini gelecek kuşaklara bırakmak yolunda almış olduğu karar kadar övülecek bir davranış olamaz; ne ki, bu dönem henüz çok uzakta, ama bir gün gelir, ona da kavuşulur.

TİRAN

(de Jaucourt)

Tiran kendisinin ve yüzsüz bakanlarının tutkularını doyurmakla uğraşırken, uyruklarına adi köleler gibi, ya da yalnız ve yalnızca kaprislerini doyurmak için var olan ve her aklına geleni kendilerine yapabileceği, aşağı türden varlıklar gibi bakıyordu; gururu ve çevresinden işittiği dalkavukça sözler, böylesi düşüncelerle kafasını bozmuştu; sonunda, salt kendi dayattığı yasaları tanır olmuştu; çıkarının ve hayali düşüncelerin güdülemiş olduğu bu acaip yasalar adaletsizdi, üstelik kalbinin uçarı duygularına göre durmadan değişiyordu. Tiranlığı tek başına yürütmenin ve dengesiz iradesinin boyunduruğu altında, bütün halkı dize getirmenin olanaksızlığını göstererek, yozlaşmış bakanlarıyla işbirliği yapmak zorunda kalmıştı. Seçtiği kişiler, adaleti tanıyorlardı, ama onu yerine getirmemek için tanıyorlardı; bunun gibi, erdemi kendisine saldırmak için, yasaları da, kendilerini saptırmak için ancak tanıyan sapık kimselerdi. Ne ki, tiran ile uyrukları arasında artık savaş ilan edilmiş olduğundan, her an kendini korumak kaygısına düşmüştü; çıkar yolu da şiddette bulmuştu ve bu işi uydularına bırakmıştı; onların açgözlülüklerini ve kıyıcılıklarını doyurmak, kendisine gölge düşüren erdemli kişileri kaygısızca boğazlayabilmek için, uyruklarını mallarıyla birlikte onlara teslim etmişti. Gitgide sevdiği bakanlar da içine korku salmaya başlamıştı; yoldan çıkmış insanlara güvenilemeyeceğini bilmez değildi. Ama ne ki, kuşkular, pişmanlıklar ve yıldırılar da çevresini her yandan sarmıştı; bundan böyle güvenine layık kimse göremiyordu; hiç dostu kalmamıştı, yalnız suç ortakları vardı. Tiranın ezip güçsüzleştirdiği, düşkünleştirdiği, bayağılaştırdığı halk da onun acılarına sırtını dönmüştü. Hiç saymadığı yasalar da onu desteklemez olmuştu; boş yere, "vatan! vatan!" diye yardım dileniyordu çevresinden; bir tiranın hükmettiği bir yerde vatan kalır mıydı?

Dünya âlem, cinayetlerinin meyvasını ağız tadıyla yiyen bir kaç mutlu tiran gördüyse eğer, bunların sayısı çok azdır; kendi döşeğinde ölen bir tiran, tarihte çok şaşırtıcı bir olaydır. Tiber, Roma'yı erdemli yurttaşların kanıyla suladıktan sonra kendi kendinden nefret eder, yasaklarının tanığı olan duvarlara artık bakamaz hale gelir ve tüm bağlarını kopardığı toplumdan kendini yasaklı kılar;

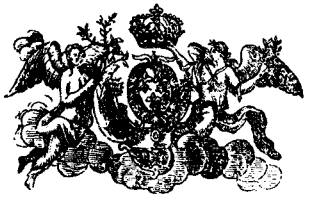
artık tek arkadaşı terör, utanç ve pişmanlıktır. İşte yasalara karşı kazandığı zafer budur. İşte kendisine o barbar politikayı sağlayan mutluluk budur! En zalim ölümden yüz kez daha korkunç bir yaşam sürdürür. Caligula, Neron, Domitien kıyıcılıklarının akıtmış olduğu kan sellerini kendi vücutlarıyla kabartarak yok olup gittiler. Tiranın tacı, onu almak isteyenindir. Pline, Trajan'a şöyle diyordu: "Öncüllerimin yazgısıyla, tanrılar bana ancak insanlar tarafından sevilen kralla-ra yardımcı olduklarını bildirmişlerdir."

KAYNAK:
L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Textes choisis, Éditions Sociales, Paris 1984.

Ansiklopedi'den bir fasikül kapağı (Tıpkıbasımından küçültülerek)

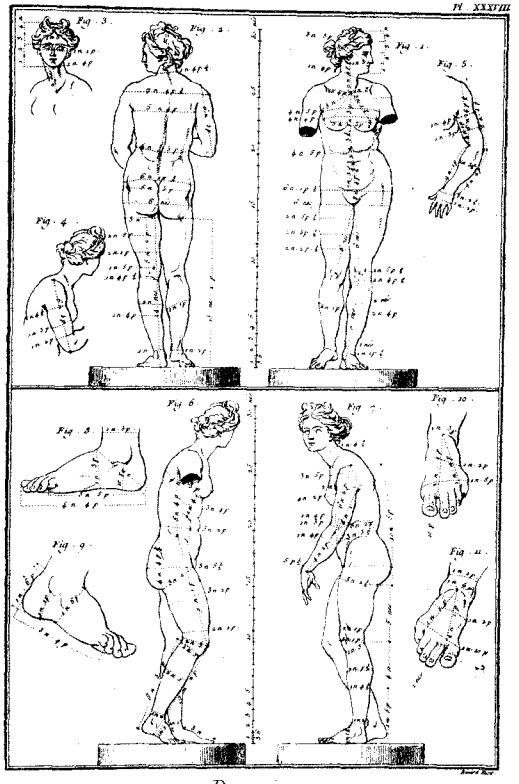
RECUEIL
DE PLANCHES,
SUR
LES SCIENCES,
LES ARTS LIBÉRAUX,
ET
LES ARTS MÉCHANIQUES,
AVEC LEUR EXPLICATION.

GRAVURE ET SCULPTURE



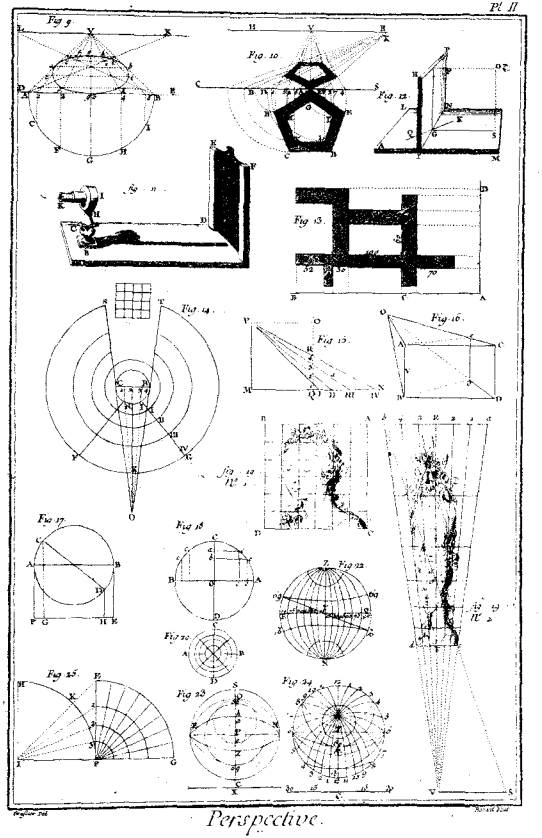
A PARIS,

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.



Dessein.

Proportions de la Vénus de Médicis



Perspective.

Ansiklopedi'den iki sayfa örneği

1789 - çağ dönümü ve kahramanlık yanılsaması

manfred kossok*
almancadan çeviren: kürşat güzey

Büyük Fransız Devrimi, feodal toplumun yerine burjuva toplumunun 300 yıldan fazla süren geçiş sürecinde kendinden önceki ve sonraki "normal" devrimler düzeyinin çok üzerine çıkan —haklı olarak klasik diye nitelenen— özel bir aşamayı içinde barındırır.[1] Yeni çağın devrimler dizisi içinde 1789 Fransız Devrimi hem doruk hem de dönüm noktasını oluşturur; onunla burjuva ilerlemesi kendi sınırlarını aşar. Çünkü bu devrim yalnız ulusal değil aynı zamanda buradan çıkarak kıtasal ve evrensel oluyordu. Devrimin dolaylı ve dolaysız sonuçları tüm Avrupa ile Avrupa dışı dünyanın büyük bölümünü devrimci duruma getirdi.[2] İnsanlık tarihinin dünya tarihi olmaya doğru yoğunlaşması yeni bir boyut ve derinlik kazanıyordu.[3]

Karl Marx için burjuva devrimi "...burjuvazinin ...gerçekten hareketin önünde olması"[4] anlamına geliyordu. Böylece Fransız Devriminin (ve 1870 Eylül Devrimine kadarki birbirini izleyen dizi)[5], biricik "katışıksız" burjuva egemenliği kurarak diğer devrimlerin soyluluk ve burjuvazi arasında sınıf işbirliğinin çeşitli biçimlerine yol açması veya bir toplumsal egemenlik kurumunun yerine diğerinin geçmesi kurallarına bir istisna oluşturduğu görülür.[6] 1789 devrimi de her burjuva devrimi gibi yalnızca birbirinden farklı olmakla kalmayıp, aynı zamanda karşıt amaçlara sahip olan sınıf ve tabakaların güçlerini bir araya getirme görevini önüne koyuyordu. Burada özünde devrimci ve antifeodal cepheyi oluşturan, eski rejimi (Ancien Régime) bütünüyle sarsan, farklı, politik toplumsal ana bişelenlerin çıkarlarının karıştırılması gibi olanaksız bir ödev söz konusudur: Soylu - libe-

* Profesör; Leipzig Karl Marx Üniversitesi Karşılaştırmalı Devrim Araştırmaları Enstitüsü Yönetmeni.

ral; burjuva, demokrat - küçük burjuva; köylü - tarımcı ve niteliksiz işçi - şehirli bileşenleri. Böylece burjuvazinin egemenlik kurabilmesi için en azından üç ön koşulun yerine gelmesi gerekiyordu: 1).Mutlakiyet tarafından önceden kurulmuş ulusal topraklar çerçevesinde ekonomik toplumsal yapılanma (sınıfın "kendinde", ulusal sınıf olarak nesnel yapılanışı) 2) Politik - ideolojik yapılanma (sınıfın "kendi için" ulusal sınıf olarak öznel yapılanışı) 3) Burjuvazice temsil edilen çıkarların ulusun çoğunluğunun (kitlenin) umut ve beklentileriyle özdeşleştirilmesi, "yani toplumun devrimci çıkarlarını kendinde yoğunlaştıran bir sınıf"[7].

Burjuva devrimde halk hareketi ve burjuvazinin birliği için gereken koşullar sorunu Marx ve Engels tarafından ilk yapıtları "Yahudi Sorunu Üzerine", "Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı", "Alman İdeolojisi" ve "Kutsal Aile"de özel bir yoğunlaşmayla, ama daha sonraları da tekrar tekrar ele alınır. Marx ve Engels, anahtarı, devrimdeki **fikir** ve **çıkarın** diyalektiğinde görüyorlardı. Kuşkusuz burada uzlaşmaz sınıf güçlerinin birlikteliğinden doğan etkide varolduğu kabul edilen anormalliğin çözümü için taşıyıcı bir bilgi sözkonusudur. Bütünüyle "bu çağın yanılsaması"[8] olarak kavranan fikrin özü politik iktidarda ortaya çıkan sınıfın, yani burjuvazinin özel ya da sınıfsal çıkarlarını ulusun bütünün çıkarlarıymışçasına dile getirme yeteneğinde varolur. Rahip Siéyes'in "Üçüncü Zümre Nedir?"[9] başlıklı polemik yazısı bu görevi tipik bir biçimde gerçekleştirir: Buna göre Üçüncü Zümre, ormanlara yollanması daha hayırlı olan soyluluk dışında tüm ulusu içerir. Burjuvazinin ayrı bir çıkarından (henüz) sözedilemiyordu. Böyle bir şey kendini ancak devrimin oluşumunda ve tamamlanmasında dile getirir. Fikir ve çıkar ilişkisini Marx ve Engels şöyle formüle ediyorlardı: "Sivil toplumun hiçbir sınıfı, kendinde ve yığınlarda onu toplumun geneliyle kardeşçesine kaynaştıran, onu toplumun genelinden ayırdedilemez kılan, toplumun **genel temsilcisi** olarak algılanmasını ve onay görmesini sağlayan, taleplerini ve haklarını toplumun hakları ve talepleriyle bihakkın özdeşleştiren, onu sahiden toplumsal akıl, toplumsal yürek yapan bir heyecan saiki yaratmadan bu rolü oynayamaz. Ancak toplumun genel hakları adına belli bir sınıf genel hakimiyet üzerinde kendisi için hak iddia edebilir."[10]

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'daki bu ifade karşılığını Alman İdeolojisi'nin şu pasajında bulur, ama orada tamamlanmış olarak: "Genellik... **ortak** çıkarlar yanılsamasına karşılık düşer. (Başlangıçta bu henüz bir yanılsama değildir.)"[11] Buradan çıkarak "ideologların bu yanılgısını"[12] **kahramanlık yanılsaması**[13] olarak nitelendirmek doğru olur. Bu anlaşılmadan ve tarihteki gerçek etkileri ortaya konmadan ne devrimin iç dinamikleri ne de 19. yy.'nin önder devrimi olma rolü anlaşılabilir. Çıkar ve fikrin birliği, yani özel bir sınıfın çıkarlarının soyut - insansal olarak genelleştirilmesi, programatik ve tüm dönemi içeren dile getirilişini 26 Ağustos 1789 tarihli Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'nde bulur. Bütün vatanseverlerin ortak düşüncesi hemen bir denemeye tabi tutulur istek ve gerçeklik arasındaki ilk uyumsuzluk daima devrimin felsefî - kuramsal ilkelerinin pratikte dışavurumu sözkonusu olduğunda ortaya çıkıyordu: Gerçi 1789 Ağustosu'ndaki tarım yasaları feodalizmin kaldırıldığını açıklıyordu, ama aynı zamanda köylülerin kurtuluşunu bedele bağlıyordu. 1791 Anayasası hakların açıklanışını ulusun aktif ve pasif vatandaşları olarak bölünmesiyle birleştiriyordu. (Sieyés'e göre aktif vatandaşlar yeni toplumun "eylemcileri" idi.) Ve sonuçta La Chapelier yasası emekçi sınıfların grev ve örgütlenme yasağını ilân ediyordu.

Farklı sınıf güçlerinin geçici çıkar uzlaşmasının temeli olarak kahramanlık

yanılsaması, en yüksek noktasına üçüncüde, Jakoben devrim aşamasında erişiyor; Jakobenlerin düşüşü de sonunu getiriyordu; kriz henüz Jakobenci diktatörlük koşullarında başlıyordu. Devrimdeki fikir ve çıkar uyuşmazlığının ortaya çıkışını belli bir süre için engellemek ya da düzeltmek için devrim hareketinin yükselen bir çizgiye gereksinimi vardı. Burjuvazinin o zamanki fraksiyonu kendi çıkarlarının sağlandığını gördüğünde ve böylece de kendisi için devrimin son noktasını saptadığında —aynı bağlamda söylersek; özel çıkarını genel olanın üzerine koyduğunda— doğrudan politik güçten ayrılmak zorunda kalıyor ve halk hareketiyle daha yüksek düzeyde birlik yapmaya, yanılsamaya yeni bir yapı ile yoğunluk kazandırmaya gücü yeten burjuvazinin daha radikal fraksiyonlarına yer açmak zorunda kalıyordu. Bu, dar sınıf çıkarlarının üzerine çıkılırken genel çıkarı yeniden ilke durumuna getirme ve nihai olarak da halk hareketine yaklaşma anlamına gelir. Jakobenlerin yeteneği belirli bir zamanda burjuva egemenliği ve devrimin tabanı arasındaki dönüşümü yapıp tarihsel görevlerini yerine getirmektir.[14]

Bunun için önemli bir önkoşul devrim sırasındaki toplumsal ve politik egemenlik arasındaki farklılıkta bulunuyordu. Kuşkusuz egemenlik yönetici sınıf olarak örgütlenmiş burjuvazinin elindeydi, ama bu egemenlik doğrusal ya da doğrudan değil, "aktarılmış" biçimde gerçekleşiyordu: Üç Ulusal Meclis'te de serbest mesleklerin temsilcileri başat durumdaydı. Özellikle de avukatlar ve gazeteciler. Zanaatkârlar, işadamları, ticaret ve finans çevreleri bu durumda değildi. Toplumsal tabanlarından hareketle Jakobenler doğrudan doğruya küçük burjuva olarak nitelendirilemezler. Çünkü, onların kökleri Sansculottların ilk-proletarya tabakalarına kadar yayılıyordu. Aşağı yukarı yüzde 10'luk bir kısmının devrimin aktif çekirdeğini oluşturduğu 25 milyonluk nüfusta Jakobenci "parti" hemen hemen beş yüz kulüpte ülkeye dağılmış bir biçimde devrimin II. yılındaki en yüksek düzeyinde beş yüz, altı yüz bin üyeyi kapsıyordu. Jakobenler sorununu en iyi tanıyan kişi Claude Mazauric öncü güçlere ilgili olarak, "Jakoben cumhuriyeti çevresinde örgütlenmiş yüz bin kişilik gerçek bir 'politik sınıf' "tan sözediyordu.[15] Sonuç olarak devrimde politik egemenlik sosyal egemenlik karşısında giderek özerkleşiyordu. Buradan çıkan çelişkiyi, yok etme olmasa bile yumuşatma denemesi, sınıfsal güçlerin nesnel durumu üzerinde öznel-olanın uzun müddet sürmeyecek önceliğiyle sonuçlanıyordu. Robespierre'in kişiliği bu çelişkiye örnek olmaktadır.[16]

Ulusun köylü ve kentli-plebyen çoğunluğunu elindeki avucundakini almakla tehdit eden, kendi çıkarını düşünen burjuvazinin karşısında, Robespierre kendinin gitgide akıldışı-ahlâksal bir konuma düştüğünü görüyordu. 5 Şubat 1794'deki politik ahlâkın ilkeleri üzerine en önemli söylevinde temel düşüncelerini ortaya koyar: "Biz, ülkemizde ahlâk ve egoizmin yer değiştirmesini; felsefî vaadlerimizi yerine getirmeyi istiyoruz."[17] Robespierre'in felsefeyle ilişkisi ve felsefenin bugüne kadar tartışılan devrimi yönlendirici işlevi[18] karşısındaki tavrı 1789 kuşağının öteki temsilcilerinde görülenden daha az seçici değildir. Ansiklopedistler halktan çok uzak görülürken, felsefe yandaşları aristokratik tanrıtanımazlığın kararlarına esir oluyordu. En sona, düşünceleri devrimci gerçekliğe uyarlanmak durumunda olan Rousseau kalıyordu. Öte yandan Robespierre, Comte de Lenormant'ın 1790 tarihli polemik yazısı "Rousseau Aristocrate"ta Cenevreli bilgeyi soylulukla suçladığını görmezden geliyordu. Robespierre'e göre "burjuva toplumun biricik temeli" ahlâkta bulununca[19], bunu ortaya çıkaracak araç, devrimin ideal tasarımını antik Yunan'a geri yansıtan erdemde varolur. Terör "erde-

min ortaya çıkışı"ymış gibi ele alınıyor ve "hem de demokrasinin genel ilkesinin bir ürünü olarak"[20] görülüyordu. Tamamen Robespierre anlamında Saint-Just şunu talep ediyordu: "Que les hommes révolutionnaieres soient des romains" (Devrimciler Romalılar olmalıdırlar). Antik ideal tüm devrimci partilerin düşüncesinde yaşıyordu, devrimci eyleme doğrudan geçişin rehberi ise sadece Jakobenlerde oldu. Kutsal Aile'de bunun için şu yorum vardır: "Modern burjuva toplumunun... **hayatın tezahürünü insan haklarında** kabul etmek ve onaylamak, ama aynı zamanda tek tek bireylerde hükümsüz kılmak zorunda kalması ve bu toplumun siyasal başını **antik** tarzda eğitmek istemesi ne büyük bir yanılgıdır."[21]

Jakobenlerin tarihsel konumlarının tutarsızlığı şu aşılmaz çelişkiden çıkıyordu: Bir yandan burjuva devriminin sınırları zorlanarak "toplumsal" ve "politik" egemenlik arasında bir kopma meydana geliyordu; öte yandan halk hareketiyle yakınlaşma, kitlelerin temel toplumsal ve politik çıkarlarını karşılayacak kadar gelişmiyordu. 25 Nisan 1793'deki anayasa tartışmaları bağlamında tarım yasasının (Loi agraire) izleyicilerine karşı Robespierre, "malların eşitlenmesini hamhayal olarak"[22] görüp reddediyordu, ama aynı zamanda, "servetin olağanüstü eşitsizliğinin pekçok kötülüğe ve suça neden olduğunu"[23] da kabul ediyordu.

Bunun için Robespierre —Jirondenlerin Laisses-faire konumuna karşı— Sansculottçu mülkiyet anlayışına uyan; ama onların azami mülkiyet[24] talebiyle özdeş olmayan sosyal açıdan açık seçik sınırlandırılmış bir mülkiyet kavramı[25] istiyordu. Bu tasarı reddedildi. Robespierre için karşıdevrimci olan aslında (büyük) mülkiyet değil, genelin çıkarlarına karşı kullanılış tarzıdır.

Burjuvazi ve halk hareketi arasındaki politik egemenliğin ara konumu demokrasi anlayışında daha açıkça ortaya çıkar. Robespierre tarafından geliştirilen demokrasi kavramı şu temel düşünceyi izler: "Genelin çıkarı tüm özel çıkarlara karşı öne alınmalıdır... Demokrasi egemen halkın yerine getirebileceği her şeyi kendisinin yaptığı bir devlet biçimidir."[26] Yönetimden "kişisel çıkarını halk çıkarına, iktidar kibrini eşitliğe kurban etmesi"[27] istenir. Ama burada da giderek artan bir çaresizlik içinde ahlâk ve erdeme geri dönüş kendini gösterir: "Ahlâk dışı olan şey politika dışıdır da... Erdem sadece demokrasinin ruhu değildir, yalnızca bu yönetim biçiminde varolabilir."[28] Burada Robespierre açıkça burjuva mülkiyeti tarafından belirlenmiş gerçeklik karşısında şu tezi esas alır: "Halk iyidir. Onun vekili ahlâksızdır."[27] O, her anayasayı yurttaşları öncelikle kendi yönetiminden korumakla görevli sayıyordu. Robespierre tarafından temsil edilen, özünde Rousseau'ya bağlanan radikal-devrimci demokrasi anlayışı halk ve demokrasi anlayışlarındaki temel bir dönüşümün ön koşuluna sahipti. Bu iki kavram artık soyut-politik değil, daha çok somut toplumsal bakımdan ele alınıyordu. 27-28 Nisan 1791'deki Ulusal Muhafız Birliği'nin kuruluşu tartışmalarında Robespierre şöyle diyordu: "Bizim parlak devrimimizi kim yaptı? Zenginler mi, egemen beyler mi? Yalnız halk onu arzulayabilirdi ve yapabilirdi; aynı sebepten dolayı onu yalnızca halk koruyabilir."[30] Bu tutum Sansculottların anlayışına yaklaşıyordu: "Zenginlikleri yoluyla sınıfsal ayrıcalık sağlayan ve yaşamın gereklilikleri ile toplumun tüm mallarını kendisi için talep eden sınıfın halktan sayılmadığı kolayca anlaşılır. Halk Fransız yurttaşlarının toplamıdır, halk, her şeyden önce (!) fakirlerin güçlü sınıfıdır; vatana evlatlar veren o sınıf ki bizim sınırlarımızın koruyucusudur ve toplumu emeğiyle korur. Devrim eğer bir kaç yüz kişiye iyi bir yaşam sağlamaya ve yirmi dört milyon vatandaşın sefaletini ebedileştirmeye yönelseydi politik ve ahlâksal bir şaçmalık olurdu."[31]

Her ne kadar Robespierre'in demokrasi kavramı ortalama burjuva ufkunu

çok aşıyor ve karşıtları bunun aşağı sınıf egemenliği olarak görüyorduysa da, Robespierre sociétés populaires'de Sanseulottların en kararlı temsilcilerinin yükselttiği demokrasi istemini de sınırlıyordu. Marat gibi bir devrimci, halkın, iktidarı ele geçirse bile onu uzun süre elde tutamayacağına, ulusun bir bölümünün yönetimi *kendi için ele geçirmesinin ve böylece yeni bir* despotluğun oluşmasının engellenemeyeceğine inanıyordu.[32] Fikir ve çıkarın birbirinden ayrılmasını engelleme, kahramanlık yanılsamasına sürekli bir temel sağlama denemesi en yüce varlık kültünde yükseliyordu. *Devrimci bloğun hızlı çözülüşü ve katılaşmasına* bakıldığında burada devrimin zorlama ideolojik bir yüceltilmesinin sözkonusu olduğu görülür. Saint-Just ortaya çıkan durumu şu kötümser formülle dile getirir: "La révolution est glacée" (Devrim dondu). Birçok entellektüelin ve halkın kendisinin bir kısmının aydınlanmanın mantıksal sonucu olarak çıkan bir düşünce gibi gördüğü dinsizleştirmeyi reddedişi en yüce varlık kültüne öngeliyordu.[33] Robespierre "fanatizme karşı" büyük atağında talihsiz bir biçimde sözcüğü sözcüğüne Voltaire'e başvuruyordu: "Eğer Tanrı varolmasaydı, insan onu yaratmak zorunda kalırdı."

Hızla kararan ve tüm umutları bastıran gerçeklik karşısında akıldışı olana yöneliş, Robespierre'in, düşüşünden birkaç hafta önceki 7 Mayıs 1794 tarihli söylevinde açık seçik belli olur. Bir kez daha dinsizleştirmeyi savunanları hedef alan Robespierre, "seni, halka Tanrının varolmadığını öğretmekle kim görevlendirdi?" diye soruyor, ardından şöyle diyordu: " 'En yüce varlık' ile ruhun ölümsüzlüğü *fikri adalete yönelik sürekli bir çağrıdır*, böylece de toplumsal ve cumhuriyete özgüdür."[34] Bunu Aydınlanma ile tekrar sert bir hesaplaşma izler. Yalnızca Rousseau "karakterinin büyüklüğü ve ruhunun yüceliği nedeniyle"[35] devrimin biricik "öncüsü" olarak bunun dışında kalır. *Jean Poperen Jakobenci politika*daki bu dönüşümü Robespierre'in yazıları üzerine incelemesinde büyük bir öngörüyle yorumlar: "Hiçbir tutum Jakobenizmin çelişkisini umarsız bir denge arayışından daha çok aydınlatmamıştır."[36] Ama yorum, Robespierre'in bu adımının Poperen tarafından "gerici" olduğuna inanılmasıyla yön değiştiriyor. Bu, çıkar ile fikrin, gerçeklik ile isteğin diyalektiği, yurttaş ve burjuvanın[37] politik ve insani özerkliğin temel farklarını basitleştirmek için biraraya gelemezliği demekti. Bir kez daha Marx'a geri dönersek: "... Büyük yanılgı", tamam ama, dünya tarihi boyutunda kendi kendini kandırma ve devrimin öznel olarak daraltılmış, ama yine de devasa kapsayıcı perspektifi zorunlu bir önkoşul ile vazgeçilmez bir devrimci dürtü henüz —mümkün— olmayana bakarak, mümkün olanı sürekli ve çağın bütünü için örnek haline getirip perçinliyordu.

Robespierre Fransız devriminin dünya tarihin doruk noktalarından biri olarak görüyordu. Açık seçik ve çağını aşan sözleri buna tanıklık ediyor: "Dünya *devriminin yarısı yapıldı artık, diğer yarısı ise gerçekleştirilmek zorunda.*"[38] Diğer yarıyı gerçekleştirme şansı ona ve çağındakilere verilmiyordu. Ama Jakobenlerin çöküşünden iki yıl daha az bir süre sonra Sylvain Marechal tarafından yazılan "Eşitler Bildirisi" şöyle diyordu: "Fransız *Devrimi bir başka, daha* büyük, daha şanlı ve *sonuncu olacak* bir devrimin müjdecisidir."[39] "Fikir" kurutulamaz kökler salmıştı, tarihsel haberi "Kutsal Aile"de yer alan "dünyanın yeni durumu"[40] en azından düşünsel olarak saptanmıştı.

NOTLAR:

1. Bkz. A.Soboul, "La révolution française dans l'histoire du monde contemporaine. Etude

comparative", **Studien über die Revolution**, yay.M. Kossok, Berlin 1969, s.62; M.Kossok "1789 und das Problem der klassischen Revolution", **Jahrbuch für Geschichte**, c.39 (basımda). Klasik devrimler için genel olarak bkz. J.Baumgart, "Revolutionäre Epoche und klassische Revolution", **DZfPh**, sayı 6/1985.

2. Bkz. M.Kossok, "Frankreichs Grosse Revolution - Sternstunde der Geschichte", **Spectrum**, sayı 9/1986.
3. Bkz. M Kossok, "Karl Marx und der Begriff der Weltgeschichte", **Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR**, sayı 4 G/1984, s.23.
4. K.Marx, "Die Bourgeoisie und die Konterrevolution", **MEW**, c.6, s.107.
5. Bkz. W.Markov / W.Loch, "Die französischen Revolutionen zwischen 1789 und 1871 im Lichte von Lenins Auffassung über den Revolutionszyklus", **Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte 1500-1917**, Berlin 1974, s.74-91.
6. M.Kossok, "Vergleichende Geschichte der neuzeitlichen Revolutionen. Methodologische und empirische Forschungsprobleme", **Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR**, sayı 2 G/1981, s.26.
7. K.Marx, **Die Klassenkämpfe in Frankreich**, MEW, c.7, s.19.
8. K.Marx / F.Engels, **Die deutsche Ideologie**, MEW, c.3, s.39.
9. Önsözün metni için bkz: W.Markov, **Revolution im Zeugenstand**, Leipzig 1982, c.2, s.29.
10. K.Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş**, Felsefe Dergisi 88/1, çev. Tektaş Ağaoğlu.
11. K.Marx / F.Engels, **Die deutsche Ideologie**, MEW, c.3, s.48
12. Aynı yerde.
13. Bkz. M.Kossok, "Realität und Utopie des Jakobinismus. Zur 'heroischen Illusion' in der bürgerlichen Revolution", **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, sayı 5/1986.
14. Bkz. A.Manfred, "*La nature du pouvoir jacobin*", **La Pensée** (Paris), sayı 150, 1970. Özellikle bkz. s.70.
15. C.Mazauric, **Anatomie et physiologie du jacobinisme** (basımda); C.Mazauric, **Jacobinisme et révolution. Autour du bicentenaire de *Quatre-vingt-neuf***, Paris 1984, s.90.
16. Bkz. J.Massin, **Robespierre**, Berlin 1963.
17. M.Robespierre, "Habt Ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?", **Reden**, Yay. K.Schnelle, Leipzig (1958?), s.321 ve 322.
18. Bkz. W.Markov, **Weltgeschichte im Revolutionsquadrat**, Yay. M.Kossok, Berlin 1979, s.91-100; W.Bahner, **Aufklärung als europäisches Phänomen. Überblick und Einzeldarstellungen**, Leipzig 1985, s.5; W.Krauss, **Aufklärung II. Frankreich**, Yay. R.Geissler, Berlin / Weimar 1987, s.5-20.
19. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.351.
20. **age**, s.329.
21. F.Engels / K.Marx, **Die heilige Familie**, MEW, c.2, s.129. Engels ve Marx, fikirlerle çıkarların diyalektiğini, devrimle (1789/95) kısıtlamayıp Napoleon imparatorluğu dönemi ve sonrası için de araştırmaya devam etmişlerdir (Bkz.**age**, s.131).
22. M.Robespierre, **Textes choisis**, Yay.J.Poperen, Paris 1973, c.2, s.23.
23. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.248.
24. Bkz. W.Markov / A.Soboul, **Die Sansculotten von Paris**, Berlin 1962, s.83.
25. Robespierre tarafından sunulan "insan ve yurttaşlık hakları bildirgesinin tam taslağı"nın 9. maddesinde şöyle deniyor: "Mülkiyet hakkı ne güvenliğe, ne özgürlüğe, ne yaşama hakkına ve ne de hemcinslerimizin mülkiyetine zarar verebilir". (M.Robespierre, **Textes choisis**, c.2, s.138)
26. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.318; Schnelle metni isabetli bir şekilde "politik metin" diye tanımlamıştır.
27. **age**, s.327.
28. **age**, s.325 ve 324.
29. **age**, s.261.
30. Alıntı A.Soboul'dandır. **La révolution...**, s.216.
31. W.Markov / A.Soboul, **Die Sansculotten von Paris**, s.221 (Belge no.52). Aynı belge (Robes

pierre'e yönelik), "hamhayal olarak eşitlik" diye tanımlanabilecek tehdidi içermektedir.

32. Bkz. B.Burmeister, "Die politischen Theorien der Aufklärung und die Revolution von 1789", **Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation. Literatur und Bewusstseinsbildung**, Yön.W.Schröder, Leipzig 1974, s.637.
33. "Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiler sırf manevi bir ilişkidir; bunun için... şatafata, kült'e ve boşinançların göze batan anıtlarına gerek yoktur... Cumhuriyetçilerin vatandan başka tanrıları yoktur" (Bkz. not 31'de anılan belge, s.233 ve 235). Cumhuriyetçi halk *dininin* doğuşu için bkz. M.Vovelle, **La mentalité révolutionnaire. Sociétés et mentalités sous la Révolution française**, Paris 1985, s.169; M.J.Domnic, **Velikaya fransuzkaya burjuasnaya rovolyuziya i katoliçeskaya serkov**, Moskova 1960, s.156.
34. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.357 ve 358.
35. **age, s.363.**
36. **M.Robespierre, Textes choisis**, c.3, s.40.
37. Bkz. W.Markov, "Die Utopie des Citoyen", **Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag**, Berlin 1955.
38. M.Robespierre, "Habt Ihr...", s.348.
39. S.Maréchal, **Was ist ein Atheist? - Manifest der Gleichen**, Yay.K.Schnelle, Leipzig 1963, s.39.
40. F.Engels / K.Marx, **Die heilige Familie**, MEW, c.2, s.126.

KAYNAK

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1988, sayı 6, Veb deutscher Verlag der Wissenschaften.

XVI. louis'nin yargılanması üstüne konvansiyon'da verilen söylev (13 Kasım 1792)

louis antoine léon de saint-just
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Yurttaşlar, kralın yargılanabileceğini, dokunulmazlığını sürdürmek isteyen Morrison'un görüşü ile, yurttaş olarak yargılanmasını savunan yasama kurulunun görüşünün aynı derecede yanlış olduğunu; bunların her ikisiyle de ilişkisi olmayan ilkeler çerçevesinde kralın yargılanması gerektiğini tanıtlamaya başlıyorum.

Kralın hiçbir temele dayanmayan dokunulmazlığından ve ebedi adalet kurallarından büyük bir rahatlıkla söz eden yasama kurulu, anladığım kadarıyla, bu ilkelerin getirdiği sonuçları tümüyle ortaya koymuş değildir; çünkü sizlere sunmuş olduğu kararname tasarısı, bu ilkelerden asla çıkarılamaz ve bir bakıma, onların özünü de yok etmektedir.

Kurulun tek amacı, kralın sade yurttaş sıfatıyla yargılanması gerektiğine sizleri inandırmak oldu. İşte bu yüzden ben diyorum ki, kralı bir düşman gibi yargılamak gerekir; zaten bizim üstümüze düşen görev, onu yargılamaktan çok, onunla savaşmaktır. Öte yandan, Fransızları birleştiren toplumsal sözleşmede de onun hiçbir yeri olmadığından, kendisiyle ilgili yargılama yolları sivil yasada (yurttaşlık yasasında) değil, devletler hukuku yasasında bulunmaktadır.

İşte bu gibi ayrıntılar göz önünde tutulmadığında; kralı cezasız bırakmaya yol açabilecek, gözleri uzun süre onun üzerinde toplayacak ya da yargılanması üstünde haksız ve aşırı bir sertlik gösterildiği zehabını uyandıracak, hiçbir ilkeye dayanmayan, bir takım yargılama yollarına saplanıldı. Kendi adıma çoğun görmüşümdür ki, sözde ihtiyat önlemleri, ağırdan almalar, üzerinde düşünmeler, bu gibi işlerde ihtiyatsızlığın ta kendisidir. Yasa çıkaracağımız zamanı erteleyen bu gibi ihtiyatlı davranışlardan sonra, en kötü ihtiyatlı davranış, kralın yargılanmasında daha uygun bir zamanı beklemektir. Düşünüyorum da, belki bir gün, bizim Vandalların önyargılarından uzak olduğumuz kadar bizim önyargılarımızdan

uzak olan insanlar; içinde yaşadığımız şu yüzyılda bir kralı yargılamanın nerdeyse dinsel bir olay olmasına; elinde yargılanacak bir tiran dururken, bir halkın suçlarını hiç incelemeden onu yurttaş mertebesine yükseltmesine ve, insanlığın en adi sınıfından bir suçluyu, yani halkı ezenler sınıfından bir suçluyu neredeyse gururunun bir kurbanı gibi görmesine bakıp da, bizim geriliğimize, barbarlığımıza şaşacaklardır her halde diyorum.

Bir gün gelecek, XVIII. yüzyılda, Sezar zamanından bile geride kalındığı görülerek şaşılacaktır: Çünkü, o zaman, tiran, Senato'nun ortasında boğazlanmıştı, yirmi üç hançer darbesinden başka bir formaliteye ve Roma'nın özgürlüğünden başka bir yasaya gerek görülmemişti. Oysa bugün, eli kanlı, cinayetlere karışmış, suç üstü yakalanmış, bir halk katili adam, saygıyla eleştirilmekte!

Louis'yi yargılayacak insanların kuracakları bir cumhuriyet var: Bir kralın adil bir yolla cezalandırılmasına pek duyarlık gösterenler, asla cumhuriyeti kuramazlar. Zaten, bizim ülkemizde ruhların ve karakterin inceliği, her zaman özgürlük için büyük bir engel olmaktadır; bütün yanılmalar, yanlışlıklar güzelleştirilmektedir ve hakikat, çoğun, beğenimizin ötesine geçememektedir.

İşte sizlere okunmuş olan raporda da, yasama kurulunuz buna bir örnek vermektedir. Ama Morrison'un verdiği örnek daha da çarpıcı: Ona göre özgürlük, ulusların egemenliği artık fiili bir şeydir. Böylece ilkeler ortaya konulmuştur, ama, bunların doğal sonuçları savsaklanmış bulunmaktadır. Nitekim rapor okunduktan sonra, ortalıkta bir kesinsizlik belirmiştir. Şimdi kralın davasına herkes kendi görüşleriyle yaklaşıyor; kimileri ataklıklarının acısını daha sonra çekeceğinden korkuyor gibidir; kimileri de krallıktan hiç de vazgeçmiş gibi görünmüyor; kimileri cumhuriyetteki birlik ile halkın anlayışı arasında bir bağ kuracak, bir erdem örneğinden çekinmekte; kimilerinin ise hiçbir şeye gücü yetmemekte. Çekişmeler, hainlikler, şeytanlıklar, öfkeler bir bir ortaya dökülmüş; bunlar, ya bizim gereksinim duyduğumuz birleşik gücümüzün gelişmesine ustaca yapılmış kösteklerdir; ya da insan zekasının güçsüzlüğünün belirtisidir. Öyleyse amacımıza cesaretle ilerlemeliyiz ve, eğer bir cumhuriyet istiyorsak, çok ciddi bir biçimde bu hedefimize gitmeliyiz. Hepimiz birbirimizi sertlikle yargılıyoruz, hatta öfkeyle de diyebilirim; düşündüğümüz bir şey var, halkın ve özgürlüğün enerjisini değiştirip yeniden biçimlendirmek; ama buna karşılık, ortak düşman pek az suçlanıyor ve herkes, ya çok zayıflığından, ya da suça katılmış olduğundan, ilk darbeyi indirmeden önce, birbirine bakıyor. Garip şey, hem özgürlüğü arıyoruz, hem de birbirimizi köleleştiriyoruz! Doğaya varmak istiyoruz, ama çılgın vahşiler gibi silahlanmış olarak yaşıyoruz! Cumhuriyeti, bağımsızlığı ve birliği istiyoruz, ama hem bölünüyoruz, hem de bir tiranı kolluyoruz!

Yurttaşlar, eğer Roma halkı, krallara karşı altı yüz yıllık bir erdem ve kinden sonra; eğer Büyük Britanya Cromwell'in ölümünden sonra, bütün gücüne karşın, kralların yeniden doğduğunu gördü ise; ülkemizdeki özgürlük dostu iyi yurttaşlar, ellerimizdeki baltanın titrediğini ve özgürlüğünün daha ilk gününde, bir halkın kendi prangalarının anısı karşısında saygıyla eğildiğini gördükten sonra, korkmasınlar! Peki ama bu tek tek savaşlarımız ve ortaklaşa zavallılıklarımızın ortasında sizler hangi cumhuriyeti kurmak istiyorsunuz?

Anladığımıza göre bir kralı cezalandırabilecek bir yasa aranmakta; gelgelelim, içinden çıkmış olduğumuz yönetim biçiminde, dokunulmazlığı olan bir kişi vardıysa eğer, o da, her yurttaşa göre kralın kendisiydi; ama bana sorarsanız, ben halk ile kral arasında artık hiçbir doğal ilişki görmüyorum. Bir ulus, toplumsal antlaşmasının hükümlerini madde madde koyarken, yargıçlarını, bütün hakları

saydırabilecek ve herkesi yükümlü kılabilecek bir yetkeyle donatabilir; ancak bu halkın çıkarına olduğundan ve halkın karşısında hiçbir dayanağı bulunmadığından, halkın istediğince vermiş olduğu ve de geriye alabileceği böyle bir yetkeye dayanarak, yargıçlar ona karşı asla bir önlem alamazlar. Yurttaşlar toplumsal sözleşme ile bağlıdırlar; egemen güç ise bağlı değildir; ya yargıcı olmayacaktır asla prensin ve o bir tiran olacaktır. Bu durumda, Louis'nin dokunulmazlığı suçunun ve başkaldırısının ötesine asla geçmez; ya da onun dokunulmazlığına daha sonra hükmedildiğinde, hatta böyle bir şey söz konusu olduğunda, yurttaşlarım, bunlardan, onun düşmemesi gerekeceği ve halkın sorumluluğu altında bizleri ezme gücüne sahip olması gerekeceği sonucunu çıkarılacaktır.

Antlaşma hükümetle değil, yurttaşlar arasında bir sözleşmedir; insanın hiçbir yükümlülük taşımadığı bir sözleşmede, elbette yeri de olamaz. Bunun sonucu olarak, toplumsal sözleşmede yükümlülüğü bulunmayan Louis de, sivil bir yolla yargılanamaz. Aslında bu sözleşme de öylesine baskıcı idi ki, kralı değil, yurttaşları bağlıyordu yalnız. Böyle bir sözleşme de zorunlu olarak geçersiz idi; çünkü, ahlâkta da, doğada da yaptırımı olmayan bir şey, yasal olamaz.

Tümüyle sizleri Louis'yi bir yurttaş olarak değil de, tersine bir asi olarak yargılamaya iten bu sebeplerin dışında; bizimle yapmış olduğu tek bağıtı, yani bizleri koruma bağıtını kendi elleriyle bozmuş olduğu açıkça ortada iken, sivil yolla yargılanmak için, bizim kendisi ile yapmış olduğumuz bağıta sığınmayı ne hakla isteyebiliyor? Kendi eliyle ortadan kaldırmış olduğu yasalarla yargılanmayı istemek kadar adi bir tiran davranışı görülmüş şey midir? İşte yurttaşlar, eğer siz ona sivil yolla, yani yasalara göre, yani yurttaş olarak yargılanmayı bağışlarsanız, o da bizi aynı sıfatla yargılayacaktır, halkın kendisini yargılayacaktır.

Ben kendi adıma, hiçbir ortalama yol göremiyorum: Bu adam ya hükmünü sürdürecek ya da ölecektir. Kendisini dinlerseniz, her yaptığını teslim edilen emaneti yaşatabilmek için yapmış olduğunu size tanıtlayacaktır; çünkü, onunla böyle bir tartışmaya bir kez girince, artık sizler onun gizli şeytanlıklarının hesabını isteyemeyeceksiniz; onu suçlamak üzere ellerinizle çizmiş olduğunuz kısır döngü içinde o sizleri yok edecektir.

Yurttaşlar, işte böylece ezilen insanlar, kendi iradelerine uyarak, kendi gururlarına saygıyla, çözülemeyecek bir biçimde zincire vuruluyorlardı; oysa, ahlâk ve yararlılık, yasaların tek kuralı olmalıydı. Yine böylece insanlar, dosdoğru hakikate gidecek yerde, yanılgılarına biçilen fiyatla, onlarla mücadele etmekle oyalanmaktadırlar.

Kralın tehlikeli niyetlerinden, yapmış olduğu girişimlerden ne gibi bir yargı usulü, ne gibi bir bilgi edinmek istiyorsunuz? İlkin, egemen güç olarak hiç de dokunulmaz olmadığı kabul edildikten sonra; arkasından, suçları her yerde halkın kanıyla yazıldığında; sizleri savunanların kanı ayaklarınızın dibinde dereler gibi aktığında ve o Brutus'ün hayaline bulaştığında, kralasaygı gösterilmez. Çünkü o özgür bir ulusu ezmişti; kendisini onun düşmanı ilân etmişti; yasaları kötüye kullanmıştı: Halkın huzurunu sağlamak için, artık ölmesi gerekiyordu; çünkü, kendi huzurunu sağlayabilmek için halkı baskı altında kıvrandırmak, amaçlarından biri olmuştu. Nitekim savaştan önce de ordularını denetlememiş miydi?... Ateş etmelerini engelleyecek yerde, firar etmemiş miydi? Askerlerinin salmış olduğu dehşeti durdurmak için ne yapmıştı? Şimdi de kalkmışlar sizlere, onun sivil yolla yargılanmasını öneriyorlar; oysa biliyorsunuz ki, o bir yurttaş değildi, halkı koruyacak yerde, halkı kendi uğruna kurban etmekten başka bir şey yapmamıştı.

Daha da söyleyeceklerim var: Bir kralın kabul etmiş olduğu bir anayasa, yurttaşları bağlamaz; çünkü onlar, kral herhangi bir suç işlemeden de, onu sürmek ve kovmak hakkına sahip idiler. Bir kralı bir yurttaş gibi yargılamak ha! Bu söz gelecekteki soğukkanlı kuşakları şaşırtacaktır. Yargılamak, yasayı uygulamak demektir. Bir yasa ise, bir adalet ilişkisidir. Peki, insanlık ile bir kral arasında ne gibi bir adalet ilişkisi vardır? Louis ile Fransız halkı arasında ne gibi ortak bir yan vardır, ihanetinden sonra onu kollamak için?

Başka bir zamanda, iyi yürekli biri kalkar da der ki, bir kral eleştirilmelidir, ama yönetimi sırasındaki suçlardan dolayı değil, kral olmuş bulunması suçundan eleştirilmelidir; çünkü, dünyada hiçbir şey böylesi bir zorbalığı yasal gösteremez; sonra, krallık, hangi yanılsamalar ve hangi sözleşmelerle gelişmiş olursa olsun, ebedi bir suçtur, üstelik, buna karşı her insan ayaklanmak ve silahlanmak hakkına sahiptir; o öylesine suikastlerden biridir ki, bütün bir halkın körlüğü bile onu haklı gösteremez. Zaten böyle bir halk da, vermiş olduğu örnekle, doğaya karşı suçludur çünkü bütün insanlar, her ülkedeki baskı düzenini sona erdirmek gibi, o gizli görevi doğadan alır.

Suçsuz kalarak asla saltanat sürülmez: İşin çılgınlığı apaçık ortadadır. Çünkü her kral bir asi ve bir zorbadır. Kralların kendileri de kendi otoritelerinin sözde gasplarına karşı başka türlü davranıyorlar mıydı? Cromwell'in anısı da eleştirilmedi mi? Ama kuşkusuz, Cromwell de I. Charles'dan daha zorba değildi; kısacası, bir halk, tiranların eline kendi yönetimini teslim edecek denli korkak olunca, baskı da ilk gelenin hakkı olur, bunun birinin başı üzerine değil de öbürünün başı üzerine dönmesi, onu ne daha kutsal, ne de daha yasal kılar.

Bir kralın yargılanması sözkonusu olduğunda, iyi yürekli ve cumhuriyetçi bir halkın unutmaması gereken görüşler işte bunlardır.

Bize deniyor ki, kral da, öbür yurttaşlar gibi, bir mahkeme tarafından yargılanmalıdır. Ne var ki, mahkemeler, yalnızca kent üyeleri için kurulmuştur. Bilmem hangi sosyal kuruluşların ilkeleri unutularak, bir mahkeme, bir kral ile egemen güç arasında yargıç olabilecektir; bir mahkeme bir yüksek memuru yurda iade etmek ve onu bağışlamak yetkisine nasıl sahip olacaktır ve genel irade mahkeme huzurunda dile gelecektir, anlayamıyorum.

Sizlere denecek ki, yargı halkça onaylanacaktır. Peki ama halk yargıyı onaylayabiliyorsa, niçin kendi yargılayamasın? Bu gibi düşüncelerin çürüklüğünü duyamıyorsak, kabul etmiş olduğumuz yönetim ne olursa olsun, bizler birer köleyizdir. Egemen güç (halk) orada hiçbir zaman kendi yerinde olmayacak, yüksek görevliler kendi yerinde olmayacak ve halk da, baskıya ve eğilmeye karşı güvencesiz kalacaktır.

Yurttaşlar, Louis'yi yargılayacak mahkeme, adli bir mahkeme değildir: Bir konseydir, halktır, yani sizlersiniz; izlemek zorunda olduğumuz yasa da devletler hukuku yasasıdır. Louis'yi sizler yargılayacaksınız; ama onun karşısında bir mahkeme salonu, bir jüri kurulu, bir savcı olamazsınız. Bu sivil yargılama şekli; yargıyı adaletsiz kılabilir, sonra yurttaş gözüyle bakılmış olan kral, kendisini suçlayan aynı ağızlarla yargılanamaz. Oysa Louis bir yabancıdır bizim aramızda; işlediği suçtan önce yurttaş değildi; oy kullanamıyordu; silah altına alınamıyordu; ama, suçunu işledikten sonra da gene öyledir. Bu durumda, adaleti hangi kötü yola saptırarak onu bir yurttaş yapıyorsunuz mahkum edebilmek için? Bir insan suçlu oldu mu, kent halkı olmaktan çıkar; Louis de, suçu dolayısıyla, asla oraya giremeyecektir. Daha söyleyeceklerim var, şöyle: Eğer kralı sade vatandaş ilân ederseniz, bir daha onu elinizde tutamazsınız. Onun tarafından gelen hangi

bağıt ile şimdiki koşullarda onunla konuşacaksınız?

Yurttaşlar, yargınızın adaletine Avrupa'nın hayranlık duymasını yürekten istiyorsanız eğer, bu adaleti belirleyecek olan ilkeler işte bunlardır. Yasama kurulunun sizlere önermiş olduğu ilkeler, kesinlikle bir adaletsizlik anıtı olacaktır. Davadaki formaliteler riyakârlıktır; yarın sizleri ilkelerinize göre yargılayacaklar.

Kralı yargılarken gösterilen anlayışın cumhuriyeti kurarken gösterilen anlayışla aynı olacağını asla göz önüden ayırmayacağım. Yargılama kuramınız, yargıçlarınızın kuramı olacak ve felsefenizin ölçüsü de bu yargılamada, anayasa içindeki özgürlüğünüzün de ölçüsü olacak.

Yineliyorum, bir kral ülkenin yasalarına göre, ya da daha doğrusu kent yasalarına göre asla yargılanamaz. Raportör bunu sizlere çok güzel söyledi; ne var ki, bu düşünce onun ruhunda çok çabuk öldü; onun sonucunu alamadı. Tarquin'i yargılamak için Numa yasalarında bir şey yoktu; I. Charles'ı yargılamak için İngiltere yasalarında bir şey yoktu: Onları devletler hukuku yasalarına göre yargıladılar; kuvvet, kuvvetle geriye püskürtüldü; bir düşman, bir yabancı geriye itildi. Bu başarıları meşru kılmış olan şey işte budur; sözleşme yoluyla, halkın rızasını bir ilke olarak kabul eden o boşuna formaliteler değildir.

Kişisel irademi genel iradenin karşısına çıkardığımı kimse göremeyecektir. Ben Fransız halkının ya da onun temsilcilerinin çoğunluğunun isteyeceğini isteyeceğim; ancak, benim kişisel iradem, henüz yapılmamış olan yasanın bir parçası olduğundan, burada düşündüklerimi açıkça ortaya koyuyorum.

Bugünkü yönetim biçiminden egemenliğin bağımsız olmasının, ebedi adalet niteliğinde olduğunu söylemek ve, buradan, kral yargılanmalıdır sonucuna varmak yeterli değildir; doğal hak ve egemenlik ilkesini, onu yargılamaya uygun gelecek anlayışa kadar genişletmek gerekir. Nasıl doğa maddi öğeleri birleştirerek yaşamı yaratıyorsa, sosyal düzenin tüm kesimlerini doğal devinimleri içine oturtan bu açık seçik düşünceler olmaksızın, cumhuriyete asla varamayız.

Öyleyse bütün bu sözlerim sizlere göstermiştir ki, XVI. Louis'i bir yabancı düşman gibi yargılamak gerekir. Şunu da ekleyeyim: Onun ölüme mahkumiyetinin halkın onayından geçirilmesine de gerek yoktur. Zira halk, kendi iradesiyle, pekâlâ yasalar dayatabilir, çünkü bu yasalar onun mutluluğu için önem taşımaktadır. Ancak, tiranlığın suçunu halk bile silip temizleyemeyeceğinden, tiranlığa karşı insanların hukuku kişisel olur; bu yüzden egemen gücün tek bir belgiti yoktur, tek bir insanı onu bağışlamaya gerçekten zorlasın.

Öyleyse, Louis'nin, Fransız halkının düşmanı olup olmadığına, yabancı olup olmadığına karar vermek sizlere düşer: Eğer çoğunluğunuz hani onun suçlarını bağışlayacak olursa, işte o zaman bu yargının halk tarafından onaylanması gerekecektir; zira, eğer egemen gücün bir belgitiyle tek yurttaş bile kralı bağışlamaya zorlanamıyorsa, bir mahkeme belgiti de egemen güç için asla zorlayıcı olamaz elbet.

Haydi durmayın yargılayın kralı, zira Brütüs'ün Sezar üzerindeki hakkını onun üzerinde taşımayan tek yurttaş yoktur. Bu yabancıya karşı bu eylemi cezalandırmayı bir yana bırakıp, Leopold ile Gustave'ın ölümünü kınayamazsınız.

Louis bir başka Catilina'dır, katil, Roma konsülü gibi, yurdu kurtarmış olduğuna yemin billah edecektir. Louis halkla savaşmıştır: Yenik düşmüştür. Bir barbardır, savaş tutsağı bir yabancıdır. Hainlik niyetlerini gördünüz; ordusunu gördünüz; bu satılmış hain, Fransızların kralı değildi, kimi fesatçıların kralıydı.

Askeri birlikleri gizlice ayaklandırıyordu, özel yargıçları vardı: Yurttaşlara köleleriymiş gibi bakıyordu. İyi ve yürekli insanların tümünü gizlice sürgün etmişti. Bastille'in, Champ-de-Mars'ın, Nancy'nin, Tournay'in, Tuileries'nin katili odu: Hangi düşman, hangi yabancı bundan daha büyük kötülük yapmıştır bize? O hemen yargılanmaladır: Bilgeliğin ve sağlıklı siyasetin söylediği budur; düzenbazların ellerinde tuttukları bir çeşit rehinedir o. Şimdilerde hlkın merhametine sesleniliyor; az sonra gözyaşları satın alınacak; ilgimizi çekmek için, bizleri yozlaştırmak için her şey yapılacak. Ey halk, eğer kral her nasılsa affa uğrarsa, unutma ki, biz artık senin güvenine lâyık değiliz ve sen bizleri hıyanetle suçlayabilirsin.

rousseau'nun soyut insanına eleştiri

galvano della volpe
ingilizceden çeviren: sevil kutlar

Tüketim mallarının üretimi üzerine kurulmuş bir toplumda üreticiler genelde, ürettiklerini **meta** ve **değer** diye nitelendirerek toplumsal ilişkilerini sürdürürler ve böylece kendi bireysel, özel çalışmalarını **ayrışmamış** (homojen) **insan emeği'nin standardına** indirgemiş olurlar. Böyle bir toplum için Hıristiyanlık, soyut insana dayanan mezhepleriyle, özellikle Protestanlık, Deizm (insan dünyasından soyutlanmış bir tanrıya inanma) gibi Protestan gelişmeleri içinde en uygun düşen **din biçimidir**.[1]

İş gücünün satıldığı ve satın alındığı ve bizim inceleyeceğimiz bu alan, gerçekte **temel insan haklarının cenneti** olarak nitelendirilebilir.[2]

1

Modern demokrasinin düşünce babası sayılan Rousseau için "ahlâk bilinci", "insanlık duygusu", ya da insan sevgisinden kaynaklanmaktadır. "İnsanlık sevgisi". diyor Rousseau, "**insanın kendine duyduğu sevgiden** doğar" (bunu insanın kendine duyduğu narsistik bir tutkuyla karıştırmamak gerekir) ve "insanlar arasındaki adaletin temelini oluşturur."[3] Bu kapsamda başka bir alıntı: "İnsanı tanrıya benzeten" özelliği, "**kendi benliği** ile **diğer insanlar** arasında kurulan **karşılıklı ilişkiye** dayanan ahlâki yapısından doğan **vicdan** güdüsüdür."[4] Vicdanı oluşturan bu karşılıklı, ya da **çifte** ilişkinin açıklanması Rousseau'ya göre şöyle: "İnsanın kendi **yaratıcısına** karşı duyduğu sevgi ile kendine duyduğu aynı sevgi birbirine **karıştırıldığı** için"[5], sonuçta insanın kendine olan sevgisi ile başka insanlara karşı duyduğu sevgi birbirine **karışır**, ya da üst üste gelir. Her bireyin temelde tanrı ile, doğa-üstü, aşkın ve tümel olanla birleşme (sevgi) isteğinden doğan bu çifte ilişki, aynı zamanda şu ilkeyi hem doğrular, hem de pekiştirir:

İnsan tanrıya duyduğu sevgiden ötürü komşularını sevmek zorundadır, ya da başka **insanları** da **kendisi** kadar sevmek zorundadır. Ne azı, ne de fazlasıyla, **dini bencillikten** başka bir şey olmayan bu tanım, Rousseau'nun ünlü deyişinden de anlaşılacağı gibi, ancak bu anlamda ahlâkidir: "Her şeyi kapsayarak, **yayılan** ruhun gücü, beni diğer insanlarla özdeşleştirdiği zaman, başka bir deyişle, ben kendimi onun içinde hissettiğim zaman, acı çekmek istemiyorsam, onu seviyorsam, bu **kendime duyduğum sevgidendir**.[6]

Kişi ve kişisel değerleri, pratik anlamda, **kendiliğinden** bu bencillik üzerine kurulmaktadır. **Özgün, apriori, toplumdan önce** ve **tarihten önce** bir varlık olarak ele alınan insan, keyfi ve dogmatik biçimde, bireyin ya da tikelin, **mutlak olarak tarihi aşan** tünel ile birleşmesi biçiminde tanımlanır ve bu anlamda kişi, insan türünün tarihsel tümeli (ya da süreci) ile birleşmesi, bütünleşmesi gereken bir varlık olmaktan çok uzaktır. Ancak böylelikle Rousseau'nun hemen ardından şu önermeye geçişini anlamak mümkündür: "Takdirî ilahi konusunda öne sürebileceğim en yetkin düşünce, her maddi varlığın **bütün ile olan ilişkisinin** en iyi biçimde düzlenlendiğidir ve aynı şekilde hem akıl, hem de duygu sahibi olan her varlığın **kendi ile olan ilişkisi** en iyi biçimde belirlenmiştir. Böylece "tanrı adına size şunu söyleyebilirim, **parçalar bütünden büyüktür**."[7] Ve böylece Rousseau, **soyut Hıristiyan bireyselliğinin paradoksunu** kabullenmiş olur. Bu paradoksa göre, bütünün parçaları ile, tekilin türü ile ilişkisini belirleyen kural, insan bireyi sözkonusu olduğu zaman **geçerli değildir**. Bu görüşü Kierkegaard'daki yankısı ile karşılaştırmak mümkündür: "İnsanın özelliği, bireyin **tanrının görüntüsünde** yaratılmış olmasından kaynaklanır ve bu anlamda **birey kendi türünün üstündedir**."[8]

Ancak bu kapsam içinde Rousseau'nun ünlü "**doğal** insan" ve "**doğaya** geri dönüş" tanımlarının tam, kesin ve ahlâki önemini kavramak mümkündür. Burada Rousseau'nun bireyselliği **apriori**, platonik-Hıristiyan bir temel üzerine ve zamanından önce **romantik** biçimde tanımladığını görüyoruz. Bu bireysellik Savoyard papazının ağzından Rousseau'nun şöyle konuşmasına neden olur: "Mantık bizi çoğunlukla aldatır... ama **vicdan** (doğuştan varolan **kendini, komşunu ve tanrıyı sevme duygusu**) bizi hiçbir zaman aldatmaz çünkü vicdanını dinleyen kişi **doğaya** boyun eğiyor demektir... Öyleyse **kendimize** geri dönelim."[9] Burada konuşan bireyci Rousseau'dur ve **tarihi yaratan tek canlı türü olarak ancak insanın** oluşturduğu politik toplumda ortaya çıkacak sorunlara karşı bizi şöyle uyarmaktadır: "Her şey, insanın **topluma** uyum sağlamasını gerçekleştirirken, onun içinde varolan **doğal insanı yoketmemeye** bağlıdır."[10] Gene de, bu aşamada **politik** Rousseau'nun elindeki aynı genel ahlâki ve metafizik öncüllerle karşılamak zorunda kaldığı büyük güçlükleri anlamak mümkün. Bu öncüller kendisine **apriori verilen özgün vicdanın** ışığında özgür ve bağımsız olan **bireyin, doğal insanın** dogmatik aksiyonlarıdır. Bu aksiyondan çıkan kaçınılmaz sonuca göre, sosyo-politik bir dönüşüm içine girdiğinde, doğal insan tanrıya benzerliği pahasına kazandı **apriori değerle** donatılmış **özgün kişilik**, ya da birey olarak kendine özgü bütünlüğünü yeniden kazanmaktadır. Ve bu ayrıcalığını ancak aşkın, tarih ötesi evrensel ve tümel bir varlıkla, yani tanrıyla birleşmesi pahasına elde etmektedir.

Bu güçlük, "**temel sorun**" olarak nitelenen ünlü formülde zaten vardır ve çözümü de "Toplum Sözleşmesi"nde yatmaktadır. Bu formül şu gereksinime çözüm bulmak amacıyla öne sürülmüştür: "Bütün **ortak gücü ile bireyi ve toplumun** her üyesinin **mallarını savunacak ve koruyacak** (başka bir deyişle mülkiyet hakkını ve ona bağlı olan diğer "doğal", saf ve hukuksal haklarını, yani doğal

insan dediğimiz toplum öncesi özgün kişinin **mutlak** özel haklarını koruyacak) bir **ortak yaşama** biçimi bulmak ve bireyin toplumla birleşmesiyle birlikte yine kendinin efendisi olarak **eskisi kadar özgür kalmasını** sağlamak."[11] Bu konuda Rousseau'nun karşısına çıkan güçlük, tarih ve zaman içinde gelişen bir organizma olan politik toplumu, doğal insanın toplum öncesi, özgün, mutlak ve "zaman aşımına uğramayan" hakları gibi zamanla aşınmayan, kalıcı ögeler üzerine oturtmak zorunluluğudur. Doğal insan, birey değerine sahip kişi olarak toplumun bireyi olmasına karşın haklarını ancak evrensel tümel ile, ya da tarihi aşan bir tür olarak insanla birleşmesi sonucu elde etmektedir. Başka bir deyişle haklarını **tarih içinde gelişen bir tür** olarak insanla birleşmesiyle kazanacağı yerde, bu haklar ona zaman dışı, tarih dışı bir yolla verilmektedir.

Şurası da bir gerçektir, Rousseau bu ana sorunu "Toplum Sözleşmesi"nde yer alan bir cümle ile çözümlemeye çalışmıştır ve Hıristiyan modeli üzerine kurulmuş bir **insan** eşitliğinin "medeni" kanun, ya da politik yasalar alanında gerkçekleşmesine tarihi açıdan katkıda bulunmuştur. Sözkonusu cümlede önerilen şudur: "Her birey, bir **bütün** olarak varolan topluluk adına tüm haklarından (doğal ve özgün hakları) feragat eder" ve böylelikle "her birey kendini **herkese** adar ama yine de **hiç kimseye** kendini vermemiş olur."[12] Bu sorunu çözümlerken Rousseau, kralın "emirleri", "fermanları" ve "imtiyaznameleri" yerine, "toplum sözleşmesi"nden doğan "halk iradesi"nin bir ifadesi olarak ortaya çıkan "yasa"yı koydu. Bu, Fransız Devrimi'nin gerçekleştirdiği **politik** eşitliktir. Buradan da halktan ("common") birinin, ya da toplum bireyinin politik özgürlüğü çıkarıldı. Bununla birlikte, yeni "politik yapı"nın "halk iradesi" üzerine kurulmuş olmasına karşın, böyle bir politik yapı içinde gerçekleşecek eşitliğin ancak **dini bireyselliğin** (egotism) izin verdiği ölçüde belirlenecek bir eşitlik olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. "Halk iradesi" kavramının ideolojik temeli, "insanlık duygusu" veya insan sevgisi olarak belirlenen "ahlâk bilinci" kavramında yatmaktadır ve bu da yukarıda sözünü ettiğimiz, geleneksel Hıristiyan bireyselliğini kapsayan dini **bireysellikten** başka bir şey değildir.

Buradaki eşitlik-eşitsizlik kavramı, **eşitliğin özgürlüğün bir işlevi** olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır, ama bunun **tersi doğru değildir**. Tersi doğru değildir çünkü **özgürlük** ile özdeşleşen **kişi, insan sevgisindeki bireyselliğin** başlangıcı ve sonu olan Hıristiyanlığın **özgün kişisinden** (Hıristiyanlıktaki **caritas** —sevgi—kavramının yenilenmesi), soyut, yalnız, toplum öncesi, tarih öncesi bireyden başkası değildir.

Bu açıklamalardan çıkarılacağı gibi, burada tanımlandığı şekliyle eşitlik, dışarıdan belirlenen, **biçimsel**, soyut ve **kanuni** bir eşitliktir ve "doğal" hak ve taleplerin "yasal" veya "yapay" bir konum içinde yeniden dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Kısaca dendiğinde, özgün ve tarih dışı mitolojik bir özgürlük veya bağımsızlığın **yasallaştırılmasıdır**. Burada belirlenen özgürlük, türünün bireyi olarak somut insanın gerçekte içinde bulunduğu **ortak yaşamın**, tarih içinde yer alan toplum hayatının gerektirdiği içten kaynaklanan, **özlü** ve gerçek bir eşitlik olarak ortaya çıkan **toplumsal** olduğu için gerçek olan bir özgürlüğü de birlikte getirmektedir ve ancak bu kapsamda **topluluk** içinde ve topluluk için varolan özgürlük **herkes** için özgürlük olabilmektedir.

Böylece özgürlük ve adalet veya eşitlik arasındaki dengesizliği ve bu dengesizliğin nasıl giderek Rousseau'nun politik toplumunu ve dolaylı olarak "burjuva demokrasilerini" yıktığını anlamak mümkündür. Rousseau, "sıradan" (common) "insan" diye nitelenen zanaatkârların, küçük toprak sahibi köylünün

—kısaca orta sınıf ve küçük burjuvanın— başlıca temsilcisi olarak gördüğü "roturier", yani halktan birine veya plebe özgürlüğünü vererek "halkı" kurtarmaya, özgürlüğüne kavuşturmaya çalıştı. Böylece bir bütün olarak halkın değil de, ya da **halkın** değil, yalnızca **burjuvazinin**, büyük küçük bir sınıf olarak ele alınan bütün burjuvazinin özgürlüğe kavuşabilmesi için ideal terimleri, ideal düzeni bulmaya çalıştı. İdeolojik konumundan hareket ederek Rousseau'nun bireysel değerlere sahip temel insan kavramını izlersek, **mutlak olma** veya özgün bağımsızlık nitelikleri yanısıra, buna sonradan eklenen "özgür veya özel teşebbüsçü" yanı ile **doğal insanın**, belirli özellikler kazanarak, somutta, **sıradan burjuva bireyine** ulaştığını görürüz.

Proletaryanın bu ideolojik çerçevenin dışında tutulması gerektiği hemen anlaşılacaktır. **İşçi** olarak proleter **sıradan** insandır ve bu nedenle **kitle** içinde yer alan bireydir veya **özü gereği toplumsal** insandır çünkü onun aracılığı ile **emeğin organik ve düzenleyici** yapısı en yüksek derecede ortaya çıkar.

Bu konumda Rousseau ile işimizi bitirirken, açıkça görüldüğü gibi, onun demokrasisinin ideolojik sınırlarını iki noktada özetleyebiliriz: Bunlardan biri **humanitarianizm** olarak adlandırdığımız "insanlık duygusu" ilkesinde var olan belirli yetersizliktir, diğeri de "doğal insan" kavramında örtük biçimde bulunan **özgün kişi** veya **apriori insan** tanımıdır. Burada Rousseau'nun, sınıflara bölündüğünü ve dolayısıyla eşitsizliklerle parçalandığını göremediği bir toplumu temellendirmek için ileri sürdüğü bütün ideolojik kavramları bulmak mümkündür. Eğer sınıflı bir toplumda, **hak** kavramı çoğunlukla **genişletilmiş ayrıcalıklar** olma özelliğini içeriyorsa, tarih içindeki toplumdan soyutlanmış birey olarak insanın **özgün saygınlığından** doğduğu, veya **çıkarıldığı** gerekçesiyle, bu hakların ayrıcalık olduğu gerçeği nasıl inkâr edilebilir?

Burada aklımıza takılan, geleneksel burjuva "mülkiyet hakkının" belirlenmesinde kullanılan **mutlaklık**, soyutluk ve de **insanlık dışı** olma özelliklerinin yanısıra, bu hakkın, Rousseau'ye özgü biçimde doğal hak aracılığıyla ve "insanın" **apriori**, teolojik kavramından doğan "kutsallık"tan yararlanılarak temellendirilmesidir. Böyle tanımlandığında bunun bir hak değil de ayrıcalık olduğunu kabul etmek gerekir, ama bu haliyle hakkın sahip olduğu **gerçekten** genel geçer olma özelliğinden yoksundur. Böyle olması doğaldır, çünkü bu **apriori** bir varsayımdır ve bu anlamda var olduğu kabul edilen özel mülkiyet hakkını ve diğer hakları temellendiren **insanlığa** özgü, gerçek ve tarihi bir evrensellik veya genel geçerlik yerine, **insanı aşan** ve gerçek olmayan bir evrensellik veya genelgeçerliktir. Buradan çıkarılacak tek sonuç, **apriori** olarak ve özellikle geniş anlamda ahlaki değerleri kapsayan dini dogmalara dayanarak yapılan temellendirmelerin güncel yetersizliğidir. İnsan bilinci **haklarını** aramaya devam ediyor ve devam edecektir de, oysa din —en fazla sıradan insandan yana olan bile olsa— **şimdi ayrıcalıklardan** başka hiçbir şeyi garantileyemez. Bu her tür apriori veya ruhani özellikler taşıyan akımın **varsayımsal mantıksal güçsüzlüğü** veya değerleri garanti etmekteki iktidarsızlığıdır. Bunun bir paradok olduğunu kabul etmek gerekir, ama şimdi çıkmıştır ve geri döndürülemez.

2

Şimdi sözünü ettiğimiz bu varsayımsal mantıksal güçsüzlüğün, en yetkin şekliyle ahlâk buyruğunu keşfeden Kant'ın ahlâk öğretisini aynı biçimde nasıl belirlediğini görelim. Kant'ın **kategorik imperatif** adını verdiği ahlâk buyruğu, mut-

laktır ve koşulsuzdur, öylesine bir akıl gücüne sahiptir ki, "kendi kendine buyurur ve bütün **gerçeklerden bağımsız** olarak ne olması **gerektiğini** belirler."[1]

İlk bakışta Kant'ın şu sözlerinden daha **mantıklı** ve dolayısıyla daha **insani** başka ne olabilir: "Yeryüzünde ve hatta yeryüzünün dışında, kayıtsız şartsız iyi olduğunu kabul edebileceğimiz tek şey **iyi niyettir.**"[2] Hiçbir şey, tabii "kendi kendine karşı iyi niyetli" bir istemin dışında, her ne kadar bu niyet de aynı salt mantıksal ve evrensel olma veya "salt **biçim**den ibaret bir istem"[3] olma özelliğini taşıyorsa da. Kısaca dendiğinde, "evrensel hedeflere yönelmiş" bir istemin dışında hiçbir şey kayıtsız şartsız iyi olarak kabul edilemez. Bunun dışında kalan istem, iyi olabileceği düşünülen şu, ya da bu özel, rastgele belirlenmiş hedeflere veya nesnelere yöneliktir ve buradaki iyilik özde değil, **görünüşte** bir iyiliktir, çünkü rastgele belirlenmiş değişken bir yapıya sahiptir. Hiç kuşkusuz çok etkileyici olan ve kurulması yılları içeren bu klasik ahlâk öğretisinin erdemleri ne olursa olsun, şunu kabul etmemiz gerekir ki, artık zamanını doldurmuştur, çünkü teorinin çevresinde kurulduğu **akıl, insanlıkla** eşanlamlı veya insani olmayacak kadar soyut ve gerçek dışıdır.

Bir yanlış anlamayı veya yanlış bir izlenimi düzeltmek için şunu belirtmemiz gerekir, bir çoğunun düşündüğü gibi, (aynı yanlışı "caritas" ahlâk öğretisinin "özü" konusunda aralarında filozofların da bulunduğu birçok kişi daha yapıyor) biz bu öğretinin insanlara layık olmayan veya onların uygulayamayacağı kadar "yüce", "yüksek" bir ahlâk öğretisi olduğunu kesinlikle söylemiyoruz. Biz yalnızca Kant **ahlâkının** ve genelde çağdaş ahlâkın, **insan** değerlerinin ve özellikle bizi en çok ilgilendiren **ahlâk** değerlerinin belirlenmesinde yapacakları katkıların, açıkça görüldüğü gibi **bugün yetersiz** kaldığını söylüyoruz. Bu yetersizlik bizi ahlâkı bir kenara itmeye zorluyor, çünkü bütün saflıklarda olduğu gibi kendini suçtan, kötülükten arınmış olduğuna inandıran **retorikten**, yani yaldızlı sözlerden başka bir şey olmayan ahlâkın saflığı konusunda kendimizi düşlere kaptırmak istemiyoruz.

İlk elde, "kategorik imperatif", yani Kant'ın ahlâk buyruğunun altında yatan genel varsayımlara bir göz atalım.

Kant'a göre "ahlâki bir varlık" olarak insan, veya "kişi" "**homo noumenon**"dur (akıl yürüten insandır). Algıların ötesinde **akılla kavranan** ve **salt akılcı** olan bir dünyaya aittir. Yalnızca **bu anlamda** insan "akıllı bir varlıktır" ve "kendi öz benine sahiptir"[4] Öte yandan, yalın bir **akıllı hayvan** olarak insan, yalnızca bir **homo phaenomenon**, görünüşte insandır, ya da empirik, ekonomik (ekonomik olgular içinde yaşayan) bireydir. Bunun sonucu olarak ahlâki iyilik, ancak "**kendini belirleyen yasa** kavramı" üzerine kurulabilir. Buyruğun işleyişi şöyledir: (Salt) "akıllı bir varlık'ta" bir eylemin sonucu olarak gerçekleşmesi beklenen **rastgele bir olgu** (veya belirli bir olay) değil de, **ancak böyle bir yasa** (salt akılla kavranan evrensel), istemin (ahlâki) **zorunlu belirleyicisi** olabilir."[5] Başka bir deyişle, ancak istem, salt evrensel aracılığıyla "yasanının **dolaysız** kavranması" sonucu belirlenirse, ahlâki iyilik kurulabilir.

"Öyleyse (diye düşünüyor Kant) bu yasa ne olabilir, öyle ki, **sonuçla ilgilenmeksizin**, anında kavranması ile istemi zorunlu olarak belirleyecek ve bundan çıkacak **iyilik de mutlak ve kayıtsız şartsız olacak**? Ben istemi, herhangi bir yasanın gözlenmesinden doğacak tüm dürtülerden arındırdığıma göre, isteme ilke olarak hizmet edecek tek bir şey kalıyor, o da **eylemlerin yasaya evrensel ve genel uygunluğudur**. Başka bir deyişle, her zaman için öyle davranmalıyım ki, aynı zamanda **davranış biçimi olarak seçtiğim kuralın herkes için geçerli evrensel bir**

yasa olmasını isteyeyim. Bu **yalnızca yasalara genel olarak uymaktır** (belirli eylemlerin zorunlu belirlediği bir yasa temel olarak alınmamıştır) ve isteme hem ilkesi olarak, hem de ilkece hizmet etmektedir. **Eğer görev duygusu boş bir düş ve hayali bir kavram değilse...**"[6]

Böylece eşanlamlı kavramlar üretilmiş olur: "**Çıkarcı olmayan çıkar**", "niyet", "iyi niyet (veya görev)" gibi. "Çıkar" diyor Kant, "**aklın pratik işleyişi ile**" **veya** "istem tarafından **aniden** belirlenen" şeydir.[7] "Niyet"i belirleyen, "**algıların ötesinde**" çalışan salt akılla kavranandır. Burada "erdem"in tanımı da işin içine karışır. **Özü gereği** "erdem", "**görevin** öngördüğü eylemleri, ahlâki değerleri nedeniyle yerine getirmek için duyduğumuz sürekli **niyet** ('görev aşkı adına görev', evrensel çünkü evrensel!) olarak ele alındığında virtus noumenon (akılla kavranan erdem) adını alır."[8] Başka türlü nasıl olur da, diye düşünüyor Kant, "bu yeni 'Pauline' insan" felsefî bir görüşe sahip olabilir ve "yeni **niyetini (akıllı bir varlık olarak)** belirlediği halde, **eylemin** *yerini* **niyetin** aldığı **kutsal yargıç** önünde ahlâki açıdan başka biri olarak görünür."[9] Burada şunu belirtmek gerekir ki, bu Kant'a özgü ve genelde **apriori** veya dini türden bir "**içsellik**"tir. **Geleneksel, soyut** ve platonik Hıristiyan özellikler taşıyan bu **içsellik**, bireyde **başlangıçta, doğuştan** varolduğu farzedilen ve kanıt gerekmeksizin **anında** kavranan evrensel değerdir ve içselliğin yüceltilmesi sonucunda **dışsallık, eylem**, insanı dünyevi, **tarihsel** bir varlık yapan genelde dünya ile **boğuşma**, kesinlikle hor görülmüştür.

Şimdi kaldığımız yerden devam edelim, eğer **akıl** eyleme karşı **dolaysız** bir ilgi duyarsa ne olur? "Akıl" diye yanıtlıyor kant, "tek bir koşul dışında eyleme dolaysız ilgi göstermez, ancak bu eylemi gerektiren **kuralın sahip olduğu evrensel genelgeçerlik**, istemi **belirleyecek** ilkeyi oluşturmaya **yeterli** ise"[10] (eylem aklın konusu olur). Burada sözü geçen **ilgi, salt**, ya da **saf** bir ilgidir ve çıkarcı olmayan bir ilgidir ("çıkar gütmeksizin duyulan ilgi"). Ama eğer akıl istemi ancak arzu edilen bir nesne veya öznede uyandırılan özel bir duygu aracılığı ile belirleyebiliyorsa, o zaman "**aracı olan** ilgi" işe karışır. Bu anlamda ilgi "**empiriktir** ve aklın salt ilgisi değildir" ve dolayısıyla ahlâki olmadığı gibi, "**iyi**" **niyetle de hiçbir ilgisi yoktur**.[11] Ancak "ipotetik (koşullu) buyruğa" dönüşebilir ve eylemin "ancak koşullu", yani "belirli bir sonucu gözönünde tutarak" iyi olabileceği anlamını taşır. Bu anlamda henüz "belirli bir sonuca bağlanmaksızın, kendi içinde genelgeçer olarak gerekli değildir."[12] Sonuçta "**kategorik** imperatif" veya "mutlak ahlâki buyruk" en yalın şekliyle şöyle dile getirilebilir: "**Yalnızca**, aynı zamanda **evrensel bir yasa** olmasını arzuladığınız bir **kurala** göre davranın."[13] Bir örnek ele alalım, **mevduat** olarak bana emanet edilmiş bir para var ve yapılan anlaşma belgeleninceye kadar bu parayı geri vermemi buyuran kural, "pratik evrensel bir yasa" haline getirilemez, çünkü her zaman geçerli bir "yasa" olarak bu kural kendi kendini yok eder, şöyle ki, "bundan böyle **mevduat olarak para yatırılmaz**" ve dolayısıyla **mülk de olmaz**. Aynı mantık "yalan yere söz vermek" veya "sözünde durmamak" için de geçerlidir.[14]

Kant ahlâkının, bu etik **saflığın** zayıf noktası, Schliller'den Croce'ye kadar uzanan Kant sonrası, etik, romantik, kendine özgü bir üslubu olan tarihsel-diyalektik akımın gördüğü yerde değildir. Ne de, daha çağdaş bir eleştiriyi ele alırsak, bireyi, tutkuyu veya hedonist "somut"u **feda eden** ahlâki **katılığında** ve soyutluğundadır. Gerçekte bu hedonizmin ve Aydınlanma'nın pratik empirisizminin kusurlarını kapatan Kant etiğinin tarihsel erdemidir. Aydınlanma'yı **kendi içinde** düzelten ve onun "aude sapere" yani "aklını kullanacak yürekliliğe sahip ol"

sonuna kadar, ya da mantıksal sonuçlarına götüren bir ahlâk öğretisi olarak görmektedir kendini.

Aslında öğretinin zayıf noktası, romantikler ve idealistlerle birlikte kendi geleneksel eleştirmenleri tarafından da paylaşılan değişik **soyutluluğunda** yatmaktadır. Bu **başlangıçtaki içsel değerin**, tarih ötesi **ilk insanın** soyutlanmasıdır. Bu soyutlama, insan yapısını tarih ötesi ona bağışlanan bir değer aracılığıyla kavramaya çalışan ve sonra insanı, saygınlığını ve buna bağlı olan haklarını bu evrensel değerden ayırmaya çalışan bir düşüncenin ürünüdür, oysa bunları yalnızca insan bağışlayabilir. Böylece insan, ancak tarihsel olan evrensel değerin, insan türü olarak sahip olduğu tümelliğin ve metaforik (sembolik), mistik olmayan topluluğun, yani insan çıkarlarının var olduğu **toplumun** dışına çıkarılmış olur. Sonuçta, tarih ötesi ilk insan, **anormal** soyut, türü için normal olan her şeyden özgür (arınmış) olduğu için ancak **ayrıcalıklı** olma hakkına sahip olabilir. Ve dolayısıyla tarih ötesi (ezeli-ebedi) "doğal" **hakları**, dönüşüme uğrayarak gerçekte sahip olduğu yeni **ayrıcalıkların** temellendirilmesini sağlar.

Bu nedenle Kant ahlâkı (ve genelde bütün idealist öğretiler) **bireyi feda etmek yerine onu yüceltir ve tedirgin ederler**. Şimdi bunu daha dikkatli inceleyelim. Söylendiği gibi insan yalnızca "noumenal", yani salt akılcı olduğu zaman ahlâk değerlerine sahip ise, yani empirik, kendi çıkarlarını düşünen, ekonomik birey, "phenomenal" insan değil ise, kendi **deneyimlerinden** izlenimleri hiçbir şekilde gözönüne alamaz. Davranışlarını deneyimden öğrendikleri üzerine kuramaz, çünkü olmak istediği salt akılcı insanın pratik varsayımı olan "görev için görev", "evrensellik adına evrensellik" ilkesi buna engel olur. Oysa pratik varsayımları veya izlenimleri, özel durumlara bağlı sorunları ile **toplum içinde yaşamasından** ve çevresini saran tarih içinde gelişen dünyadan doğan insancıl deneyimlerden kaynaklanmaktadır.

Kant ahlâkı içinde insan, mutlak olarak idealize edilmiş ve dogmatik hedefleri olan kurallara göre davranmak zorundadır. Oysa kuralların indirgenemez içeriği, yalnızca bütün **dolaysızlığı** ile kavranan, deneye açık, ekonomik ve phenomenal bireydir. İçerikten yoksun bir kural, ya da hiçbir şey ifade etmeyen bir kural yalnızca saçmalıktır. Bu özel (phenomenal) kişi vardır ve yalnızca bir formun veya kuralın indirgenemez içeriği bulunması gerektiği için değil, evrensel form içinde **belirlenmemiş ve gerçekte kural içinde kalıplanmamış, değiştirilmemiş haliyle bir içerik, özel kişi olarak vardır. Başka bir deyişle bu insan ancak ahlâklı olmasını sağlamak için, "noumenal", salt akılcı insana feda edilinceye kadar vardır. Mutlak biçimde genellenmiş ve idealize edilmiş, dogmatik olan ve tarihsel olduğu için toplumsal** olan insancıl dünya karşısında hiçbir eleştirisel savunması yapılamayan bu kuralın kendisi, **gerçek dünyayı aşmıştır**. Ve phenomenal, ekonomik insan olarak kalan ve dolaysız kavranan özel içeriği, **soyut, anormal** ve **asosyal** (toplumdışı) olarak ele alınmıştır.

Başka bir deyişle şöyle söylenebilir, **apriori**, zaman dışı bir evrenselliğin saflığı, salt biçimsel olan bir "ahlâk yasası", zaman içinde varolan özel içeriğinin **keyfiliği** karşısında güçsüz kalmıştır. Bu **keyfilik** gerçekte **içeriğin aşılmasından doğmaktadır**. Ayrıca burada **evrenselin, işlevsel bir ayraç olarak** değişik unsurları **birleştirme** görevi küçümsenmiş ve gözardı edilmiştir. Bu **yapaylığa kaçmadan birleştirme** gereksinimi, saflık adına gerçek olmayan bir **yanılgıya** dönüşmüş ve bunun sonucunda zaman dışı evrenselin insani olmayan saflığı ile aşıldığı için **bütün içinde yerini alamayan**, aracısız kalan zaman içindeki özelin kör istekliliği (hem çok az, hem de çok insani) arasında **sürekli bir gidiş geliş** doğmuştur. Böylece

Kant'ın ünlü "utilitarianizmi" (faydacılık) açıklanmış olur. **Akılcı katılığın** tersyüz edildiği, umulmadık ve "kandırıcı" bir faydacılıktır bu. Ahlâki değerin aşkın, **apriori** ve soyut olarak temellendirilmesinden doğan **dini bir faydacılık** olduğu söylenebilir.

Burada daha önce verdiğimiz bir örneğe, mevduat olarak emanet edilmiş paraya dönelim ve bu durumda çok katı işleyen ahlâki kuralın çiğnenmesinden doğacak sonuçların gerçekte faydacı, ekonomik olan değerlendirmesini yapalım. Bu koşullarda dünyanın hiçbir yerinde para yatırılmayacak (çünkü geri verilmeyecek) ve mülkiyet korunmasız kalacaktır. Kant yasasının gerektirdiğine göre mevduatı elinde tutanın deli ya da toplum düşmanı bile olsa, paranın geri verilmemesi kesinlikle zorunludur. Burada yalnızca Kant yasasının soyutluğunu, yanılgısını ve ahlâkdışı oluşunu düşünmeyelim. Daha çok bu soyutluğun içsel mantığın ve ahlâkdışılığın ardındaki motifi, hiç de rastlantısal olmayan amacı düşünelim. Kant'ın ahlâk yasası kavramını incelersek, mutlaklığı, kendi içindeki soyutluğu ve "dolaysızlığı" aracılığı ile yasanın içeriğini, yani özeli de soyut kıldığını ve değişmez bir katılık içine soktuğunu görürürüz. İçerik, yasa tarafından aşıldığı için ve aşıldığı ölçüde bütünün bir parçası olmaksızın ve değişmeksizin, olduğu gibi, yani **kandırmacalı** biçimde gizlice kötülüğünü koruyarak kalmaktadır. Elimizdeki örnekte **toplumdışı** kör bir mülkiyet içgüdüsü olarak kalmaktadır.

Aynı şekilde "yalan yere söz vermeyi" de ele alabiliriz: Yalan yere verilen söz kaç kez kesin bir zorunluluk olabilir? Genelde "yalan" da aynı kapsam içinde ele alınabilir ve bu konuda Kant içtenlikle şöyle diyor: "Yalanın suçlanması için mutlaka **başkalarına** zararlı olması **gerekmez**."[15] Böylece Kant'ın katı **doğal hak teorisindeki** iç tutarlılığı, kusurlarını bağışlamamakla birlikte anlamamız ve açıklamamız mümkündür. Bu tutarlılık şu ilkede yatmaktadır: "Diğerleri ile birlikte topluma girildiğinde (eğer bunu engellemek mümkün değli ise), herkesin kendine ait olanı **korunmalıdır**."[16] İşte burada toplum öncesi, tarih öncesi ilk insanın **apriori** ve özel **ayrıcalıkları** olarak ortaya çıkan "doğal haklarının" gerçekteki "haklarına" dönüştüğünü görüyoruz. Böylece **hak** kavramının salt négatif ve biçimsel yapısı ortaya çıkmış olur: "Her hak, **yalnızca** diğerlerinin özgürlüğünün **kısıtlanmasından** ibarettir."[17]

Hak kavramı Kantçı Martinetti'nin dediği gibi: "**İç özgürlük dünyasının ışığında dış özgürlük dünyasına**" aittir. Bizim bildiğimiz terimlerle söylersek, **apriori** "içsel" değerlerle donatılmış ilk insana özgün ve soyut özgürlüğünün ışığında demek gerekir. Böylece temel öncül olan "doğuştan varolan **eşitlik bağımsızlıkla** aynıdır"[18] önermesi de açıklanmış olur. Şunu kabul etmek gerekir ki bu, eşitliğin çok akıllıca yapılmış bir tanımıdır, çünkü hemen antitezine, özgürlüğe dönüşmektedir! Buna ek olarak "kendi **amaçlarını kendi içinde taşıyanların** ülkesi"[19] diye tanımlanan ideal toplumu da açıklamak mümkündür. Burada kendi başlarına birer erek olanlar, Kant'ın terimleriyle salt akılcı ve dolayısıyla ahlâki olan "akıllı varlıklar"dır ve **bir araya toplanmış monadlara** benzedikleri için **toplum**, ya da **topluluk adına değer** bir bütünü oluşturamazlar. Şunu eklemek gereksiz sanırım, bu **ahlâki narsisizm**, soyut **içselliğin** yüceltilmesinden doğan **ruhsal narsisizm, emeği** kesinlikle değersiz sayar, çünkü emek iç ile dış arasında tipik bir aracı olarak bizi insanların dünyasında, toplum içinde yaşamaya zorlar. Emeği değersiz görürken, değerleri ürettikleri "sonuçlarda" ve "yararlarda" değil de, "niyetlerde" bulunan erdemleri yeğler. "Ustalığın", diyor, Kant, "ve **emek** vererek çalışmanın bir **pazar fiyatı** vardır... Öte yandan verilen **sözlere sadık kalmak**,

ilkece iyilikseverlik (içgüdüsel bir iyilikseverlik değil) **içsel bir değere sahiptir.**"[20]

Şimdi son olarak ve özellikle Kant'ın **Würde des Menschen** "insanın saygınlığı" kavramının ne olduğunu görelim.[21] "**Burjuva olarak insan saygınlığı**" diyebileceğimiz bu kavram, "kişide insanlığa karşı duyulan" yükümlülük olarak tanımlanır ve kişinin varlığı da bu saygınlığın pratik ve zorunlu olarak tanınmasına bağlıdır ve yükümlülük ise **akılla kavranan** ve salt akılcı olan varlığa —yani bize ve başkalarına— karşı duyulan yükümlülüktür. Başka bir deyişle, tarih dışı, toplum dışı kişinin şahsında insanlığa karşı "açık yüreklilik", "saygı" ve "sevgi" gösterme yükümlülüğüdür. Bu nedenle **insanlık dışıdır** ve **salt içselliğin saygınlığı** olarak bu kavram, dıştan, dünyadan, topluca birlikte yaşamaktan ve **tipik** toplumsal özellikler taşıyan **emeği** değerlendirmekten uzaktır. Buradan çıkarılan **görev için görev, evrensellik adına evrensellik ahlâkı**, insancıl, toplumsal, bütünlüğe sahip insanın değil, yarım insanın, yani **bireyci**, sınıfsal, tam olarak **sıradan burjuva** bireyin ahlâkıdır. Dini olduğu için **aldatmaca bir faydacılık** ve ruhsal olduğu için ahlâki **narsisizm**, aşılmaz sınırlarını belirler ve "Hıristiyan bireyciliği" ile geleneksel soyut bireyciliğin en üst düzeye ulaştığı **sınıf** ahlâkının kaderini noktalar. (Açıklama 3'e bakın.)

3

Rousseau'nun özellikle politik felsefesi üzerine eğilmek istiyorsak, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine** adlı yapıtının son bölümünü anımsamamız gerekir, çünkü Toplum Sözleşmesi'nde çözümlemeye çalıştığı "temel sorun" burada biçimlenmeye başlar.

Bu bölümde şöyle denir: "Yalnızca pozitif hukukça temellendirilen **ahlâki** (veya 'sivil') **eşitsizlik, aynı orantıda fiziksel eşitsizlik** (dolaysız, bireysel 'güç', 'yetenek', vs. eşitsizliği) ile uygunluk göstermediği her kez, **doğal hakka aykırıdır.**"[1] Bu nedenle, bireyden bireye değişen, dolaysız ve empirik güç, yetenek, vs. eşitsizliğinin, ahlâki, yani sivil veya sosyal eşitsizlikle orantılı olmasını salt akla ("doğal hakka") uygun olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, hem bireysel-empirik, hem de değersel olan eşitsizliklerin orantılı olmasından doğan **eşitlik** veya adaletin akla uygunluğu, **doğal hakka** uygunluğu olarak anlaşılmaktadır. Orantılı eşitsizliklerin uyumundan doğan eşitlik **akla uygunluk** olarak yorumlandığında, buradaki eşitsizliklerde **doğal özgürlüklerin** her birinin varolduğu görülecektir. İnsan ya "**doğal olarak bağımsızdır**", ya da **saf**, akılcı **özünden** ötürü özgürdür, ama her iki durumda da sözkonusu insan **apriori**, tarih ötesi ve toplum öncesidir. Buradaki akla uygunluk talebinde, **eşitlik özgürlüğün** ya da sonuçta kişinin **bir işlevi** olarak anlaşılır, ama bunun **tersi doğru değildir. Eşitlik talebi**, ya da adalet isteği ancak toplumdan geldiği zaman **olumlu ve belirli bir anlam** taşır, oysa burada tüm doğal özgürlüklerle donatılmış olan kişi, birlikte varolmaya, toplum içinde yaşamaya veya **iyi ilişkiler kurmaya özü gereği yabancı**, bağımsız, soyut, topluma katılmayan (asosyal) insandır. "Doğuştan **eşitlik, bağımsızlıkla aynı şeydir.**" Doğal hak teorisinin ustası olan Kant, eşitliği mantık açısından böyle tanımlıyor ve başlangıçta eşitliği, dogmatik biçimde, karşıtı olan özgürlüğe indirgiyor ve bunu da ahlâk sorunsalını çarpıcı şekilde yalınlaştırarak başarıyor, ama sonuçta özgürlüğün kendisini tehlikeye atıyor.

Şimdi **Toplum Sözleşmesi**'nin çözümlemeye çalıştığı **temel soruna** dönelim. Rousseau "bütün ortak gücü ile toplumun her üyesinin **kişiliğini ve mallarını** (burada sağlama alınan **akılcı, saf** bireysel **haklar** kapsamında birer **değer talebi**

olan **kişi ve malları**, aynı zamanda doğal haktan çıkan, **apriori**, orantılı ahlâki ve bireysel empirik eşitsizliklerdir) **koruyacak ve savunacak** bir **ortak yaşama biçimi** bulmak ve onun aracılığı ile bireyin toplumla birleşmekle birlikte, yine kendinin efendisi olarak **eskisi kadar özgür** kalmasını sağlamak"[2] için duyulan gereksinmeyi dile getirmektedir. Başka bir deyişle Rousseau insanın doğaya uygun olarak bağımsız kalmasını sağlayacak bir toplumsal ilişki biçimi bulmak zorundaydı. Buradan açıkça anlaşılacağı gibi, "doğa" veya **akıl ile tarih** arasında aracılık yaparak toplum insanını gerçek bir kişilik olarak ele alması beklenen sözleşmeye dayalı politik biçimcilik, **doğal** veya **apriori** (başlangıçtaki) **özgürlüklerin a posteriori** (sonradan) dönüşümünden veya tarihsel **kopyasından** başka bir şey olmayan **politik özgürlüğü** temellendirmek için dışardan empoze edilmiş bir araç olmaktan öte geçmemektedir. Devletleri "büyük yapay kitleler" olarak tanımlayan bu temellendirme aracının kendisi de gerçekte "yapay" ve doğaya aykırıdır.

Toplum Sözleşmesi'nde önerilen "eşitlik" tanımının sonuçlarını ele almak istiyoruz. "Sosyal Anlaşma" insanlar arasında öyle bir "ahlâki ve **yasal eşitlik**" kuruyor ki, "güçte ve yetenekte eşit olmasalar bile, **uzlaşımsal** ve hakka bağlı olarak **herkes** eşit oluyor."[3] Kısaca bu eşitlik, **uzlaşımsal yapay**, ya da pozitif (kamu) hukukla temellendirildiği ölçüde ahlâki ve yasaldır. Başka bir deyişle, buradaki **biçimsel** eşitlik ya da **yasa önünde eşitlik, doğal** özgürlüklerin bir kopyası olan **formal**, ya da politik eşitlikten başka bir şey değildir. Ve doğal özgürlüklerde eşitlik özgürlüğün bir fonksiyonu olarak tanımlanır, ama bunun tersi doğru değildir! Marx, **Yahudi Sorunu Üzerine** adlı yapıtında —yapıtın kendisi ilhamını, toplumsal eşitliği ustaca ve derinlemesine irdeleyen Rousseau'dan almıştır—**eşitliği "başkalarının haklarına zarar vermeyen her şeyi yapmak için insanın sahip olduğu güç"** olarak tanımlayan 6. maddeyi incelerken, çok zekice bir eleştiri getirerek, bunun "insanı **monad** gibi izole ederek ele alan bir özgürlük sorunu"[4] olduğunu söylemiştir. 6. madde 1793 Fransız Anayasası'nın "en radikal" ve Rousseaucu maddesidir.

Marx şu sonuca varıyor: "Vatandaşlık haklarından **ayrı olarak** ele alınan insan haklarının —bunlar aslında 'doğal' haklardır— medeni (sivil) toplumun üyelerinin haklarından başka bir şey olmadığı anlaşılır" ve burada sözkonusu olan insan "kendi özel çıkarları ve kanıları içine hapsolmuş, **topluluktan ayrılmıştır.**"[6] Böyle bir eşitlik veya **adalet özgürlüktür** ve açıkça görüldüğü gibi tez anında antiteze dönüşmekte ve temeldeki yetersizliğin mantıksal çelişkisini ortaya çıkarmaktadır. Çağdaş eleştirinin ışığında, Rousseau bu yetersizliğin kapanına sıkışmış görünmektedir. Örneğin, tek yanlı bile olsa, Kelsen'in (1881-1973; Neo-Kantizm'den etkilenmiş Alman-Amerikan hukuk düşünürü. **Genel Hukuk ve Devlet Teorisi**—1943) Rousseaucu demokratik "özgürlüğün" "başlangıçta varolan anarşik eğilimi" diye dile getirdiği eleştirisini anımsayalım.

Rousseau'nun eşitliğin ana sorununa getirdiği apriori çözümün, başka bir deyişle, değer **eşitsizliklerinin** veya bireysel empirik eşitsizliklerin **orantılı** oluşunun safdilliğinden doğan kısırlığı bugün açığa çıkmıştır. Bu çözüm, **eşitlik veya orantılı olmayı, doğal hak** ile eşdeğer veya bireyin toplum öncesi doğal özgürlükleri ile eşdeğer olarak kavrayan bir anlayış üzerine kurulmuştur. Böyle bir eşitlik kavramı, **herkesin** yasal eşitliğini veya indirgenmiş haliyle, politik-doğal özgürlüğü temellendirmek için yeterli değildir ve gerçek özgürlük veya **herkes** için özgürlük olmaktan çok uzaktır. Politik-doğal özgürlük soyut toplum öncesi özgürlüktür, "özel teşebbüsçü", **cesur, burjuva**, taraf tutan, burjuva **sınıfı** özgürlüğüdür ve özde özgür olmamaktır. Bunun anlamı şudur, değer ile olgu arasında **aracı**

bulunmamaktadır ve olgusal, somut bireyin yapısını tam olarak açıklamak mümkün değildir, çünkü **doğal hak teorisinin ışığında, apriori** biçimde ele alınan eşitsizliklerin orantılı oluşu ilkesi buna imkan vermemektedir. (Bak 5, II, 7 ve Açıklama 4)

Bu bilinçsizce önerilen özgürlük ve adaletin dengesizliği teorisidir ve "burjuva demokrasisi" modellerinden biri olan Rousseaucu "kaynaşmış toplum" varsayımının öncüllerini geçersiz kılmaktadır. Kant bu ideolojiyi kendine maletmiştir, yalnız daha anlaşılır yapayım derken, hiç kuşkusuz beter etmiştir. "Doğuştan eşitlik bağımsızlıkla aynıdır" diyerek varsayımsal öncülünü koyan Kant, buradan şu mantıksal sonuca varmıştır: "Birey diğerleriyle birlikte topluma katılırken (bunu engellemek mümkün değilse), herkesin kendine ait olanı **korumasını** öngörür." Buna bağlı, salt biçimsel ve negatif olan **yasa** kavramından şu çıkarımı yapar: "Her yasa **yalnızca** her bireyin özgürlüğünün **kısıtlanmasından** doğar." Kant'ın böylelikle oluşturduğu çözüm, "doğal olarak" bağımsız apriori insanın ve toplum öncesi oluşu nedeniyle kazandığı **ayrıcalıkların** (doğuştan bağımsızlık-eşitlik!) öyküsüne dayalı, **yetkin** bir özettir.

Burada amaç **her** bireyin toplum içinde **zaten** kendine ait olanı **korumasıdır**! Açıkça görüleceği gibi eğer **toplum sonradan kurulmuşsa** (aposterius) ve özce önemli de değilse (eğer kaçınamıyorsan topluma katıl!), herkes değil, "**bütün**" toplum değil, **yalnızca bazıları** bu ("görünüşte") toplumda, **bireysel farklılaşmaları mutlak kılan doğal bağımsızlığın** onlar için elde ettiklerini **koruyabilir**. Bunu daha iyi nitelemek için Solari'nin[7] çok doğru olarak yaptığı gözleme bakalım: "Rousseau için toplum sözleşmesinin anlamı, devleti ve doğada varolan özgürlüğü reddederek, yeni bir ahlâk öğretisinin ve toplumsal düzeninin yaratılması olduğu halde, Kant doğal yasal düzene hiçbir yenilik katmaksızın onu sağlamlaştırmaya ve daha yetkin, daha akılcı bir biçim vererek, gerçeklik kazandırmaya çalışır."

İsim ve sıfatıyken (kişisel mallar) iki ayrı isim olarak kullanılan **metafizik ikilinin**, yani **kişiler ve mallar** terimlerinin Rousseau tarafından yasallaştırılmasını karşılaştıralım (gerçek ve kesin bireyselleştirme). Daha ileri gitmeden geleneksel burjuva yasalarının "mülkiyete" tanıdığı **mutlaklık**, soyutluk ve insanlık dışı olma gibi özellikleri gözönüne alalım ve "mülkiyeti" nasıl insan özünün —doğanın insanı, **apriori insan** (birlikte getirdiği "kutsallıkla" beraber) teorik kesinlikle belirlenmiş sıfatı olarak ele aldığını görelim. Bu anlamda **hak**, artık **ayrıcalık** olarak açığa çıkmaktadır ve evrensel değer talebini yokederek hakkın potansiyel özünü oluşturan adaleti kuracak olan **her** bireyin ayrı ayrı talebini de ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle çağdaş eleştirmene göre **ayrıcalıkları olan kişi**, ahlâki, yasal, burjuva, sınıf ideolojisi içinde en tipik, en yoğun çelişkiyi gösterir, çünkü birey-değer bütünü içinde kişi ayrıcalıklı olursa, değer yokolur!

Bu açıdan bakıldığında, akıl ve tarih veya deneyim arasında bir arabulucuyu temellendirmek amacıyla Rousseau'nun önerdiği toplum sözleşmesi, özel kişi sözkonusu olduğunda yararsız kalmaktadır, çünkü burada özel, **salt akıl, apriori**, doguştan ("doğa"!) akıl gibi akılcılık kavramından türetilmektedir ve akıl ile toplum arasında yalın bir çare, "yapay" bir aracı olmanın ötesinde mutlak **posterius** olarak tarihsel eylemi sosyal eylemi kavrayamamaktadır. Yalnız bunun bir sonucu olarak **salt**, ya da **tarih ötesi** akılcılık ayracını bir tarafa bırakarak **maddeci veya tarihçi akılcılığı** ele almak eğilimi ortaya çıkmaktadır. Bu, **toplum** içinde akıl ve deneyim arasındaki orta terimin **toplumsal** değer olarak tanımlanmasına izin vermektedir. Doğal hak teorisinde ve sözleşme teorisinde orta teri-

min iflas etmesi, yukarıda sözü edilen çelişkilere ve yetersizliklere yol açmıştır.

Genelde "doğal hakkın" yüzyıllar boyu gerçekleştirdiği devrimci işlev ve her şeyden önce politik boyun eğişin belirlediği toplumsal gerçeğin ideolojik düzeyde değişimi için yaptığı katkılar hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu, (daha geriye gitmeye gerek yok) Pufendorf'la ve onun **Hıristiyan bireyselliği** ile başlar ve Locke, Rousseau ve Kant ile sona erer. Hıristiyan bireyselliğinde herkes özgürlük hakkını, kendisiyle **tanrıda eşit** kim varsa, onun gücünden alır. İnsan eşitliği konusunda son talebi dile getiren Locke, Rousseau ve Kant ise, "doğal" haktan doğan insancıl eşitliği ya da Hıristiyan eşitliğini "medeni hak" veya politik hak temeli üzerine kurmaya çalışırlar. Politik hakkın ortaya çıkışıyla, toplum sözleşmesinde belirtildiği gibi "halk iradesinin ifadesi" olarak kabul edilen "yasa", "kral buyruklarının" yerini alır. Burada "tanrıya benzeyen" "insan doğası" kavramı, Platonik-Hıristiyan, **apriori** dinî ve metafizik özelliklerini korumakla birlikte laik bir işlev yüklenerek, en üst noktasına ulaşır ve bu nokta da antik kentlerde bilinmeyen ortak insandan üretilen bir **evrensel insan** kavramıdır. Bunların inkâr edilemez olduğunu kabul etmekle birlikte, öte yandan şunu da görmemezlikten gelemeyiz, doğal hak metafizik, ideolojik döngüsünü tamamlayıp, soyut akılcılığa ulaştığında, tarihsel olarak tükenmişti ve bugün görüldüğü gibi, **bireyselleştirme** sonucu, akıl ile tarih arasında daha fazla aracılık yapabilmekte yetersiz kalıyordu. Aynı yetersizliği tarih sürecini kavramakta da gösterdiği için bundan böyle ideolojinin devrimci işlevi, somut ve maddeci bir akılcılığın eline geçecekti. Ancak bu akılcılık, tarihsel, deneysel ve sosyolojik bir insan kavramı, kişi kavramı geliştirecekti.

4

Hıristiyanlığın "soyut insan kültünün" önemli örneklerinden biri Locke'un **emeği** doğal hak ile temellendirmesidir. Sosyal reformist eleştiri denilen alanda öylesine çok anlamlı bir karmaşaya yol açtı ki, bu nedenle bir parantez açmayı uygun bulduk. **Deist** (tanrının dünyanın dışında olduğuna inanan), veya tercih edilirse, "mantıklı" theist (inanan) Locke'un kavramına göre **emeğin kendisi kişinin malıdır** ve burada kişi, insanın (tarihsel olarak) topluma katılmasından önce varolan **doğal** veya doğuştan ve **salt akılcı hakların öznesidir.** Locke şöyle der: "Kendi varlığını sürdürmek ve rahat etmesini sağlamak için **emek harcayarak gördüğü her iş ... bütünüyle kendisine aittir** ve **herkesle ortak** bir mülkiyet **değildir.**" Böylece "emek", "yaşam", "kişisel özgürlük" ve "mal" gibi bir "mülkiyettir". Ve "hak"-"**bu hakların**" karşılıklı "korunmasını" amaçlayan, ancak sonradan gelen "sözleşme" ile "politik topluluklarda" bir araya gelmiş, "doğal olarak özgür ve bağımsız insanlara" özgüdür. İlk bakışta görüleceği gibi, Locke'un doğal hak kavramı altında **işgücünü** veya "emek vererek iş görmeyi" **kişinin "mülkiyeti" ve "hakkı"** ile eşanlamlı tutması, işgücünün **özel** bir şey ve dolayısıyla bireyler arası ilişkilerde keyfi bir durum olarak ele alan **burjuva** ekonomik işgücü kavramının en genel, ya da **felsefî** temelini oluşturur. Kısaca dendiğinde, işgücü **değiş tokuş** edilebilen bir nesne, bir **metadır** (ve Locke'un savunduğu gibi, yalnızca **ekili** toprakta **özel** mülkiyetin temeli değildir). "Sınırları içinde işgücünün alınıp, satıldığı ve bizim araştırdığımız bu alan, gerçekte **doğuştan insan hakkının tam bir cennetidir.**"[1]

Locke'un doğal hak teorisini en tipik yanıyla yansıtan bu kısa incelemeden bile, kişiyi saf doğal veya akılcı hakların öznesi olarak ele alan kavrayıştan bugün

duyulan hoşnutsuzluğu kanıtlayacak bir pay çıkarabiliriz. Özellikle, emek, yani kişinin yaptığı belirli bir iş ile, bu işin bir **meta**, bir **nesne**, kısaca **insanın dışında** bir şey olarak ele alınması arasındaki açık çelişkiye bakın! Yukarda Marx'tan yapılan alıntıda açıkça görülen bir antinomidir bu. **Sosyalist bir talepte** bulunduklarını iddia eden sosyal reformistlerin veya sosyal liberalistlerin, nasıl bir çelişki içinde olduklarını ve nasıl boşuna uğraştıklarını görmemek mümkün değil çünkü onların sosyalist talep dedikleri, pratikte bile, ancak doğal hak teorisinin **Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ne ek** olabilir. Doğal hak tanımına hemen gerekli eleştiriyi getiren Marx'ın dediği gibi bunlar "vatandaşlık haklarından **ayrı** olarak düşünülen insan haklarıdır."[2] Şurası açıktır ki, eğer emeği, kişinin başlangıçta varolan doğal hakkı olarak tanımlayan Locke kavramından hareket edersek Rodolfo Mondolfo'da olduğu gibi, örneğin ve artı emek ile artı değer kavramını "doğal hakkın çiğnenmesi" olarak alırsak, buradan ancak kapitalist emek sömürüsünün **derecesini sınırlamaya** veya bu sömürüyü **zapturapt altına almaya** çalışan taleplere ulaşırız ki bunlar reformistlerin "yasal engeller" denen iş saatleri, ücretlerin düzeyi gibi **insancıl** amaçlarıdır. Ama hiçbir zaman sömürünün kendisini ve ortadan kalkmasını hedefleyen taleplere ulaşamayız. İşgücünü satın alan sermaye sahibinin **doğal** hakkı, emeğini satan işgücü sahibinin doğal hakkını her zaman dengeleyecektir.

Başka bir deyişle, nasıl olur da, Mondolfo ve daha birçoğunun iddia ettiği gibi, artı değer ve kâr, mantıken "**bölüşmede** adaletsizlik" olarak açıklanır, eğer üretici işgücü doğal hak teorisine göre **özel** ise, yani kişi olarak işçinin mülkiyet ve hakkı ise ve istendiğinde ürünlerden feragat edebilirlerse? Bu açıdan bakıldığında, ürünün "**toplumsal** bölüşülmesi" "saçmalıktır" ve Marksist artı değer için de *mümkün değildir. Bunun nedeni*, Benedetto Croce'nin düşündüğü gibi, her ikisinin de "ekonomi içinde" bulunuşu değildir, tam tersine onlar **zaten** doğal hakkın veya soyut insanın metafizik (dinî) kültü içinde olduklarından, Croce ile aynı "ruhsal felsefeyi" paylaşmaktadırlar. Locke'un doğal hak teorisinin, gerektiği kadar ciddi, ama çocuksu ve durgun bir eleştirisi için Heinrich Rommen'in **Die ewige Wiederkehr des Naturrechts** (Doğal Hakkın Ebedi Geri Dönüşü; Münih, Kösel, 1947, s. 91) adlı yazısına bakın. Burada "bireyselliğin" özelliklerine karşı eleştiriler yöneltilmekte ve **commutatif adaletin** veya değiştokuşun aşırı egemen olduğu ve benliğe bağlı çıkarların, **distribütif** (dağıtımcı) **yasal adaletin** ve ortak çıkarların veya toplum refahının üstünde ve karşısında yeraldığı söylenmektedir. Bu çocuksu ve mantıksal sonuçları çıkarmayan bir eleştiridir, çünkü Locke'un çıkardığı bireysel, kişinin benliğine bağlı haklarının[3] olgusal kataloğuna, varlığın metafizik ve ahlâki düzeni adına karşı çıkan çağdaş bir doğal hak teorisyeni tarafından yazılmamıştır, ama yazar yeni-Thomasçı bir katoliktir.

5

Rousseau'ya geri dönersek, söylenmesi gereken çok şey olduğunu görürüz. Öncelikle Rousseau'nun bize bıraktığı **pozitif** mirası araştırmalıyız ve özgün felsefî politik **sorunsalından** tam olarak ne kadarının (burjuva devrimi sürecinde) tarihsel olarak tüketilmeyip, daha sonraki tarihsel planda verimli bir maya ve yol gösterici bir unsur olarak daha değişik bir felsefî politik yöntem içinde eridiğini bulmak zorundayız. Yukarıdaki eleştirimizde gösterdiğimiz gibi, özgün ruhanî ve insancıl, kısaca **apriori bir çözümün** yöntemi artık çökmüştür ve tarihsel olarak tüketildiği için geri döndürülemez. Asıl ilgi çeken, **Rousseau'ya özgü sorunların** ne

kadarının, bugün hâlâ **gelişmesini sürdüren** modern **demokrasi** sürecinde varlığını sürdürdüğüdür. Ve demokrasi süreci aynı zamanda bilimsel sosyalizmin de sorunsalı içindedir. Yapmayı önerdiğimiz araştırma, sosyal liberal geleneğin, **dıştan ve mekanik** bir yöntemle **sosyalist** talebi Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ne (Bildirge'nin göreli, yan tutan, tükenmiş Rousseaucu içeriğine) formal bir **ek** olarak indirgemesinden **çok daha değişik bir şeydir**. Bu indirgemeye dıştan ve mekanik dedik, çünkü **demokratik** talep içinde korunan, tarihsel olarak tüketilmemiş belirli unsurlar bu indirgemeye **izin vermemektedir**. Demokratik talep Rousseau'da kendini gösterir ama Locke, Kant ve Humboldt'ta yoktur. Başka bir deyişle, özellikle **liberal** talebi olan düşünürlerde ve burjuva, parlamenter, anayasal devletin özünü somutlaştıran Rechtstaat'ta yoktur.

Şimdi kısa da olsa, Kant ve öğrencisi Wilhelm von Humboldt (1767-1835; politik felsefe düşünürü ve dilbilimci. İdealist bir tarih görüşüyle bireyci hümanizmi birleştirmiştir.) ile ilgilenmek istiyoruz. **Kanun devleti** denilen Rechtstaat'larına ve altında yatan varsayımlara bir göz attığımızda, bunun **tek** amacı, yasal düzeni garanti etmek ve özellikle vatandaşların kişisel özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak, Humboldt'un deyimiyle "güvence"[1] altına almak olan bir devlet şekli olduğunu görürüz. Bu anlayış, her iki düşünürü de, tipik Rousseau özellikleri gösteren, demokratik ve toplumsal eşitlik veya sosyal adaletçi bir talebe karşı ilgisiz kıldığı halde ilgileri yalnızca liberal demokratik veya libertariyen bir burjuva talep üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlk bakışta görüleceği gibi, Kant'ın insan emeğini, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi hiçbir saygınlığı olmayan, yalnızca pazarda bir fiyata sahip bir eylem olarak gören negatif anlayışı sosyal adalete karşıdır (Kant'ın liberal sisteminde bunun yasal sonuçları için bak Açıklama 3).

Buradan karar vermemiz gereken noktaya geliyoruz: Rousseau'nun sorunsalında 1789 Bildirgesi'nde tüketilmeyen daha ne kalmış olabilir? Kısaca, Rousseau burjuva devrimini tarihsel olarak nasıl aşar? Marx'a göre burjuva devrimi en yetkin ve temel yansımasına Kantçı **Rechtslehre** içinde kavuşur. Rousseau daha sonraki ve şimdiki modern demokrasinin gelişmesine ne katabilir? Bu konuyla daha önce de karşılaşmış ve doğal hakkın **apriori** çözümünü eleştirinin ışığına tutmuştuk: Çözüm formülünü şimdi çok soyut bularak, sorunsalın tarihsel verimliliğini sürdürmeye uygun görmemiştik. Rousseau'nun özgün sorunsalının özünü oluşturarak yaşayan konu, **eşitsizlikler, yani sivil veya toplumsal değer farklılıkları ve bireysel olgusal farklar üzerine kurulmuş evrensel bir orantılı oluştan doğan bir eşitliğin akılcı kavramı idi**. Bu sosyal adaletçi olmakla birlikte tek bir düzeyde olmayan bir toplumun kavranmasıdır.

Bu toplum kendi içinde ve kendisi için, toplumsal farklılıkların ve kişisel değer farklarının (güç, yetenek vs.) evrensel orantılı oluşundan ibaret olan bir eşitliği veya adaleti gerçekleştirecek biçimde kurulmuştur. Orantılı oluşun evrenselliği, "toplumsal bütünün ortak gücünden" kaynaklanmaktadır ve gerçek egemenlik, yani iktidar bu bütünün elindedir - kendisi için ve kendi içinde bir toplum... Bununla birlikte, bu tür bir toplumun özgün toplum sözleşmesine ve doğal hakka dayalı yapısı, tanık olduğumuz gibi toplumun bütününü oluşturan **bireylerin** yalnızca bir **kısmının**, yalnızca bir sınıfın, burjuvazinin haklarını ve değerlerini korumaya izin verdi ("bütün ortak gücü ile her toplum üyesinin **şahsını ve mallarını** savunacak ve koruyacak bir toplu yaşama biçimi bulmak")[2]. Bu toplumda toplumsal kitlenin "genel" iradesi ve "halk" iktidarı gibi anahtar kavramların çelişkide oldukları görüldü. Yine de olumlu katkısını görmek mümkün,

özgün demokratik Rousseau sorunsalı, kendine özgü, birleşmiş egemen kitle radikal kavramı ile ve belirleyici, akılcı, yapay, tarihsel karakteri ile, doğal hak teorisinin akılcı, doğal, **apriori** formülasyonunu yıkmak için bir tehdit oluşturmaktadır ve bu tehdit de Kant'tan gelmemektedir!

Böylece Rousseau'nun ortaya çıkardığı sorun, bireyin kendisinin toplum tarafından tanınması veya toplumsal değerlerin bireysel yeteneklerle evrensel olarak orantılı oluşu, kısaca sosyal adaletçi özgürlük sorunu, bugün de, burjuva devriminden sonra bile gerçek bir **sorun** olmakta devem ediyor ve hâlâ tam bir çözüm bekliyor. Modern demokrasinin tarihsel ideal gelişim sürecinin karmaşık yapısı içinde bu sorunun nasıl çözüleceğini ve Rousseau'nun akılcı, soyut, kendiliğinden istekli ve ruhsal insancıl yönteminden çok değişik bir yöntemin soruna tam bir çözüm getirip, getirmeyeceğini göreceğiz.[3] Yukarıda somut veya maddeci akılcılık olarak nitelediğimiz bu alternatif yöntem, bilimsel sosyalizmden, Marksist-Leninist sosyolojik yöntemden başkası değildir ve geleneksel, Rousseaucu humanitarianizmin yararsız sınıflar arası ilkesinin yerini almaktadır. Bu yöntem sınıf ve sınıf mücadelesi ilkeleriyle bütün ütopyacı "sosyalizmi", revizyonist "Marksizmi" veya sosyal liberalizmi saf dışı etmektedir.

NOTLAR:

1.

1. Marx, **Kapital**, c. 1, (Moskova: Progress, 1965), s. 79.
2. Age., s. 76
3. J.-J. Rousseau, **Emile, ou education**, (Bütün Eserleri 4, Paris, Gallimard, 1969), s. 493, 523.
4. Age., s. 600-601.
5. Age., s. 632.
6. Age., s. 523 not.
7. Age., s. 614.
8. Sören Kierkegaard (Oxford: 1938), s 370.
9. **Emile**, yukarıda belirtilen, s. 595-596.
10. Rousseau, **Julie ou la nouvelle Heloise**, 8. mektup (Bütün eserleri 2, Paris: Gallimard, 1961), s. 612.
11. Rousseau, **Du contrat social**. (Bütün eserleri 3, Paris: Gallimard, 1962), s. 360.
12. Age.
13. Age., s. 362.

2.

1. Kant, **Metafizik Ahlâkın Temel İlkeleri**, 1785, 2. Bölüm
2. Age., 1. Bölüm.
3. Age., 3. Bölüm.
4. Age.
5. Age., 1. Bölüm.
6. Age., 2. Bölüm.
7. Age., 3. Bölüm.
8. Kant, **Salt Aklın Sınırları İçinde Din**, 1793, 2. Baskı için önsöz.
9. Age., 1. Bölüm.
10. **Temel İlkeler**, yukarıda belirtilen, 3. Bölüm.
11. Age.
12. Age., 2. Bölüm.
13. Age.
14. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, 1788.

15. Kant, **Metafizik Ahlâk**, 1797, **Erdem Teorisinin Temel Elemanları**.
16. Age., Giriş.
17. "Teoride iyi ancak pratikte değersiz olan sıradanlık üzerine", 1793.
18. Giriş, yukarıda belirtilen.
19. **Temel İlkeler**, yukarıda belirtilen, 2. Bölüm.
20. Age.
21. Age.

3.

1. Rousseau, **Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité**, (Bütün eserleri 3, Paris: Gallimard, 1962), Sonuç, s. 193-194.
2. **Du contrat social**, yukarıda belirtilen, s. 360.
3. Age., s. 367.
4. Marx, **Yahudi Sorunu Üzerine**, Toplu eserleri c. 3, Londra: Lawrence and Wishard, 1975, s. 162.
5. Age., s. 162.
6. Della Volpe bunu bir burjuva toplumu olarak çevirir.
7. Bak. not 2, bölüm 1.

4.

1. Bak. not 2, bölüm 1.
2. Bak. not 6, bölüm 3.
3. Locke "her insanın özel mülkiyetinin en güçlü koruyucusu doğal haktır ve bu hakka uyulmadığı sürece, hiç kimsenin malına sahip çıkması ve kendi çıkarlarını gütmesi mümkün değildir", John Locke, **Doğal Hak Üzerine Makaleler**.

5.

1. 1 Haziran 1792'de Foster'e yazdığı bir mektuptan: "Güvenliğin korunması... istisnası olmayan bir devlet örgütü işidir. Eğer devletin faaliyeti çok fazla artırılırsa, özel teşebbüs önyargılı biçimde sınırlanmış olur ve tekbiçimcilik ortaya çıkar ve tek bir sözle, insanın formasyonu zedelenmiş olur."

Burada iki temel tez ortaya atılıyor: 1) "Vatandaşların iyiliği için devletin gösterdiği olumlu ilgi, insanın kişiliğini ve bireyselliğini zedeler." 2) "Vatandaşların güvenliğini sağlamak için devletin gösterdiği olumsuz ilgi, devletin varoluş amacını belirler."

Kant ile ilgili olarak Solari'nin yaptığı şu tarihsel gözlem ilginçtir: "Ahlâki despotizm (baskıcılık) konusunda Kant kesin ve sert bir tavır alıyor ve bunu hem kendi ülkesinin kişisel, empirik, aydınlanmacı biçimi üzerine yapıyor (Humboldt'un başkaldırdığı babacan devlet), hem de Rousseau'nun akılcı, demokratik biçimi için yapıyor. Bireysel mutluluğu veya toplum ahlâkını şiddet kullanarak gerçekleşirmeye çalışan devlet, amacına ulaşamıyor ve baskıcı oluyor... Doğal ve ahlâki gereksinmeleri içinde insan kişiliği Kant için mutlak bir değere sahiptir ve bireyin özgür ve dolaysız (baskı görmeden) davranışının dışında ne var olabilir, ne de gelişebilir. Adetâ dinî bir kült haline gelen insan kişiliği konusunda Kant kendini aşırı liberal ve bu nedenle de anti-demokratik görebilir. Kant, demokratik doktrinde varolan toplumsal eşitliği kabul etmez... Biri (Locke'un empirik liberalizmi) ekonomik içeriği olan bir sınıf liberalizmi olduğu halde, diğeri (Rousseau'nun ahlâki liberalizmi) yasalarla belirlenmeyi amaçlamayan bir devlet liberalizmidir. Liberal düşünce Kant'ta evrensel bir yasal biçim kazandı... Kant eleştirisi... özel bir sertlikte... aydınlanmacı despotizme karşı gelişti... bireyi koruyan devlet baba uygulamasına karşı... Kant'ın yasaların uygulanmasına dayanan devleti, Rousseau'nun ahlâksal politik evrenselliği ile karıştırılmamalıdır çünkü Rousseau; devlet aracılığı ile yeni bir akılcı düzen kurmak için bireyin özgürlüğünü ve doğal hakkını kabul etmektedir ve böylece bütün kişisel özellikler erirken, birey hakkını bu düzenden almaktadır.

Bu gözlemleri açıklıkla ama yanlışlar yaparak (modern demokrasinin liberal demokratik sorunsalı içindeki çelişki açığa çıkmıyor) dile getiren Solari, bir Kantçı olarak, doğal hak

teorisini savunan çağdaş yeni-Thomasçılara (Rommen) ve Hegelci devlete tapanlara göre çok daha iyidir. Bizim amacımız açısından burada şu noktalara işaret etmek yeterlidir: Locke liberalizmini bir sınıf liberalizmi olarak ele alıp, aynı özelliği Kant liberalizmi içinde inkâr etmenin ne tarihsel ne de felsefî bir önemi vardır. Solari şunu iddia ediyor: "Kant teorisi ile liberal devlet, bir dönemin veya bir sınıfın devleti olmaktan çıkıyor ve hem deneyci (empirik), hem de akılcı yanıyla insanın sonsuza kadar tatmin olacağı bir devlet oluyor." "Kant'ın genellemeleri ve bireyselleştirmeleri, ya da doğal hak teorisinin sistematik ve mantıksal temellendirmeleri, burjuva bireyde gizli olan soyut ve 'kutsal' insanın iç mantığını, dogmatik bireyciliğin iç mantığını açığa çıkarmaktadır. Aynı şey Rousseau için de geçerlidir, tabii doğal hak düzeninden kopan toplumsal eşitlikçi sorunsalı da gözönünde tutarak. Görece bir ahlâki politik evrenselliği de birlikte getiren merkezi (demokratik) halk egemenlği iktidarına karşı yöneltilen geniş suçlamalar ile, az, ya da çok aydınlanmacı despotizm arasında ortaya çıkan büyük karmaşa, soyut, yasal, biçimci burjuva bakış açısının, sınırlarını belirlemektedir. Bu doğal hak teorisinin ve kesinlikle sınıf çıkarlarının felsefî olarak dile getirilişidir. Ve onlarla birlikte yokolacak bir karmaşadır. Aynı zamanlarda çok değişik biçimlerde devam etmek zorundadır ve bugün de "totaliter rejimlerin" genel politik özelliği olarak süregelmektedir ve Rechtstaat'ın temelindeki doğal hak ve sınıf çıkarları varolduğu sürece böyle olacaktır. (Demokratik sosyalist merkeziyetçiliğe karşı yapılan totaliter saldırı için) sosyalist yasallık kavramının incelenmesi gerekir.

2. Toplum Sözleşmesi.
3. Burjuva devrimci tekniği, "politik akıl" veya soyut akılcı volontarist (iradeci), ya da aydınlanmacı akıl ilkesiyle, gözönüne almadığı ekonomik gerçeklerin doğal sınırları karşısında güçsüz kalmakta ve toplumsal eşitsizliklerin nedenini kavrayamamaktadır. Rousseaucu Robespierre'in portresini çizerken Marx bu konuyu çok iyi açıklıyor: "Politik aklın klasik dönemi Fransız Devrimi'dir. Toplumsal eşitsizliklerin devlet ilkesinden (ekonomik) kaynaklandığını görmekten çok uzak olan Fransız Devrimi kahramanları, toplumsal aksaklıkların politik kötülüklerden kaynaklandığına inandılar. Bu nedenle Robespierre, büyük yoksullukta ve büyük zenginlikte salt demokrasi için bir engel gördü. Böylece bir Isparta ilkesi kadar yalın olan ilkeye ulaştı. Politikanın ilkesi iradedir. Politik akıl ne kadar tek yanlı ve dolayısıyla yetkin olursa, o denli iradenin üstün gücüne (omnipotence) inanır ve o ölçüde toplumsal kötülüklerin temelini (ekonomik) keşfetme olasılığından uzaklaşır.

KAYNAK:

Galvano della Volpe, Rousseau and Marx and other writings, Lawrence and Wishart Ltd., Londra, 1978.

felsefe, kölecilik ve devrimci düşünce (rousseau, montesquieu ve zenci yasası üzerine)[1]

philippe barrier*
fransızcadan çeviren: kazım kızıltan

Gözler önündeki gerçeği görmezlikten gelerek kişi kendini nasıl filozof sayabilir? Nasıl olur da, hem kendini köleciliğe karşı ilan edip, hem de, iğrenç ve tiksindirici ayrıntılarına değin köleci yasalar yapmış olan kendi ulusunun köleci gerçeğini ve pratiğini bilmezlikten gelebilir? Tek sözcükle, nasıl olmuş da, "Aydınlanma Çağı"nın ta ortasında Montesquieu ve Rousseau bir yandan köleciliğe karşı ateş püskürürlerken, öte yandan, Fransa'da, insanlık kategörisine dahil olup olmadıkları hâlâ tartışılmakta olan bir ırka mensup insanların hukuku isteme hakkının hukuk dışı sayılmasını yerleştiren bir yasadan hiç haberleri yokmuş gibi davranabilmişler?

Başka bir deyişle, nasıl olmuş da, o zamanki politik ve ekonomik yapının baş dayanağı olan köleciliğin hukuki ifadesi **Code Noir** (Zenci Yasası) o çağın pek çok aydınlanmacısının gözünden kaçmış?

Sorumuz iki yönden güncellik taşıyor. Birincisi, Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümü arifesinde, o devrime esin kaynağı olmuş kimselerin tartışılmaz teorik rollerini hatırlarken, o kuramsallığın sınırlarını da çok iyi bilmemiz gerektiğini hatırlatıyor. İkincisi, ve her şeyin ötesinde, felsefede sıkıcı bir retorikten daha başka bir şey arayanlar açısından Fransız Devrimi'nin pespaye ve bıktırıcı retoriğinin halen de devam etmekte olduğuna parmak basıyor. (Irkçı bir ideolojiye temel oluşturmuş Heidegger felsefesinin —düşüncenin sadece eski Yunanlılara ve onların yegâne meşru torunları "Cermenler"e ait olduğunu söyleyen— ölçütleri de ister istemez bu noktada akla geliyor.)

Tabii ki, felsefeyi bir bütün olarak suçlamamak için, her şeyden önce, dünyayı

* Fransız felsefeci; bu yazıyı özel olarak "Felsefe Dergisi" için kaleme almıştır.

olduğu gibi ele alarak ve insanların tarafını tutarak, yani **evrensel olanı** seçerek yola çıkmak gerekir.

Montesquieu, anıtlaşmış yapıtı **Yasaların Ruhu Üzerine**'yi 1748'de yayımladı, bu kitabın köleliğe ayrılmış 15. kitabı, köleciliği açık bir şekilde ve ona temyiz hakkı tanımadan mahkum eder. Ne var ki, aynı yapıtın 8. kitabının başlığı bu konuda hiç de öyle coşkuya kapılacak bir şey olmadığını gösteren niteliktedir: "**Aramızdaki** köleliğin gereksizliği" evet, böyle demektedir Montesquieu ve kendi konumunu daha ilk cümlede ortaya koymaktadır: "Doğal köleliği yeryüzündeki bazı özgül ülkelerle sınırlamak şarttır". Burada belli ki "bizim kolonilerimiz" işte o "bazı özgül ülkeler"den sayılmaktadır. "Zenci köleliği"ne ayrılan 5. bölümde Montesquieu (ne kitabın 1685 tarihli versiyonunda, ne de aynı bölümün 1724 tarihli yeni yazımında) tek kelimeyle olsun **Code Noir**'dan sözetmez. Düşünür her ne kadar kişinin "kendi yurttaşlığını satmasını içeren bir yasanın hukuki tutarsızlığını" vargücüyle kanıtlamaya çalışıyorsa da, "bizim sömürgelerimiz" olan Afrika ülkelerinde ve Antiller'de topraktan kopartılan ve sahipten sahibe bir eşya gibi satılan insanların mal gibi talan edilmeleri gerçeğine tek bir sözle olsun değinmez.

Aslına bakarsanız, köleliğin bu büyük muarızı, düşüncesini harika bir şekilde nüanslandırmasını bilmiştir: "Bazı ülkelerde doğal bir neden üzerine kurulu olsa da, gerçekte kölelik doğaya aykırıdır."[2] "Bazı ülkeler vardır ki, oralarda, sıcaklık vücudu öylesine zayıflatır ve cesareti öylesine azaltır ki, o insanları ancak cezayla korkutarak zorunlu bir çalışmaya sevkedebilirsiniz. Buralarda kölecilik aklı daha az rahatsız eder."[3] İşte size, bazı ülkelerde aklın mantıklı ve doğal olabilmesine izin vermeyen ünlü "iklimler teorisi".

Daha kesin bir dille söyleyecek olursak, Montesquieu için önemli olan gerçek köleliğin (örneğin "bizim sömürgelerimizdeki" köleliğin) kaldırılması değil de, sadece "bir yandan köleciliğin kötüye kullanılmasının, öte yandan da tehlikelerinin" ortadan kaldırılmasıdır.[4]

Köleliğin kötüye kullanılması ve tehlike oluşturması, Montesquieu'nun gözünde köle sahiplerinin köleler üzerinde cinsel amaçlar gütmeleridir ve de köle sayısının artmasıdır. "Çünkü köleler toplumun doğal düşmanlarıdırlar ve onların sayılarının artması tehlikelidir", bu bakımdan köle sayısının artması da köleciliğin kötüye kullanılması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, Montesquieu "kölecilik karşıtı" tüm söyleminde, kölelerin uzuvlarının kesilmesini, zincire vurulmalarını önemsiz görerek bunlardan hiç ama hiç sözetmez. (Oysa sözü geçen uygulamalar tesadüfi olmayıp, en küçük detayına dek kayda geçirilirlerdi. Ayrıca "şu fiile, şu uzuv kesme cezası verilir" diye de yasalarda yer alırlardı. "Yasaların destanı" Montesquieu'nün kafasında o denli büyümüştü ki, böylesine küçük detaylarla uğraşmaya vakti yoktu.)[5]

"Yasaların Ruhu Üzerine"de ifadesini bulan onca oloğanüstü bilgelik içinde Code Noir'a ve o Fransız sömürgelerinden Antiller'deki zenci köleliğin acımasız (ve hiç kuşkusuz gaddar) gerçekliğine dair herhangi bir söz bulmaya çalışmak boşunadır; buna karşılık, örneğin, hadımlığın "kötü bir zorunluluk"[6] olduğunu bilmek için yanıp tutuşacak Asyalı hükümdarlar "Yasaların Ruhu Üzerine"yi ve onun kendileri için yeterince uzun olan bölümünü okusaydılar, bundan kendi çıkarları için nasıl yararlanacaklarını pek güzel göreceklerdi.[7]

Montesquieu'nün zekâ inceliklerini bir yana bırakalım ve biraz da Rousseau'ya bakalım. Rousseau'nun, hukuk kapsamında yerden yere vurduğu kölelik kurumuna şiddetle karşı olduğu yadsınamaz: "Kölelik hukuku koca bir sıfırdır,

sadece gayrımeşru olduğu için değil, aynı zamanda saçma olduğu ve hiçbir şey ifade etmediği için de öyledir" (**Toplum Sözleşmesi**, 1.Kitap, 4. Bölüm, s.70; ed.10/18, 1973).

Diğer bir deyişle, şayet Rousseau kendisiyle tutarlı olsaydı Code Noir'ın bir yasa olmadığını yüksek ve güçlü bir sesle söylerdi, çünkü "meşrulaştırılamayacak bir şeyi meşrulaştırmaya çalıştığı müddetçe hukuk, hukuk değildir".[8] Ne ki, Rousseau da, maalesef, ne Code Noir üzerine, ne de Afrika'daki ya da Amerika'daki kölelik üzerine hiçbir şey söylemez, "kendi çağında uygulanan gerçek ve yaygın kölelik olgusunu, köleliğin yasalarda ifadesini bulmasını, sessiz ve iğrenç bir şekilde gözardı eder".[9]

Kölelik üzerine herhangi bir teorik tartışmayı kesinlikle reddeden ve onu meşru saymak isteyen her türlü girişimi kararlı bir tarzda mahkûm eden bir insanın sözünü ettiğimiz bu suskunluğu acaba nereden gelmektedir? O zamanın Fransasında uygulanmakta olan köleciliğin ve köle ticaretinin görmezlikten gelinmesinin nedeni ne olabilir? Üstelik de, bu kölecilik uygulamaları "dört serseri ve bir gemiciyi değil de milyonlarca insanı ve sayısız denizcilik kumpanyalarını ilgilendirdiği ve **Fransa'nın toplam ticari faaliyetinin üçte ikisinden fazlasını kapsadığı**" halde Rousseau niçin susmuştur.[10]

İşte sorumuzun yanıtı tam da bu noktada, bu denli yaygın ve yoğun köleciliğe karşı kör kalma noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü siyasi zorbalığa en keskin bir şekilde karşı çıkan birisinin gözünden kaçan, gelişmekte olan burjuva ekonomisinin çarklarının en önemli parçalarından birisidir. Gerçek bir körlük ya da ard niyetlilik? Her iki durumda da, Rousseau'ya vicdan rahatlığı içinde köleliği gözardı ettiren ve bizzat kendi problematiğinden (hukuk köleliği kabul etmez) kaçmasına yol açan ve (bugün bize utanç verici gözüken) köleliği "içten, kesin ve ard düşüncesiz olarak insanların eşitliğini kabul etmekte ve bu eşitliğin karaderilileri de kapsadığını belirtmekte" onu kararsız kılan faktör de budur.[11] İstisnasız tüm insanların insan olduğuna tam ve kesin bir şekilde karar verebilmek için, bizden hayli uzak olan o yaşadıkları diyarlara (Mısır'a, Afrika'ya, Karaibler'e, Florida'ya...) gözlemci göndermeliyiz, "bir Montesquieu, bir Buffon, bir Diderot, bir d'Alembert, bir Condillac... gibi örneğin... Şayet böyle gözlemciler, orada karşılacakları hayvanlardan bir bölümünün insan olduğunu, diğer bir bölümünün de canavar olduklarını söylerse, onlara inanmak gerekecektir."[12]

"Karakterleri ve **renkleri** itibariyle garip olan tüm Afrika ve onun birçok insanı halen inceleme konusudur."[13] Fakat, bunu yukarıda açıklanan Aydınlanma çağı kahramanlarının ışığıyla yapmayı beklerken şüphe durumunda... karar vermekten çekinelim!

Büyük olasılıkla, bu çekingenlik Rousseau'nun insanların böylesine "taşınır eşya" olarak alınıp satılmasına acilen öfkelenmemesini getirir, çünkü ne olursa olsun, o devirde resmi olarak "Hint parçası", "Abonoz tahtası" terimleriyle nitelendirilen bu "ticaret"in insanlığından emin değildirler.

L.Sala-Molins'in yadsınamayacak iddialarının bütününü gözönüne almadan (fevkalâde eserinin tamamını okumak yapılacak en iyi şeydir) onun Rousseau'nun politik kaygılarına, bu kaygıların gerçek boyutları içinde ışık tutan vargısından bahsedeceğiz. Sözkonusu politik kaygılar tarihsel olarak 1789 devriminin oluşumuna kuşkusuz ki katkıda bulunduğu ölçüde devrimcidirler. "Gerçekte, 1789 ve sonraki yılların devrimcileri Rousseau'yu çok iyi okudular. Zincirlerini kırması ve zorbalıktan kurtulması gereken köleler olarak bizzat kendilerini görü-

yorlardı. Robespierre'in doğruladığı da budur: "Biz tabiatın arzularını yerine getirmek, insanlığın kaderini yaratmak ve de felsefenin umutlarını gerçekleştirmek istiyoruz. (...) Fransa eskiden kölelerin ülkesi, bütün halkların zafer yolunu aydınlatarak, ulusların modeli ve ezenlerin korkusu haline gelmelidir." (17 Pluvios An II. Nutuğu)

Rousseau için sözkonusu olan yalnızca politik rejimdir. Denebilir ki, Rousseau'nun antiköleci söylemi bir eğretilemedir... Madem ki o gerçek çağdaş köleliği hesap dışı tutar —kulların prense boyun eğiş istiaresi— hedeflenen sadece ve sadece o anda görevde olan politik iktidarın ve bu yöndeki bütün teorilerin meşrulaştırılmasıdır. Bu görevin önemini inkâr etmeyeceğiz. Fakat şunu anlayalım ki, Rousseau için evrensel yurttaşlığı ilân etmek sözkonusu değildir. Çünkü dünyanın bir parçası ve orada yaşayan insanlar kölelikleriyle diğer bir dünyanın gelişmesine katkıda bulunmaktadırlar...

Montesquieu'de olduğu gibi **toprağımızda** tiksinç olan (zorbalık, kölelik) başka bir yerde mübahtır, —özellikle böylece temizlenmiş güzel bir politik yapıya ekonomik temel dayanak olarak hizmet ettiği zaman. Gerçek kölelik üstüne bu sessizliğin ve gerisinde Rousseau'nun, bazılarının yaptığı gibi "Fransızların kendi deniz ötesi sömürgelerini terketmesini hiçbir zaman istemeyişi"nin[14] altında "Antik Devir" yurttaşlığını geliştirme kuruntusu ve sevdası olduğunu iddia etmek çok ileri gitmek mi olur? Yani zenginliği yaratanların en azından bir kısmının köleliği üstüne dayalı bir demokrasi? Bu da sınıflar mücadelesi ve de toplumun sömüren ve sömürülenler ayrımı düşüncesine karşı sansür olarak görülebilir... Bu düşünce köleliğin (gizli, yani uluorta ilân edilmeden, fakat olduğu gibi kabul edilerekten) devam ettirlemsini engelleyebilir. Kısacası, zorbalıktan kurtulan "insanlar"a tam yurttaşlık, diğerlerine ("zenciler") sınırsız sömürü, kölelik.

Ve kim, "insanın insanı sömürmesinden" sözedecektir? Değil mi ki, kölelikte, sahip kendi çıkarı için hayvan ve taşınır eşya arası belirsiz bir şey çalıştırmaktadır, insan sömürüsü bunun neresindedir? İnsanlar felsefeyi kendi "özgül çıkarları" doğrultusunda sürekli çarpıtmayı tercih ettikleri "evrensel doğrulama" olarak gördükçe, felsefî devrimi daha çok bekleyeceğiz demektir.

NOTLAR

1. Bu yazı Louis Sala Moins'ın işlediği konuda tek olan **"Zenci yasası ve Canaan'ın Cehennem Azabı"** (PUF, 1987) kitabından yola çıkılarak yazılmıştır.
2. "Esprit des lois", **Livre 15**, ch.7, p.395 —Ed. Goldschmidt GF 1979.
3. **age**
4. **age**, 15, 11: "Ce que les lois doivent faire par rapport à l'esclavage"
5. L.Sala-Molins, **Le C.N. ou le calvaire de Canaan**, p.231 (PUF coll. Pratiques théoriques)
6. Esprit des lois, 15, 19, p.407
7. L.Sala-Molins (C.N.), p.236
8. **age**, p.238
9. **age**, p.243
10. **age**
11. Rousseau, **Discours sur l'origine de l'inégalite**, p.418-419
12. **age**
13. **age**
14. W.B.Cohen, **Français et Africains**, p.252, Paris, 1981.

jean-jacques rousseau'nun toplumsal-siyasal hedefi

werner bahner*
almancadan çeviren: orhan gülkaya

Jean-Jacques Rousseau'dan (1712-1778) başka Fransız Aydınlanma çağı yazarlarından hemen hiçbiri bugüne kadar bu denli çok ilgi çekmemiştir. "18. yüzyıl düşünürlerinden, Rousseau gibi, çağımızın başlangıcına kadarki canlı tartışmaların konusu olarak kalan ikinci düşünür yoktur. Fransa'da insanlar Jean-Jacques Rousseau'dan yana ya da ona karşı olmakla dünya görüşsel ve siyasal seçimlerini yapıyorlardı. Yalnız Rousseau'nun tarafını tutmak değil, hedefi olduğu düşmanlık da yüzyılımızın başlarına kadar süren bu canlı etkinin kanıtıdır."[1]

19. ve 20. yüzyıl gerici Fransız edebiyat eleştirisinde Rousseau'ya ve Rousseauculuğa karşı savaşmak tam anlamıyla bir tutku haline gelmiştir.[2] Rousseau ile birlikte, "bireyci moderncilik", yani bireyin mevcut toplumsal düzene ve bu düzenin ahlâk kurallarıyla geleneklerine karşı öfkesi, başkaldırısı kökünden kurutulacaktı.

Fransa'daki düşün yaşamının, aydınlanma düşüncesinde kendi çabalarından doğan belirleyici başlangıç konumlarını gören ilerici güçlere Rousseau'nun demokrasi düşüncesine değer veriyor ve Jakoben egemenliği altında devlet hukukuna ilişkin görüşlerinin önemini vurguluyorlardı.

Rousseau'nun düşüncelerinin Almanya'da **Sturm und Drang** ile klasik edebiyat ve felsefe için büyük bir çekim gücüne sahip olduğu bugün artık tartışma götürmemektedir. Kant, insanların derinde yatan doğasını ortaya çıkarmayı Rous-

* Doğumu 1927; 1960-1966 yılları arasında Latin dilleri profesörlüğü; 1965'ten bu yana DAC Bilimler Akademisi üyesi; 1969 yılına kadar Latin Dilleri ve Kültürü Enstitüsü'nü yöneten yazar, bugün Edebiyat Tarihi Merkez Enstitüsü bölüm yönetmenliği görevinde bulunmaktadır.

seau'nun ne denli iyi bildiğinden övgüyle söz etmekte ve özellikle Rousseau'nun halka karşı tutumundan etkilendiğini belirterek şöyle demektedir: "Bilgiye olan tüm susuzluğu ve daha çok bilgi edinmeye yönelik mütecessis kıpırdanışları, ya da her çeşit ilerlemeden duyulan memnuniyeti üzerimde hissediyorum. O günler, insanlığın onurunun sadece bunlardan ileri gelebileceğine inandığım bir dönemdi ve hiçbir şeyden haberi olmayan ayak takımını hâkir görüyordum. Rousseau bana doğru yolu gösterdi. Göz bağlayan bu üstünlük duygusu ortadan kalktı, insanlara saygı göstermeyi öğreniyorum ve insan haklarını tesis etmek üzere bu yaklaşımın herkese bir değer verebileceğine inanmasaydım, kendimi sıradan bir işçiden daha yararsız bulurdum."[3] Genç Hegel de Rousseau'yu sosyal adaletin ve özgürlüğün uzlaşmaz savunucusu olarak övüyordu.[4]

Çağdaş Rousseau yorumları da aynı şekilde çok yönlü karmaşık bir görünüm sunmaktadır. Bu nedenle Rousseau'nun yapıtları Rousseauculukla, yani etkileriyle bir tutulmamalıdır. Rousseau yorumlarında çeşitli toplumsal güç gruplarının, kendi ideolojik konumlarından çıkarak Rousseau'nun yapıtlarında kendilerine yer bulma, bu yapıtları belirli bir gelenek çizgisine yerleştirme çabaları yansımaktadır.

Bugünkü Rousseau araştırmacıları arasında, 19. yüzyıl liberal konumunu devlet kuramcısı Rousseau açısından üstlenmeye ve tekelci kapitalist "çoğulcu" toplum düzeni anlamında yeniden bir çerçeveye oturtmaya çalışan yorumcular eksik değildir.

Öte yandan liberal Rousseau için çabalayan araştırmacıların sadece karşıt bir konum aldıkları ve bu yüzden sorunu ortaya koyuşlarıyla zaman zaman tarihsellikten uzaklaşma tehlikesine düştükleri de görmezden gelinemez. Bu araştırmacılar, Rousseau'da mevcut olmayan bir karşıtlığa işaret ediyorlar. Oysa Rousseau birey ve toplum ilişkisini burjuva toplum kavrayışı için tipik olan, egoist bağımsız bireyle yurttaş arasındaki çelişkiyi aşmayı başaramamış olmakla birlikte "artık katı ya/ya da ikilemi olarak değil, ilkesel bakımdan yeni ve başka" tarzda tarif ediyordu.[5]

Rousseau politik olana karşı her zaman karşı konulmaz bir ilgi duydu. Şüphesiz onu günlük politikanın sorunları, politik olayların ve olguların değerlendirilmesi değil, insanlar arasındaki ilişkilerin, ilkesel yönleri, yaşamın değişik alanlarının sosyal problematiği kısacası 18. yüzyılda kelimenin en geniş anlamında politika olarak algılanan ve onun çok kapsamlı olarak tasarladığı her şey ilgilendiriyordu. Daha 1743-1744 yılları arasında Fransız temsilciliğinin sekreteri olarak Venedik'te kaldığı sıralarda, devlet kuruluşlarıyla ilgili kapsamlı bir araştırma yapmayı tasarlamıştı. 1750 ile 1762 yılları arasında yayınlanan ve oldukça ilgi uyandıran temel eserlerinde ele alınan kültür eleştirel, ahlâki, hukuki, edebi ve pedagojik sorunların eninde sonunda toplumsal-politik ilişkilerin uzlaşmasız bir şekilde açığa çıkarılması ya da ilkesel alternatiflerin gösterilmesi çabasıyla desteklendiği hemen göze çarpar. 1756-1757 yıllarındaki hayatını anlatan **Confessions** (İtiraflar)'ının 9. kitabında, Venedik'teki ikâmetinden beri biriktirdiği ve ahlâkın tarihsel etüdü ile zenginleştirdiği tecrübeleri ışığında şunları yazıyordu: "Her şeyin tamamen politikaya bağlı olduğunu ve her halkın ne yapılırsa yapılsın hükümetinin niteliğinin onu soktuğu biçimden başkasının olmayacağını anladım ve bu nedenle en iyi devlet biçimine ilişkin şu önemli soru bana, en erdemli, en aydınlık, en bilge, kısacası, kelimenin en geniş anlamında en iyi halkı oluşturacak bir hükümet nasıl yaratılmalıdır, cümlesiyle sınırlı gibi geliyor. Bu sorunun, her ne kadar farklıymış gibi görünüyorsa da, şuna daha yakın olduğunu keşfettiğimi

sanmıştım: Özü gereği yasalara en yakın hükümet biçimi hangisidir? Buradan, yasanın ne olduğu ve yine aynı önemde birçok başka soru ortaya çıktı. Her şeyin beni insanlığın mutluluğuna, ama öncelikle vatanıma yararlı hakikatlere götürdüğünü gördüm."[6]

Dijon Akedemisi'nin 1749 yılında yönelttiği, bilim ve sanattaki yenilenmenin törelerin ıslah olmasına katkı getirip getirmediği şeklindeki yarışma sorusuna **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşmalar**'ında (Discours sur les sciences et les arts) verdiği cevapta, toplumsal-politik sorunlara ilişkin olarak bu temel doğrultuya dikkat çekiliyordu. Rousseau'a göre, bilim ve sanatın gelişimi sosyal bir sorun halini almıştı. Görünürde parlak bir şekilde, ona göre ise doğal ve adil bir yaşam biçiminin aleyhine olarak gelişen kültüre halkın büyük bir kesiminin hiçbir katılımının olmaması, onu rahatsız ediyordu. Rousseau tüm beklentilerin aksine 18. yüzyılın modern kültürünün değerini reddettiği için, bu **Discours** (Konuşmalar) Fransa içinde ve dışındaki tüm çağdaşlarının oldukça dikkatini çekti. Bunun nedeni, o zamanlar Erken Aydınlanmacı ilerleme düşüncesinin reddedilmez bir çığır açtığına inanılması, bunun da bilim ve güzel sanat çevrelerinin kendilerine olan güvenlerinin artmasına yardım etmiş olması idi.

Rousseau kesinlikle bilim ve sanata karşı değil, onların egemen sınıfların hizmetinde düzenin soysuzlaşmasını hızlandırmalarına ve güçlendirmelerine karşı mücadele etti. Bu ilk **Discours**'un ana temasını, mevcut toplumsal ilişkilerin insanı asli doğasına yabancılaştırması oluşturuyordu. Rousseau, egemen toplumsal norm ve geleneklerin bireyin kişiliğini nasıl tebarüz ettirmediğini, bireyin olduğu gibi görünmeye nasıl cesaret edemediğini ve bu yüzden varlıkla görünüş arasında nasıl bir uçurum oluştuğunu gösteriyordu.

Zenginlik ve lüksle, aylaklık ve sanatların içiçe geçmesi, iyi törelere karşı bu durumdan kaynaklanan karşıtlık, diğer bir ana konu idi. Rousseau, bu görüş açısından kendi çağını Antik Çağla kıyaslıyor ve alaycı bir tarzda şu tespiti yapıyordu: "Antik politikacılar sürekli töre ve erdemden bahsederlerdi, bizimkiler sadece ticaret ve paradan konuşuyorlar."[7]

Rousseau ilk **Discours**'una karşı yöneltilen polemik ve saldırılardan bazılarına verdiği cevaplarda, kültür ve toplumsal ilişki üzerine olan ana fikirlerini sürekli daha sarih olarak formüle etmek için çaba gösterdi.

Nitekim bu **Konuşmalar**'ının toplumsal-politik hedefi giderek daha da belirginleşti. Polonya kralı Stanislaus Leszczynski'nin ileri sürdüğü karşı argümanlara verdiği cevapta Rousseau, eşitsizliğin kötülüğün ilk kaynağı olduğunu, zenginliğin eşitsizlikten kaynaklandığını, öte yandan lüks ve aylaklığın da zenginlikten ileri geldiğini, bunun da birincisi güzel sanatların, ikincisi bilimlerin üzerinde geliştikleri temeli yarattığını belirtiyordu. Rousseau ne bilimin önemini, ne de onun insanlığın gelişiminde oynadığı rolü inkâr ediyordu. Bilim ve kültürün, törelerle şimdiye kadar ne tür bir ilişki içinde olduğunu göstermek istiyordu ve bunda da tamamen olumsuz bir sonuca varmıştı.

Rousseau'nun **Discours**'unun ideolojik olarak ana saldırısının Erken Aydınlanma'nın lüks yanlısı toplum tasarımına yönelik olduğu, onun Lyonlu Aydınlanmacılardan Charles Bordes'nin itirazlarına verdiği cevaplarından görülüyor. Erken Aydınlanmacılar ticaret ve zanaatın gelişmesine, bilim ve sanatın ilerlemesine toplumsal ilerlemenin daha da gelişmesi bakımından önem veriyorlardı; "aydınlanmış" otorite bunun için gerekli desteği sağlamalıydı. Ülke ekonomisinin, özellikle de iş piyasasının genişlemesi açısından lüksün öneminin altını çiziyorlardı. Bunlar, katı zihniyetli teologlar tarafından lükse karşı eskiden sürek-

li ileri sürülen ahlâksal itirazlara, böylelikle ilk kez geniş biçimde ekonomik argümanlarla karşı çıkıyorlardı. Rousseau, Jean-François Melon ile onun 1734'de yalınlanan ve 9. bölümünde lüksün haklı görülerek savunulduğu **Essai politique zur le commerce** (Ticaret Üzerine Politik Deneme) adlı eserine "zehirleyici öğretinin" esas savunucularından biri olarak bakıyordu. Öte yandan Voltaire de çok sayıda başka Erken Aydınlanmacı gibi bu görüşe katılıyor ve bu görüşünü **Le Mondain** (1736) adlı şiirinde dile getiriyordu.

Erken Aydınlanmacılar tarafından geliştirilen lüks yanlısı argümanlara karşı Rousseau, oldukça isabetli formülasyonlar yaptı: "Lüks, fakirlere ekmek vermek için gerekli olabilir: Fakat lüks olmazsa, fakirlik olmaz." Ve bir dipnotunda da şöyle yazıyordu: "Lüks şehirde yüz fakiri besler ve bunun için taşrada yüzbinlercesini ölüme terkeder. Zengin ve sanatçılar arasında lüzumsuz şeyleri temin etmek için devreden para, köylülerin geçimi için bir kayıptır; birisinin giyecek hırkası, sadece diğerleri hırkalarında kuşak kullandıkları için yok."[8] Birkaç sayfa ileride de mevcut toplumsal düzeni, ihtiras ve şehvetini tatmin etmek için sadece birbirlerinden çalmak ve birbirlerine ihanet etmekle kalmayan, ayrıca aylak varlıklarını bir milyon mutsuz insanın ter ve kanıyla idame ettirecek kadar da küstah olan bir avuç insanı barındırmakla itham ediyordu.[9]

Aralık 1752'de sahneye konan **Narcisse ou l'amant de lui-même** (Narsis ya da Kendinin Aşığı) adlı komedisinin önsözünde Rousseau, ilk **Discours**'una ve bu eseri nedeniyle edebi çevrelerde başlayan tartışmalara bir kez daha dönüyordu. Burada aldığı konum birkaç bakımdan karakteristiktir. Birincisi, onun çağdaş bilim ve sanata yönelttiği eleştirileri kendisinin bile ciddiye almadığı sadece bir paradoks oyunu olarak gören eleştirmenlere karşı cephe alıyordu. İkincisi, kendi edebi faaliyeti ile ilk **Discours**'unda dile getirdiği ilkeler arasında aşılmaz bir karşıtlık görenlere karşı çıkıyordu. Pastoralleriyle diğer şiirlerinin pekçok çağdaşı gibi, kendisinin de sanat ve bilimin görevine ilişkin varolan önyargı ve yanılgıların esiri olduğu bir dönemden kaynaklandığına işaret ediyordu.[10] Fakat Rousseau özellikle, çağdaş toplumda Erken Aydınlanmacıların bilim ve sanatın ilerlemesine yaptıkları methiyenin hangi toplumsal-politik nedenlerle bağlantılı olduğunu bir kez daha tartışıyordu. Tüm yazarların, bilim, sanat, lüks, ticaret ve yasalar ile "insanlar arasındaki toplumsal bağları kişisel çıkarlar vasıtasıyla pekiştiren diğer bağlantılara" yüzyılın politikasının şahaseri olarak bakmaları canını sıkıyordu. Erken Aydınlanmacıların avantaj olarak gördükleri şey, Rousseau için şüpheliden de öte bir şeydi: İnsanlar birbirine bağımlı oluyorlar, karşılıklı ihtiyaçlar ve ortak çıkarlar oluşuyor. Kendini mutlu kılmak isteyen, başkalarının mutluluğuna katkıda bulunmak zorundadır.[11]

Rousseau bu sloganların gerisinde insanların istismarının ve hayal kırıklığının sürekli bir ilke olduğu, sosyal çelişkilerin aşılmak yerine sürekli derinleştiği bir rekabet toplumunun yattığını sezmişti. Bu toplumda zenginlerin servetlerini kolaylıkla artırdıklarını, hiçbir şeyi olmayanların mülk edinmelerinin ise mümkün olmadığını tespit ediyordu. Bu, diye devam ediyordu Rousseau "namuslu insanın sefalletten kurtulmak için hiçbir imkânı yokken, en büyük dolandırıcıların en fazla itibar gördükleri, itibarlı birisi olmak için erdemden vazgeçmenin geçerli olduğu" bir toplumdu. Rousseau mevcut kötülüğün şimdiye kadar çeşitli yönleriyle teşhir edilmesine rağmen, nedenlerinin açığa çıkarılmadığını da sezinlemişti. Mevcut toplumsal şartların dinsel bakımdan temellendirilmiş her eleştirisine karşılık olarak, tüm bu kusurların insana değil, daha çok kötü yöneten insana yıkılması gerektiğinin altını çiziyordu.[12]

Rousseau sosyal adaletsizlikleri teolojinin yaptığı gibi insanın doğasına değil, mevcut toplumsal ilişkilere bağlıyordu.

Rousseau'nun bu kapsamda Londralı doktor Bernard de Mandeville'in **The Fable of the Bees or Private Vices made Benefits** adlı 1714 yılında yayımlanan eserinde ortaya çıkan kapitalist rekabet toplumu ile ilgili olarak yaptığı tasviri sık sık hedef aldığına haklı olarak dikkat çekilmiştir.[13] Sözkonusu kitap, insanın asli doğasına yabancılaşmasını ve sosyal adaletsizliğe gömülmesini tahlil ediyor ve eleştiriyordu. Çok sayıda basımı yapılan ve kısa zamanda Fransızcaya da çevrilen Mandeville'in kitabı hararetli tartışmalara neden oldu ve kitabın toplumun köklü bir eleştirisini mi yaptığı, yoksa mevcut ilişkileri gizli bir alayla haklı çıkarmaya mı çalıştığı tam anlamıyla belirlenemedi. Yazar kitapta "üretken" ve genç İngiliz burjuvazisinin çıkarlarını açıkça ve cüretkâr bir tarafgirlikle dile getiriyor,[14] kişisel çıkar, açgözlülük, sahtekârlık, lüks düşkünlüğü vb. dürtülerle elde edilen zenginliği toplumsal refah için temel olarak görüyordu. Mandeville, bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi, "büyük bir halkı aynı zamanda ondan korkulan, zengin ve yüksek kültürlü hale getirmek için lüksün, onun önşartı insanın hataları olmasına rağmen, mutlaka zorunlu" olduğunu kanıtlamaya çabalıyordu.

Rousseau bu anlayışı temelden reddediyordu. Lükste, derin sosyal çelişkilere sahip bozuk bir düzenin doğmasına neden olan rahatsız edici bir yan görüyordu. İlk **Discours**'unda lüksle ilgili olarak dile getirdiği ve teşhir ettiği şey, bundan böyle onun ideolojik cephaneliğinin en sağlam unsurlarından biri olacaktı. Nitekim daha sonraki eserlerinde bu konuya değişik görüş açılarından sık sık yeniden dönecekti. Hatta devlet kuruluşlarını lüks, ticaret ve zanaat açısından incelemeyi planladığı büyük eseri için ilk başlarda tuttuğu notlar da, aynı kanaati içerir. Bu notlarda onun dünya imgesini niteleyen bolluk kavramının bir açıklaması da getirilir. Rousseau bolluk kavramından, az sayıda kişinin her şeye fazlasıyla sahip olduğu, geri kalan tüm halkın ise geçimini, bu bir avuç kişinin keyfine göre belirlenmiş bir miktarla karşılamaya mecbur bırakıldığı bir durumu anlamak istemiyordu. Rousseau bolluğu, yaşam için zorunlu tüm şeylerin bol miktarda bir ülkede bulunduğu ve herkesin geçimi için ihtiyaç duyduğu her şeyi çalışarak elde edebileceği bir durum olarak tanımlıyordu.[16]

Rousseau daha ilk **Discours**'unda, mantık ve iç düzenin tam bir güç ve sıcaklıkla bu eserinde bulunmadığını daha sonra bizzat kendisinin özeleştirel olarak ifade etmiş olmasına rağmen, hayatı boyunca sadık kalacağı toplumsal bir doğrultu teklif ediyordu.[17] İlk kez bu eserinde mevcut topluma karşı radikal bir nonkonformist (egemen düşünceye karşı gelme -çn.) tavır takınıyordu. Şüphesiz Rousseau için o zaman, daha sonraları bizzat kendisinin de sezinlediği gibi tamamen yeni bir dönem başlıyordu. 1749 yılında Dijon Akademisi'nin yönelttiği yarışma sorusunu, arkadaşı Diderot'yu ziyaret etmek için Vincennes'e giderken **Mercure de France**'ın sayfalarını karıştırdığı sırada öğrenmiş ve çok etkilenmişti: "Bu satırları okur okumaz, çevremde başka bir dünya gördüm ve başka bir insan oldum."[18] Fransız kitap sansür dairesi direktörü Malesherbes'e 1762 yılında gönderdiği savunmasında, kendisini sarsan öfkeyi detaylı olarak dile getiriyordu. Mevcut düzenin çelişkileri toplumsal kurumların istismarı ve insanın asli hasletleri, birdenbire ona en belirgin şekilde görünmüştü. Bu düşünce, hepsi birbirine bağlı olan ve bir bütün teşkil eden **Discours**'larına olduğu gibi eğitimle ilgili daha sonra kaleme aldığı eserine de nüfuz etti. Dijon Akademisi'nin koyduğu ödülün kazanılması ve eserin edebiyat çevrelerinde kazandığı ün, Rousseau için şüphesiz istemediği sonuçlar da doğurmuştu: "Böylece ben, üzerinde hiç düşünmediğim

halde isteğimin tam aksine yazar oldum."[19]

1750'de ilk **Discours**'u yayımlandığında, Rousseau 39 yaşındaydı. O zamana kadar hareketli bir yaşam sürmüş, pekçok mesleği denemiş ve bu arada kendi kendini eğitmeyi de çok iyi öğrenmişti. 28 Haziran 1712'de bir saat tamircisinin oğlu olarak Cenevre'de dünyaya gelen Jean-Jacques Rousseau, pek mutlu olmayan bir çocukluk dönemi geçirdi. Annesi doğumundan hemen sonra öldü; babası daha 1722'de bazı anlaşmazlıklar yüzünden Cenevre'yi terketmek zorunda kaldı. Jean-Jacques 13 yaşındayken bir kalgografın (bakır gravürcüsü -çn.) yanına verildi, fakat bu işi bitirmeden bıraktı. Mart 1728'de bir pazar gezisinden geç döndüğü için şehrin kapılarını kapalı buldu ve ustasının vereceği cezadan korkarak işe gitmedi ve şehri terketti. Annecy'de Kalvinistleri Katolikliğe kazanmayı kendine misyon edinen Madame de Warens'in konuğu oldu. Madame de Warens, genç Rousseau'nun, önceleri yalnız başına yaşayan kimi asilzadelerin yanında hizmetkâr olarak çalıştığı Torino'ya gitmesine vesile oldu. Rousseau geçimini daha sonraları İsviçre ve Fransız bölgelerinde öncelikle müzik öğretmenliğinden sağladı. Yaşamının 1742'ye kadar süren bu kesitinde belirli aralıklarla sürekli von Warens'i ziyaret etti ve onun "Les Charmettes" isimli çiftliğinde eğitimini kapsamlı olarak derinleştirmeye çalıştı. 1740'ta Lyon asilzadelerinden Monsieur de Mably'nin evinde öğretmen olarak çalışmaya başladı. Monsieur de Mably'nin kardeşleri Condillac ve Abbé de Mably, daha sonraları Fransız Aydınlanma hareketinin parlak unsurları haline geleceklerdi. Rousseau bu faaliyet sırasında, çocuk eğitimiyle ilgili temel ilkeleri taslaklaştırdı.

1742'de şansını denemek için beraberinde yeni bir notalama sistemiyle Fransa'nın başkentine taşındı. Bu sistemi herhangi bir başarı umudu olmaksızın Fransız Akademisi'ne verdi. Kısa bir süre sonra kendisi gibi Paris'te yer edinmek isteyen genç aydınlarla tanıştı. Bunlar Rousseau'nun düşünsel yaşamın etkin kişileriyle tanışmasına yardımcı oldular. Böylece Rousseau, Fontenelle ve Marivaux'nun da gidip geldiği ve Abbé de Saint Pierre'in özel bir saygı gördüğü Madame Dupin'in salonuna girme imkanı edinmiş oldu. Daha 1740'da Lyon'da de Mably'nin evinde tanıştığı Diderot ve Condillac ile arkadaş oldu. Edebiyat ve müzikle ilgili birlikte çeşitli planlar yapıldı. Diderot onu **Ansiklopedi**'de çalışmaya ikna etti. Rousseau Paris'teki edebi-düşünsel yaşama katılmayı başarmıştı.

Dijon Akademisi'nin ödüllendirdiği ilk **Discours**'un (1750) yayımlanmasıyla, Rousseau birdenbire ünlü bir kişi haline geldi. Herkes onunla tanışmaya can atıyor ve kendisine parası bol iş teklifinde bulunuyordu. Ne ki Rousseau, sanat ve bilim üzerine olan konuşmalarında dile getirdiği şeyleri, kişisel yaşamında da ciddiye almak istiyordu. Çağının toplumunun çelişkilerini sadece göstermek istemiyor, bu çelişkilere uzlaşmaz şekilde karşı koymak da istiyordu. Bağımsızlığını kıskançlıkla koruyor, özel iltimasların cazibesine kapılmamak ve yaşamını nota yazımıyla kazanmak için çaba gösteriyordu. Nitekim 1752'de **Le Devin du village** (Köy Falcısı) isimli operasının Fransız sarayında başarıyla sahneye konmasının hemen ertesi günü kendisine emekli maaşı bağlamak isteyen krala takdim edilmek istendiğinde Rousseau mali durumunu rahatlatacak böylesi bir imkânı reddederek kralın karşısına çıkmadı. Daha sonra **Confessions**'larında şöyle yazıyordu: "Beni boyunduruk altına alacak olan (emekli maaşından -W.B.) kaçtım. Elveda hakikat, özgürlük ve cesaret, bundan böyle bağımsızlıktan ve diğerkâmlıktan söz etmeye nasıl cesaret edebilirdim?"[20]

İlk **Discours**'uyla girdiği toplum-eleştirel doğrultuyu daha sonraki on yıl boyunca da kararlılıkla sürdürdü. Yoğun üretkenlikle geçen bir dönem başlamıştı.

1755'te eşitsizlik üzerine yazdığı **Discours**'u ile **Ansiklopedi**'nin 5. cildindeki **Economie politique** adlı makalesi yayımlandı. Üç yıl sonra sahne oyunları üzerine D'Alembert'e yazdığı **Lettre sur les spectacles**'i yayımlandı. 1761'de Hollandalı yayımcı Rey **La Nouvelle Héloise**'i yayımladı ve bir yıl sonra da bunu **Du Contrat social** (Toplum Sözleşmesi) ile eğitim üzerine yazdığı eseri **Emile** takip etti. Gerek her iki **Discours**'unda ve gerekse d'Alembert'e mektubunda tamamen yıkıcı davrandığından, diğer eserlerinde yapıcı olmaya çalıştı. Böyle yaparak çağdaşlarına alternatifleri daha belirgin kılmak için çaba gösteriyordu.

Rousseau'nun 1758'de yayımlanan d'Alembert'e yazdığı **Lettre sur les spectacles** adlı mektubu, ilk **Discours**'u gibi çağdaşlarının, özellikle bir yığın karşı yazı ile dile getirdikleri hararetli tartışmalarına neden oldu. Rousseau, d'Alembert'in Cenevre'de bir tiyatro kurulması teklifine karşı da **Ansiklopedi**'nin 7. cildinde polemik yaptı. Rousseau, doğduğu şehri o zamanlar hâlâ parlak bir ışık içerisinde görüyor, burada cumhuriyetçi bir vatandaşlık zihniyetinin bulunduğunu, bunun Fransa'da yaşanan moral çöküntüye olan üstünlüğünün oldukça belirgin olduğunu düşünüyordu. Fakat bir tiyatronun kurulması ile töreler olumsuz etkileneceğinden, bu zihniyet tehlikeye girecekti. Tiyatronun hiç bir zaman kamusal ahlâkı eğitim kuruluşu olarak işlev göremeyeceğini kesinkes ilân ediyordu. Törelerin zaten vahşileştiği ve saray kültürünün egemen hale geldiği büyük devletlerde ise tiyatro, söz yerinde ise, kaçınılmaz bir kötülüğü temsil ediyordu. Rousseau Cenevre'de tiyatro yerine, geniş halk kesimlerinin katılacağı büyük halk şenlikleri öneriyordu. Bu, cumhuriyetçi vatandaşlık iffetini güçlendirecek, tek tek vatandaşlar arasındaki ilişkiyi derinleştirecek ve onların devlete ait olma bilinçlerini temellendirecekti. Rousseau aynı zamanda katı Kalvinist Cenevre ahlâkçılığına da taş atmaktan geri durmuyor, neşe ve yumuşamanın çalışkan bir halk için zorunlu olduğunu belirtiyordu. İlk **Discours**'unda işaret ettiği şeyin altını **Lettre sur les spectacles**'da daha güçlü olarak çizerek, sanatın sorunlarının öncelikle toplumsal-politik düzeyden kavranacağını ileri sürüyordu.

Rousseau mektuplardan dört yıl önce yayımlanan ilk **Discours**'undaki sosyal-eleştirel tespitlerini genişletmeyi ve detaylandırmayı, bunlara tarih felsefesi ile ilgili boyut ve temel kazandırmayı denemişti. Böyle bir denemeye, aynı zamanda Dijon Akademisi'nin 1753 yılında yönelttiği yarışma sorusunu cevaplandırdığı **Discours sur l'orgine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes** (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Konuşmalar)'ında girişti: İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni nedir ve bu eşitsizlik doğa yasalarıyla haklı çıkarılır mı?" Rousseau daha sonraları ilk **Discours**'undan pek memnun olmadığını belirtti ve bunu yaparken sürekli ikinci **Discours**'undaki fikirleri kayıtsız şartsız savunduğunu söyledi. Eşitsizlik üzerine olan bu çalışmasında Rousseau kendi toplumsal-politik düşüncelerinin gerçek hareket noktasını ve ilkelerini görüyor, bu arada çoğu çağdaşının bu çalışmasında geliştirilen fikirlerin gerçek boyutlarını hiçbir zaman kavramadıklarının daha sonraki yıllarda farkına varıyordu.

Dijon Akademisi'nin yönelttiği sorular aslında, özellikle 17. yüzyıldan beri laik doğal haklar öğretisinin yetkili temsilcilerinin işaret ettikleri ve devlet teorisi ile ilgili kendi tartışmalarına dahil ettikleri temel toplumsal politik komplekse değiniyordu. Bu nedenle Rousseau, insan doğası üzerine kendi tasarımını geliştirmek için öncelikle bunların tasarımlarıyla hesaplaşmak zorunda olduğunu görüyordu. Bu konuda Rousseau için en tayin edici sorun, insanda yaradılışta neyin içkin olduğunun bulunmasıydı. Bundan hareketle insanın toplumdan neyi kazandığı,

özünü toplum aracılığıyla nasıl değiştirdiği bilinebilirdi. Rousseau, doğal haklar öğretisi temsilcileri için tipik olan doğal durumla toplumsal durumun tarih dışı olarak birbirinden ayrılmasını saklı tutmakla birlikte, insanın doğasını doğrudan toplumsal gelişme sürecine bağladığı, bu doğanın oluşumunu sözkonusu toplumsal şartlardan hareketle açıklamak için çaba gösterdiği ölçüde yeni bir görüş açısı getiriyordu. Doğal haklar öğretisi teorisyenlerinin insanın doğal durumuyla ilgili oldukça farklı düşünceleri savunduklarını sadece tespit etmekle kalmıyor, onların tasarımlarının özellikle nasıl statik ve bu yüzden de tarih dışı olduklarını bütün çıplaklığıyla ortaya koyuyordu. Bunlar ancak toplum içinde oluşan pekçok insani özellikleri ve yetenekleri yanlış olarak doğal durumdayken şart koşuyorlardı. Rousseau bunlara, doğal durumda sadece kendi varlığını koruma dürtüsüyle acımanın insan için tipik olduğunu ve insanın davranışlarını bunların belirlediğini belirterek cevap veriyordu.

Rousseau insanı hayvandan, her şeyden önce insanın davranış özgürlüğü ve mükemmelliği, yani onun kendini mükemmelleştirme yeteneği ile ayırıyordu. Fakat bu yönden belirli gelişme aşamaları olduğunu kabul ediyordu. Rousseau'ya göre insana has özellikler gerçekten belirli şartların harekete geçirdiği toplumsal durumda geliştiler. Düşüncenin yetenekleri insanın en temel ihtiyaçları mevcut ortam nedeniyle daha zor tatmin edilir olduğu ölçüde gelişme gösterdiler. İhtiyaçlar ile düşünme yetisi arasındaki ilişkiler öyle oluşmuştur ki, her ikisinin de gelişmesi birbirine bağlı hale gelmiştir.

Doğal duruma geri dönüşle Rousseau, insanı insan yapan her şeyin son duruşmada toplumun bir ürünü olduğunu göstermek istiyordu. Böylece o insanı tarihsel-toplumsal bir sürecin ürünü olarak kavrayarak, doğal hak öğretisi temsilcilerinin —bunlar doğal durumu gerek Hobbes gibi herkesin herkesle savaştığı acımasız sürekli bir kavga durumu olarak görsünler, gerekse Stoacı geleneğe dayanan diğerleri gibi barışçıl, cennet benzeri bir durum olarak algılasınlar— statik anlayışlarını aşıyordu. Rousseau, doğal hak teorisyenlerinin sonsuz ve değişmez bir insan doğasını kabul etmekle, kendi insan imgelerinin unsurlarını insanlığın en eski zamanlarına kadar götürdüklerini ve böylece gelişmenin etkilerini hiçbir şekilde dikkate almadıklarını görüyordu. Condillac'ın duyumcu temel tasarımı, Rousseau'nun insan bilgisinin kökeninde duyusal algılamanın bulunduğunu ve insana has sözde yüksek yeteneklerin başından beri varolmayıp, gelişmek zorunda kaldığını görmesine vesile oldu.[21] İnsan türünün kendini daha da mükemmelleştirdiği bu süreçte, Rousseau, insanlar arasındaki ilişkilerin biçimlenmesi bakımından düzeltilmesi mümkün olmayan sonuçların kaynaklandığı ve böylece günümüzdeki despotik ilişkiler için temellerin atıldığı düğüm noktalarını bulmaya çalıştı.

Rousseau'nun toplumu, bir gasp eylemi ile aynı şey olan mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başlatması dikkate değer. Eşitsizlik üzerine olan çalışmasının ikinci bölümünü, sık sık alıntı yapılan şu ünlü cümlesiyle başlatır: "Bir parça toprağın etrafını çitle çevirip, **bu bana ait** deme cüretini gösteren ve kendisine inanan budala insanlarla karşılaşan ilk kişi, toplumun gerçek kurucusudur."[22] Fakat Rousseau daha sonraları mülkiyeti toplumsal gelişmenin gerçeklerinden hareketle kabul etti, mülkiyeti ona harcanan emekle meşrulaştırdı ve böylece onu feodal mülkiyetten kategorik olarak ayırdı. Rousseau madencilik ve tarımın keşfiyle koşullu işbölümü ile mülkiyetin, uygarlığın büyük ölçüde ilerlemesine vesile olduğu, fakat insan türünün aynı zamanda yozlaşmaya da başladığı sonucunu çıkarıyordu. İnsanlar arasındaki toplumsal farklılık arttı ve giderek daha hissedi-

lir ve daha zararlı hale geldi. "Kısacası, bir yanda rekabet ve yarış, diğer yanda çıkar çatışmaları ortaya çıkıyor. Fakat kendi mutluluğunu başkalarının zararına elde etme gizli ihtirası sürekli egemen oluyor. Tüm bu kötülükler mülkiyetin ilk etkileri ve ortaya çıkan eşitsizliğin ayrılmaz sonuçlarıdır."[23] Daha güçlü olan kendi hakkı üzerinde ısrar ediyordu ve bu, genel bir savaş halinin doğmasına neden oluyordu. Bu durum nedeniyle toplumsal bir sözleşme yapılması ve toplumun tüm kesimlerini koruyacak ve savunacak, keza akıllı yasalarla hükümet edilmesini sağlayacak bir düzen iktidarının tesis edilmesine yönelik olarak zenginlerin yaptığı teklif üzerinde anlaşma sağlandı. Ne ki bu hedefe ulaşılamadı. Zayıflar özlemini duydukları özgürlük yerine zincirler, zenginler ise ek bir güç edindiler. Rousseau, kendisinin tasarladığı insanlığın bu gelişim çizgisinden şu sonucu çıkarıyordu: "Gerçi bir devlet iktidarının avantajlarını tanıyacak kadar akıllıydılar, fakat bununla bağlantılı tehlikeleri önceden görecek tecrübeden yoksundular."[24] Şüphesiz tecrübe edinmek gerekiyordu. Fakat mevcut politik düzenin aksaklıkları zamanla görüldüğü ve bunlar bertaraf edilmeye çalışıldığı zaman dahi, bünyenin sakatlıklarının kökünden kazınması başarılamadı. Rousseau burada, sadece köklü bir dönüşüm yardımcı olabilirdi, diye yorum yapıyordu.

Rousseau, tarihsel yorum ya da açıklamalarında fatihlerin sözümona haklı olduklarında yola çıkan ya da insanın, mülkiyeti gibi özgürlüğünü de başkalarına devredebileceği görüşünü savunan 17. yüzyıl doğal hak taraftarlarına şiddetle karşı çıktı. Onun için özgürlük, doğanın devredilmez bir mülküydü ve feodal mutlakiyetçiliği doğal hakka ilişkin argümanlarla meşru gösterme çabalarını kesinlikle reddediyordu. Rousseau, despotizmi gaspın sürekliliği olarak mahkum ediyordu. Toplumun gelişiminde birbirini takip eden şu evrelerin varolduğunu düşünüyordu: Birinci evrede, mülkiyet hakkı oluştu, yasalar yürürlüğe girdi ve zengin ile fakir arasında farklılaşma oldu. İkinci evrede, yöneticiler oluştu ve güçlülerle zayıflar karşı karşıya geldiler. Üçüncü evrede, hukuksal zor nihayet keyfi güce dönüştürüldü; şimdi efendiler ve köleler vardı ve eşitsizliğin en üst basamağına ulaşılmıştı.

İkinci **Discours**'unda Rousseau, insanlığın o güne kadarki gelişiminin karamsar bir tablosunu çiziyordu: Doğal durumda asla olmayan eşitsizlik, yeteneklerin gelişmesi ve insan zekâsının ilerlemesi ile önemli bir boyut edindi ve bu, mülkiyet ve yürürlükteki yasalarla pekiştirildi. Sadece pozitif hukukla yetkilendirilen moral eşitsizlik, "fiziksel eşitsizliğe denk düşmediği her yerde" doğal hakla çelişkiye girdi. Rousseau ikinci **Discours**'unu, "aç yığınlar en zorunlu ihtiyaçlarından yoksun durumdayken, bir avuç insan bolluk içinde yaşıyor"[25] diyerek açıkça doğa yasasına ters düşen ve tahrik edici olduğu kadar istihzalı bir tespitle bitiriyordu. Böylece Dijon Akademisi'nin yönelttiği, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğa yasasıyla haklı gösterilip gösterilemeyeceği şeklindeki soruya da kesin şekilde olumsuz cevap veriyordu.

Fakat öte yandan Rousseau, şimdiye kadar edinilen tecrübeler ve bilgiler sayesinde uygarlığa ait her ilerlemede doğal duruma belli bir yakınlaşmanın belirginleşmesini mümkün kılacak gerçekten insancıl bir hukuk devleti kurmanın kesinlikle mümkün olması gerektiğini de ihsas ettiriyordu. Pek çok yanlış yorumun aksine Rousseau, doğal duruma dönüşten yana olmadı. Daha çok, insanın aklını ve ahlâki yeteneklerini sadece toplum aracılığıyla geliştirebileceğini kanıtlamak için çaba gösterdi. Çözümlemeleriyle aydınlatmaya çalıştığı gibi, şimdiye kadarki toplumsal şartlar bir yozlaşmaya yol açtıysa, bundan ders çıkarmak

gerekiyordu. Toplumsal yaşam bu nedenle öyle örgütlenmeliydi ki, insana özgü özellikler ve yetenekler genelin refahını sağlayacak ve güvence altına alacak gerçek dinamikler olarak görülsündü. Rousseau bu durumda, çoğu halklarda köklü bir dönüşümün zorunlu olduğundan, daha küçük demokratik-cumhuriyetçi devletlerde ise örnek bir toplumsal düzeni oluşturmak için oldukça uygun şartların mevcut olduğundan asla şüphe etmiyordu.

Rousseau, daha 1755 yılında **Ansiklopedi**'de yayımlanan **Economie politique** adlı makalesinde böyle bir toplumun ilkelerini ortaya koymaya çalışıyordu. Bu makalede devleti, iradesi olan ahlâki bir varlık olarak tanımlıyordu. Bu ortak irade, sürekli bütünün ve tek tek her parçanın korunması ve refahına yönelmiştir. Bu ortak irade, yasaların kaynağını oluşturmakta ve "devletin tüm organları için, hem bu organların bizzat kendileri hem de devlet açısından haklılığın ve haksızlığın ölçüsüdür."[26] Bu, Rousseau'nun daha sonra **Du Contrat social**'de genel devlet hukukunun merkezi bir kategorisi haline getirdiği "volonté générale"in, ortak iradenin erken bir tanımını yapıyordu.

Kişisel iradesi ortak irade ile her konuda mutabık olan her insanın diye ifade ediyordu Rousseau, erdemli olduğu kabul edilmelidir. Yurt sevgisi bu insana tek tek her bireyin egemen devlet düzeni sayesinde gerçek bir vatana sahip olduğu duygusunu edinmesi şartıyla, güçlü ahlâki bir kaldıraç olarak görünecektir. Rousseau'nun şu formülasyonu hiç bir yanlış anlamaya yer bırakmaz: "Özgürlük olmadan vatan, erdem olmadan özgürlük ve yurttaş olmadan erdem olamaz."[27] Ortak iradenin gücü ile yasaya uymanın ve iyi ahlâk ile yurt sevgisinin arasında nasıl bir iç ilişkinin olduğuna işaret ediyordu. Aynı zamanda kendi idealinin, kimsenin bir diğerini satın alacak kadar zengin ve kimsenin de kendini satmak zorunda kalmayacak kadar fakir olmadığı küçük mülk sahiplerinden oluşmuş eşitlikçi bir toplum olduğuna da işaret ediyordu. Bir hükümet mülkiyette aşırı eşitsizliği önlemeyi sürekli ana görevlerinden birisi olarak görmeli, ayrıca kamunun eğitimine büyük bir dikkat göstermelidir.

Economie politique adlı makalesinde geliştirdiği devlet hukukuna ilişkin ilkeleri Rousseau, **Du Contrat social** adlı çalışmasında dikkate değer ölçüde genişletti, değiştirdi, belirginleştirdi ve derinleştirdi. Rousseau bu çalışmasına, belirli bir ülke için yapılmış anayasa taslağı olarak değil, adeta devlet teorisi ile ilgili temel olarak bakıyordu. Onu ilk planda devlet hukukuyla ilgili ilkelerin açımlanması ilgilendiriyordu.[28]

Fransız Devrimi sırasında Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi**'ne büyük önem verildi. Özellikle Jakobenler bu esere bir tür el kitabı olarak baktılar.[29] Bu durum, devrimcilerin, bilhassa Robespierre'in siyasi pratik içerisinde kazandıkları bilgilerle yeni görüş edindikleri ve buna uygun talepler ileri sürdükleri gerçeği ile asla çelişmez. Burjuva-demokratik bir devlet biçimi ideali etrafında yapılan daha sonraki tartışmalarda da Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi** önemli bir rol oynadı. Önemli Aydınlanma araştırmacılarından Fransız Daniel Mornet'ye göre Rousseau'nun hiçbir eseri **Du Contrat social** kadar açıklanmadı, yorumlanmadı, övülmedi ve eleştirilmedi.[30]

Devlet teorisi ile ilgili düşünce tarihinde Rousseau'nun önemli bir yeri vardır. Çünkü ilk kez Rousseau, tüm halka, devredilemez ve bölünemez hükümranlığın sahibi ve temsilcisi payesini vermişti. Gayrimeşru bir hükümdara karşı direnme hakkının meşru kabul edilmesi çerçevesinde ve halk ile hükümdar arasında bir sözleşmenin kabulü temelinde, halkın hükümranlığı düşüncesi daha 16. ve 17. yüzyılda ortaya atılmıştı. Ancak ilk kez 17. yüzyılda doğal hakkı savunanlar,

halkın hükümranlığı ile hükümranlık sözleşmesi arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla tartıştılar. Bu arada feodal mutlakiyetçi egemenlik biçimini kısmen doğal haklara ilişkin argümanlarla meşru gösterme çabaları oldu, ve böylece dünyevi iktidarın, hükümdarlara ya da monarşist parti yandaşlarına bahşedilen tanrısal inayetin tanrıdan kaynaklandığını ilan eden ve politik iktidarın aileye benzer şekilde pederşahi iktidardan türediğini ileri süren teologların öğretileri yerine, devlet iktidarına laik bir temel getiriliyordu.[32] Hükümranlık sözleşmesi denen bu sözleşme, tüm haklarını kamunun refahı için bir hükümdara devretmiş bir halkı öngörüyordu. Ne ki daha 17. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz filozofu ve devlet adamı John Locke ile Hollanda'ya göç eden Hugenotte Pierre Jurueu, hükümranlık sözleşmesinde ortaya çıkan hakları önemli ölçüde sınırlandırdılar. Halk, hükümdara sadece halk olarak sahip olduğu haklarını devredebilirdi. Doğadan ya da tanrıdan kaynaklanan bireysel haklar ise, bu temel haklara tek bir müdahaleyle hükümranlık sözleşmesini bile ortadan kaldıran her hükümdara öyle bir engel oluşturuyordu ki, halkın hükümdara karşı hiçbir yükümlülüğü kalmıyordu. Öte yandan bir halkın kendini bir hükümdara kayıtsız şartsız asla teslim etmeyeceği de herhalde belliydi.

Rousseau bu geleneğe dayanarak önemli bir adım daha attı. Hümüranlık sözleşmesi teorisinden vazgeçerek sadece toplumsal sözleşmeyi temel olarak aldı. Kamu iradesinin, yani halkın, devredilemez ve bölünemez hükümranlığı ona göre devlet yaşamının temelini oluşturuyordu. Çoğu 16. ve 17. yüzyıl devlet hukukçuları gibi Rousseau halktan, zümre düzenini temsil eden belediye meclislerini ve zümre temsilcilerini anlamıyordu. Montesquieu'nün 1748'de yayımlanan **De l'Esprit des lois** (Yasaların Ruhu Üzerine) adlı incelemesinde olduğu gibi, halk ile ayrıcalıklı katmanlar arasında ayrım yapmıyordu. Rousseau için imtiyazlı hiçbir katman yoktu. Yasa karşısında mutlak bir eşitlik hüküm sürmektedir. Böylece Rousseau, halkın tümü fikrine geliyordu. Şüphesiz Rousseau'dan önceki başka devlet teorisyenleri de hükümranlığın halkta olduğunu belirtmişlerdi. Mesela Althusius 17. yüzyılın başlarında hükümranlığı aynı şekilde devredilemez ve bölünemez olarak görüyordu, fakat hâlâ zümresel-korporatif tasarımların etkisi altındaydı. Hükümranlığın hiçbir ara otorite olmaksızın doğrudan halkın elinde bulunduğu ve halkın bu hükümranlığı tümüyle uygulamak durumunda olduğu sonucunu gerçekten ilk kez Rousseau çıkardı. Böylece o, boyutları çağdaşları tarafından yeteri kadar anlaşılamayan tamamen bakir bir alana giriyordu. Rousseau, toplumsal sözleşmeyle, sözleşmeyi imzalayan şahısların pasif bakımdan devlet ve aktif bakımdan hükümran olarak adlandırıldığı bir topluluğun oluştuğunu açıklıyordu. "Toplum üyeleri bir bütün olarak halk adını alırlar ve tek tek kendilerini en yüksek otoritenin ortakları olarak yurttaş diye ve devlet yasalarına karşı sorumlu oldukları itaat bakımından da uyruk diye adlandırırlar."[33]

Rousseau'nun siyasi teori alanındaki diğer önemli bir adımı da devleti toplumdan türetmesi ve onu insana ait irade oluşumuna dayandırmasında yatmaktadır. Ona göre, toplumsal düzen kendini doğrudan hareketle haklı göstermiyordu, o, eski rasyonalist doğal hakçı geleneğin sürekli iddia ettiği gibi genel olarak geçerli doğal hakka ilişkin ilkelere karşı başından beri sorumlu değildi. Locke bile hâlâ, doğal durumdan toplumsal duruma geçişte mülkiyet gibi tek tek devredilemez bireysel-hakların muhafaza edildiğini düşünüyordu. Gördügümüz gibi Rousseau ikinci **Discours**'unda varsayımsal doğal durumdan toplumsal duruma geçişin zaman içinde gerçekleştiğini ve devletin ve hukukun zorunluluğunun kesinlikle

toplumsal durumda ortaya çıktığını kanıtlamaya çalışıyordu. Devlet ve hukuka, böylece, kökleri sadece toplumsal ilişkiler içinde bulunan fenomenler olarak bakıyordu.

Rousseau **Contrat social**'de cumhuriyetçi-demokratik devlet idealini kapsamlı olarak kaleme aldı. Bu ideal, birbirlerini karşılıklı olarak bütünleyen özgürlük ve eşitlik ilkelerine dayanıyordu. Rousseau bu idealin çıkış noktasını, formüle ettiği toplumsal sözleşmede şöyle görüyordu: "Her birimiz kendi şahsını ve tüm gücünü birlikte kamu iradesinin en üst yönetiminin emrine veriyor ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz."[34] Varılmak istenen hedef, kişinin ve bu sözleşmeyle yaratılan toplumun tüm üyelerinin servetinin ortak güçleriyle savunulması ve korunmasıydı. Herkesle birleşmiş olmasına rağmen, her üye aynı zamanda sadece kendine itaat etmeli ve toplumsal sözleşmede olduğu gibi özgür kalmalıdır. Ahlâki ve yasal eşitlik, tek tek kişilerin fiziksel ve zihinsel güçlerinin eşitsiz olabileceği gerçeğine halel getirmeden güvence altına alınır. Rousseau, yasalara tabi olan halkın, onun asli sahibi olması gerektiğinin de altını çiziyordu. "Aslında yasalar sadece toplumun birliğinin şartlarıdır."[35]

Contrat social'in katı rasyonalist yapısı da gözden kaçırılmamalıdır. Artık burada ikinci **Discours**'unda olduğu gibi mevcut fenomenlerin tarihsel analizi ve açıklaması değil, genel devlet hukuku alanındaki olması gerekli ilkelerin açımlanması ön plana çıkmaktadır. Rousseau, büyük değer verdiği Montesquieu'nün **De l'esprit des lois** adlı eserindekinden temelde başka bir şey için çaba gösterdiğinin çok açık bilincindeydi. Rousseau'nun görüşüne göre Montesquieu, genel devlet hukukunun ilkelerini işlemekten kaçınmıştı. O, sadece mevcut devletlerin pozitif hukukuyla ilgilenmişti. Rousseau'nun **Emile**'de tespit ettiği gibi, bu iki bakış tarzı birbirinden temelden farklı, fakat zorunluydu. Olanın doğru yargılanması için, olması gereken bilinmelidir.[36]

Rousseau'nun toplum tasarımının hareket noktasını birey oluşturuyordu. Daha ikinci **Discours**'unda münferit yaşayan bireyin doğal durumundan hareket ediyor ve böylece beşeri başlangıçlar için her toplumsallığı reddediyordu. Bu nedenle **Contrat social**'in onun için merkezi sorunu, bireylerin bütününün ahlâki ve siyasi bir bütünlük halinde kaynaştırılması, bireysel çıkarların toplumsal çıkarların sadece bütünleyici bir parçası olarak tasarlanması, bireysel iradenin kamu iradesi içerisinde eritilmesi idi. Sonuç olarak Rousseau, burjuva rekabet toplumunda başından beri, daha feodal mutlakiyetçiliğin rahmindeyken varolan bireyle toplumun yanlış şekilde karşı karşıya konulması ikileminden kurtulamıyordu. Karl Marx bu çelişkinin köklerini **Ekonomi Poliğin Eleştirisine Katkı**'da açığa çıkarıyordu. Marx, serbest rekabetin hüküm sürdüğü çığır açan bu toplumda bireyin "kendisini daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan konglomeratının (yığışımının) aksesuarı haline getiren" doğal bağlardan kopmuş olarak gördüğünü gösterdi. Karl Marx (18. yüzyılın toplumsal-kuramsal incelemelerinde yer alan), bu bireyi, "bir yandan çözülen feodal toplumun, öte yandan 16. yüzyıldan beri yeni gelişmekte olan üretici güçlerin bir ürünü" olarak belirliyordu.[37]

Rousseau, özellikle mevcut feodal mutlakiyetçi toplumsal düzene karşı uzlaşmaz bir tavır almak sözkonusu olduğu zaman, bu bireyci çıkış noktasını kararlı şekilde mutlaklaştıran 18. yüzyıl düşünürlerine dahildi. Ona göre bireyin gelişimi, oldukça engelleyici olarak duyumsanan mevcut toplumsal ilişki ve geleneklere karşı sadece cepheden karşı çıkarak gerçekleşebilmiştir. Rousseau bu arada, toplumsal ayrıcalıklarla ilintili egemen yaşam biçimleriyle uzlaşmaz şekilde he-

saplaştı. Bir yandan bireyin kendi insani doğasını Ancien régime (eski rejim)'e karşı gerçekleştirme hakkını Fransız Aydınlanmasının pek çok sözcüsünden daha militan, daha doğrudan ve daha radikal olarak savunuyor, fakat öte yandan öncelemeli olarak dile getirdiği ideal toplum tasavvurlarında, burjuva egoizminden hareket edilerek toplumun genel menfaatine gerçek ve başarılı bir geçişin mümkün olamayacağını da imâ ediyordu. Bu nedenle Rousseau **Contrat social**'inde egoist özel çıkarların kamunun ortak çıkarıyla çakışabileceği noktayı başka görüşteki Aydınlanmacılar gibi inceden inceye araştırmadı. Rousseau sürekli genel yarardan hareket etti ve kamu iradesine ahlâki bir temel kazandırdı. Siyaset ve ahlâkın birliğini genel yarar düzeyinden savundu ve "citoyen"in (yurttaşın -çn.) bir "burjuva"ya dönüşmemesi, yani egoist özel çıkarlar alanına çekilmemesi için önlem almaya çalıştı. Rousseau'nun devlet teorisiyle ilgili uğraşı, bireyle kamu iradesinin özdeşleşmesine etkin kurumlar, anayasal ilkeler ve radikal bir ulusal eğitim aracılığıyla erişilmesine yönelik olmuştur.

Besbelli Rousseau**Contrat social** ile, eşitsizlik üzerine olan **Discours**'unda biçimlendirmeye çalıştığı şeye ilkesel bir karşı taslak sunmak istiyordu. Gerçi insanlığın çelişkiler içinde gerçekleşen şimdiye kadarki gelişimi bir yozlaşmaya işaret ediyor ve insanın sürekli kendine yabancılaştığını gösteriyordu, fakat Rousseau yine de toplumun daha sonraki gelişiminin kötümser bir manzarasıyla uzlaşamazdı. Bu sağlıksız süreç için, toplumsal ilişkilere mutlaka köklü bir yeni düzen getirecek bir çıkış yolu bulunmak zorundaydı. Bu yeni toplumsal düzenin tüm ilkeleri, özünü "volanté générale"in, kamu iradesinin oluşturduğu **Contrat social**'de geliştirdi. Bu "volanté générale", akılcılık-ahlâki bir hakikat olarak Rousseau'nun siyasi teorisinin doğal hakka ilişkin "dayanak noktasını ve belkemiğini" oluşturur. Toplumsal sözleşme vasıtasıyla bireyin kamu iradesine sınırsız şekilde tabi kılınması, akıl ve adaleti hedeflemektedir. "**Volanté générale**'de insan, akılcıl ve adil iradeye siyasi yapının temeli ve ölçüsü olarak evet der."[38] Kamu iradesi, tutku ve çıkarla bulanıklaşmış öznel niyet ve çabalara karşı, kamu menfaatinin güvenliğini tamamen geçerli kılmak durumunda olan bir tür nesnel akıldır. Sadece bireyin bu kamu iradesiyle uyumlu olması halinde, insan, doğasına uygun şekilde yaşamayı başarabilir. Birey, kamu iradesi tarafından itaate zorlanırsa, o zaman aslında akla göre yapmak zorunda olduğu şeyi yapmaya zorlanmış olacaktır.[39]

Rousseau'nun yaptığı tekliflerle sürekli varolan toplumsal ilişkilerin karakterine yönelmesi, onun reform arzusunu göstermektedir. Bu ilişkileri tamamen bozulmuş gördüğünde, bireydeki yenilenmeye yöneldi. Bu durumda bireyi toplumun etkisinden çıkarmaya çalıştı. Toplumun yabancılaştırıcı etkilerine karşı sözkonusu bireyin iç dünyasında insanın otantik özelliklerini keşfetmeye, bunları en değerli miras olarak muhafaza etmeye ve daha da geliştirmeye çalıştı. Bununla ilgili klasik örneği, doğallık ve özgürlüğün onun eğitim öğretisinin temelini oluşturduğu **Emile**'de (1762) veriyordu. İnsan dejenere olan bir ortamda kendi doğasına dönmeliydi. Bu nedenle Rousseau, kendi yatılı okul öğrencisinin bireysel eğitiminde karar kılıyordu. Çağdaşlarına karşı çıkıyor, vatanın ve yurttaşlığın olmadığı yerde artık kamu eğitiminin de olmayacağını, bunun anlamını yitirdiğini belirtiyordu. Fakat Rousseau, sadece bu eğitim romanı dikkate alındığında zannedilebileceği gibi bireysel pedagojinin kayıtsız şartsız bir savunucusu değildi; çünkü yeni oluşturulan devlet düzenleriyle ilgili düşüncelerini yansıttığı diğer eserlerinde kamusal-kolektif eğitimden yana tavır alıyordu. Bundan başka Rousseau'nun **Emile** romanında, münferit bireyde herşeyden evvel geleceği hedef

alma, onu yeni bir toplumsal düzenin taşıyıcısı olarak yetiştirme çabası hissediliyordu. "Topluluk için eğitim, bireyin özerkliğini ve kendini tanımasını şart koşar. Bireyler kendi güçlerini hissetmelidirler ki, böylece topluma gözü kapalı bağlılıkları önem kazansın."[40]

Sadece 1800 yılına kadar yetmiş basımı yapılan **La Nouvelle Héloise** romanında[41] Rousseau, feodal mutlakiyetçilikteki egemen yaşam biçimlerini ve bu yaşam biçimlerinin tek tek insanlarda yaptığı yabancılaştırıcı etkileri acımasızca eleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda bu romanın ikinci bölümünde monden dünyanın yoz faaliyetlerine sürüklenen doğayla bağlantılı bir aile yaşamının resmini de çiziyordu. Daha önsözde bile bu yönden tasarlanmış yenilikçi çabalarını kuvvetlendiriyor ve kamu ahlâkında bir reforma gidilmeden önce, aileyle ilgili ahlâktan başlanması gerektiğini vurguluyordu. Wolmar ailesinin evinde —bu evde kimi pederşahi özellikler görülse bile, katmanlar arasındaki sınırlar gerçek insana giden yolu artık engellemez— uyumlu burjuva toplumu, minyatür biçimde tasvir ediliyordu. Gerçi bu, egemen toplumdan bir geri çekilme anlamına geliyordu, ama mevcut şartlarda bu, insani, yani doğal ilişkilerin gelişmesine ve kendini bulmasına yardım edecek yegâne imkândı. Rousseau'nun toplumsal-politik hedefinin önemli bir yanı da bu ünlü romanda belirgin şekilde gün yüzüne çıkıyordu.

Contrat social ve **Emile**'in yayımlanmasıyla Rousseau ve eserleri için önemli sonuçları olan yeni bir yaşam dönemi başlamıştı. 9 Haziran 1762'de Paris Parlamentosu eğitim romanını mahkum ediyor ve yazarına tutuklama emri çıkarıyordu. On gün sonra da Cenevre Yurttaşları Küçük Konseyi her iki eseri de "cüretkâr, ahlâka aykırı ve tanrısız" oldukları gerekçesiyle alenen yakıyordu. Rousseau, kitaplarında Hıristiyanlık dinini ve tüm hükümet biçimlerini tahrip etmekle itham ediliyordu. Cenevre makamları da sözkonusu kitapların yazarı hakkında tutuklama emri çıkardılar. Özellikle **Emile**'de yeralan, tüm dogmalardan arınmış, akıl ve vicdanın karşılıklı olarak birbirlerini tamamladıkları bir kalp dinini beyan eden Savoyardlı papaz adayının şahadeti, Paris Parlamentosu'nun böyle bir tavır almasına neden oldu. Daha önceden uyarılan Rousseau, Fransa'dan Bern bölgesine kaçtı, fakat burayı da resmi makamların kararı nedeniyle terketmek zorunda kaldı. Nihayet Prusya kralının mülkiyetinde bulunan Neuchâtel yakınlarındaki Môtiers'de barınma olanağı buldu. 1762'de Paris başpiskoposu bile **Emile**'e karşı bir beyanname yayımladı. Bir yıl sonra Cenevre genel savcısı Tronchin **Lettres écrites de la campagne** (Ovadan Mektuplar) adını taşıyan eserinde, resmi makamların Rousseau'ya karşı tavırlarını haklı göstermeye çalıştı.

Bu olaylar yüzünden 12 Mayıs 1763'de Cenevre vatandaşlığı hakkından vazgeçen Rousseau, her iki saldırıya da önemli polemik yazılarıyla tepki gösterdi. Paris başpiskoposuna yazdığı mektupta eğitim romanındaki temel tezlerini bir kez daha savundu ve kilisenin "doğuştan günahkârlık" dogmasını (Hıristiyanlık öğretisine göre Adem ve Havva'nın ilk günahı işlemesinden bu yana her insan doğuştan günahkârdır. -çn.) ikircimsiz reddetti; başpiskoposa karşı insanın doğuştan iyi olduğu ilkesini savundu. Rousseau, 1764 yılında **Lettres écrites de la montagne** (Dağdan Mektuplar) ile Tronchin'e cevabını yayımladı. Bu cevabında, sadece tüm ithamları çürütmek için çaba göstermiyor, aynı zamanda Cenevre'deki siyasi iktidar ilişkilerini eleştirel olarak aydınlatıyor, Cenevreli yurttaşlar kitlesi tarafından icra edilmek durumunda olan hükümranlığı çoğunluğunu patrisyenlerin oluşturduğu Küçük Konsey'in gaspetme hırsını açığa çıkarıyordu.

Rousseau 1765'de Môtiers'i de terketmek zorunda kaldı, çünkü ruhbanlar

tarafından kışkırtılan kitle fiilen onu rahatsız ediyordu. Bieler gölündeki Saint-Pierre adasına gitti, ne ki Bern Kanton hükümeti birkaç hafta sonra Rousseau'yu sınırdışı etti. Bunun üzerine filozof Hume'un teklifini kabul ederek, onunla birlikte İngiltere'ye gitti. İngiltere'deki bu ikâmeti sadece 13 ay sürdü. Rousseau'nun Hume ile arası bozuldu ve Fransa'ya geri döndü. Fransa'nın değişik bölgelerinde zaman zaman sahte isimle yaşadıktan sonra, 1770'de yeniden Paris'e döndü, burada yoksul bir şekilde ve kendisinin arzu ettiği mütevazi şartlarda yaşamının son sekiz yılını geçirdi. 1762 yılından beri karşılaştığı uygulamalar nedeniyle Rousseau, kendini sürekli bir takibat ve saldırı altında hissediyordu. Bu durum sonunda hezeyanlarının artmasına neden oldu. Ansiklopedistlerden kopması sonucu yeteri kadar destek bulamamasının ve giderek daha çok tecrit olmasının şüphesiz bu durumda olumsuz ek etkileri olmuştur. Bu nedenle Werner Krauss haklı olarak şunu belirtiyor: "Fakat Rousseau'ya hayatı giderek çekilmez kılan, hiçbir zaman dışarıdan gelen takibat olmadı. Ruhban takımıyla ve egemen katmanlarla girdiği kaçınılmaz çatışmada, Aydınlanma hareketinin felsefî cephesinin ona sağlayabileceği yegâne desteği kaybetti. Eski arkadaşlarından, özellikle Diderot'dan kopuşu, onu giderek çıkışı olmayan bir yalnızlığa iten ve hiç kapanmayan bir yara oldu."[42]

Artık Rousseau ana görevini, şahsının ve yaptıklarının haklı olduğunu göstermek, kendisinin hakikat olarak algıladığı şeyleri bulmak ve bunları herkese bildirmek olarak görüyordu. Bu arada kendi vicdanı sık sık doğanın sesi olarak görünüyordu. 1750 ve 1762 yılları arasında yayımlanan eserlerinde dile getirdiği toplumsal-politik ilkelere yaşamının sonuna dek sadık kaldı. Takibat altında olduğu evhamıyla, hem Aydınlanmacı-Ansiklopedist, hem de Aydınlanma karşıtı çevrelerden düşmanlarının ona karşı bir komplo ve entrika düzenlediklerine inanmasına rağmen, radikal toplumsal-politik görüşlerinden dolayı kovuşturmaya uğradığının bilincindeydi. Ülkenin yasalarına saygılı uysal bir yurttaş olduğunu, asla bir isyan teşvikçisi olmadığını sürekli temin etmiş olması, düşüncelerinin yolaçtığı sonuçlar hakkında kafasının ne kadar aydınlık olduğu konusunda şüphe yaratmamalıdır.

Rousseau devlet hukukuyla ilgili sorunları sadece **Projet de constitution pour la Corse** (Korsika İçin Bir Anayasa Projesi) (1764) ile **Considérations sur le gouvernement de la Pologne** (Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler) (1772) adlı, sipariş üzerine hazırladığı iki eserinde ele aldı. Bu eserlerde teklif edilen reformlar, gerçi bu ülkelerdeki mevcut toplumsal ilişkilerden hareket ediyordu, ama hedeflediği doğrultuyu **Contrat social**'de geliştirdiği ilkelere yönlendirmeyi de ihmal etmiyordu. Rousseau **Toplum Sözleşmesi**'ndeki genel devlet öğretisinde azami program olarak anladığı şeyi, Korsika ve Polonya için hazırladığı anayasa taslaklarında, verili devlet ve ahlâki ilişkiler nedeniyle farklılaşmış ve geliştirilmeye açık asgari bir programa dönüştürdü. Rousseau'nun **Considérations sur le gouvernement de Pologne** adlı eserinin, sınırlı asgari programı nedeniyle toplumsal yapı değişiklikleri bakımından tutucu bulunmasında ve **Contrat social**'e pek yakın görülmemesinde, onun toplumsal reform için hareket noktası olarak öncelikle düşünsel-ahlâki bir yenilenmeyi öngördüğü gerçeği gözardı edilmiştir. Rousseau'ya göre, ancak düşünsel-ahlâki bir yenilenmeden sonra politik-toplumsal değişiklikler için bir temel oluşabilirdi. Bu yüzden Rousseau, Polonya halkı içinde topluluk oluşumuna etki edebilecek şeylerin geliştirilmesi ve teşvik edilmesini en acil hedef olarak görüyordu. Bir iç dayanışmanın sağlanmasındaki en önemli faktörlerin ulusal birliğin güçlendirilmesinde, ulusal töre ve göreneklerin amaca

yönelik olarak korunmasında bulunduğunu düşünüyordu. Gerçi Rousseau **Contrat social**'de kökleşmiş görenek ve batıl itikatları olan bir halkın, yasama için pek uygun olmayabileceğini ifade ediyordu, fakat Polonya ve Korsika için somut bir duruma tekabül eden reform önerileri için bu durum ona önemli gelmiyordu.

Considérations sur le gouvernement de Pologne adlı eserinde katmanlara ayrılmış toplumsal yapının tasfiyesini öncelikli olarak düşünmüyordu, ama bu yapının ortadan kaldırılmasını, özellikle arzulanan ve elde edilmesi gerekli uzak bir hedef olarak gösteriyordu. "**Contrat**'ta irade birliği ve beraberlik isteği olarak halk diye belirtilen ve bunun koşulu olarak tüm yurttaşların eşitliği denilen şey, Polonya üzerine düşüncelerde doğallıkla yinelenmektedir. Rousseau önce, Polonya ulusunun sadece soylulardan oluştuğuna kanaat getirdiyse de, yöntem konusunda tavsiye edilen tüm tedbirliliğe rağmen, ilkede yine de çok devrimci bir şekilde **mutlu an**'da ısrar etmiştir, çünkü kentler ve köylüler mülki ve siyasi yönden tamamen eşit haklara sahip olacaklardır."[43]

Rousseau'nun Korsika için planladığı otarşist (kendi yağıyla kavrulan -çn.) köylü demokrasisinde **Contrat social**'deki ilkelere yönelen emareler vardı. Burada ihtiyaçların artmasına neden olabilecek her şeyden kaçınılıyordu. İşbölümü tam bir gelişme göstermiyordu ve kendisi hâlâ halkın üç sınıfa ayrılmasını öngörüyor olsa bile, ayrıcalıklara dayanan sınıfsal düzen kesinlikle ortadan kaldırılmalıydı.

Rousseau yaşlılık yıllarındaki eserlerinde bir savunma konumuna çekildiğinde, toplumsal-politik ilkelerinin henüz çok gelişmemiş ve bu nedenle de büyük devletlerde olduğu kadar ahlâki bozulma içine girmemiş küçük halklar için düşünüldüğünü ileri sürüyordu. Böyle yaparak, vatanında ve benzer durumda olan küçük devletlerdeki genel yozlaşma sürecini yavaşlatmak istiyordu. Bu muhtemelen onun kötümser olan toplumsal gelişme imgesiyle bağlantılıdır, ama böyle diye onu temsil eden eserlerinde esaslı yenilenmeye yaptığı etkili uyarımlar gözardı edilmemelidir. İşte o güne kadarki olan gelişime yapılan köklü, yıkıcı eleştiri ile bir alternatifin gösterilmesi ve insanın toplum tarafından olumlu anlamda temelden değiştirilmesine dikkatin çekilmesi arasındaki bu gerilim, onun 1750 ile 1762 yılları arasında oluşan eserlerine kendi özel damgasını vurmuştur.

Rousseau, Fransız Aydınlanması'nın başka hiçbir temsilcisinde olmayan ölçüde tutku ve müzikalitenin biçimlendirdiği düz yazılarında toplumsal bir vicdanı dile getirmiştir. Ayrıcalıklara dayalı tüm yaşam biçimlerini uzlaşmasızca reddetmiştir. Büyük muarızı Voltaire bile, onun, dokunduğu kağıdı tutuşturan bir kalemle yazdığını kabul ediyordu. Ve Werner Krauss haklı olarak şöyle yazıyordu: "Ortaya konan mücadele tarzı, irade ve mevcut ilişkilerin tümüyle ortadan kaldırılması bu eserlerdeki ölümsüz unsurlardır."[44]

Rousseau'nun en önemli eseri, Fransız feodal mutlakiyetçiliğinin 18. yüzyıl ortalarında derin bir krize sürüklendiği sıralarda yayımlandı. Toplumsal bilinç, daha belirgin biçimde ortaya çıkan çelişkilerle güçlü bir atılım yapmıştı. Ana mücadele doğrultusunun "akıl dışı" feodal mutlakiyetçi düzene karşı olmasına rağmen, Aydınlanma hareketi içerisinde "kesinlikle **kuşaklararası bir mücadele** ya da —daha basitçe— Voltaire ve Rousseau arasında **kişisel bir güç gösterisi** anlamına gelmeyecek bir iç sınırlama ve düşünsel mücadele" hissedilir ölçüde "göze batıyordu."[45] Fransız Aydınlanma hareketi içerisinde plebyen-küçük burjuva ihtiyaç ve çıkarlar, öncelikle Rousseau'nun eserlerinde belagatli ve etkili bir biçimde dile getirilerek ifade edildiler. Bununla birlikte Aydınlanma hareketi

içerisindeki kimi yazarları belirli bir toplumsal tabaka ile doğrudan ilişki içerisine sokmak, onlara bu tabakanın sözcüsü olarak bakmak yanlış olur. 18. yüzyıldaki ideolojik çatışmalar o kadar karmaşıktılar ki, tek tek yazarları ve onların dünya görüşlerini sosyolojik bakımdan tam olarak belirlemek her zaman mümkün değildir. Aydınlanmacılar içerisinde toplumsal gelimişin sadece belirli temel sorunlarına yönelik gerilimleri, bu arada burjuva ve küçükburjuva-plebyen çıkarlar arasındaki çelişkileri dile getiren oldukça farklı yönelimler ortaya çıktı.

Ne ki, ortaya çıkan tüm farklılıklara rağmen hepsinde ortak olan özellikler gözden kaçırılmamalıdır: Tabakalara ayrılmış düzenin radikal şekilde reddedilmesi ve "burjuvazinin ideal dünyası" olan doğal haklarla ilgili bir alternatifin çağdaş tasarısı konularında sağlanan birlik içerisinde, burjuvazi tarafından üstlenilen toplumsal özgürlük hareketi ideolojik-edebi alanda, kendi çıkarlarının tüm baskı altındaki katmanların çıkarlarıyla büyük ölçüde üst üste çakıştığını ilân ediyordu. Karl Marx, bununla ilgili olarak **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı** adlı kitabında şu veçhenin altını özellikle çiziyordu: "Özel bir sınıf sadece toplumun genel hakları adına genel egemenlik üzerinde hak iddia edebilir." Karşı tarafın açıkça toplumsal genel iradenin olumsuzlanması olarak gösterilmesi gerekiyordu: "Fransız aristokrasisinin ve Fransız ruhban takımının olumsuz-genel anlamı, önceleri dışarlanmış ve muhalif olan burjuva sınıfının olumlu-genel anlamına neden oldu." Daha ileride Karl Marx, tüm toplumun burjuvazinin içinde bulunduğu özel durumda bulunması halinde, "yani mesela para ve eğitime sahipse, ya da arzusuna göre (keyfine göre) elde edebiliyorsa"[46] kendini özgürleştirmeyi başarabileceğine işaret ediyordu. **Alman İdeolojisi**'nde şöyle yazıyordu: "Fransız burjuvazisi aristokrasinin egemenliğini yıktığında, bununla pek çok proletere proletaryanın üzerinde yükselme imkânı verdi, ama sadece burjuva olduklarında."[47] Göklere çıkartılan genel toplumsal kurtuluş, böylece, tarihsel-toplumsal şartların belirlediği sınıfsal sınırlarının olduğunu gösteriyordu.

Burjuvazi yükselme döneminde plebyen katmanların temel çıkarlarını kendi çıkarlarıyla birlikte geniş ölçüde dile getirebilmeyi anlamış olmasına rağmen, bu çıkarların uyum içinde olduğundan doğal olarak söz edilemezdi. Tüm farklılıklarına rağmen küçükburjuva-plebyen olarak özetlenebilecek antikapitalist sesler, 18. yüzyılın ikinci yarısında artan ölçüde duyulur oldular. Tanınmış Sovyet araştırmacısı V. P. Volgin, burada, kapitalist gelişmeyle birlikte bağımsızlıklarını yitirme ve ücretli işçiler haline gelme tehlikesi içine düşen şehir küçükburjuva ve köylü katmanların sözcülerini müşahade ediyordu. Volgin bu etkili akımı, eşitlemeci olarak tanımlıyordu.[48] Bu akım yeni bir çağ başlatan kapitalist gelişmenin neden olduğu sosyal eşitsizlikleri sadece eleştirel olarak irdelemekle kalmıyor, ayrıca bunun ötesinde katmansal eşitsizliğe karşı mücadelede özel bir radikal tutum sergiliyordu. Aydınlanma hareketinin feodal mutlakiyetçiliğe karşı geliştirdiği toplumsal-politik ilkeler, maddi üretici güçlerin daha da gelişmesi ve maddeci dünya kavrayışı açısından tutucu özellikler göstermesine rağmen bu akımın temsilcileri tarafından kural olarak kapsamlı ve uzlaşmaz sonuçlara vardırıldı.

J.J. Rousseau Fransız Aydınlanmasındaki bu akımın şüphesiz en iyi temsilcisiydi. Rousseau'yu, romantik öncesi denen dönemin esas temsilcisi olarak damgalama ve onun mekanik materyalistlere yönelttiği eleştiriyi, özellikle de ateizme karşı polemiklerini Aydınlanma karşıtı duygusallık biçimine sokma çabası, 18. yüzyılın ideolojik kuruluş çabalarındaki birlikteliği hiç anlamamaktır. Duygusal-

lık, insan onuruna o zaman sahip çıkmanın dile getirilmesi, Fransız Geç Aydınlanmasında uzlaşmaz bir çelişkiyi değil, aksine eleştirici olarak inceleyen, tahlil eden insan aklının zorunlu bir tamamlanmasını oluşturuyordu. Aydınlanmacılar duygu ve aklı organik bir bütün olarak kavramaya çalıştılar.[49] Arnold Hauser'in Rousseau ile Fransız Aydınlanmasının diğer temsilcileri, özellikle de Voltaire arasında irrasyonalizm ve rasyonalizm anlamında bir çelişki bulma çabasının, bu nedenle hiçbir inandırıcı temeli yoktur.[50] Gerçi Hauser Rousseau'yla plebyen-küçükburjuva bir görüş açısının belirginleştiğini görür, fakat Rousseau'yu irrasyonalizmle özdeşleştirerek, Voltaire ve Ansiklopedistlerle Rousseau arasında aşılamaz bir çelişki yaratarak çürük basitleştirmelere gider.

Rousseau'yu öncelikle tutucu bir düşünür, "zincirlerinden boşanmış rekabet toplumunun feci sonuçlarını kavrayan, politik ve pedagojik araçlarla onun ilerlemesini yavaşlatmaya çalışan"[51] geleneklere bağlı bir ahlâkçı olarak görmek de aynı şekilde yanlış olurdu. Rousseau'nun toplumsal-politik görüşlerinde ilerleyen burjuva kapitalist topluma karşı belirginleşen protesto, burada, haksız şekilde mutlaklaştırılmaktadır. Bu yön, Rousseau'nun bütün halinde Aydınlanma hareketinin ve diğer sosyo-ekonomik gelişmelerin temel oluşturduğu diğer görüşleriyle birlikte ele alınmalıdır. Rousseau'nun gelişmekte olan kapitalizme karşı bir dizi küçükburjuva idealleri zorunlu olarak anakronist bir izlenim bırakmış olsalar bile, öte yandan eserlerinde ileriyi işaret eden demokratik görüşler de vardı. O zamana kadar böylesine geniş bir düzlemde ifade edilmemiş olan halka bağlılık özellikle iyice belirginleşmişti. "Aydınlanma filozofları, gerçi sık sık halk partisinin tarafını tuttular, fakat her zaman onun sadece savunucusu ve koruyucusu olarak ortaya çıktılar. İlk defa Rousseau bizzat halktan birisi olarak ve eğer halk için yapılıyorsa kendisi adına konuşur."[52] **Emile**'de Rousseau şöyle yazıyordu: "Halk (le peuple) insan soyunu oluşturur. Halk olmayan o kadar azdır ki saymaya değmez. İnsan bütün katmanlarda değişmeden kalır. Ve böyle davranırsa, en çok kişiyi barındıran katmanlar en fazla saygıyı hakederler. Düşünenler için tüm katman farklılıkları yokolur."[53] Burjuva-demokratik bir konum, Rousseau'da, özellikle devlet teorisi alanında diğer Aydınlanmacılardan daha belirgindir. Gerçi o da burjuva görüşler için tipik bir egoistçe bağımsız birey ile vatandaşın karşı karşıya getirilmesini aşamamıştı, ama toplumsal genel refah için kapsamlı demokratik bir çözüm arayışı içinde olmuştu. Nitekim bilinçli yurttaşın biçimlenmesi ve onun kamuoyunda etkin olması üzerine, kişisel ve toplumsal çıkarların birliği, demokratik katılım ve yurttaşların tüm toplumsal yarara kıyasla mükâfatlandırılması üzerine bu bağlamda geliştirdiği fikirlerine, burjuva toplumunu aşan bir ilgi duyuluyor.[54]

NOTLAR:

1. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", **Esseys zur französischen Literatur**, Berlin-Weimar 1968, s. 325.
2. Bkz. Hugo Friedrich, **Das antiromantische Denken im Modernen Frankreich**, Münih 1985.
3. Immanuel Kant, **Gesammelte Schriften**, c. 20, Berlin 1942, s. 44.
4. Arsen Gulyga, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Leipzig 1974, s. 22.
5. Otto Vossler, **Rousseaus Staatslehre**, Göttingen 1963, s. 301.
6. Rousseau, Jean-Jacques: Œuvres complètes, c. 1-4, Paris 1959-1964, Bibliothèque de la Pléiade, 11. 153. 169.208, c. 1, s. 404.
7. age, c. 3, s. 19.

8. age, c. 3, s. 79.
9. age, c. 3, s. 82.
10. age, c. 2, s. 961.
11. age, c. 2, s. 968.
12. age, c. 2, s. 969.
13. Iring Fetscher, **Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs**, 2. genişletilmiş basım, Neuwied 1968, s. 4.
14. Fritz Behrens, **Die politische Ökonomie bis zur bürgerlichen Klassik**, Berlin 1962, s. 148.
15. Bernard de Mandeville, **Bienenfabel**, yay. Otto Bobertag, Münih 1914, s. 357.
16. Rousseau, age, c. 3, s. 523.
17. age, c. 1, s. 352.
18. age, c. 1, s. 351.
19. age, c. 1, s. 1136.
20. age, c. 1, s. 380.
21. Bkz. Martin Rang, **Rousseaus Lehre vom Menschen**, Göttingen 1959, s. 51.
22. Rousseau, age, c. 3, s. 164.
23. age, c. 3, s. 175.
24. age, c. 3, s. 177.
25. age, c. 3, s. 194.
26. age, c. 3, s. 245.
27. age, c. 3, s. 259.
28. Rousseau'nun Hollandalı yayımcısı Rey'e 29 Mayıs 1762 tarihli mektubuna bkz.: Jean-Jacques Rousseau, **Correspondance complète**, Édition critique établie et annotée par R.A. Leigh, c.X, Cenevre 1970, s. 307.
29. Bkz. Albert Soboul, "Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme", **Études sur le "Contrat social" de J.-J. Rousseau**, Actes des journées d'étude tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962, Paris 1964, s. 405-425; Roger Barny, "Jean-Jacques Rousseau dans la révolution", **Dix-huitième siècle 6** (1974), s. 59-98.
30. Daniel Mornet, **Rousseau. L'Homme et l'oeuvre**, 3. basım, Paris 1950, s. 101.
31. Bkz. Robert Derathé, **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**, Paris 1950; Abram M. Deborin, **Las doctrinas politico-sociales de la época moderna**, Montevideo 1960, c. 1, s. 256; Werner Sellnow, **Gesellschaft, Staat, Recht. Zur Kritik der bürgerlichen Ideologien über die Entstehung von Gesellschaft, Staat und Recht. Von der bürgerlichen Aufklärung bis zum deutschen Positivismus des 19. Jahrhunderts**, Berlin 1963, s. 57.
32. Bkz. Robert Derathé, **Jean-Jacques Rousseau...** (30. nota bkz.) s. 248.
33. Rousseau, age, c. 3, s. 362.
34. age, c. 3, s. 361.
35. age, c. 3, s. 380.
36. age, c. 4, s. 836.
37. Karl Marx-Friedrich Engels, **Werke**, c. 13, Berlin 1961, s. 615.
38. Hans Barth, "Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau", **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 13 (1959), s. 30.
39. age, s. 32.
40. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 302.
41. Daniel Mornet, **Rousseau...**, s. 88.
42. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 300.
43. Otto Vossler, **Rousseaus Freiheitslehre ...**, (bkz. not 5), s. 335.
44. Werner Krauss, "Rousseaus Bekenntnisse", age, s. 327.
45. Lew S.Gordon, **Studien zur plebejisch-demokratischen Tratidion in der französischen Aufklärung**, Berlin 1972, s. 11.
46. Karl Marx-Friedrich Engels, **Werke**, c. 1, Berlin 1972, s. 388.
47. age, c. 3, Berlin 1959, s. 48.
48. Vjaceslav Petrovic Volgin, **Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung**, Berlin 1965, s. 168.

49. Gerhard Sauder, **Empfindsamkeit**, c. 1, Stuttgart 1974.
50. Arnold Hauser, **Sozialgeschichte der Kunst und Literatur**, c. 2, Münih 1953, s. 76.
51. Iring Fetscher, **Rousseaus politische Philosophie** ..., s. 259.
52. Arnold Hauser, **Sozialgeschichte** ..., c. 2, s. 80.
53. Rousseau, age, c. 4, s. 509.
54. Bkz. Galvano della Volpe, **Rousseau e Marx**, 4. Basım, Roma 1964; ayrıca bkz. Bronislaw Baczko, **Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft**, Viyana-Frankfurt-Zürih 1970; Jean Starobinski, **Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle**, Paris 1971.

KAYNAK:

Werner Bahner, Formen, Ideen, Prozesse in den Literaturen der romanischen Völker, **Literatur und Gesellschaft**, Bd. 2, Akademie Verlag, Berlin 1977.

1789 fransız devrimi ⇄ "re-aksion" (dreyfus davası) ⇄ aktion franses

serol teber

Fransa, Paris, 1789 devriminin 200. yılında bile, dünyanın toplumbilim, siyaset, tarih, sanat ve hatta bir ruhbilim laboratuvarı olma niteliğini sürdürüyor.

Fransa'nın son 200 yıllık tarihinden bizler, hem Aydınlanmanın, 1789 Devrimi'nin, 1870/71 Paris Savunması-Komün'ün ve hem de, ilk komplet-eksiksiz bir nasyonalist hareketin tarihini öğrenmekteyiz.

Salt büyük çağ atlayışları değil, bunun, kendi içindeki daha küçük çaplı değişmeleri bile, Fransa'da, Paris'te büyük toplumsal, emosyonel dalgalanmalara neden olmuş, bol ışıklı refleksiyonlar sergilemiştir.

Son 200 yıldan beri, dünyanın hemen hemen her düşünen insanı kendisini Ansiklopedist'lerin, Voltaire'in, J.-J. Rousseau'nun, Diderot'nun, vb.'larının doğal yakını, yoldaşı bellemiştir.

Bizler ile Voltaire, Rousseau ya da Diderot arasında 200 yıllık geçmişe karşın eskimeyen, kolayına aşılamayan bir yakınlık, bir bağlılık oluşmuştur.

Ancak, salt hümanistler, aydınlar için bu böyle değildir. Nasyonalistler ve faşistler de kendi öncüllerini görmek istediklerinde Fransa'ya, Paris'e bakmak zorundadırlar.

Bugün faşizmi öğrenmek isteyenler de, en az son 100 yılın, Paris Komün'ü sonrası Fransız tarihinden başlamak zorundadırlar... Kapitalist sosyo-ekonomik formasyon kendi içinde hem şaşırtıcı bir benzerlik/bütünlük oluşturur; hem de, sağlıklı bir yöntem ile bakılmadığında, tanınmayacak kadar çok çeşitlilik ve ayrıcalıklar.

Ancak her şeye karşın, kapitalist sosyo-ekonomik formasyonu tek bir bütünlük içinde sorgulamak, irdelemek ve tartışmak isteyenler, kolayına içinden çıkamayacakları zorluklarla karşılaşırlar.

Bu nedenle de, bu büyük ve son kerte karmaşık yapılanmayı, en azından,

1870/71 Fransa-Almanya savaşlarına kadar süren **liberal** ve bu dönemden sonra gelişen, **monopolleşme** dönemi olarak iki bölüme ayırıp gündeme getirmek gerekir.

* * *

Aydınlanma döneminden beri evrimleşerek gelişen liberal burjuvazi, 1870/71 tarihlerinden sonraki birkaç on yıllık zaman dilimi içinde, görece hızlı bir nitelik, kabuk ve kimlik değiştirip, gericiliğe, karanlığa, nasyonalizme dönüşmüştür.

Geçen yüzyılın, son yirmi yılında, Komün sonrası Fransa'sında bu serüven, gene Paris'e özgü bir karmaşıklık içinde ve spekturumun tüm renkleri hatta nüanslarıyla yaşanmıştır.

* * *

1789 Devrimi'nden sonra, Fransa'da artık insan haklarını, insanlar arasındaki eşitliği, halkların kardeşliğini savunmak, ırkçılığa karşı çıkmak —görünürde de olsa— herkesin doğal davranışları niteliğine dönüşmüş; bunun tersini söyleyeni bulmak zor olmuştur.

Ancak, 1870/71 savaşlarından, Sedan-Metz yenilgilerinden, Paris Komün'ünden ve Almanya'nın güçlü bir gelişme dönemine girmesinden sonra, Fransa'da tüm bunlara karşı bir "**re-aksiyon**"un başlamasını ve güçlü bir nasyonalist hareketin ortaya çıkmasını düşünmek tarihin mantığına çok da ters düşmemiştir... Ayrıca Fransa'nın monarşik geçmişi, Roma kilisesi ile olan yakınlığı ve özellikle Almanya'daki Luther Reformasyonundan sonra, Fransa'nın kendisini Roma'nın doğal savunucusu, "**meşru çocuğu**" konumunda görmesi, monopolleşme aşamasındaki sanayinin sorunları, vb. düşünüldüğünde, nasyonel bir kontra hareket için tüm güçleri yerli yerinde bulmak mümkün olmuştur.

Ve gerçekten de, Fransa'da, "**Integrale Nasyonalizm**" denilen komple-kusursuz (eksiksiz) bir nasyonalist hareket ortaya çıkmıştır.

Bu eksiksiz (komple) nasyonalizmin temel dayanak noktalarını, monarşiye (ve hatta Kral'a) olan bağlılığı ile ünlü ordu (özellikle yüksek rütbeli subaylar ve genelkurmay başkanlığı), Roma-Vatikan Kilisesine bağlı din kurumları (Kiliseler, kilise sermayesinin toplandığı ya da doğrudan bu sermaye ile kurulmuş bankalar, okullar, hastaneler, çeşitli yardım kuruluşları, kilise yanlısı ya da kilisenin desteğiyle kurulmuş basın-yayın organları (en az 50 bin kişilik din-adamları ordusu), Fransız sermaye çevreleri (özellikle büyük bankalar, finans oligarşisi) ve yüzyılların birikimiyle donanmış soylular (aristokrasi); ve bunlara bağlı ya da bağımlı, böylesi kuruluşların maddesel veya entelektüel desteğindeki eğitim kurumları, yazarlar, gazeteciler, serbest meslek sahipleri, lumpenleşmiş işsizler, vb. oluşturmuştur...

Fransız nasyonalist hareketi, özlemini çektiği, merkezi bir otoriteyi ve gerici bir ideolojiyi savunabilmek için, yeterli **hedef-düşman** bulmakta zorluk çekmemiştir. Örneğin, dışarıda ezeli düşman Almanya ile uluslararası finans-oligarşisinin simgesi Yahudiler, içerde gene Fransız sermayesi karşısındaki Yahudi sermayesi ile birlikte, tanrısız ve vatansız sosyalistler, nasyonalistler tarafından sıklıkla, dış ve iç düşman olarak gösterilmişlerdir.

Özellikle kriz dönemi içinde, halkın, genel olarak kapitalizme olan kızgınlığı, nasyonalistler tarafından, bir Yahudi sermayesi düşmanlığına dönüştürülmeye

çalışılmıştır. Özetle: Fransız nasyonalizmi, yığınların, anti-kapitalist duygularını anti-semitizme ve anti-militarist düşüncelerini, Alman düşmanlığına (militarizmine) dönüştürmek istemiştir...

* * *

Geçen yüzyılın sonlarında yenilenen ekonomik depresyonlar ve ardından gelen "Panama Skandalı" olayları, hem ekonomi politik ve hem de toplumsal dengeyi ciddi bir biçimde bozmuştur.

Küçük bankalar kapanmaya, büyük bankalar son kerte ciddi bir bunalımın içine girmeye başlamışlardır. Süveyş Kanalı hisse senetleri Fransa'ya büyük tutarlarda kâr getirdiğinden, bu kez de, 1,5 milyon kadar küçük burjuva kökenli tasarruf sahibi, birikimlerini bu defa da Panama Kanalı hisse senetlerine yatırmışlar, ancak, bankalar artık bunları ödeyemez konuma gelmişlerdir. Bu durumda, salt bankalar değil, orta katmanlar bile iflasın eşiğine gelmişlerdir. Ayrıca Panama Skandalı olayı, parlamento içi ve dışı pek çok politikacıyı, bankeri, aristokratı; suistimal söylentileriyle karşı karşıya getirmiştir. Fransa toplumu, gerçekten hem ekonomik hem de moral bir bunalımın içine girmiştir.

Büyük bankalar arasındaki güç çatışmasında, Yahudi sermayeli olanlar ile, Roma-Vatikan sermayesi destekli bankalar arasında gerçek bir ölüm-kalım mücadelesi başlamıştır...

Bu koşullarda, Devlet Başkanı Carnot bile sonunda, Fransız Cumhuriyeti'nin çok ciddi bir bunalım, hatta tehlike içinde olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.

Herkes yeni bir "**Fransız ruhu**" yaratılması ve böylesi olumsuzluklara son verilmesini istemeye başlamıştır. Halkın büyük bir bölümü, şaşkın, ürkek, ekonomik, psişik bir panik içine girmiştir.

* * *

Ve bu büyük ekonomik-toplumsal (moral) deprasyonun bir yerlerden boşaltılması gerektiğini inananların sayısı giderek çoğalmıştır.

* * *

İşte, tam da bu koşullarda, tüm ilgiyi üzerine çeken ulusal bir olay patlak vermiştir.

Paris basınının verdiği habere göre: Fransız Genelkurmay Başkanlığında çalışan bir Alman-Yahudi asıllı subay, Fransa'nın en önemli askeri sırlarını Almanlara satmıştır.

Beklenen büyük olay yaratılmış, tüm Fransızların dikkatleri, tarihe "**Dreyfus Davası**" olarak geçen olayın üzerine çekilmiştir. Artık uzun bir süre, bütün basın-yayın organları, parlamento tartışmaları, kamuoyu, sadece bu konuyu düşünmüş, bu konudan söz etmiştir. Ayrıca, bu büyük "ulusal olay" o denli karmaşık bir biçimde örgütlenmiştir ki, pek azı dışında, hemen hemen hiçbir kuruluş ya da kişi "**yel değirmenlerine**" saldırmaya cesaret edememiştir...

* * *

Dreyfus Davası, tarih içinde çok önemli, çok öğretici bir olaydır. Her yanıyla

ilginçtir. Bu dava, Fransız Genelkurmay Başkanlığının, modern devlet aygıtının anatomisini ve gerçek niteliğini sergilemiş; özellikle ordunun üst kademelerinde bulunan generallerin konumları bu dava boyunca tüm çıplaklığı ile gözler önüne çıkmıştır...

1789 Devrimi'nden sonra bile, Fransa'da ordu, kilise ile bütünlüğünü sürdürmüş; kilise de, sürekli olarak en büyük maddi ve manevi yatırımını orduya, subaylara yapmıştır. Subaylar, Cizvit din eğitim mantığı içinde yetiştirilmişler ve kendi hiyerarşileri içinde belirlenen kişilikleri, koşulsuz itaati temel alan kendi moral yasaları, kendilerine özgü insanlar arası ilişkileri içinde toplumda kapalı bir kast oluşturmuşlardır... Ordu, her türlü tartışmanın ve eleştirinin dışında, Fransız Cumhuriyet Devleti içinde ve Truva Atı kimliği ile ikinci bir devlet oluşturmuştur. Bir subayın eleştirisi hemen tüm ordunun ve giderek "kutsal vatanın" eleştirisiyle özdeşleştirilmiştir. Ordunun etkinlik gücünü denetlemek mümkün olmamıştır. Ordunun, özellikle üst kademeleri, Genelkurmay Başkanlığı ile kilise arasındaki ilişkilerin boyutlarını hükümet başkanları bile öğrenememişlerdir. Buna karşın, ordu ile kilise, gerek dolaysız olanakları ve gerekse de, çeşitli kurumlar aracılığı ile Parlamentoyu, bakanlıkları, eğitim kurumlarını, vb. sürekli izleyebilmişlerdir. Büyük sanayii çevreleri, bankalar, her zaman ordu ve kilise ile yakın bir işbirliği içine girmişlerdir. Ordu, kilise, soylular, büyük sanayiciler ve finans oligarşisi arasında, ortak düşmanları sosyalistlere ve Yahudi sermayesine karşı günden güne güçlenen bir birlik oluşmuştur.

Fransız Cumhuriyet Devleti'nin en güçlü ve tek silahlı kurumu ordu ile kilise açık bir monarşi özlemi içinde birleşmişlerdir.

* * *

1789 Devrimi'nden 100 yıl sonra, Fransa'yı yeni bir yapılanma içine sokmaya yönelik bir hazırlık başlamış; beklenen olanak doğmuştur...

1890'da, Panama Skandalı başlamış; 1892'de, fanatik nasyonalist Eduard Drumond yönetiminde "**monarşik nasyonalist**" eğilimli "Libre Parole" gazetesi kurulmuş; ve hemen, her önemli ekonomik deprasyon döneminde olduğu gibi, ağır bir anti-semitizm yayınına başlanmıştır... Sağ basın, tüm Fransızları, "**monarşik nasyonalizm**" bayrağı altında toplanmaya ve bu nasyonel enerjiyi-birikimi mobilize edebilecek güçlü bir yönetim aramaya çağırmıştır. Genel özlem doğrultusunda merkezi güçlü bir yönetim kurmak ve bunun için de Roma Kilisesi ve eski Fransız İmparatorluğu ruhunu canlandıracak bir politika öngörülmüştür.

* * *

Fransa'nın ekonomik-toplumsal yapısında böylesi önemli gelişmeler olurken, Paris, Rue St. Dominique'deki Fransız Genelkurmay Başkanlığı ile gene Paris, Rue de Lille 78 (Elysée)'deki Almanya Büyükelçiliği arasında eşine az rast gelinen bir başka senaryo sahnelenmiştir...

Bu çok bilinen kriminel roman öyküsü benzeri olayın bazı önemli gelişme noktaları şöyle özetlenebilir:

20 Temmuz 1894, Fransız Genelkurmay Başkanlığı'nda görevli Binbaşı Esterhazy, güpegündüz ve hiçbir gizlenme gereksinimi duymadan, Alman Büyükelçiliği Askeri Ateşesi Max von Schwartzkoppen'e başvurmuş ve belli bir ücret karşılığında kendisine, Fransız Genelkurmay'ında sağladığı önemli askeri belge-

leri satmak istediğini söylemiştir...

27 Temmuz 1894, Esterhazy, bir kez daha Alman Büyükelçilğine gelerek 2000 Frank karşılığında çok önemli askeri bilgileri satmayı yeniden önermiştir...

13 Ağustos 1894, Esterhazy, Alman Büyükelçiliğini üçüncü kez ziyaret edişinde, getirdiği gerçekten çok gizli ve önemli belgeler karşılığı Askeri Ateşe Schwarzkoppen kendisine 1000 Frank vermiş; ve ilişkileri süreklilik kazanmış...

5 Eylül 1894, Esterhazy bu kez, Sissonne'da yapılan son topçu manevraları üzerine ayrıntılı bilgiler satmıştır.

6 Eylül 1894, bu kez, Alman Askeri Ateşesi Fransız ajanına çok daha önemli ve ayrıntılı bilgiler sipariş etmiştir.

1894 yılının **Eylül** sonu **Ekim** başlarında, Fransız Genelkurmay Başkanlığına, Almanya Büyükelçiliğine verilmiş bir mektubun fotoğrafı postalanmış; Fransız Genelkurmayı'ndan fotoğraftaki el yazısının incelenmesi sonucu, bunun, topçu subayı Alfred Dreyfus'a ait olabileceği düşüncesi doğmuştur...

11 Ekim 1894 tarihinde, Fransız Genelkurmay Başkanlığı hükümete resmen çağrıda bulunup, hükümet düzeyinde ve ilgili bakanlardan oluşacak bir kurul aracılığıyla Genel Kurmayda araştırılma yapılmasını istemiş; Genelkurmay kendi araştırmaları sonunda bulduğu ajan zanlısının, **Alman** ve **Yahudi** kökenli **Alfred Dreyfus** olduğunu açıklamıştır.

15 Ekim 1894'de Alfred Dreyfus, Genelkurmay'daki odasında tutuklanmıştır.

1 Kasım 1894'de nasyonalist gazete "Libre Parole" Yahudilerin ekonomiden sonra, Fransa ordusunu da işgal etmeye başladıklarını, Genelkurmay'da 300 kadar Yahudi kökenli subayın çalıştığını ve hem Alman hem de Yahudi asıllı Alfred Dreyfus'un vatan haini olduğunu yazmıştır.

19 Aralık 1894 tarihinde ve böylesi bir moral-psişik baskı altında "Dreyfus Davası" Paris Askeri Mahkemesi'nde başlamıştır.

22 Aralık 1894'te Mahkeme, oybirliğiyle Dreyfus'un ömür boyu hapsine ve Şeytan Adası'na sürgüne gönderilmesine karar vermişti.

* * *

Bu arada, sağ basın, sürekli olarak halkı, Roma Kilisesinin ve eski Fransa Monarşisinin geleneği altında birleşmeye çağırmış; yoğun bir şovenist, nasyonalist kampanya başlatılmıştır...

* * *

Mart 1896, olaylar biraz tersine döner gibi olmuş; Paris, Almanya Büyükelçiliğinde, iki taraflı çalışan ajanlardan biri Fransız Genelkurmay Başkanlığına, olayların gerçek yüzünü anlatan ve asıl suçluyu açıklayan imzasız ve tarihsiz bir mektup göndermiş ve asıl suçlu Esterhazy ile ilgili kanıtlayıcı belgeleri birlikte postalamıştır.

19 Mart 1896'da Alman haber alma örgütü, ajan Esterhazy ile olan tüm ilişkilerini kesmiş.

5-6 Ağustos 1896 tarihlerinde, Fransız Genelkurmayı gerçekleri tüm açıklığıyla sergileyen belgeler önüne gelmesine karşın, olaya ilgisiz kalmayı sürdürmüş; hemen hemen hiçbir ciddi girişimde bulunmamıştır.

3 Eylül 1896 tarihinde Dreyfus'un kızkardeşi, olaylar üzerine tüm gelişmeleri İngiliz basınına haber olarak duyurmuş; konu artık Fransız gazetelerinde de

yazılmaya başlanmıştır... Bu arada, Dreyfus'un el yazısını taklit edenin Genelkurmay Başkanlığında çalışan Joseph Henry olduğu artık iyice açıklığa çıkmıştır.

Artık hep bilinen senaryolar, Fransız Genelkurmay Başkanlığında görece açık oynanmaya başlanmıştır. Dreyfus Davasının yeniden görüşülmesini isteyen Generaller, subaylar görevlerinden alınıp uzak yerlere tayin edilirken, olaya bulaşması sözkonusu olabilecek suçlular gizlenmiş; örneğin, Henry'nin bir süre ortalardan kaybolmasına göz yumulmuştur.

Bu ara, sağ basın, nasyonalistler, Fransa elden gidiyor, Yahudiler ve sosyalistler vatanı satıyorlar diye cihad çağrıları yaparken, sol-demokrat basın, hemen her gün yeni bir skandal, sahtekarlık belgesi sergiler konuma gelmiştir...

Bu koşullarda, Fransız Cumhuriyeti, adaleti, yasaları, üzerine gölge düştüğü kanısı giderek yaygınlaşmış ve Dreyfus Davası'nın yeniden yargıç önüne getirilmesinin kaçınılmazlığı gündeme gelmiştir.

* * *

13 Ocak 1898 tarihinde, **Emile Zola, Georges Clemenceau**'nun çıkardığı "L'Aurore" gazetesinde, Cumhurbaşkanına yazılmış, "**J'Accuse**" "**Suçluyorum**" başlıklı ünlü mektubunu yayımlamıştır...

7 Şubat 1898'de bu kez Emile Zola, orduya hakaretten yargılanmaya başlamıştır...

23 Şubat 1898'de Emile Zola bir yıl hapis ve 3000 Frank ağır para cezasına çarptırılmış, sonra hapis cezası 4 aya indirilmiştir.

Bu ara, kerelerce, hükümüt, bakan, genelkurmay başkanı değişmiş; ancak, oyun sürmüş; ordunun ağır bir biçimde zedelendiğini gören nasyonalist cephe, yeniden saldırıya geçmiş; Fransa'yı Yahudilerden ve sosyalistlerden temizleme çağrıları yapılmaya başlanmıştır.

9 Temmuz 1898'de **Emile Zola** Esterhazy olayını araştıran hükümet ve ordu yetkililerine hakaret ettiği gerekçesiyle 30 bin Frank para, bir ay hapis cezasına çarptırılmıştır...

24 Ağustos 1898'de, Fransız Genelkurmay Başkanlığı, hakkında çıkartılan dedikodular nedeniyle, ordunun onurunu korumak için, Esterhazy'nin subaylıktan ayrılmasına karar vermiş.

30 Ağustos 1898'de Savaş Bakanlığı, gittikçe yoğunlaşan toplumsal baskı sonucu, Dreyfus'un el yazısını taklit eden Genelkurmay Başkanlığı subaylarından Henry'nin tutuklanmasına karar vermiştir. Henry gözaltına alınmış, ancak ertesi günü Henry hücresinde ölü bulunmuştur. Henry'nin ölümü ile Genelkurmay Başkanlığı biraz soluk almış; sağ basın, Henry'i ulusal kahraman ilan etmiş; tutuklama kararı veren Savaş Bakanı Cavaignac istifa etmek zorunda kalmıştır...

17 Eylül 1898 tarihinde Adalet Bakanlığı, Dreyfus Davası'nın yeniden görüşülmesinin düşünülmesini önermiş; ancak ilgili komisyon, böylesi bir istemin gereksizliğine karar vermiştir...

Yeniden hükümetler, bakanlar, generaller değişmiş; olay uluslararası bir skandal niteliğine dönüşmüş ve sonunda;

3 Haziran 1899 tarihinde Dreyfus Davası'nın, Rennes Askeri Mahkemesinde yeniden görüşülmesine başlanmıştır...

5 Haziran 1899 tarihinde Emile Zola, kaçmak zorunda bırakıldığı İngiltere'den Paris'e dönmüş...

9 Haziran 1899'da Dreyfus Fransa'ya geri getirilmek için Şeytan Adası'ndan

hareket etmiş...

11 Haziran 1899 tarihinde Paris'te yüzbinlerce cumhuriyetçinin, demokratın, aydının, sosyalistin katıldığı büyük bir toplantı yapılmış; ancak bir süre sonra;

5 Mayıs 1900'de yapılan Paris yerel seçimlerini nasyonalist adaylar kazanmışlardır.

30 Eylül 1902'de Anatol France'ın "**insanlığın vicdanı**" dediği Emile Zola evinde ölü bulunmuştur...

* * *

Burada, kendisini gerçekten de "**insanlığın vicdanı**" olarak duyumsayan **Emile Zola**'nın Dreyfus olayına karşı tavrını biraz daha yakından anımsamadan geçmek olanaksızdır...

Dreyfus olayı başladığı yıllarda Emile Zola çağ açan, putlara saldıran gerçek, özgürlük, adalet tutkunu bir yazar-düşünür olarak başarılarının, ün'ünün doruk noktasına ulaşmış, yapıtları tüm dünyanın malı olmuş, Legion d'Honnéure almış; Acadéemie Française'e kabul edilmiştir...

Emile Zola, her aydın insan gibi başından beri Dreyfus Davası ile ilgilenmiş; ancak, özellikle nasyonalist bulvar basınının seviyesiz yayınlarının gerçeğin anlaşılmasına gölge düşüreceğinden endişe etmiş ve bu kaygısını Figaro'ya yazdığı çeşitli yazılarda dile getirmeye çalışmıştır.

Bu ara, nasyonalist basın, özellikle Libre Parole, Emile Zola'yı da "Yahudi kanı" taşımakla suçlamış, Zola da bunlara görece yumuşak yanıtlar vermiştir...

Ancak Dreyfus Davası'nın gerçekten de salt bir "adli hata" olmanın ötesinde büyük bir toplumsal skandal olduğu yolundaki belgelerin ardı ardına sergilenmesine karşın, devletin sorumlu kurumlarının hemen hemen hiç bir girişimde bulunmadığını görünce ilk kez, "**Gençliğe**", ardından da, 14 Aralık 1897 tarihinde "**Fransız Halkına Mektup**" vb. gibi küçük broşürleri yayımlamış ve sonradan da daha kesin bir tavır almaya karar vermiştir...

Emile Zola konuyla ilgili tüm belgeleri, haberleri yeniden değerlendirmiş ve artık son çıkışı yapmanın zamanının geldiğini düşünmüştür.

Emile Zola, 1898 yılında Ocak ayının 10. günü, sabaha kadar evinde çalışmış 11 ve 12 Ocak günleri de hemen hemen hiç uyumadan, aralıksız, yazının genel çatısını kurmuş, sonra da bunu, mektup niteliğine dönüştürmüştür. Zola, ilk kez basında yayımlatma olanağını bulamamanın kaygısıyla yazısını broşür biçiminde bastırıp dağıtmayı düşünmüş, sonra Clemenceau'nun Aurore gazetesinde yayımlatma olasılığını anımsamış ve hemen gazeteye gitmiştir. Redaksiyon odasında Clemenceau, Bernard Lazare, Joseph Reinach, vb. ile birlikte durumu konuşmuşlar ve üç günlük uykusuz Zola, cebinden çıkardığı yazısını okumaya başlamıştır... Yazının okunması bitmiş, Zola; ikircimci başını kaldırıp yüzlerdeki izlenimleri yakalamaya çalışmış... Kısa bir sessizlikten sonra ilk kez Joseph Reinach ayağa fırlamış ve "**sana şükranlar, sana tüm kalbimle teşekkür etmek istiyorum; sevgili dostum**" diye Zola'yı kucaklamış.

Ardından öbürleri... Sonra, Clemenceau biraz daha dingin, hemen teknik bir öneri getirmiş. Yazının Cumhurbaşkanı'nın adına değil, makamına yazılmasını önermiş ve hemen gazetenin ilk sayfasının genel bir düzenini çizmiş. Zola tüm bunları sevinçle karşılamış, sonra hep birlikte yazıdaki bazı sivri yerler, içeriğine zarar getirmeden yeniden düzeltilmiş. Bir kez de, eski bir hukukçuya okutulmuş. Yeniden düzeltilmiş. Mektup son şeklini almış. Fakat her okuyan, yazıyı yayım-

lamanın büyük bir risk olduğunu, askeri mahkeme karşısına çıkmanın kaçınılmazlığını vurgulamış; ancak Zola, **gerçeği öğrenmek için bu riski göze almak zorunda olduğunu**, başka türlüsünü yapamayacağını söylemiştir...

Ve ertesi günü 13 Ocak 1898 tarihinde Emile Zola'nın Cumhurbaşkanlığı makamına yazdığı "**Suçluyorum**" (J'Accuse) açık mektup Aurore gazetesinde 300 bin adet basılarak dünyaya dağıtılmıştır.

* * *

Zola'nın mektubu büyük ilgi uyandırmış; ve daha yazının çıktığı 13 Ocak 1898 tarihinde, Parlamento 122'ye karşı 312 oyla Emile Zola için hakaret davası açılmasını kararlaştırmıştır. Ardından dava açılmış; Zola yeniden yazmış; ve yeniden dava açılmış. Sonunda tutuklanması söz konusu olunca, özellikle Clemenceau'nun önerisiyle, İngiltere'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Zola Liyakat Nişanı almak için gittiği İngiltere'de bu kez "Parisli Monsieur Pascal" takma adıyla bir süre kaçak yaşamak zorunda kalmıştır...

* * *

30 Eylül 1902 tarihinde Emile Zola karısıyla birlikte Paris'teki evlerine gelmişler, karısı Alexandria sobayı her zamanki gibi yakmış, odayı ısıtmış ve yatmışlar. Zola gece yarısına doğru büyük bir sıkıntıyla uyanmış; pencereyi açmak istemiş, ancak başaramamış ve yere yuvarlanmış, sabah ölüsünü döşemede bulmuşlar. Karısı koma halinde hastaneye kaldırılmış. Ölüm nedeninin karbonmonoksit zehirlenmesi olduğu anlaşılmış. Ve yapılan polisiye araştırmalarda, soba bacasının pek de temiz olmadığı saptanmıştır. Emile Zola'nın ölüm nedeni olarak, kaza sonucu karbonmonoksit zehirlenmesi gösterilmiştir.

* * *

1953 yılında, Paris Liberasyon'da bir seri yazı yazan Jean Bedel, Zola'nın ölümü üzerine ilginç bir haber vermiştir. Jean Bedel'e göre, adının açıklanmasını istemeyen bir soba bacası tamircisi, 1902 yılının Eylül ayının son günlerinde, Zola'nın evinin yanındaki bir evin bacasını tamir ederken, tanımadıkları bir adam gelmiş ve Zola'nın bacasını tıkamalarını ve ertesi gün de bu tıkacı yerinden almalarını istemiştir. Ve baca tamircisi bir arkadaşıyla birlikte korkudan söylenenleri yapmıştır...

Bu haber Liberasyon'da yayımlandıktan sonra ilk kez gazeteci fantezisi olarak alayla karşılanmış, ancak ardından Zola'nın oğlu Charles, kızkardeşinin de bildiği ancak anlaşılır nedenlerden hiç kimseye söylemek istemedikleri bu olayın gerçeği yansıttığını söylemiş ve Zola'nın ölümü üzerine olan kuşkulara biraz daha ciddiyet kazandırmıştır.[1]

* * *

"RE-AKSİYON" ≒ 'AKSİYON FRANSES

Dreyfus Davası'nın uluslararası bir sakandala dönüştüğü bir aşamada, olaya yeni bir ivme-yön vermek isteyen Fransa devleti (Max Weber terminolojisine

göre "Bürokrasi"), hükümet ve Genelkurmay Başkanlığı aracılığıyla bir şeyler yapmanın gerekliliğini görmüştür. 30 Ağustos 1898 tarihinde, savaş bakanı Cavaignac aracılığıyla Dreyfus'un yazısını taklit eden Genelkurmay subaylarından Henry'nin gözaltına alınması istenmiş ve aynı gün Henry tutuklanmıştır. Ancak ertesi günü, 31 Ağustos 1898'de Henry hücresinde ölü bulunmuştur. İlk araştırmaları sürdüren hekimler, Henry'nin fazla kan kaybı nedeniyle öldüğünü saptamışlardır. Gerçekten de Henry'nin kaldığı hücrede bulunan cesedinin boyun bölümünün iki yerinden kesildiği ve sol elinde bir traş biçağı bulunduğu görülmüştür. Hekimler hemen otopsi yapılmasını ve cesedin ayrıntılı araştırılmasını istemişler, fakat Savaş Bakanlığı durumun açık olduğu gerekçesiyle hekimlerin otopsi yapma istemini reddetmiştir...

Henry'nin ölümü bu denli "açık" olmasına karşın, onun intihar ettiğine çok az insan inanmıştır. Önceden bayıltılıp ya da uyutulduktan sonra öldürüldüğünü düşünenler çoğunluktadır. Ve kesin olarak bilinen gerçek Henry'nin ölümü, Savaş Bakanlığı'nı ve Genelkurmayı rahatlatmış; aynı gün (31 Ağustos 1898) ajan Esterhazy Fransa dışına kaçmıştır...

Ölüm haberi açıklandıktan ve ilk şaşkınlık dönemi geçtikten sonra, sağ basın hemen, Henry'i ulusal kahraman ilan etmiş ve Fransız nasyonalist hareketi yeni bir düzeye tırmanmaya başlamıştır.

Başka bir demeyle, Dreyfus Davası'nı yasal, moral, entelektüel düzeyde, cumhuriyetçiler, demokratlar, aydınlar kazanmış olmalarına karşın, Fransız sağı amacına ulaşmış ve yeni bir tip nasyonalist hareketin başlamasının önkoşullarını hazırlamıştır.

* * *

Faşizmin başlama tarihi olarak Nazi'lerin yönetime geçtikleri 1933 yılını göstermek yanıltıcı olur. Gerçekten olayın öyküsü biraz daha derinlere gider ve bugün, faşizmin başlangıcı olarak Emile Zola'nın Fransız Cumhurbaşkanı'na yazdığı mektubun yayımlandığı 13 Ocak 1898 ya da en geç, Henry'nin hücresinde ölü bulunduğu 31 Ağustos 1898 tarihini gösterme eğilimi giderek artmaktadır...

Gerçekten de Henry'nin ölümü o zamana değin büyük bir birikim oluşturmuş, Fransız nasyonalist hareketini daha etkin ve daha saldırgan bir konuma getirmiştir. Ayrıca, salt sığ bir anti-semitizmin ötesinde, görece sistematik nasyonalist bir ideolojinin biçimlenmesini koşullamıştır.

Bu bağlamda Dreyfus Davası yasal ya da toplumsal bir skandal olmanın çok ötesinde tarihsel bir sıçrama noktasını simgeler. Dreyfus Davası, Fransız hukuk ya da adliye sisteminin çıkmazını sergilemenin ötesinde, liberal burjuvazinin hukuk, özgürlük anlayışlarının temelinden değişimini gösterir...

Henry'nin ölüm haberi açıklandıktan hemen sonra, o zamana değin ancak küçük bir çevre tarafından tanınan, 30 yaşlarındaki gazeteci-yazar Charles Murras, yeni bir dönemi başlatan "İlk Kan" adlı makalesini yazmıştır... Murras, yeni bir kampanya başlatmıştır. Ve tüm Fransız sağı, kilise, ordu, soylular, tutucu çevreler, büyük sermaye bu şovenist-nasyonalist kampanyanın çevresinde toplanmaya (örgütlenmeye) başlamışlardır.

Ayrıca hemen gene aynı günlerde, nasyonalist Libre Parole gazetesinin başlattığı "Henry'nin ailesine yardım" kampanyasına çok kısa bir zaman içerisinde 130 bin Frank toplanmıştır...

Dreyfus olayı görünüşte Fransa hukuk düzeninin ve ordusunun (hatta parla-

mentosunun) saygınlığını sarsmıştır. Buna karşın soyluların, kilisenin, ordu yanlılarının ve nasyonalistlerin "**Fransa'yı kurtaralım**" eylemlerine başlamalarına neden olmuştur.

Bütün bu birikimler uzantısında **31 Aralık 1898** tarihinde, "**Ligue de la patrie française**" oluşturulmuştur. Çok kısa bir süre içinde, 100 bin kişi bu nasyonalist kuruluşa katılmak için başvurmuştur.

Bu arada, Maurice Puva adlı genç bir gazeteci, "Eclair" gazetesinde "**Action Française**" adlı yeni bir aksiyon başlatmıştır. Kısa zaman içinde bu iki nasyonalist hareket birleşmiş ve "Action Française"in günümüze değin sürecek olan serüveni başlamıştır.

Zamanla çeşitli yayın organları, gazeteler çıkarılmış, fakat Charles Murras, Action Française'in doğal yöneticisi konumunu sürdürmüştür.

Ve "Monarşik Fransız Nasyonalizmi", Action Française örgütlenmesi içinde, biraz naiv, biraz çocuksu, biraz beceriksizce de olsa, ilk kez sistematik bir faşist ideoloji biçimine dönüştürülmeye başlanmıştır. Daha sonraki on yıllarda, İtalyan ve Alman faşizminin hemen hemen tüm temel ilkelerini daha tomurcuk halinde de olsa Action Française'in yayınlarında, bildirilerinde bulmak mümkündür...

Faşizm hiçbir zaman basit bir anti-semitik ya da anti-komünist hareket olmamıştır. Faşizm, temelden Aydınlanma hareketine, 1789 Fransız Devrimi'ne saldırmıştır... J.-J. Rousseau'nun neredeyse insanı özgür olmaya mahkum etmesine karşın, faşizm, sürekli olarak özgürlüğe saldırmış; insanları özgürlükten kurtulmaya çağırmıştır... Nasyonalizmin ideologlarından Joseph Maiste, 1789 Fransız Devrimi'ni, **tanrının düzeni yerine, iblisin düzenini getiren "radikal iblis"** olarak tanımlamıştır...

Action Française ile Fransa'ya özgü "Monarşik Nasyonalizm"i başlatanların başında yer alan Murras'ın daha başından beri böylesi bir çalışma için hemen hemen hiçbir ciddi hazırlığı olmamıştır. Çıkışı daha çok duygusal tepkilerle olmuş, ve ortam önceden çok iyi hazırlandığından, "hareket" beklenenin de ötesinde yankı bulmuş; "tutmuştur".

Ancak her şeye karşın Murras (ve Action Française) Avrupa'da anti-demokratik, monarşik bir nasyonalizmi örgütleyenlerin ve bu hareketi görece sistematik bir kuram düzeyine getirenlerin başında gelir. Fakat, daha gelişmelerin bu aşamasında (sonraki faşist hareketlerde olduğu gibi) Action Française hareketinin başında bir "önder" (Führer) bulunmamıştır. Action Française hareketi bir komite (Commite-directeur) tarafından yönetilmiştir. Fakat kuramsal nitelikli yazılar genellikle Murras tarafından yazılmıştır...

Murras ve dolayısıyla Action Française'in mantığı anlaşılması oldukça zor bir "**Natur**" kavramı üzerine kurulmuştur. Bu "Natur" (belki "tabiat" olarak çevirmek mümkündür) hem Fransız topraklarının ve hem de Fransız insanının-ırkının özünü-temelini oluşturmaktadır.[2]

Murras ve diğer nasyonalistler, bu "Natur" kavramıyla, en geniş anlamıyla tam bir irreal edebiyat oluşturmuşlardır. Ve gene bu "Natur" kavramıyla, anavatanı, kan'ı, ırk'ı ve harikalar harikası, güzeller güzeli Kraliçe Fransa'yı simgelemişlerdir.

Murras'a göre içerden Yahudiler ile sosyalistler ve diğer tüm cumhuriyet-demokrasi yanlıları, dışardan başta Almanya olmak üzere, İngiltere, İtalya, Çarlık Rusya'sı bu güzel Kraliçe Fransa'yı kemirmek, yoketmek istemekteler... Anavatan Fransa'yı batıran özgürlüktür... Ve Tanrıça-Kraliçe Fransa'nın ölümcül

hastalığı demokrasidir... Fransa'nın gözlerini açması ve gerçeği görmesi gerekir... Gene Murras'a göre, **demokrasiyi güzelleştirmenin, geliştirmenin tek yolu onu yoketmektir...**[3]

Murras, özellikle 1870-71 yıllarından sonra Prusya'dan çok korkmuş; ancak, onun ordusunun disiplinine, gücüne, sanayisindeki ilerlemelere hayranlık duymuştur.

Yöneticilerinin, kuramcılarının savlarına göre Action Française güçlü ve kuvvetli bir devlet, kendine güvenli, gereğinde kendini feda etmesini bilen, kendi kendine şiddet uygulama gücüne sahip insanların (yurttaşların) ruhlarını yansıtır... Uygarık ancak savaşlar ile sağlanır... Sınıf savaşları, devrimler, ancak savaşlar yoluyla önlenir... Fransa'nın sınıfsız bir toplum olabilmesi için, tüm Fransızların (hatta tüm insanların) kendilerini, bu son kerte güzel Kraliçe'nin emrine vermeleri gerekir... Ve ancak, böylesi bir ruhla sınıf savaşları önlenir... Fransız Devrimi, hem Fransız topraklarının, anavatanın, hem de Fransızların "Natur"larını bozmuş, kan'ı, ırk'ı tahrip etmiştir. Temel doğa yasası bozulmuştur. Fransa'nın ve Fransızların ortak bağı kan'dır. Her şey buna bağlıdır; her şey kan'la başlar... Özgürlük, demokrasi, eşitlik bu doğal yasallığa aykırıdır. Hatadır; yalandır; günahtır. Doğal yasallığın hiyerarşisinin bozulması ülkeyi felaketlere götürür. Tıpkı monarşiyi devirip Kralı öldüren 1789 Devrimi'nde olduğu gibi...[4]

Action Française ardılları, kuramcıları, Jakobenler'in aksine anti-hümanisttirler, insanı ancak Fransız olması koşuluyla sevilmeye (hatta yaşamaya) layık bulurlar.

* * *

Genel olarak faşizm ve özel olarak da (faşizmin öncülü) Action Française, 1789 Fransız Devrimi'nin bir anti-tezi niteliğinde ortaya çıkmış; **1789 Devrimi'ne** karşı bir **re-aksiyondur**. Onun getirdiği aydınlığın negasyonudur.

Bunun nedenleri açıktır. Monopol kapitalizm, nesnel yapısı gereği, liberal kapitalizme ve onu yönetime getiren 1789 Devrimi'nin en temel ilkelerine karşı olmak zorunda kalmıştır...

Rönesanstan sonra, maddesel ve entelektüel çok yönlü birikimleri sembolize eden, Aydınlanma, liberalizm, laiklik, teknik ve endüstriyel gelişmeler insanların vazgeçilmez hakları olarak İnsan Hakları Bildirgesi'nde ifadesini bulmuştur...

Böylece, dogmatizme karşı bilimsel, sistematik düşünme ve öğrenme özgürlüğü; bağnazlığa karşı, hoşgörü-tolerans; geleneksel koşullanmışlığa karşı, ilerleme; tek düze ve basmakalıp yaşamaya karşı, teknik donanım; otoriteye-mutlakiyete karşı, kişinin yaratıcı düşüncesi, felsefe... vb.leri günlük yaşama geçmeye ve tarihe damgasını vurmaya başlamıştır.

Rönesans'tan sonraki bu büyük birikim kendine ekonomi-politikada, liberalizm; sanatta, düşüncede, aydınlanma ve dinde laiklik biçiminde yansıtmaya başlamıştır...

Fakat, özellikle geçen yüzyılın ortalarından sonra, İngiltere ve Fransa'da (ve sonra da Almanya'da) başlayan monopolleşme, 1789 Devrimi'nin en temel ilkelerine ters düşmeye başlamıştır. Başka türlü bir söylemeyle, Fransız Devrimi'nin (insan hakları, özgürlük, demokrasi vb.) en temel ilkeleri, monopol kapitalizme "lüks" *gelmiş, gelişmesine ayak bağı olmuştur...*

İşte, faşizm, daha yeni yeni aydınlanmaya başlayan insan düşüncesinin gelişmesini önlemek ve kişiliği (insanları) yığınsal "normalleştirmeye" ya da tümüyle

tahrip etmeye yönelik serüvenine Büyük Devrim'den yüz yıl kadar sonra yine ilk kez Fransa'da başlamıştır.

* * *

Dreyfus Davası sonrası koşullarda Fransa'da yönetimi üstlenecek bir "önder", bir faşist kadro aranmış fakat bulunamamıştır. Başka bir deyişle Sezarizmin önkoşulları oluşmuş, ancak olaya el koyacak "Sezar" bulunamamıştır.[5] Gramsci de, Dreyfus Davası süresince cumhuriyetçilerin gösterdikleri mücadelenin hazırlanan gerici nitelikli bir Sezarizmi önlediğini belirtmiştir.[6]

Böylesi bir kadronun gelişmelerin yönünü değiştirmesi durumunda, büyük bir olasılıkla, Fransa, daha geçen yüzyılın son yıllarında, dünyanın ilk faşist devletini kurmuş ve bu alanda da öncülüğü İtalya ve Almanya'ya kaptırmamış olacaktı...

Ancak, her şeye karşın çok ciddi bir nasyonalist hareket oluşmuş ve bu nedenle de, Fransız bürokrasisinin, genelkurmayının ve de kamuoyunun büyük bir bölümünün, İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi Almanya'sıyla işbirliği hiç de zor olmamıştır.

NOTLAR:

1. Maria Matray, **Dreyfus -Ein französisches Trauma**, 1986, s. 343.
2. Alıntılar Ernst Nolte'in **Der Faschismus in seiner Epoche** adlı kitabının "Die Action Française" s. 59-190, adlı bölümünden alınmıştır.
3. **age**
4. **age**
5. Siegfried Thalheimer, **Die Affäre Dreyfus**, 1963, dtv, s. 102.
6. Antonio Gramsci, **Felsefe ve Politika Sorunları**, Türkçe basım 1975, s. 309.

"yasaların ruhu"nun çözümlenmesi (m. de montesquieu'nun övgüsüne ek olmak üzere)

jean le rond d'alembert
fransızcadan çeviren: yakup şahan

"**Yasaların Ruhu**"ndan söz eden yazın erlerinden çoğu, onun hakkında doğru bir fikir verecek yerde, eleştirisine daha çok bağlı kalmışlardı; biz onların yapması gerekip de yapmadıkları işi tamamlamaya çalışacağız ve yapıtın planının belirgin niteliğini ve konusunu açımlayacağız. Çözümlememizi çok uzun bulacak olanlar, onu okuduktan sonra, yazarın yöntemini iyice kavratabilmek için, izlenecek tek yolun bu olduğunu düşüneceklerdir sanırız. Öte yandan şu noktayı da anımsatalım ki, ünlü yazarların öyküsü, düşüncelerinin ve çalışmalarını öyküsünden öte bir şey değildir; övgülerinin bu yanı da, onların en özlü ve en yararlı yanıdır.

Her türlü dinden yalıtılmış halde bulunan, doğa durumunda olan, karşılaşabildikleri çatışmalar içinde hayvanlarınkinden başka bir yasa, yani güçlünün hukukundan başka bir şey bilmeyen insanlardan sonra, toplumların kuruluşuna, bu adaletsiz hukuka karşı insanlar arasında bir çeşit antlaşma gözüyle bakmak gerekir; çünkü, bu antlaşmanın amacı, insan türünün değişik kesimleri arasında bir çeşit denge kurmaktır. Ne var ki, nasıl fiziksel bin denge var ise, buna karşılık, bir de tinsel (moral) denge vardır; ama bunun da tam ve sürekli olduğu, pek seyrek görülen bir şeydir; insan türünün yapmış olduğu antlaşmalar da, tıpkı prenslerimiz arasındaki antlaşmalar gibi, sürekli bölünmelerin bir tohumunu taşır içinde. Çıkar, gereksinim ve haz, insanları birbirine yaklaştırır. Ama aynı etmenler, insanları, hiçbir yükümlülük taşımaksızın, toplumun sağlamış olduğu kazançlardan yararlanmaya da itmektedir. İşte bu anlamda yazarla birlikte denebilir ki, insanlar toplum halinde olunca, hemen arkasından savaş haline de girerler. Çünkü savaş, katılanlar arasında bir kuvvet eşitliği değilse de, en azından böyle bir eşitlik üstüne bir kanıyı varsayar; buradan da, her iki yanda yenmek isteği ve umudu doğar: İmdi, toplum halinde iken insanlar arasındaki denge

hiçbir zaman tam olmasa da, fazla düzensiz de sayılmaz: Tam tersine; doğa durumunda iken insanların ya tartışıp çekisecek bir şeyleri olmayacaktır; ya da geçim sıkıntısı, tartışmaya kendilerini ittiğinde, sadece güçsüzlerin güçlüler önünden kaçtığı, yani savaşmaksızın baskı yapanlar ile direnmesiz ezilenler görülecektir.

İşte böylece hem bir araya gelip birleşmiş, hem de silahlanmış olan insanlar, bir yandan deyim yerindeyse, kucaklaşacaklar, öte yandan da karşılıklı olarak birbirini vurup öldürmeye çalışacaklardır. İşte yasalar, onların bu kavgalarını belirli bir süre durdurmaya ya da tutmaya yarayan birer bağdır. Ne var ki, üzerinde yaşadığımız dünyanın olağanüstü genişliği, üstünü kaplamış olan insanların ve toprak bölgelerinin değişik yapısı, bütün halkların bir tek ve aynı yönetim altında yaşamalarına elvermediği için, insan türü de bağlı oldukları yasaların farklılığı ile birbirinden ayrılmışlar ve belli bir sayıda devlete bölünmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla, tek bir yönetim biçimi, insan türünü, bitik ve can çekişmekte olan, yeryüzüne takatsizce uzanıvermiş bir bedene çevirebilirdi, denilebilir. Çeşitli devletlerin herbiri, çevik ve gürbüz bedenler gibidir; elele vererek ancak bir bütün oluşturabilirler; bu birlikteki karşılıklı etki de her yerde devinimi ve yaşamı sürdürür.

Dünyada üç yönetim biçiminden söz edilebilir: Cumhuriyet, krallık (monarşi) ve zorbalık (despotisme). Cumhuriyette, bütünleşmiş olan halk, egemenlik gücünü elinde tutar. Krallıkta köklü yasalara dayanarak tek bir kişi ülkeyi yönetir; zorbalıkta ise, başta bulunanın iradesinden, ya da daha doğrusu, tiranın iradesinden başka bir yasa yoktur. Ancak bu demek değildir ki, dünyada sadece bu üç tür devlet şekli var olabilir; bu demek değildir ki hatta, dünyada, yalnızca ve kesinlikle, bu yönetim biçimlerinden herhangi birine giren devletler olabilir; hayır, bunların çoğu, bir bakıma, yarı yarıya iki-bölüktür ya da ince ayrıntılarla birbirinden ayrımlaşır. Sözgelişi, bir yerde krallık zorbalığa kaçar, başka bir yerde, kraliyet cumhuriyetle birleşir; daha başka bir yerde, yasaları yapan halkın tümü değildir de, sadece bir bölüğüdür. Ama yukarda yapmış olduğumuz bölüp ayırma, bu yüzden ne daha az tam, ne daha az doğrudur. Bu bölünmenin kapsadığı bu üç yönetim biçimi öylesine birbirinden ayrılır ki, gerçek anlamda ortaklaşa bir yanları gösterilemez ve ayrıca, bildiğimiz kadarıyla bütün devletler ya birine ya da ötekine girer. İşte bu yüzden, bu üç türden, özel sınıflar oluşturmak ve onlara özgü yasaları belirtmeye çalışmak gerekli idi. Bundan sonra, yasaların herhangi bir yönetime uygulanmasında, bu yönetim bu farklı biçimlerden birine az ya da çok girdiğine göre, değişiklik yapmak kolay olacaktır.

Çeşitli devletlerde yasalar, **özyapıları** bakımından, diyeceğim, kendilerini oluşturan nesne bakımından; ve de **ilkeleri** bakımından, diyeceğim, kendilerine destek olan ve etkililik kazandıran şey bakımından bağıl (relative) olmak zorundadırlar: Bu önemli ayrıntıdır ve sayısı belirsiz yasanın anahtarıdır; nitekim yazar da bundan birçok sonuç çıkarmış bulunmaktadır.

Demokrasinin **özyapısına** ilişkin başlıca yasalar, bu yönetimde halkın bazı bakımlardan, kral olmasını (monarque), ama bazı bakımlardan da uyruk olmasını (sujet), yüksek yargıçlarını kendisinin seçmesini ve değerlendirmesini, kimi vesilelerle son kararı yargıçların vermesini gerektirir. Krallığın özyapısı ister ki, halk ile kral arasında birçok yetkililer ve makamlar; kral ile uyruklar arasında da aracılık eden, yasaların emanet edildiği bir kurul bulunsun. Zorbalığın özyapısı da ister ki, tiran yetkisini ya kendi başına, ya da kendisini temsil eden bir tek kişi tarafından kullansın.

Bu üç yönetim biçiminin dayandığı **ilkeye** gelince; demokrasininki cumhuriyettir, diyeceğim eşitlik sevgisidir; bir tek kişinin tüm ödüllerin ve nişanların dağıtıcısı olduğu, devlet ile tek kişinin birbirine karıştırılmasının alışkanlık haline gelmiş olduğu krallıklarda ilke, onurdur, diyeceğim beğenilme düşkünlüğü ve tutkusudur; son olarak zorbalıkta ise, ilke korkudur. Bu ilkeler ne denli yürürlükte olursa, yönetim de o denli kararlı, istikrarlıdır, ne denli bozulup yozlaşırsa, yönetim de o denli yıkıma doğru gider. Yazar demokrasilerde eşitlikten söz ettiğinde, anlatmak istediği aşırı, saltık ve dolayısıyla, hayali bir eşitlik değildir; tüm yurttaşlara aynı derecede yasalara bağlı ve onlara uyulmasında eşit derecede ilgili kılan o mutlu dengedir.

Her yönetimde eğitim yasaları **ilkeye** bağlı olmalıdır. Burada **eğitim** ile anlatılmak istenen, toplum dünyasına girerken görülen eğitimdir; ana-babaların ve öğretmenlerin eğitimi değil. Çünkü bu eğitim, özellikle kimi devletlerde, ona ters düşer. Krallıklarda eğitimin amacı görgü ve karşılıklı saygı olmalıdır; zorba devletlerde ise, terör ve ruhların bayağılaştırılmasıdır; cumhuriyetlerde, eğitimin bütün gücüne gereksinim duyulur; soylu ama çetin bir duygu, kendinden vazgeçme esinlemelidir, çünkü yurt sevgisi de buradan doğar.

Yasa koyucusunun verdiği yasalar, her yönetimin ilkesine uygun olmalıdır; cumhuriyette, eşitliği ve sadeliği sürdürmelidir; krallıkta halkı ezmeksizin, soyluları desteklemelidir; zorba yönetiminde ise, bütün devletleri aynı derecede susturmak gerekir. Burada M. de Montesquieu'yü krallara keyfi yönetimin ilkelerini çizmekle suçlamamalıdır asla; çünkü, bunun adı bile adil krallara ve hele de bilge ve erdemli yurttaşlara çok iğrenç gelir. Böyle bir yönetimin korunması yolunda yapılması gerekeni göstermek, onu ortadan kaldırmaya çalışmak demektir: Bu yönetimin yetkinliği, onun yıkımı olur; yazarın gösterdiği biçimiyle tiranlığın gerçek yasası, aynı zamanda, tiranların yergisi ve en korkunç belâsıdır. Öbür yönetimlere gelince, bunların herbirinin kendine özgü üstünlükleri vardır: Cumhuriyet küçük devletlere uygun düşer, kraliyet de büyüklere; cumhuriyet yönetimi aşırılıklara daha yatkındır, kraliyet yönetimi de suistimallere, cumhuriyetçi, yasaların uygulanmasında daha çok olgunluk gösterir; kraliyetçi ise daha tez canlılık.

Bu üç yönetimin ilkeleri arasındaki ayrım, yasaların sayısı ve konusunda, yargılamaların biçiminde ve cezaların niteliğinde ayrıma yolaçmamalıdır. Kraliyetlerin anayasası değişmez ve köklü olduğundan, adaletin belli bir ölçüde (biçimde) ve daha az keyfilikle dağıtılabilmesi için, daha çok sivil yasa ve mahkemeyi gerektirir. İster krallık olsun, ister cumhuriyet, ılımlı devletlerde ceza yasalarına fazla formalite yüklenemez. Cezalar sadece suçla orantılı olmakla kalmamalı, elverdiğince yumuşak da olmalıdır, özellikle demokratik devletlerde: Cezalar konusundaki kamuoyu çoğun, onların büyüklüğünden daha çok etkili olur. Cumhuriyetlerde, yasaya göre yargılamak gerekir, çünkü, hiçbir özel kişi onu değiştiremez. Krallıklarda hükümdarın bağışı bazan yasayı yumuşatabilir, ama, suçlar her zaman, bu iş için özel olarak görevlendirilmiş yargıçlar tarafından "rüyet" edilmelidir. Son olarak diyebiliriz ki, özellikle demokrasilerde, yasalar lükse, gösterişe, gelenek ve göreneğin zayıflamasına ve kadınların baştan çıkarılmasına karşı sert olmalıdır. Kadınların yumuşaklığı ve zayıflığı, onları krallıklarda yönetim başında bulunmaya yatkın kılar; nitekim tarih de, onların kraliyet tacını çoğun onurla taşımış olduklarını tanıtlamaktadır.

M. de Montesquieu böylece her yönetimi kendi başına gözden geçirdikten sonra, bunların birbiriyle kurabilecekleri ilişkiler içinde onları ele alır; ama,

yalnız, en genel bakış açısından, diyeceğim, yalnız ve yalnızca özyapıları ve dayandıkları ilke açısından inceler. Bu bakımdan üzerinde durultukta, devletlerin, ya kendilerini savunmak ya da saldırıya geçmekten başka bir ilişkileri olamaz. Cumhuriyetler, yapıları gereği küçük bir devlet olacaklarından, başkalarıyla bağlaşıklık kurmaksızın kendilerini savunamazlar; ama daha çok, başka cumhuriyetlerle bağlaşma yapmak zorundadırlar. Krallığın savunma gücü, her şeyden önce, saldırı dışında kalan sınırlara sahip olmaktan oluşur. İnsanlar gibi devletler de varlıklarını koruyabilmeleri için, saldırı hakkına sahiptir: Savaş hukukundan fetih hukuku türer; **insan doğasına karşı borcunu ödeyip kurtulmak için her zaman ödenecek büyük bir borç bırakan** gerekli, yasal ve üzücü bir hukuk; bunun da en genel yasası, yenilmişlere elden geldiğince az kötülük etmektir. Cumhuriyetler krallıklardan daha az fetih yapabilirler: Büyük fetihler zorbalığı varsayar ya da onu sağlarlar. Fetih anlayışının büyük ilkelerinden biri, fethedilen ülke halkının durumunu elden geldiğince daha iyi yapmaktır: Bu, hem doğa yasasını, hem de devlet olma ilkesini karşılamak demektir. Gèlon'un Kartacalılarla yapmış olduğu barış antlaşması denli güzel bir şey olamaz; bu yolla o, Kartacalıları gelecekte kendi öz çocuklarını boğazlamaktan kurtarmıştı. Peru'yu işgal eden İspanyollar da aynı şekilde ülke sakinlerini tanrılarına insan kurban etmeyi yasaklamışlardı; ama, buna karşılık, ülke halkını boğazlamanın daha iyi olacağını da düşünmüşlerdi. Nitekim, daha sonra fethedilmek için sadece uçsuz bucaksız bir çöl kalmıştı kendilerine; bunun üzerine de kendi ülkelerinin nüfusunu buraya çekmek zorunda kalmışlardı ve kendi zaferleriyle temelli zayıf düşmüşlerdi. *Kimi zaman yenilen halkın yasalarını değiştirmek zorunda kalınabilir*; ama, bu halkı gelenek ve göreneklerini, ya da, çoğun bütün geleneğini oluşturan, adetlerini elinden almaya hiçbir şey zorlayamaz. Buna karşılık bir fethi elde tutmanın en emin yolu, mümkün olduğu taktirde, bu yenik halkı fatih halkın düzeyinde tutmak ve ona aynı hakları ve aynı ayrıcalıkları bağışlamaktır: Romalılar çoğun böyle davranmışlardır, Sezar Galyalılara karşı özellikle böyle davranmıştır.

Buraya değin her yönetimi kendi başına olduğu kadar başkalarıyla ilişkisi içinde ele almış olduğumuz için, ne ortaklaşa varlıklarının bağlı olduğu şeyi, ne de ülkenin yapısından ya da halkların dehasından kaynaklanan, özel durumları ele alamadık: İşte şimdi açımlamamız gereken konu budur.

Tüm yönetimlerin, ama en azından ılımlı ve dolayısıyla adil yönetimlerin ortaklaşa yasası, her yurttaşın yararlanması gereken siyasal özgürlüktür. Bu özgürlük, insanın istediği her şeyi yapması gibi saçma bir serbestlik demek değildir asla; tersine, yasaların izin verdiği her şeyi yapabilmesidir. Bu da, ancak ya anayasa ile ilişkisi içinde, ya da yurttaşla ilişkisi içinde düşünülebilen bir şeydir.

Her devletin anayasasında iki çeşit erk vardır: Yasama erki ve yürütme erki. İkincisinin ise iki konusu vardır: Devletin içi ve dışarısı. Anayasaya bağlı olarak siyasal özgürlüğün en büyük yetkinliği, bu değişik türdeki erklerin meşru dağılımına ve uygun bölüşümüne bağlıdır. M. de Montesquieu buna tanıt olarak, Roma cumhuriyetinin kuruluşu ile İngiltere'nin kuruluşunu gösteriyor. Bu kuruluşun dayandığı ilkeyi, eski Cermenlerin yönetim biçiminde temel olan şu yasada görüyor: Önemi pek büyük olmayan işlere başkanlar bakar, büyük önem taşıyan işler de ulusal yargı kuruluna götürülür, ama, daha önce, başkanlar bu sorunlar üzerinde durup düşünmüş olmalıdır. M. de Montesquieu, anayasalarının kendilerine vermiş olduğu bu aşırı siyasal özgürlüğü İngilizlerin kullanıp kullanmadık-

ları üzerinde hiç durmuyor: Özgürlüğün yasalarla saptanmış olması ona yetiyor. Öte yandan öbür devletlerin yergisini yapmak istemekten de çok uzak; tersine, iyilik alanında olduğu gibi, aşırılığın her zaman istenilecek bir şey olmadığını, aşırı özgürlüğün, aşırı kölelik gibi, kendine özgü sakıncaları olduğuna ve genel olarak insan doğasının orta yolu tutan bir devletle daha iyi bağdaşacağına inanıyor.

Yurttaşla ilişkisi açısından ele alındıkta, siyasal özgürlük, yurttaşın içinde bulunduğu güvenlikten, yasaların korunmasından ibarettir; ya da en azından, bir yurttaşın bu yüzden başka birinden korkmamasını gerektiren bu güvenlik üstüne kamuoyundan ibarettir. Bu özgürlük, her şeyden önce, cezaların niteliği ve ölçüsü ile kurulur, ya da yok olur. Dine karşı işlenen suçlar, dinin sağladığı iyiliklerden yoksun bırakılmakla cezalandırılmalıdır; geleneklere karşı işlenen suçlar utandırmakla, kamu huzurunu bozan suçlar hapis ya da sürgün ile; güvenliğe karşı işlenen suçlar işkenceyle cezalandırılmalıdır. Hukuksal dayanağı olmayan suçlamalar, casusluk, imzasız mektuplar, kısacası, hem bunlara alet olanlar ve hem bu yollara düşenler için aynı derecede yüz kızartıcı olan bütün bu zorbalık yolları, iyi bir kraliyet yönetiminde yasaklanmış olmalıdır. Yalnızca her zaman, ya sanığı ya da suç yükleyeni cezalandıran, yasa karşısında bir kimse suçlanabilmelidir. Başka türlü her durumda, yönetimin başında bulunan kişiler imparator Costance ile birlikte şöyle demelidirler: **Bir düşmanı olduğu halde, bir suçlayıcısı olmayan kişiye kuşkuyla bakamayız.** Devlet adına suçları kovuşturmak görevini üstlenen ve iş içindeki adi çıkarlarına, sakıncalarına ve alçaklıklarına bulaşmaksızın, muhbirlerin tüm yararını taşıyan, kamusal bir mücadele kuruluşu çok iyi bir şeydir.

Vergilerin büyüklüğü de özgürlükle doğru orantılı olmalıdır. Böylece, demokrasilerde, vergiler, hiç külfet yüklemeden, başka yerlerden daha büyük olurlar; çünkü, her yurttaş vergiyi kendisine ödüyormuş ve bunu toplumun her üyesinin huzurunu ve yazgısını sağlayan bir bedel imiş gibi görür. Bundan başka, demokrat devletlerde, devlet gelirlerinin yersiz kullanımı daha güçtür; çünkü, bu işin kendisine emanet edildiği kişi, bir bakıma, isteyen her yurttaşa hesap vermek zorunda olduğu için, böylesi bir yersiz harcama daha kolay anlaşılabilir ve cezalandırılabilir.

Hangi yönetim biçiminde olursa olsun, en az külfet yükleyen vergilerin türü, metalar üzerine konulan vergi türüdür; çünkü yurttaş, hiç farkında olmaksızın öder bunları. Barış zamanında askeri birliklerin fazlalığı, halka vergi yüklemek için bir bahane, devleti güçsüzleştirmek için bir yol ve bir kölelik aracıdır. Vergilerin hasılatını toptan devlet hazinesine aktaran vergi dairesi (régie), gerçekleşebildiğinde, devlet gelirlerinin bir kesimini her zaman özel kişilerin ellerine bırakan, vergilerin iltizam yoluyla toplanmasından çok daha kazançlıdır ve halkın omuzlarına son derece az yük olur. Hele iltizamcılık mesleği şerefli bir meslek olduğunda, her şey bitmiştir (bunlar yazarın kendi sözleri); lüks toplumu sardığında, bu meslek de böyle olur. Eskiden kimi devletlerde yapılmış olduğu gibi, sırası gelince kendilerini de sömürmek üzere birkaç kişinin kamu varlığından beslenmesine göz yummak, bir adaletsizliği başka biriyle gidermek ve bir yerine iki kötülükte bulunmak demektir.

Şimdi de M. de Montesquieu ile birlikte, yönetimin yapısından bağımsız ve yönetimin yasalarını değiştirebilecek özel durumlara gelelim. Ülkenin doğal yapısından kaynaklanan durumlar iki türlü olur; kimileri iklimle ilintilidir; kimileri de toprak durumuyla. İklimin, maddelerin olağan durumu üzerinde, dolayı-

sıyla nitelikleri üzerinde etkisi bulunduğundan hiç kimsenin kuşkusu yoktur; bunun için, yasalar, birbiriyle pek ilgili olmayan şeylerde bile, iklimin fiziğine uygun olmalıdır, yoksa bunların kötü, zararlı sonuçlarıyla mücadele etmek gerekir: Nitekim, şarap içmenin zararlı olduğu ülkelerde, şarap içilmesini yasaklayan yasa çok iyi bir yasadır; iklimin sıcaklığı tembelliğe yolaçan ülkelerde, insanları çalışmaya teşvik eden yasa çok iyi bir yasadır; demek, yönetim iklimin etkilerini düzeltebilmektedir. Her şeyi soğuğa ya da sıcağa bağlamak gibi çok haksız bir eleştiriden yasaların ruhunu uzak tutabilmek için; bu kadarı da yeterlidir. Çünkü, iklimlerin birbirinden ayrılması için sıcaklık ile soğukluğun tek şey olmadığı bir yana, iklimin kimi etkilerini yadsımak da, her şeyi ona bağlamak kadar saçmadır.

Asya ve Amerika'nın sıcak ülkelerinde yerleşmiş bir âdet olan ve Avrupa'nın ılıman iklimlerinde kınanan köle kullanılması, yazara sivil köleliği işlemek fırsatını veriyor. İnsanlar artık birbirlerinin yaşamı ve özgürlüğü üzerinde hak sahibi olamadıklarından, sonuç olarak deniyor ki, genel olarak söylendiğinde, kölelik doğa yasasına aykırıdır. Gerçekten, kölelik hukuku savaştan kaynaklanamaz; çünkü, o zaman bu hak sadece yaşamın sahibi tarafından geri alınması üzerine dayanacaktır, ama artık saldırıda bulunmayanların yaşamı üzerinde de hak olmayacaktır; bir insanın kendisini bir başkasına satmasından da kaynaklanamaz; çünkü her yurttaş yaşamını devlete borçlu olduğundan, özgürlüğünü de haydi haydi ona borçlu olacaktır ve dolayısıyla, onu satışa çıkarmaya hakkı olmayacaktır. Sonra, bu satışın fiyatı ne olacaktır? Satıcıya verilen para olamaz bu, çünkü insan kendisini sattığı anda elinde ne varsa hepsi satın alan efendisine ait olacaktır: Oysa, fiyatsız da bir satış olmaz, koşulsuz bir sözleşme kadar hayali bir şeydir bu. Kısacası köleliğin lehinde olan adil bir yasa hiçbir zaman olmamıştır; borçluyu alacaklıya köle kılan, Roma yasasıydı: Bu yasa bile, hakkını yemeyelim, köleliği derece bakımından ve süre bakımından sınırlıyordu. Kölelik olsa olsa zorba devletlerde hoşgörü ile karşılanabilir; çünkü, orada, yönetime karşı çok zayıf durumda olan özgür kişiler, kendi çıkarları uğruna, devlette zorbalığı sürdürenlerin kölesi olmaya bakarlar; ya da, bir de, sıcaklığın vücudu çok güçsüz bıraktığı ve cesareti çok kırdığı; insanların yorucu bir göreve ancak ceza korkusuyla katlandıkları ülkelerde de hoşgörüyle karşılanabilir

Sivil kölelik yanına, ayrıca evcil köletik getirilebilir; diyeceğim, kimi ülkelerde kadınların düştüğü kölelik. Kendi akıllarını kullanmadan önce kadınların erkeklerle yaşamak durumunda oldukları, Asya'nın kimi bölgelerinde karşılaşılan bir köleliktir bu; oralardaki iklim yasasına göre, evlenme çağında kızlardır bunlar ama doğa yasasına göre henüz çocukturlar. Çok-karılı evliliğin yerleşik olduğu ülkelerde, bu tutsaklık daha da gerekli olmaktadır. M. de Montesquieu, dine aykırı olan yanıyla doğru bulmak istemiyor bu âdeti; ama, kabul edilmiş olduğu yerlerde (ama yalnız politik olarak konuşarak) bir kerteye kadar, ya ülkenin fizik yapısına ya da kadınların sayısının erkeklerinkine oranına dayalı olabileceğini söylüyor. M. de Montesquieu, bu vesileyle, boşanmalardan ve ayrılmalardan da söz ediyor ve sağlam nedenlere dayanarak, boşanma kurumu bir kez kabul edilince, bunun erkekler kadar kadınlar için de geçerli olması gerektiğini belirtiyor.

İklim, sadece evcil ve sivil kölelik üzerinde çok etkili değildir, siyasal kölelik üzerinde de, diyeceğim, bir halkı ötekine boyun eğdiren kölelik üzerinde de aynı etkiyi yapar. Sözgelişi, Kuzey halkları Güney halklarından daha güçlü ve daha atak olurlar: Öyleyse Güneyliler boyunduruk altına girecekler, ötekiler de fatih olacaklardır; Güneyliler köle, Kuzeyliler özgür olacaktır; tarihin pekleştirdiği de

budur: Asya, Kuzey halklarınca on beş kez fethedilmiştir, oysa Avrupa çok daha az köklü değişikliğin ceremesini çekmiştir.

Toprak yapısıyla ilintili yasalar konusunda işe, açıktır ki, demokrasi, verimsiz ülkelere, krallıktan daha uygun gelir; çünkü, orada toprak, insanların tüm becerisine gereksinim gösterir. Ayrıca özgürlük, böyle bir durumda, emeğin haşinliğini bir çeşit ödünleme olur. Tarımla geçinin bir halk için sürüyle geçinen bir halk için olduğundan; sürüyle geçinen için avcılıkla geçinenden; para kullanan için paradan haberi olmayandan daha çok yasa gereklidir.

Son olarak ulusun kendine özgü dehası da gözönüne alınmalıdır. Nesneleri büyütüp şişiren kendini beğenme duygusu yönetim için iyi bir başarı yoludur; bunları önemsemeyen gurur da kötü bir yoldur. Yasa koyucusu, belli bir ölçüde, önyargıları, tutkuları, kötüye kullanımları saygıyla karşılamalıdır. Bu konuda Sovon'u izlemelidir: O, Atinalılara aslında en iyi yasaları değil de, ama onların sahip olabilecekleri en iyi yasaları vermişti: Buradaki halkların şen şakrak karakteri daha yumuşak yasalar istiyordu; buna karşılık İspartalıların sert karakteri de daha sert yasalar gerektiriyordu. Yasalar, davranış tarzlarını ve âdetleri değiştirmek için kötü araçlardır; ödül vermekle ve örnek göstermekle bunları değiştirmek gerekir. Bununla birlikte, geleneklerine kabaca ve düpedüz ters düşmüyormuş gibi davranılırsa, bir halkın yasalarının bunlar üzerinde, hem güçlendirmek, hem de değiştirmek için, yavaş yavaş etkili olabilecekleri de doğrudur.

Yasaların ruhunu ve özyapısını çeşitli ülke ve halklara göre böylece derinleştirdikten sonra, yazar yeniden devletleri birbiriyle olan ilişkilerine göre ele alıyor. İlkin, bunları kendi aralarında genel bir tarzda karşılaştırarak, birbirine yapabilecekleri kötülük açısından ele alıyor; sonra da, birbirine yapabilecekleri yardıma göre ele alıyor: İmdi, bu yardımlar her şeyden önce ticaretten temellenmektedir. Gerçi ticaret anlayışı tinsel değerlerin yüceliğine ters düşen bir çıkar anlayışını doğal biçimde meydana getirir ama, bir halkı doğal olarak doğru da kılar ve onu haylazlıktan ve haydutluktan uzaklaştırır da. Ilımlı yönetimler altında yaşayan özgür uluslar, bu alana köle uluslardan daha çok girmelidirler. Bir ulus başka bir ulusu, büyük sebepler olmaksızın, asla ticareti dışında bırakmamalıdır. Aslında, bu tür özgürlük, tüccarlara her istediklerini yapmak gibi saltık bir yetki vermez; böyle bir yetki onların kendilerine de zararlıdır; bu özgürlük, tüccarları sadece ticaret lehine tedirgin etmekten ibarettir. Krallıklarda soylular asla bu işe kendilerini vermemelidir, hele prens hiç vermemelidir. Kısacası, öyle uluslar vardır ki, ticaret onlara kazanç sağlamaz: Ama bunlar hiçbir şeye gereksinim duymayan uluslar da değildir, tersine, her şeye gereksinimi olanlardır. Yazar bu paradoksu, Polonya örneğiyle açıklamak istiyor: Buğday dışında hiçbir şeyi olmayan bu ülke, buğday ticaretiyle kendi derebeylerinin lüksünü karşılamak için, köylülerini yiyeceklerinden yoksun bırakmıştır. M. de Montesquieu, ticaretin gerektirdiği yasalar dolayısıyla, ticaretteki bir çok köklü değişikliklerin tarihini yapıyor; kitabının bu bölümü de hani ne daha az ilginçtir, ne daha az merak uyandırıcıdır. Amerika'nın bulunması ile İspanya'nın yoksullaşmasını; her dokunduğu nesnenin altın olmasını tanrılardan niyaz ederek açlıktan ölme durumuna düşen o aptal masal hükümdarının tarihine benzetiyor. Paranın kullanılması ticaret alanının büyük kesimini ilgilendirdiğinden ve ticaretin başta gelen aracı olduğundan, bunun sonucu olarak, para üzerinde yapılan işlemleri, değişimi, kamu borçlarının ödenmesini, faizli krediyi ele alıp işlemeyi kendine bir ödev biliyor, bunların yasalarını ve sınırlarını saptıyor ve tefeciliğin çok yerinde olarak kötülenen aşırılıklarıyla bunları asla karıştırmıyor.

Ülke nüfusunun ve sakinlerinin birçoğunun ticaretle doğrudan bir ilişkisi vardır; evlenmenin amacı da bir bakıma nüfus olduğundan M. de Montesquieu burada bu konuyu da derinleştiriyor. Ona göre, üremeyi en çok kolaylaştıran şey, halkın genelinde cinsel eğilimlerde kendini tutmasıdır; deneyle saptanmıştır ki, yasaklanmış birleşmelerin buna pek katkısı olmamaktadır ve hatta zararı olmaktadır. Evlenmelerde babaların rızasının alınması koşulu konmuş haklı olarak: Ne var ki, buna da bazı sınırlamalar yapmak gerekir; çünkü, yasa, genel olarak, evlenmeleri teşvik zorundadır. (Dini kurallardan bağımsız olarak) annelerin oğullarla evlenmesini yasaklayan yasa, çok iyi bir sivil yasadır; çünkü, daha başka bir çok sebep bir yana bırakılırsa, böye bir evlenmede taraflar çok farklı yaşlarda olduklarından, bu evliliğin üreme amacı gütmesi her zaman mümkün değildir: Babanın kızı ile evlenmesini yasaklayan yasa da ayni etmenlerden temellenir: Bununla birlikte, (sadece sivil açıdan bakıldıkta), nüfus amacı bakımından yasaklanması öbürü kadar zorunlu bir şekilde gerekli değildir; çünkü, doğurtma erdemi erkeklerde çok daha sonra sönmektedir: nitekim, bunun karşıtı olan âdet, kimi halklarda Hıristiyanlığın nurundan daha hiç yararlanılmadan önce ortaya çıkmıştı. Doğa kendiliğinden insanları evlenmeye zorladığı için, evlenmeyi teşvik gereksinimi duyan bir yönetim, kötü bir yönetimdir. Özgürlük, güvenlik, vergilerin yumuşaklığı, lüksün yasaklanması nüfusun gerçek ilkeleri ve gerçek destekleyicileridirler: Bununla birlikte, ahlâk düşüklüğüne karşın, halkın içinde, kendini yurda bağlayan direnme güçleri hâlâ bulunduğunda, evlenmeleri teşvik etmek üzere başarıyla yasalar yapılabilir. Türün çoğalmasını kolaylaştırmak için Auguste'ün yapmış olduğu yasalardan daha güzeli bulunamaz. Ne yazık ki, o da bu yasaları çöküntü döneminde, ya da daha doğrusu cumhuriyetin düşüş döneminde getirmiş bulunuyordu ve cesaretini yitirmiş yurttaşlar, artık yalnızca dünyaya köleler getireceklerini seziyorlardı. Nitekim, bu yasaların uygulanması, bütün dinsiz imparatorlar döneminde pek etkisiz kalmıştı. En sonunda Constantin Hıristiyanlığı benimseyerek bu yasaları kaldırmış ve küçük bir kitleye bekârlığın yetkinliğini salık vermişti: Sanki Hıristiyanlığın amacı toplumu ıssızlaştırmak, nüfusu azaltmaktı.

Hastanelerin açılması da yapılışındaki anlayışa göre nüfusa ya zarar getirir ya da kolaylık sağlar. Yurttaşların çoğunluğunun el becerilerinden başka bir geçim kaynağı bulunmayan bir devlette hastaneler olabilir ve olmalıdır da; çünkü, bu el becerisi bazan kötü sonuçlar da verebilir. Ancak bu hastanelerin yaptığı yardımlar muhakkak geçici olmak gerekir, yoksa tembellik ve dilenciliğe yol açılmış olur. En iyisi, işe halkı zengin etmekle başlamalı ve sonra da beklenmedik ve ivedi gereksinmeler için hastaneler kurulmalıdır. Sürekli olarak açık duran hastanelerden başka bir şey olmayan manastırlarla hastanelerin çokluğu ile, çalışanların dışında herkesin rahatlık içinde yaşamasına yol açılmış olan ülkeler çok talihsizdirler!

M. de Montesquieu buraya değin hep insani yasalardan söz etmişti. Şimdi de hemen hemen bütün ülkelerde yönetimin çok esaslı bir konusu olan, din yasalarını ele alır. Her yerde Hıristiyanlığın övgüsünü yapar; sağladığı üstünlükleri sergiler, büyüklüğünü gösterir; onu sevdirmeye çalışır. Bayle'ın iddia ettiğinin aksine, kusursuz Hıristiyanlardan oluşan bir toplumun sürekli ve kalıcı bir devlet oluşturmasının mümkün olduğunu savunur. Çeşitli dinlerin (insani açıdan konuşuldukta), kendilerini benimseyen halkların dehasına ve durumuna uygun ya da ters düşen şeylere sahip olabileceklerini söyler ve bunları incelemeye kendini yetkili sayar. Bu konuda yazmış olduğu ve bunca haksız konuşmanın konusu

olmuş bulunan şeyleri hep bu bakış açısından okumak gerekir. İşin asıl şaşırtıcı yanı şudur ki, barbarlardan bunca yakınılan bir yüzyılda, hoşgörü üstüne söylediklerinin kendisine bir suç gibi yüklenilmesidir; sanki İncil de, eninde sonunda, yumuşaklık ve inandırma yolundan başka, kendisinin yayılması için kullanılacak her türlü yolu yasaklamıyormuş gibi. İçlerindeki tüm şefkati ve adalet duygusunu boşinançların söndüremediği kimseler, engizitörlere, diyeceğim, dinin öcünü alacakmış gibi görünerek aslında ona hakaret eden o iğrenç mahkemeye karşı uyarıları duygulanmaksızın okuyamayacaklardır herhalde.

Son olarak, insanların sahip olabilecekleri yasaların her türlüsünü özel olarak işledikten sonra, artık geriye onları hep birlikte karşılaştırmak ve üzerine kurulmuş oldukları nesnelerle ilişkileri içinde incelemek kalıyor sadece. İnsanlar, çeşitli türde yasalarla yönetilmişlerdir hep: Sözgelimi, her insan bireyi için ortaklaşa olan, doğal hukukla; dine bağlı, tanrısal hukukla, dini polisin hukuku olan, kilise hukukuyla; bir ve ayni toplamda yaşayan insanların hukuku olan, sivil hukukla; toplum yönetiminin hukuku olan, siyasal hukukla; toplumların birbirleriyle ilişkilerini ayarlayan, devletler hukukuyla. Bu hukukların her birinin, asla birbirine karıştırılmaması gerekir, kendilerine özgü ayrı ayrı konuları vardır. İnsanları yöneten ilkelere kargaşalık ve adaletsizlik getirmemek için, birbirinin alanına giren bir sorunu, bunlardan herhangi biriyle düzenlemeye asla kalkışmamalıdır. Kısacası, yasaların türünü belirleyen ve konularını sınırlayan ilkeler, ayni yasaların yazılış tarzında da geçirlidir. Ilımlılık anlayışı, elverdiğince, bütün durumlarda kendini hissettirmelidir. Eğer bir yasa iyi yapılmış ise, yasa koyucusunun anlayışına uygun olacaktır, hem de yasa koyucusu bu yasa karşısında olsa da. Nitekim, Solon'un ünlü yasası böyleydi: Buna göre, ayaklanmalara hiç katılmamış olan kimselerin tümü de alçak olarak ilân ediliyordu. Böylece yasa, cumhuriyetin tüm üyelerini, kendi öz çıkarlarıyla uğraşmaya zorlayarak, ayaklanmaları önlüyor ya da onları yararlı kılıyordu. Ostratizm (eski Yunanlılarda şüpheli görülen yurttaşların halk oylamasıyla on yıl için sürgün edilmesi) bile çok iyi bir yasaydı: Çünkü, bir yandan bu işleme konu olan yurttaşa onur getiriyordu; öte yandan da, tutkunun etkilerini önlüyordu: Aslında bu işlem için çok büyük sayıda oy gerekiyordu ve sadece beş senede bir kez, bu yolla yurttaşlar sürgün edilebiliyordu. Çoğun birbirinin ayniymiş görünen yasalar, ne ayni etmenlere bağlıdır, ne de ayni sonuçları doğururlar, ne de ayni derece adildirler; yönetim biçimi, genel koşullar ve halkın dehası, her şeyi değiştirir. Son olarak, yasaların biçemi de yalın ve ağırbaşlı olmalıdır. Yasalar gerekçelendirilmeyebilirler; çünkü, gerekçenin yasa koyucusunun kafasında bulunduğu varsayılır; ancak gerekçelendirildiklerinde de, apaçık ilkelere dayandırılmalıdır: Körlere dava açmayı yasaklarken, sebep olarak, onların, hakim heyetinin sırmalı kaftanlarını göremeyeceklerini öne süren o acayip yasaya benzememelidirler.

M. de Montesquieu ilkelerinin uygulanmasını örneklerle gösterebilmek için iki değişik halkı seçmişti: Yeryüzünde en yaygın şöhrete sahip ve tarihi bizi çok yakından ilgilendiren Romalılarla Fransızları. O, Roma hukukundan bir kesimi, miras işleriyle olan bölümü üzerinde durur en çok. Fransızlarla ilgili konularda da en çok onların sivil yasalarının kökeni ve köklü değişimleri üzerinde; ve bu yasaların devamı olarak, artık yokolmuş ya da sürüp gitmekte olan âdetleri üzerinde ayrıntılı araştırmalara giriyor. En çok da feodal yasalara, tüm Antikite'de bilinmeyen, gelecek yüzyıllarda da belki bilinemeyecek olan, bunca iyilik ve bunca kötülük yapmış olan, o yönetim biçimi üzerinde geniş geniş duruyor. Bu yasaları, her şeyden önce, Fransız krallık yönetiminin kuruluşu ve köklü değişim-

leri ile taşıdıkları ilişkiler çerçevesinde tartışıyor. M. l'Abbé du Bos'a karşı, Frankların Galya'ya gerçekten bir fatih olarak girdiklerini ve, bu yazarın savunduğu gibi, Roma imparatorlarının mirasçısı olmak üzere oradaki halkların çağrısıyla geldiklerinin doğru olmadığını tanıtlıyor: (Bunlar) doğru, ince ve meraklı şeyler, ama bu konuda onu izlememiz bizim için mümkün değil.

M. de Montesquieu'nün yapıtının genel, ama çok derme çatma, çok eksikli çözümlemesi işte bundan ibaret. Öykümüzün gidişini sık sık kesmemek için, kendisine yapılan övgüden onu ayırdık.

yasaların ruhu üzerine

charles-louis de sécondat montesquieu*
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

XI. KİTAP
SİYASAL ÖZGÜRLÜĞÜ BİÇİMLENDİREN YASALAR VE ANAYASAYLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Birinci Bölüm
Temel Düşünce

Siyasal özgürlüğe anayasayla ilişkisi bakımından biçim veren yasaları, yurttaşlarla ilişkisi açısından biçim veren yasalardan ayırıyorum. İlk sözünü ettiklerim bu kitabın konusu olacak, diğerlerini ise bir sonraki kitapta ele alacağım.

İkinci Bölüm
Özgürlük Sözcüğüne Verilen Farklı Anlamlar

Özgürlük sözcüğü dışında, çeşitli anlamlar verilen ve insanları alabildiğine meşgul eden başka bir sözcük herhalde yoktur. Bazıları, zorbalık yetkisi tanıdıkları kişiyi azledebilme kolaylığı olarak almışlardır onu; kimileri, boyun eğmek zorunda oldukları kişiyi seçme, diğerleri de silahlanma ve şiddet kullanma hakkı olarak kabul etmişlerdir özgürlüğü. Kimileri için yalnızca kendi ulusundan olan biri tarafından veya kendi yasalarına göre yönetilme ayrıcalığıdır özgürlük. Kimi insanlar sakal bırakma göreneğini uzun bir süre özgürlük saymışlardır. Bazıları

* Montesquieu (1689-1755) bu eseri üzerinde yirmi yıl çalışmış ve kitap 1748 yılında Cenevre'de yayımlanmıştır.

bu adı bir yönetim biçimine bağlayarak onun dışında kalanları yadsımıştır. Cumhuriyet yönetimi altında yaşayanlar onu bu yönetim biçimine, monarşi yönetiminde yaşayanlarsa onu monarşiye yakıştırmışlardır. Kısacası herkes kendi alışkanlıklarına veya eğilimlerine uygun düşen yönetime özgürlük demiştir. Cumhuriyetlerde, yakınılan kötü yönetimin suçluları her zaman ve somut kişiler olarak ortaya çıkmazlar. Burada insanlar uygulayan organlar yerine daha çok yasalarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu yüzden özgürlüğü monarşilere değil, cumhuriyetlere yakıştırmak bir alışkanlık olmuştur. Sonuç olarak, demokrasilerde halk aşağı yukarı istediğini yapar gibi göründüğünden, özgürlük bu tür yönetimlere maledilmiş ve halkın iktidarıyla halkın özgürlüğü bir tutulmuştur.

Üçüncü Bölüm
Özgürlük Nedir?

Demokrasilerde halkın istediğini yapar gibi göründüğü gerçektir, ama siyasal özgürlük, her istediğini yapmaktan ibaret değildir. Bir devlette, yani yasaların olduğu bir toplumda özgürlük, yalnızca istenenin yapılabilmesi, istenmeyeni yapmaya zorlanılmaması anlamına gelir.

Bağımsızlık ve özgürlüğün ne olduğunu gözönünde bulundurmak gerekir. Özgürlük, yasaların izin verdiği şeyleri yapabilme hakkıdır; eğer bir yurttaş yasalarca yasaklananları yapabilirse o zaman özgürlük olmaz. Çünkü öbürlerinin de aynı şekilde bu olanağa sahip olmaları gerekirdi.

Dördüncü Bölüm
Aynı Konunun Devamı

Demokrasi ve aristokrasi doğaları gereği özgür yönetim biçimleri değillerdir. Siyasal özgürlük yalnızca ılımlı yönetimlerde görülür. Oysa bu ılımlı devletlerde bile bulunmaz her zaman. İktidarın kötüye kullanılmadığı yerde olabilir ancak; ama yüzyılların deneyimi göstermiştir ki, iktidarı ele geçiren her kişi onu kötüye kullanmaya yönelir, sınırına dayanıncaya kadar da bunu sürdürür. Değilmi ki, erdemin bile sınıra gereksinimi vardır!

İktidarın kötüye kullanılmaması için, nesnel durumlar aracılığıyla, gücün gücü durdurması gerekir. Öyle bir devlet kurulabilir ki, kimse yasanın yükümlü kılmadığı şeyleri yapmaya ve yasanın izin verdiği şeyleri yapmamaya zorlanmaz.

Beşinci Bölüm
Çeşitli Devletlerin Amaçları Üzerine

Genel olarak bütün devletler, varlıklarını korumak olan aynı amacı taşımalarına karşın, her devletin yine de kendine özgü bir amacı vardır. Roma'nın amacı genişlemekti, Isparta'nın amacı savaş, Yahudi yasalarının amacı din, Marsilya'nınki ticaret, Çin yasalarınınki barış, Rodoslularınki gemicilikti, barbarların iç düzeninin amacı doğal özgürlüktü, zorba devletlerin amacı genel olarak kralın zevkleri, monarşilerin amacı ise hem kralın hem de devletin şan ve şerefidir. Polonya yasalarının amacı bireyin bağımsızlığıdır ve bunun sonucu da herkesin ezilmesidir.

Dünyada anayasanın dolaysız amacı siyasal özgürlük olan bir ulus da vardır. Dayandığı ilkeleri ilerde inceleyeceğiz. Eğer bu ilkeler iyi ise özgürlüğün aynası

olacaklardır.

Anayasada siyasal özgürlüğü keşfetmek için çok zahmete gerek yok. Eğer nerede olduğunu görebiliyorsak, onu bulmuşsak neden arayalım?

XIV. KİTAP
İKLİM ÖZELLİĞİYLE OLAN İLİŞKİLERİNDE YASALAR

Birinci Bölüm
Temel Düşünce

Aklın niteliğinin ve gönül tutkularının çeşitli iklimlerde son derece değişik olduğu doğruysa, yasalar hem bu tutkulara hem de bu niteliklere göre farklı olmak zorundadır.

İkinci Bölüm
Çeşitli İklimlerde İnsanlar Ne kadar Değişiktirler

Soğuk hava vücudumuzun dış liflerinin uçlarını sıkıştırır ; bu onların esnekliğini artırır ve kanın lif uçlarından kalbe dönüşünü kolaylaştırır. Soğuk, lifleri kısaltır ve böylece güçlerini artırır. Sıcak hava ise tersine, lif uçlarını gevşetir ve onları uzatır, dolayısıyla hem güçlerini hem de esnekliklerini azaltır.

Demek ki soğuk iklimlerde daha güçlü olunur. Kalbin hareketi ve lif uçlarının tepkisi soğukta daha iyidir, vücuttaki sıvılar daha dengelidir, kan kalbe doğru daha çabuk gider ve dolayısıyla kalp daha güçlüdür. Bu artan gücün bazı sonuçları olsa gerekir; örneğin, kendine daha fazla güven, yani daha fazla cesaret; kendi üstünlüğünün daha-çok bilincinde olma, daha az öc alma isteği; kendine güvenin artması, yani daha açık yürekli olma, kuşku, siyaset ve kurnazlığa daha az yer veriştir. Sonuçta ortaya çok farklı karakterler çıkacaktır. Bir kişiyi sıcak ve kapalı bir yere koyun; söylemiş olduğum nedenlerden ötürü acı çekecek ve çok büyük bir bitkinlik hissedecektir. Eğer bu durumda ona, zor bir iş teklif edilirse, sanıyorum buna pek hazır olmayacak, görünür yorgunluğu ruhunda cesaretsizlik uyandıracak, hiçbir şey yapamayacağını hissedeceğinden, her şeyden korkacaktır. Sıcak ülkelerin halkları, yaşlılar gibi çekingen, soğuk ülkelerinkiler ise gençler gibi cesurdurlar. Son savaşlara dikkat edersek ki bunlar en gözümüzün önündekilerdir ve uzaktan seçilemeyen bazı basit olguları buralarda daha iyi görebiliriz, güney ülkelerine gelen kuzey halkları , kendi iklimlerinde savaşan ve tüm cesaretlerini kullanabilen bu ülkelerin insanları kadar başarılı olamamışlardır.

Kuzey halklarının liflerinin gücü, en yoğun özsuları bile besinlerden çıkarır. Bundan da şu iki sonuca varılır: birincisi, kılüs veya lenfler geniş alanları sayesinde liflerin ikmaline ve onları beslemeye daha elverişlidirler. İkincisi, kalın olduklarından sinirsel sıvıya akıcılık vermeye pek yaramazlar. Dolayısıyla kuzey halkları iri vücutludur ama canlılıkları eksiktir.

Derimizin dokusunda son bulan sinirlerin hepsi birer sinir demetidir. Çoğu kez uyarılan sinirin tamamı değil, yalnızca çok ufak bir parçasıdır. Deri dokusunun gevşemiş olduğu sıcak ülkelerde sinir uçları dışa dönmüştür ve ufacık bir nesnenin en küçük uyarısından bile etkilenmektedir. Soğuk ülkelerde deri dokusu ve tepecikler (papilla) sıkışmış, püsküller adetâ hareketsizleşmiştir; duyum çok güçlü olmadığı ve bütün siniri kapsamadığı sürece beyne gitmez. Oysa imgelem, tad alma, duyarlılık ve canlılık sayısız küçük duyumdan kaynaklanır. (...)

Soğuk ülkelerde zevklerden haz alma yetisi daha az olacak; ılıman ülkelerde bu yeti artacak, sıcak ülkelerde ise uç noktalara varacaktır. İklimler sıcaklık dereceleriyle ayrıldığına göre, haz alma yetisi derecelerine göre de ayrılabilirler. İngiltere ve İtalya'da operalar gördüm, aynı parçalar ve aynı oyuncularla; ama aynı müzik iki ulusta öylesine ayrı etkiler yaratıyordu ki. Biri çok durgun, ötekiyse adetâ kendinden geçmişti ve bu anlaşılmaz gibi görünüyordu.

Acıda da durum aynıdır: Vücudumuzun herhangi bir lifinin kopmasıyla uyarılır. Tanrı doğayı rahatsızlık arttıkça acı da o ölçüde şiddetlenecek şekilde yarattı; oysa kuzey halklarının iri vücutlarının ve kaba liflerinin, sıcak ülke halklarının zayıf liflerine oranla acıdan daha az etkileneceği gün gibi ortadadır. Bir Moskovalıya acı hissettirmek için derisini yüzmek gerekir.

Sıcak ülkelerde olan bu organ narinliği yüzünden farklı iki cinsin birleşmesi ile ilgili her şey son derece heyecan uyandırır; ve insan yaşamında bu konu baş köşeye oturur.

Kuzey bölgelerde sevginin fizikselliği, yeterli bir aşk duygusu yaratamazken, ılıman iklimlerde sevgi binbir ayrıntıyla donanmıştır ve aşk gibi görünen, ama henüz aşk olmayan şeylerle kendini belli eder; sıcak iklimlerde ise aşk, aşk olduğu için sevilir; çünkü o mutluluğun tek nedenidir, yaşamın kendisidir.

Güney ülkelerinde güçsüz, zayıf ama duyarlı bir beden, saraylarda aralıksız doğan ve yatıştırılan bir aşka bırakır kendini ya da aşk kadınları bağımsızlaştırır ve onları çeşitli aşk acılarına düşürür. Kuzey ülkelerinde ise sağlam yapılı, ama ağır bir beden, kanını harekete geçiren av, yolculuk, savaş, şarap gibi şeylerden zevk alır. Kuzey iklimlerinde, kötülükleri az, oldukça erdemli, çok içten ve açık yürekli halklar buluruz. Güney ülkelerine yaklaşırsak ahlaktan bile uzaklaştığımızı sanabiliriz; canlı tutkular işlenen suçları artıracak, insanlar bu tutkular için elverişli olabilecek avantajlar kazanmaya çalışacaklardır. Ilıman ülkelerde yaşam tarzlarında, hatta erdemlerinde ve kötülüklerinde bile istikrarsız halklarla karşılaşırız. İklimin belirleyici gücü onlara sağlam bir karakter verecek kadar belirgin değildir.

Sıcaklık öylesine aşırı olabilir ki, vücut tamamen güçsüz kalabilir. O zaman bitkinlik beyinlere de geçecek, hiçbir merak, hiçbir görkemli girişim, hiçbir yüksek nitelikli duygu oluşamayacaktır. Eğilimler tümüyle pasif kalacak, tembellik mutluluk olacaktır; çoğu cezalar daha kolay çekilecek; kendi kendini yönetmek için gereken düşünce gücü zayıflayacağından, kölelik daha katlanılır olacaktır.

Altıncı Bölüm
Sıcak Bölgelerdeki Tarım Üzerine

Toprağı işleme insanoğlunun en önemli işidir. İklim insanları bu işten kaçırmaya çalıştıkça, din ve yasalar da o ölçüde itmek zorundadır. Hindistan yasaları, ki bunlar toprakları racalara verip kişilerin mülk düşüncesini köreltir, iklimin kötü etkilerini, yani doğal tembelliği artırırlar.

XVIII. KİTAP
TOPRAĞIN VASFIYLA OLAN İLİŞKİLERİNDE YASALAR

Birinci Bölüm
Toprağın Vasfı Yasalara Nasıl Etki Yapar?

Bir ülkenin topraklarının iyi nitelikli oluşu doğal olarak bağımlılığı getirir. Halkın en önemli bölümünü oluşturan köylüler özgürlüklerine fazla düşkün değildirler; çünkü çok meşguldürler ve özel işlerine dalmışlardır. Bolluk içinde yüzen bir köy yağmadan korkar, ordudan sakınır. "İyileri birarada tutan nedir?" diye soruyordu Cicero Attikus'a "Tüccarlar mı köylüler mi? Kendimizi aldatmayalım. Bunlar asla monarşiye karşı çıkmazlar. Onlar için kendilerine dokunmadıkları sürece, her hükümet birdir."

Buna göre verimli ülkelerde tek kişilik yönetim, verimli olmayan ülkelerde ise çok kişilik yönetim daha sık görülür. Kimi zaman bunda bir uyum da bulunmaktadır.

Attika topraklarının verimsizliği halk yönetimini, İsparta topraklarının verimliliği ise aristokratik yönetimi getirmişti. Çünkü o zamanlar Yunanistan'da tek kişilik yönetim hiç istenmiyordu ve aristokratik yönetim tek kişilik yönetime çok yakındır.

Plütark bize, Silonya ayaklanması yatıştırıldıktan sonra Atina kentinin eski anlaşmazlıklara yeniden düştüğünü ve Attika ülkesindeki toprakların niteliği gibi birçok gruba ayrıldığını anlatıyor. "Dağda yaşayanlar ne pahasına olursa olsun halk yönetimini, ovadakiler önemli kişilerin yönetimini isterlerken, deniz kıyısındakiler de bu ikisinin karışımı bir yönetimden yanaydılar."

İkinci Bölüm
Aynı Konunun Devamı

Verimli ülkeler ovalardır, orada en güçlü olanla asla tartışılmaz, dolayısıyla ona boyun eğilir; ve boyun eğilince de özgürlük düşüncesi bir daha geri gelmez. Köyün mal varlığı sadakatin güvencesidir. Ama dağlık ülkelerde, elde olanlar korunabilir ve korunacak şey de azdır. Özgürlük, yani erişilen yönetim savunulmaya değer tek şeydir. Dolayısıyla dağlık ve zor ulaşılan ülkelerde özgürlük, doğanın iltimas geçmiş gibi göründüğü ülkelere oranla daha çok hüküm sürer.

Dağlılar daha ılımlı bir yönetimi korurlar, çünkü istila tehlikesiyle pek karşı-karşıya değildirler. Kendilerini kolayca savunurlar ve onlara saldırmak çok güçtür. Bir saldırı için gerekli savaş gereçlerine ve ordu iaşesine çok para gerekir, dolayısıyla onlarla savaşa kalkışmak güç ve tehlikelidir. Halkın güvenliği için konulan yasalar dağlılar için pek geçerli değildir.

Sekizinci Bölüm
Yasaların Genel İlişkileri

Yasaların, halkların geçimlerini sağlama biçimleriyle çok yakın ilişkisi vardır. Ticarete ve denize bağlı bir halkın, tarımla yetinen bir halkınkinden daha kapsamlı bir yasalar sistemine ihtiyacı olduğu açıktır. Tarımla uğraşanlar için hayvancılıkla yaşayanlarınkinden ve bu sonuncular için de avcılıkla geçinenlerinkinden daha kapsamlı bir yasalar sistemi gereklidir.

a ile b arasında özgürlük üzerine söyleşi

françois-marie arouet de voltaire*
fransızcadan çeviren: selahattin bağdatlı

Ya ben yanılıyorum ya da tanımlama ustası Locke **güç** özgürlüğünü çok iyi tanımlamıştır. Yine, ya ben yanılıyorum ya Collins, Londra'nın şu ünla yargıcı! O, bu düşünceyi derinlemesine işleyen tek filozoftur ve Clarke da ancak bir ilahiyatçı olarak yanıt verebilmiştir. Ama, Fransa'da özgürlük üzerine yazılmış tüm yapıtlar arasında bana en açık görünen şu küçük söyleşidir.

A.- İşte kulaklarınızın dibinde ateş açan topçu bataryası! Onun sesini duymak ya da duymamak özgürlüğünüz var mı?

B.- Kuşkusuz onu duymayı önleyemem.

A.- İster misiniz, bu top sizin ve sizinle gezinen karınızın ve kızınızın başını uçursun?

B.- Neler söylüyorsunuz? Ciddi bir insan olarak böyle bir şeyi nasıl istiyebilirim? Olanaksız bir şey bu.

A.- Güzel. Zorunlu olarak bu top seslerini duyuyorsunuz ve ille de kendinizin ve ailenizin gezinti sırasında top güllesiyle ölmemesini istiyorsunuz. Bu durumda ne duymama ne de burada kalmayı isteme iktidarına sahipsiniz, öyle değil mi?

B.- Orası kesin.

A.- Sonunda, toptan korunmak için yirmi otuz adım attınız. Benimle birkaç adım atma iktidarınız oldu değil mi?

B.- Bu da çok açık.

A.- Kötürüm olsaydınız, bu bataryanın yarattığı tehlikeden kaçınamasaydınız,

* Voltaire'in (1694-1778) bu eseri 1768'de yayımlandı, daha sonra genişletilerek bugünkü adını aldı.

şimdi bulunduğunuz yerde olma iktidarına sahip olamayacaktınız; mutlaka topun sesini duyacak ve top size isabet edecekti. kaçınılmaz olarak, ölecektiniz değil mi?

B.- Hiç kuşkusuz öyle.

A.- Bu durumda özgürlüğünüz, iradenizin kaçınılmaz olarak size yönelttiği buyruğu yerine getirme iktidarından başka nedir?

B.- Kafamı karıştırıyorsunuz; özgürlük istediğim şeyi yapmak iktidarından başka bir şey değil mi yani?

A.- Bir düşünün. Acaba özgürlük başka bir anlama gelebilir mi?

B.- Bu durumda av köpeğim de benim kadar özgür. Bir tavşan gördüğü zaman ardından koşma isteği duyar. Bacakları tutuyorsa koşma iktidarına da sahiptir. O halde köpeğimden üstün bir yönüm yok. Beni hayvanların düzeyine indiriyorsunuz.

A.- İşte sizi eğiten zavallı Sofistlerin safsataları. Köpeğiniz gibi özgür olmanıza canınız sıkıldı. Peki onun gibi yemiyor, uyumuyor ve üremiyor musunuz? Yani onunkine yakın biçimde? Burnunuzdan değil de başka türlü mü koku almak isterdiniz? Neden köpeğinizden başka türlü özgür olmak istiyorsunuz?

B.- Ama ben son derece düşünen bir zihine sahibim, köpeğim pek o kadar düşünmez. Çok basit düşünceleri vardır; benim ise bin türlü metafizik düşüncem var.

A.- O halde ondan bin kez daha özgürsünüz; bu demektir ki ondan bin kez daha iktidarınız var; ama ondan daha başka türlü özgür değilsiniz.

B.- Ne yani, istediğim gibi özgür olamaz mıyım?

A.- Ne demek istiyorsunuz?

B.- Herkesin bildiğini. İradelerin özgür olduğu her gün söylenmiyor mu?

A.- Atasözü bir kanıt olamaz; daha iyi açıklayın.

B.- Hoşlandığım bir şeyi istemekte özgür olduğumu düşünüyorum.

A.- İzninizle, bunun bir anlamı yok; istemeyi istiyorum demenin gülünç olduğunu görmüyor musunuz? Zorunlu olarak istiyorsunuz; aklınıza gelen düşüncelerin sonucu olarak. Evlenmek istiyor musunuz? Evet mi hayır mı?

B.- Eğer size ne evet ne de hayır desem?

A.- Yanıtınız şuna benziyor: "Kimileri kardinal Mazarin'in öldüğüne, kimileri ise onun yaşadığına inanıyor; bense ne öldüğüne ne de yaşadığına inanıyorum."

B.- Peki, evlenmek istiyorum.

A.- İşte buna yanıt derler. Neden evlenmek istiyorsunuz?

B.- Çünkü güzel, hoş, iyi yetişmiş, oldukça zengin ve çok iyi şarkı söyleyen bir genç kızı seviyorum. Çok saygın bir ailenin kızı. Onun tarafından sevilmek beni mutlu ediyor. Ailesi de bu durumu çok iyi karşılıyor.

A.- İşte bir neden. Görüyorsunuz ki nedeni olmadan isteyemezsiniz. Evlenmekte özgür olduğunuzu söylüyorum size. Bu, evlenme sözleşmesi imzalama, düğün yapma ve karınızla yatma iktidarına sahipsiniz demektir.

B.- Nedensiz bir şey isteyemez miyim yani? Şu öteki atasözü ne olacak: **Sit pro ratione voluntas**: İsteğim nedenimdir. Canım istediği için isteyemez miyim?

A.- Sevgili dostum, bu saçma bir şey. Gerçekten nedensiz bir sonuç olurdu.

B.- Tek mi çift mi oyunu oynarken, tek yerine çift dediğimde bir nedenim mi var?

A.- Evet, kuşkusuz.

B.- Peki nedir bu, söyler misiniz?

A.- Çift düşüncesinin, karşıtı olan düşünceden daha çok zihninize takılmış

olması. Bir isteme nedeninin bulunmasından dolayı bir şeyi istediğiniz durumların yanısıra nedensiz olarak bir şeyi istediğiniz kimi durumların bulunması hoş olurdu. Evlenmek istediğinizde, kuşkusuz buna egemen olan nedeni duyuyorsunuz; tek mi çift mi oyunu oynarken bunu duymuyorsunuz ama yine de bir nedeniniz var.

B.- Demek bir kez daha özgür değilim, öyle mi?

A.- İsteğiniz özgür değil ama eylemleriniz özgür. Bir şey yapma iktidarınız varsa onu yapmakta özgürsünüz.

B.- Ama dilediğini yapma özgürlüğü üzerine okuduğum tüm kitaplar...

A.- Bununla ne demek istiyorsunuz?

B.- Sağa ya da sola tükürmek, sağa ya da sola yatmak, dört ya da beş adımlık gezinti yapmak.

A.- Doğrusu çok hoş bir özgürlük bu! Tanrının bir lütfu! Aman ne lûtuf! Ne kadar övünseniz az! Bu kadar saçma durumlarda kullanılan özgürlük ne işinize yarayacak? Gerçek şu ki, sağa sola tükürme isteğini bir iradeye bağlamak gülünçtür. Böyle bir irade saçma olduğu gibi sizin dilediğini yapma dediğiniz bu küçük hareketlerin de birçok nedeni vardır. Bu tür davranışlarınızda öteki davranışlarınızdan daha özgür değilsiniz. Ama bir kez daha söyleyeyim, her zaman her yerde özgürsünüz; yeter ki yapmak istediğinizi yapın.

B.- Haklı olabilirsiniz. Bu konuyu düşüneceğim.

filozof ile doğa arasında söyleşi

françois-marie arouet de voltaire
fransızcadan çeviren: selahattin bağdatlı

Filozof: Doğa, kimsin sen? İçinde yaşıyorum; elli yıldır seni arıyorum, hâlâ bulamadım.

Doğa: On iki yüz yıl yaşadıkları söylenen eski Mısırlılar da aynı şekilde kınadılar beni. İsis derlerdi bana; başıma büyük bir örtü örttüler ve bunu kimsenin kaldıramayacağını söylediler.

Filozof: Sana başvurmamın nedeni bu. Kimi kürelerini ölçmeyi, yollarını öğrenmeyi hareket yasalarını saptamayı başardım; ama seni tanıyamadım.

Her zaman hareket halinde misin yoksa, hareketsiz mi? Suyun kum üzerinde, yağın su üzerinde, havanın yağ üzerinde durmasında olduğu gibi, seni oluşturan öğeler kendi kendilerine mi düzene girdi? Tüm hareketlerini yöneten bir zihine (tin) mi sahipsin? Tıpkı üyeleri, kimi zaman bilgisiz de olsalar, toplandıklarında esin sahibi olan din bilginleri kurultayı gibi. Lûtfen giz'ini söyle bana.

Doğa: Her şeyden büyük olanım ben. Daha fazlasını bilmiyorum. Matematikçi değilim, oysa bendeki her şey matematik yasalarına göre düzenlenmiştir. Tüm bunların nasıl olduğunu, öğrenebilirsen öğren.

Filozof: Büyük varlığın matematik bilmiyor ve yasaların en büyük geometri! Seni yöneten ilksiz ve sonsuz bir geometrinin, hareketlerini düzenleyen üstün bir zekânın bulunması gerek.

Doğa: Haklısın; ben suyum, toprağım, ateşim, havayım, madenim, taşım, bitkiyim ve hayvanım. İçimde bir zekânın bulunduğunu duyuyorum; sende de var ama onu görmüyorsun. Ben de zekâmı görmüyorum, ama bu görünmez gücü duyuyorum. Onu tanıyamam. Sen benim küçük bir parçam olduğun halde, benim bilmediğim bir şeyi neden öğrenmek istiyorsun?

Filozof: Merak ediyoruz. Nasıl oluyor da dağlarında, çöllerinde, denizlerinde bu kadar hoyrat ama hayvanlarında ve bitkilerinde bu kadar ince olabiliyorsun,

bilmek isterdim.

Doğa: Sana gerçeği söylememi iste misin evladım? Bana verilen ad yapıma uymuyor; **Doğa** diyorlar bana. Oysa tümüyle sanat'ım.

Filozof: Bu söz düşüncelerimi tümüyle altüst etti. Doğa yalnızca sanat mıdır dediniz?

Doğa: Evet, hiç kuşkusuz. O kadar hoyrat bulduğun bu denizlerde bu dağlarda sonsuz bir sanatın bulunduğunu görmüyor musun? Tüm bu suların dünyanın merkezine doğru aktığını ve yalnızca değişmez yasalara bağlı olarak yükseldiğini bilmiyor musun? Dünyayı kaplayan bu dağların, durmaksızın bu kaynakları, gölleri ve ırmakları meydana getiren ilksiz ve sonsuz karların deposu olduğunu, bunlar olmadan hayvanların ve bitkilerin yok olacağını bilmiyor musun? Hayvan, bitki ve maden diye adlandırılan varlıklarıma gelince, sen yalnızca bu üçünü görüyorsun. Bilesin ki bende bu varlıklardan milyonlarca var. Yalnızca bir böceğin, bir buğday başağının, altının ve bakırın oluşmasına dikkat edersen tümünün üstün bir sanat olduğunu görürsün.

Filozof: Doğru. Üstünde biraz düşündükçe bilmediğim, güçlü ve ince seni gizleyen ve ortaya koyan büyük bir varlığın sanatı olduğunu anlıyorum. Thales'den, belki de ondan önceki zamandan bu yana, tüm düşünürler seninle körebe oyunu oynadılar. "Seni ele geçirdik" dediler ama hiçbir şeyi ele geçiremediler. Hepimiz İxion'a benziyoruz; o da Junon'u kucakladığını sanıyordu, oysa eriştiği yalnızca bir bulut yığınıydı.

Doğa: Ben tüm bir varlık olduğuma göre, benim küçük bir parçam olan senin gibi bir varlık nasıl olur da beni kavrayabilir? Benim atom çocuklarım, sizi çevreleyen, birkaç atom görmekle, sütümden birkaç damla içmekle, bir süre göğsümde beslenmekle yetinin! Annenizi, sizi besleyen varlığı tanımadan ölerek!

Filozof: Sevgili annem, neden varolduğundan, kimi şeylerin neden varolduğundan biraz söz et.

Doğa: Yüz yıllardır ilk ilkeler konusunda beni sorguya çekenlere verdiğim yanıtı vereceğim: "Bir şey bilmiyorum."

Filozof: Sürekli olarak bozulmak için yaratılmış bu bir yığın varlıktan, başkalarını yemek ve başkaları tarafından yenilmek (yutulmak) için yaratılan ve yeniden üretilen bu hayvan sürüsünden, bu kadar acıdan oluşan varlık yığınından, arasıra anlayan bu öteki zekâ topluluğundan ise, yokluk (hiçlik) daha iyi değil mi? Bütün bunlar neye yarıyor?

Doğa: Git de beni meydana getirene sor bunu.

makine insan

julien offray de la mettrie*
fransızcadan çeviren: halim karslıoğlu

... İnsan vücudu yaylarını kendi kendine kuran bir Makine, sürekli hareketin canlı sûretidir. Hareketin uyandırdığı hareketi besinler sürdürür. Besinler olmazsa Ruh takatten kesilir, gazaba gelir ve yenik düşerek ölür: tam sönerken parıldayan bir mum gibi. Oysa bedeni beslerseniz, borularına keskin usareler, güçlü içkiler akıtırsanız, o zaman Ruh da onlar gibi özverili olur, yüreklenir ve soğuk su içtiğinde kaçacak delik arayan asker aslan kesilip trampet sesleri eşliğinde güle oynaya ölüme koşar. Soğuk suyun durgunlaştıracağı kanı içki coşturur.

Bir yemek nelere kaadirdir! Mahzun bir yürekte sevinç yeniden parıldar, yemeğe katılanların Ruhuna sirayet eder, hoş şarkılarda dile getirilir ki bunda Fransızların üstüne yoktur. Sadece melankonik kişi yine gam kasavet içindedir ve bilim adamı da katılamaz o havaya.

... Düşünce gözle görülürcesine organlarla geliştiğine göre, organları oluşturan madde de, bir kere duyu melekesini edindikten sonra, pişmanlık duymaya yatkın olmayacak mıdır?

Demek ki Ruh ne olduğu bilinmeyen ve makul bir insanın sadece bizim düşünen parçamızı adlandırmakta kullanacağı boş bir bir terimdir. En küçük bir hareket ilkesi veri alındıktan sonra, canlı gövdelerin hareket etmeleri, duymaları, düşünmeleri, pişman olmaları ve tek kelimeyle Fiziğe göre ve ona bağlı olan Ahlâka göre davranmaları için başka bir şeye gerek kalmaz.

... Maymun ya da en zeki hayvanlar karşısında İnsan, Julien le Roi'nın bir saati karşısında Huygens'in Gezegen Sarkacı gibidir. Gezegenlerin hareketlerini göstermek için, saatleri göstermek ya da tekrarlamak için gerektiğinden daha çok

* De la Mettrie'nin (1709-1751) "L'homme machine"si 1747'de Leiden'de yayımlanmıştır.

araca, daha çok çarka, daha çok zembereğe ihtiyaç duyulmuşsa: Vaucanson'a **Flütçü**'sünü yaparken **Ördek**'ini yaparkenkinden daha çok beceri gerekmişse, bir **Konuşan** yapabilmesi için ondan da fazlası gerekirdi. Özellikle yeni bir Promete'nin elinden öyle bir Makinenin çıkmasının imkansız olduğu da artık düşünülemez. Dolayısıyla, yüreğin ve zihnin bütün bir yüzyıl boyunca tüm vuruşlarını gösterecek bir Makineyi yapmak ve işler halde tutmak için Doğaya daha da çok beceri ve araç gerekmiştir; zira nabız atışlarında saatler ölçülmez ama, hiç değilse hareret ve canlılığın Barometresi sayesinde Ruhun niteliği hakkında bir hükme varabiliriz. Hiç aldanmıyorum; insan vücudu bir saattir, lâkin öylesine muazzam bir saat ve öylesine ustalık ve hünerle düzenlenmiş bir saattir ki, saniyeleri göstermeye yarayan çark duracak olsa dakikaları gösteren döner ve işini görmeyi sürdürür; çeyrek saatleri gösteren çark ve bütün diğerleri de, öncekiler paslandıkları için ya da başka bir nedenle durduklarında, hareket etmeye devam ederler. Nitekim bazı damarların tıkanması hâlinde bile, Makinenin ana çarkında olduğu gibi yüreğin esas hareket gücünün yok olmaması ya da ıkıtaya uğramaması bundan değil midir? Zira hacmi azalan sıvılar, daha kısa bir yol katedecekleri için, damarların uçlarında karşılaştığı dirençten ötürü yüreğin gücü arttığı ölçüde yeni bir akıntıya kapılmışlarcasına o yolu daha çabuk alırlar. Yalnız optik sinirlerin kesilmesi Nesnelerin suretinin algılanmasını engellediğinde Görme duyusunun yok olmasıyla İşitme duyusunun engellenmemesi, ya da beyinde Yumuşak Tabaka'nın (**Portion Molle**) işlevleri engellenince İşitme duyusunun yok olmasıyla Görme duyusunun engellenmemesi de bundan ötürü değil midir? Ve yine aynı bu nedenle değil mi ki, kimi insan, sesleri işittiği halde işittiğini, (hastalık baş gösterince) söyleyemez ama, hiçbir şey işitmeyen, fakat konuşma sinirleri beyinde engellenmeyen bir başkası, kafasından geçen bütün rüyaları mekanik bir tarzda bize anlatır. Bunlar, bilgi sahibi hekimleri hiç şaşırtmayan fenomenlerdir. Onlar insanın Doğası hakkında ne düşünmek gerektiğini pekâlâ biliyorlar. Geçerken belirteyim: iki hekimden en iyi, en güvenilir olanı bence her zaman insan vücudunun Fiziğini ya da Mekaniğini daha iyi bileni, Ruhu ve o kuruntunun doğurduğu tüm endişeleri budalalara ve cahillere bırakarak ciddi meşgalesini yalın Doğacılığa (Naturalisme) hasredenidir.

... Bence Descartes aydınlatmak zorunda kalmadığı bir yüzyılda doğup da Deneyin ve Gözlemin değerini ve bunlara boşvermenin tehlikesini görmüş olsaydı, her bakımdan hakkı teslim edilecek bir kişi olurdu. Ne ki burda bütün o meymenetsiz filozoflar, şaklabanlar ve Locke kalpazanları adına benim bu büyük insandan özür dilememin tam da yeridir. Öylesine küstahça Descartes'in yüzüne gülecek yerde, tıpkı Newton'suz müsbet Akıl alanı gibi, Descartes'sız Felsefe alanının da daha hâlâ nadasta kalmış olacağını sezinleselerdi daha iyi ederlerdi.

O ünlü Filozofun birçok yerde yanıldığı doğru, kimse bunu inkâr etmiyor. Ama o her şeye rağmen, Hayvan Doğası'nın ne olduğunu gördü; hayvanların salt Makineler olduğunu ilk kez o ispat etti. Yine de bu kadar önemli ve büyük zekâ gerektiren bir buluştan sonra ona kadirşinassızlık etmemenin en doğru yolu yanılgılarının tümüne göz yummak olmasa gerek.

Bunu söyledikten sonra, bütün o yanılgılar benim gözümde bağışlanmıştır. zira her ne kadar Descartes iki cevher arasında farklılıktan söz ederse de, bunun, herkes bildiği halde yalnız İlahiyatçıların göremedikleri bir Analojinin gölgesinde gizlenen zehiri onlara yutturmaya yarayan bir deyiş tarzı, bir üslup kurnazlığı olduğu belbelli ortada. Çünkü İnsan adından ziyade gururlarıyla temayüz eden o

mağrur ve kibirli yaratıkların, kendilerini ne denli yüceltmek isterlerse istesinler temelde Hayvanlar ve dikine sürüngen Makineler olduklarına bütün bilginleri ve doğru yargı sahiplerini iknâ olmaya zorlayan işte bu güçlü Analojidir. O Makinelerin hepsi, eğitimin akıla dönüştürdüğü o harika içgüdüye sahiptirler; o da Beyine, o yoksa ya da dumura uğramışsa omurilik sovanına yerleşmiştir; hiçbir zaman küçük Beyine değil, çünkü Ruhun işlevleri ınkıtaya uğramaksızın küçük Beyin benim çok kere gördüğüm gibi bir hayli yaralanmış, ya da başkalarının rastladıkları gibi parçalanmış dahi olabiliyor.

Demek ki hem Makine olmak, duymak, düşünmek, maviyi sarıdan ayırdedercesine iyiyi kötüden ayırd etmek, kısaca Zekâyla ve sağlam bir Ahlâk içgüdüsüyle doğmuş olmak, hem de bir Hayvandan başka bir şey olmamak, hem bir maymun ya da bir papağan olmak, hem de haz duymayı bilir olmaktan hiç de daha çelişkili bir şey değildir.

... O halde sonuç olarak hiç çekinmeden diyebiliriz ki İnsan bir Makinedir; tüm Evrende türlü biçimlere girip çıkan tek bir cevher vardır. İsteklerin ve faraziyelerin zorladığı bir Hipotez değil bu; Önyargının ya da, hattâ, yalnız benim Aklımın bir ürünü de değil. Güvenilirliğine bu kadar az inandığım bir Rehbere hiç mi hiç değer vermezdim, eğer duygularımın —tabir caizse— meşalesi onu aydınlatarak yolunu izlememi gerekli kılmasaydı. Deney bana Aklı doğrulattı, o nedenle ikisini birleştirdim.

En sağlam esaslara dayalı, en dolaysız Akıl yürütmeleri ancak hiç bir bilim adamının itiraz etmeyeceği bir sürü Fiziksel Gözlem sonucunda benimsemeyi kendime şart koştuğum teslim edilmelidir. Bu Gözlemlerden çıkardığım sonuçlar hakkında Hüküm vermeye de sadece o Bilim adamlarını yetkili görüyorum; Önyargılı kişilere, Anatomi biliminden ve burda sözkonusu olan yegâne Felsefeden, insan vücudunun Felsefesinden bihaber olanlara o yetkiyi tanımıyorum. Böyle sapasağlam bir Meşe ağacı karşısında İlahiyatın, Metafiziğin ve Skolastiğin gül fidanları, insana Eskrim hazzını tattırabilse de hiç bir zaman hasmını yaralayamayan salon kılıçları, çocuk oyuncağı Silâhlar nedir ki! Hiç durmaksızın birbirini etkileyen iki cevherin sözde bağdaşmazlığı üzerine, Önyargının ya da batıl görüşlerin gölgesi Yeryüzünden eksik olmadıkça hep ileri sürülecek o beş para etmez kof fikirlerden, bin kez çürütülmüş zavallı akıl yürütmelerden söz ettiğimi belirtmeye gerek var mı? Benim Sistemim, daha doğrusu, eğer çok yanılmıyorsam, Gerçek İşte budur. Kısa ve basit. Karşı çıkan varsa, hodri meydan!

sanatlar ve bilimler üzerine söylev

jean-jacques roussuau*
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

İKİNCİ BÖLÜM

Bilimleri, insanların rahatlığına düşman olan bir tanrının yarattığı inancı eski bir gelenek olup Mısır'dan Yunanistan'a geçmiştir.[1] Peki, kendi ülkelerinde doğmuş bilimler hakkında bizzat Mısırlıların görüşleri neydi acaba? Onlar bilimin kaynaklarını somut olarak görüyorlardı. Aslında, dünyadaki tüm yıllıklar karıştırılsa da, eski günlükler felsefî araştırmalarla tamamlanmaya çalışılsa da boş; çünkü bu konuda kesin bilgi sağlayacak kaynak insanlığın bilgi dağarcığında yok. Batıl inançlardan astronomi; özenti, kin, dalkavukluk ve yalandan güzel konuşma; cimrilikten geometri, boş bir meraktan fizik doğmuş; hattâ ahlâkın kaynağı da insan kibiri. Demek ki bilimler ve sanatlar dünyaya gelişlerini kötülüklerimize borçlular, erdemlerimize değil. Zaten öyle olsaydı, yararları konusundaki kuşkumuz daha az olurdu.

Bilim ve sanatlardaki bu köken yokluğu, konularında çok sık karşımıza çıkar. Örneğin lüks öğesi olmasa sanat ne işimize yarardı? Haksızlıklar olmasa hukuk bilimine gerek kalır mıydı? Zorbalar, suikastçılar, savaşlar olmasa tarihin hali ne olurdu? Anlaşılan o ki, kısacası hiç kimse yaşamını sadece sıradan ödevlerini yaparak ve doğal gereksinmelerini karşılayarak, ülkesi, dostları ve mutsuzlar için ayıracak zaman bulamayarak, kısır bir seyirle geçirmek istemiyor.

Gerçeğin sızıp kaybolduğu bir kuyunun duvarlarına asılı olarak ölmek için mi yaratıldık biz? Felsefî incelemeye kendini ciddi olarak adamış olan herkesi, başlangıçta sırf bu düşünce bile yıldırabilirdi, ama öyle olmuyor. Bilimsel araştırmada ne çok tehlike, ne çok yanlış var insanı bekleyen. Gerçeğe varmak için,

* J.-J.Rousseau (1712-1778) bu söylevi ilk kez 1750'de Dijon Akademisi'nde vermiştir.

gerçeğin yararından bin kez daha tehlikeli nice hata yapmak gerekmiyor mu? Ve bunun sonucundaki olumsuzluk ortada: Yanlış sonsuz biçime bürünebilir, oysa gerçeğin tek bir varoluş biçimi vardır. Kaldı ki onu içtenlikle arayan kimdir? Çok arzulasak bile onu tanıdığımızdan emin olmanın işaretleri nelerdir? Bunca değişik duygu arasında, bu konuda doğru yargıya varmak için **kriterimiz** ne olacaktır?[2] Ve gerçeği tesadüfen bulduk diyelim, en zor olan şey de, hangimiz onu iyi kullanmayı bilecektir?

Eğer bilimlerimiz, kendi konularında temelsizlerse, yarattıkları etkiler daha da tehlikeli olacak demektir. Aylaklığın çocuğu olan bilim, giderek aylaklık üretecektir; bunun sonucunda topluma verdiği ilk zarar, tamiri olanaksız zaman kaybıdır. Hiçbir şey yapmıyor olmak, siyaset ve ahlâk alanında çok kötü bir şeydir; yararsız her yurttaş zararlı olarak görülebilir. O zaman sorarım size ünlü filozoflar; siz ki boşlukta cisimlerin birbirini neden çektiğini bize öğretensiniz; gök cisimlerinin dolanımında eşit zamanda katedilen mesafelerin ilişkisinin ne olduğunu, hangi eğrilerin birleşik noktaları, yön değiştirme ve tersine dönme noktaları olduğunu, insanların her şeyi nasıl Tanrı'da gördüğünü, ruh ve vücudun iletişim olmaksızın, aynen iki saat gibi, nasıl haberleşebildiğini, hangi yıldızların yaşanabilir olduğunu, hangi böceklerin garip şekillerde çoğaldığını sizlerden öğrendik. İşte, bize yüce bilgiler veren sizlerden şimdi şu soruma yanıt istiyorum! Bunlardan hiçbirini öğretmemiş olsaydınız, nüfuzunuz daha mı az olurdu; daha kötü mü yönetilirdik, daha az korkunç, daha az gelişmiş veya daha ahlâksız mı olurduk? Ürettiğiniz şeylerin önemi üzerinde yeniden durun o zaman. Ve eğer en parlak bilginlerimizin ve en iyi yurttaşlarımızın yaptıklarından bile bu kadar az yararlanıyorsak, toplunun özünü boşu boşuna kemiren o anlaşılmaz yazarlar ve aylak aydınlar hakkında ne düşünmemiz gerektiğini siz söyleyin.

Niye aylak diyorum? Vallahi gerçekten öyleler de ondan! Onlar olmasa geleneklerimiz daha sağlıklı ve toplumumuz daha esenlikli olurdu. Ama bu boş ve değersiz hatipler uğursuz paradoklarıyla silahlanıp üstümüze geliyorlar, inanç temellerini çökertmeye ve erdemi yoketmeye çalışıyorlar. Bin yıllık yurt ve din sözcüklerini hor görüp alaya alıyor, insanlar arasında kutsal olan ne varsa felsefeleriyle yok etmeye ve küçük düşürmeye çabalıyorlar. Aslında nefret ettikleri şey ne dogmalarımız, ne de erdemlerimiz; asıl düşman oldukları kamuoyu. Altarların önünde diz çökmelerini sağlamak için onları ateistlerin arasına sokmak yeterli olurdu. Ey öc alma tutkusu, nelere kâdir değilsin ki!

Zaman kaybı çok kötü bir şey; sanat ve edebiyatın ardından gelenlen ise daha vahim. Örneğin lüks bunlardan biri ve aylaklıktan insanların kendini beğenmişliğinden doğmuştur. Bazan bilim ve sanat olmadan da lüks olabilir. Ama onlar lükssüz edemezler asla! Biliyorum ki her zaman bireysel özdeyişlerle beslenen felsefemiz, ulusların gösterişini sağlayanın lüks olduğunu, tüm tarih deneyimi bunun tersini gösterse bile iddia eder; ama savurganlığı önlemek için bir yasa gerektiğini unutan o felsefe, acaba; imparatorlukların sürekliliğinde geleneklerin büyük rol oynadığını ve lüksün geleneklerle taban tabana zıt olduğunu yadsıyabilir mi? Varsın lüks kesin bir zenginlik işareti olsun, zenginliği artırıcı olarak da işe yarasın, peki günümüz insanı olmanın paradoksundan ne sonuç çıkacaktır? Ne olursa olsun zenginleşmek amaç olduğunda erdemin hali ne olacaktır? Antikçağ siyasetçileri durmaksızın geleneklerden ve erdemden söz ederlerdi. Bizimkilerse yalnızca ticaret ve paradan konuşuyorlar. Birisi size falanca ülkedeki bir adamın Cezayir'deki satış fiyatına eşdeğer olduğunu söyleyebiliyor. Bu hesabı duyan bir başkası, insanın hiç para etmeyeceği ülkeler buluyor, başkaları da insanın hiçten

daha değersiz olacağı yerleri araştırabiliyor. Çünkü insanlar hayvan sürüleri gibi değerlendiriliyorlar. Onlara göre insan yaptığı tüketim kadar değer ifade eder. Nitekim bir Sibarit otuz İspartalıya bedeldir. Bu durumda, iki cumhuriyetten, yani İsparta ve Sibarit'ten hangisinin bir avuç köylünün boyunduruğuna girdiğini, hangisinin de Asya'yı titrettiğini siz keşfedin.

Sirus hükümdarlığı, Pers satraplarının en küçüğünden daha fakir olan otuz bin nüfuslu bir prenslik tarafından fethedildi, ve en yoksul halk olan İskitler dünyanın en güçlü hükümdarlarına direndiler. İki ünlü cumhuriyet, dünya egemenliği için çarpıştı; biri çok zengindi, diğerinin hiçbir şeyi yoktu ve bu ikincisi birincisini yıktı. Sıra Roma İmparatorluğu'na gelince, dünyanın tüm zenginliklerini yuttuktan sonra, o da, zenginliğin ne olduğunu bile bilmeyen insanların kurbanı oldu. Franklar Galya'yı, Saksonlar İngiltere'yi fethettiler, cesaretleri ve yoksullukları dışında hiçbir hazineleri olmaksızın. Tüm istekleri birkaç koyun postuyla sınırlı olan yoksul bir dağlılar grubu Avusturyalı kibirini yola getirdikten sonra, Avrupa zorbalarını titreten çok zengin ve korkunç Burgonya hanedanını yerle bir ettiler. Nihayet, Hindistan hazinelerinin tümünün desteğine sahip olan Şarlken mirasçılarının bütün gücü ve bütün sağduyusu bir avuç ringa balıkçısı karşısında kırılıverdi. Politikacılarımız, bu örnekleri düşünmek için hesaplarına biraz ara versinler lütfen ve bir kez olsun şunu öğrensinler ki, parayla her şeye sahip olunabilir, gelenekler ve yurttaşlar dışında.

Öyleyse lüks sorusunda kastedilen kesin olarak nedir? Yani, krallar için en önemli olan şey, parlak ve geçici olmak mı yoksa erdemli ve kalıcı olmak mıdır? Parlak diyorum, ama hangi boyutta? Şatafatın tadı ve dürüstlüğün tadı aynı ruhta pek az birlikte barınır. Hayır, gerileştirilmek için çabalanmış kafalardan büyük bir şeyin çıkması olanaksızdır ve o insanların yetenekleri olsa bile, cesaretlerinden eser kalmayacaktır.

Her sanatçı alkışlanmak ister. Ödülünün en değerli parçası çağdaşlarından gelen övgülerdir. Öyleyse bunları elde etmek için ne yapacaktır, eğer modanın havasını uçarı bir gençlikte gören, modaya uymuş bilginlerin olduğu bir ülkede ve zamanda doğmuş olma şanssızlığına sahipse? Yine o ülke ve zamanda insanlar özgürlüklerini zorbalıkla ele geçirenlere zevklerini de adamışlarsa?[3] Sanatçı ne yapacaktır beyler? Dehasını çağının düzeyine indirgeyecek, yaşarken beğenilecek basit şeyler yazmayı, öldükten sonra hayran olunacak harikalar yaratmaya tercih edecektir. Ünlü Arouet söyleyin bize, ne güçlü ve keskin güzellikleri sahte kibarlığımıza adadığımızı anlatın, küçük şeylerde çok verimli olan incelik düşüncesinin bize nasıl büyük şeylere malolduğunu söyleyin!

Lüksün zorunlu devamı olan geleneklerin bozulması da zevkin kokuşmasını getirir. Ola ki tesadüfen, olağanüstü yetenekli kişilerin arasından, ruhu sağlam kalmış çağının dehasına teslim olmayı ve tehlikeli ürünler vererek alçalmayı reddetmiş biri çıkmaya görsün, vay haline! Yoksulluk ve unutulmuşluk içinde ölecektir. Burada aktardığım bir deneyim değil, yalnızca bir kestirimdir. Carle, Pierra, kutsal ve yüce resimlerle tapınaklarımızın görkemine görkem katma amaçlı bu fırça ya elimizden düşecek veya panoları, kösnül resimleri süslemek için kendini satacak, zaman bu zaman artık. Ve sen Praxitel ve Fidias'ların rakibi, sen ki eskiler seni putları yüzünden özür dileyebilecek tanrılar üretesin diye kullanırlardı; seni eşsiz Pigal, ellerin ya acayip heykeller yapacak ya da aylaklığı seçecek, başka çare yok!

Gelenekler üzerine düşünebilmemiz, ancak eski çağların yalın imgelerini hatırlayarak mümkündür. Bu, yalnızca doğanın elleriyle süslenmiş, gözlerimizi ayı-

ramadığımız ve uzaklaşmaktan hüzün duyduğumuz güzel bir kıyıdır. Masum ve erdemli insanlar yaptıklarının tek tanığı olan tanrıları günahtan hoşlandıkları sürece aynı kulübelerde birlikte oturdular ama sonra kötüleştiler ve bu sıkıcı seyircileri bırakarak onları muhteşem tapınaklara kapadılar. Aslında, ya kendileri yerleşmek isteyip onları aradan çıkardılar, yahut kendi evlerinden farksız hale getirdiler. Yaşama kolaylıkları artar, sanatlar mükemmelleşir ve lüks yaygınlaşırken, gerçek kahramanlık azalır, askerlik erdemleri silinir gider. Bu masabaşında icra edilen bilim ve sanatların işidir. Got'lar Yunanistan'ı kırıp geçirdiklerinde aralarından birinin yaydığı şu görüş sayesinde bütün kitaplar yanmaktan kurtarıldı. Düşmanlara, askerlik yapmaktan vazgeçsinler diye en temiz eşyaları bırakmak, onları aylaklıkla oyalamak gerekir. Nitekim bu sayede VIII. Şarl neredeyse kılıcını bile çekmeden Toskana ve Napoli krallıklarının sahibi oldu. Bütün savaş erkanı bu beklenmedik kolaylığı, İtalyan prenslerinin ve soylularının güçlü bir savaşçı olmak yerine, bilgili ve usta olmaktan hoşlanmalarına yordu, gerçekten de bu iki örneği anlatan aklı başında kişi şöyle diyordu: Bu savaş ve benzeri örnekler bize bilimsel çalışmaların, cesareti harekete geçirip güçlendirmekten çok, zayıflatıp yumuşatmaya yaradığını gösteriyor.

Romalılar kendilerini resme, gravüre ve ziynet eşyaları işlemeye verdikten ve güzel sanatları öğrendikten sonra askeri erdemlerinin söndüğünü itiraf etmişlerdir ve sanki bu klasik görünüm öteki halklara örnek olmak için seçilmiş gibiydi. Medicilerin yükselişi ve edebiyatın yeniden canlanması, İtalya'nın birkaç yüzyıl önce yeniden kazandığı savaşçılık sanını belki de tamamen ortadan kaldırdı. Antik Yunan Cumhuriyetleri kurumlarının büyük çoğunluğunu niteleyen bir bilgelikle, vatandaşların ruh gücünü felce uğratan sessizce ve otururak yapılan işleri, eğer bedensel zayıflığa yol açıyorsa yasaklamışlardır. Zira en ufak bir eksikliğin sıkıntısını çeken, en küçük bir acıyla yılgınlığa düşen insanlar açlığı, susuzluğu, tehlikeleri göğüsleyemeyebilirlerdi. Aksi halde askerler, hiç de alışık olmadıkları zor işleri hangi cesaretle kaldıracaklardı? Ata binmek gücünü bile bulamayan subayların emri altında hangi coşkuyla uygun adım yürüyeceklerdi? Bu beceriyle disipline edilmiş çağdaş savaşçıların sitayişle söz edilen değerine kimse karşı çıkamaz. Günübirlik savaşlardaki yiğitlikleri yeterince övgüyle anlatılıyor. Ama alabildiğine ağır olan bu işi nasıl kaldırabiliyorlar, iklimin sertliğine, hava değişikliklerine nasıl dayanabiliyorlar, bundan kimse söz etmiyor. Yalnızca biraz güneş veya biraz kar, kimi gereksiz şeylerin eksikliği ordularımızın en iyisini birkaç günde eritmeye yetiyor. Gözüpek savaşçılar, çok az duyabileceğiniz gerçeğe biraz olsun kulak verin. Biliyorum, cesursunuz: Cannes'da ve Trasymene'de Anibal'le birlikte galip geldiniz; Sezar Rubikon'u sizinle birlikte geçti ve ülkesini hizaya soktu; ama Alp'leri ilk kez aşanla atalarınızı yenmiş olanların sizinle hiçbir ilgisi yok!

Savaşın sonucunu belirleyen her zaman muharebeler değildir; generaller için muharebe kazanmaktan daha yüce bir sanat vardır: Kimileri korkmadan ateşe atılır ama, yine de kötü bir subay olabilir. Bir askere bile kendisini ölümden korumayan cesaret yerine bir parça daha fazla güç ve kuvvet gerekli olurdu. Askerlerinin hummadan veya soğuktan ya da düşman kurşunlarıyla telef olması devlete ne yarar sağlar?

Bilimlerin geliştirilmesi, ahlâksal meziyetler üzerinde savaşçılık meziyetlerinden çok daha zararlı etkilerde bulunur. Daha ilk yıllarımızdan başlayarak, sağduyuya aykırı bir eğitim, düşünce dünyamıza çekidüzen vermekte ve yargı yetimizi bozmaktadır. Çepeçevre yükselen devasa eğitim kurumları görüyorum

ve oralarda yetiştirilen gençliğe, ödevlerinin dışındaki her şeyi öğretmek için dünyanın parası harcanıyor. Çocuklarımız kendi dillerini konuşamayacaklar, ama hiçbir yerde kullanılmayan başka dillerde konuşacaklar; pek az anlayabilecekleri dizeler yazacaklar; gerçekle yanılgıyı birbirinden ayırdedemeyecekler; ama sahte kanıtlar gösterip gerçeği başkalarınca anlaşılmaz hale getirme sanatını öğrenecekler; ancak gönül yüceliği, hakkaniyet, dengelilik, insanlık ve cesaret sözcüklerinin ne anlama geldiğini bilmeyecekler. Tatlı bir sözcük olan vatan, kulaklarında hiç yankı uyandırmayacak. Eğer Tanrı'dan sözedildiğini duyarlarsa, bu onlar için saygıdan çok korku anlamına gelecek. Bilge bir kişinin şöyle dediğini anımsıyorum: "Öğrencilerim zamanlarını top oynayarak geçirseler daha çok sevinirdim, çünkü o zaman hiç değilse vücutları çevikleşirdi." Çocukların uğraşı olması gerektiğini ve aylaklığın onlar için en çok kaygılanacak bir tehlike olduğunu biliyorum. Peki öyleyse ne öğrensinler? İşte kuşkusuz önemli bir soru! Adam olduklarında (büyüdüklerinde) yapmak zorunda oldukları şeyleri öğrensinler, unutmak zorunda olduklarını değil!

Bahçelerimiz heykellerle, galerilerimiz tablolarla süslüdür. Halkın hayranlığına sunulan bu sanat şaheserlerinin temsil ettiği şeyler hakkında ne düşünüyorsunuz? Bunlar vatan savunucuları mıdır? Yahut daha da büyük, yani ülkeyi zenginleştirmiş olan adamlar mı? Hayır onlar antik mitolojiden özenle seçilmiş ve küçücük yaştaki çocukların meraklı bakışlarına sunulmuş görüntülerdir; kuşkusuz, henüz okumayı bile öğrenemeden, kötü eylem örneklerini gözleriyle görsünler diye!

Yetenekleri mükâfatlandırarak ve erdemleri aşağılayarak insanlar arasına sokulmuş uğursuz eşitsizlikten kaynaklanmıyorsa şayet, tüm bu yolsuzluklar nereden kaynaklanıyor sanıyorsunuz? İşte incelemelerimizin en açık başarısı ve sonuçlarının en tehlikelisi bu. Artık kimseye namuslu olup olmadığı sorulmuyor, ama yetenekleri var mı diye soruluyor. Bir kitabın da yararlı olup olmadığı kimsenin umurunda değil, önemli olan iyi yazılıp yazılmadığı. Ödüller edebiyat meraklılarından esirgenmezken, erdem övgüden yoksun kalıyor. Güzel söylevlere aşırı değer verilirken güzel davranışlara hiçbir şey verilmiyor. Gene de şunu sormadan edemiyorum, bu akademide onurlandırılan söylevlerin en iyisine layık görülen ün, bu konuda ödül koymaktan duyulan övünçle karşılaştırılabilir mi?

Bilge kişi servet peşinde asla koşmaz; ama üne karşı duyarsız değildir ve onun son derece kötü dağıtıldığını görünce de adamsendeciliğe düşer, sefalet ve unutulmuşluk içinde sönüp gider. O erdem ki, az bir itici güçle canlanacak ve toplum için yararlı hale gelebilecektir. İşte her yerde hoşa giden yeteneklerin yararlı olanlara yeğlenmesinin zamanla getireceği şey budur. Ve deneyim, bilimlerle sanatların yenilenişinden buyana bu durumu fazlasıyla onaylamıştır. Bizim fizikçilerimiz, geometri bilginlerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, müzisyenlerimiz, ressamlarımız var ama, yurttaşlarımız yok artık; ya da, terkedilmiş köylerde tek tük rastlanan birkaç tanesi kaldıysa eğer, onlar da oralarda yoksulluk çekerek, hor görülerek telef olup gidiyorlar. Bize ekmeğimizi, çocuklarımıza sütünü verenlerin düştükleri durum ve bizim onlara duygusal yaklaşımımız işte bu.

Bu arada durumun olabileceğin en kötüsü olmadığını da itiraf edeyim. Çeşitli zararlı bitkilerin yanına sağaltıcı otları, kötücül hayvanların bedenine yaralarını iyileştirici salgıları koyan sonsuz öngörü, bu öngörünün hizmetinde olan hükümdarlara da bilgeliğe öykünmeyi öğretti. Ünleri çağdan çağa yalnızca yeniden parlayan büyük krallar, bu örneğe bağlı kalarak bilim ve sanatların bağrından

binlerce karmaşıklığın kaynağını, insan bilgisinin tehlikeli hazinesini ve törelerin kutsal hazinesini aynı anda yöneten ünlü toplumların sırrını elde etti; hem de ahlâk temizliğini kendileri için koruyup, hüsnü kabul gören üyelerden saklı tutarak. Bütün Avrupa krallarının taklit ettiği bu öğretiler, akademilere kabul edilme onuruna sahip olmak için can atanları frenleyecek, yararlı eserleri ve olumlu gelenekleriyle bu kabule layık olanları ayırmaya yarayacaktır en azından. Bu kurumlardaki kişiler, edebi değeri onurlandıran ödüller için, vatandaşların kalplerinde erdem aşkını hareketlendirebilecek konular arasından bir seçim yapacaklar, bu aşkın içlerinde hüküm sürdüğünü gösterecek ve halklara insan türünün üzerine yalnızca güzel ışıklar değil iyileştirici öğretiler serpmeye kendini adamış bilginler de olduğunu hissettireceklerdir.

Benim için yeni bir kanıttan başka bir şey olmayan bir itiraz öne sürülmesin sakın. Bu denli çok özen göstermek onları kabul etmek gereğinden başka bir anlama gelmez ve varolmayan kötülüklere çare aramaktan vazgeçilmelidir. Neden acaba yetersizliklerinden ötürü sıradan çareler niteliği taşımaları gerekir bunların? Bilginler yararına oluşmuş bunca kurum, bu çareleri bilim konularına uygulamaya en yetkin yerlerdir oysa. İhtiyatlı davranışlara bakılırsa, galiba çiftçilerin çokluğundan ve filozof eksikliğinden kaygılanılıyor. Burada tarımla felsefeyi karşılaştırma gibi bir denemeye girmek hiç istemiyorum; zira buna kimsenin tahammülü yok. Sadece şunu soracağım: Felsefe nedir? En tanınmış filozofların yaydıklarının içeriği nedir? Bu bilgi dostlarının öğrettikleri nelerdir? Onlara kulak verildiğinde, bir meydanda herbiri kendi tarafına, bana gelin, asla yanılmayan yalnızca benim, diye haykıran bir şarlatanlar kümesi gibi algılanmayacaklar mıdır? Bir tanesi, madde diye bir şeyin olmadığını, her şeyin tasarımdan ibaret olduğunu; bir diğeri, maddeden başka tözün, evrenden başka tanrının olmadığını iddia eder. Biri, ne erdem ne kötülük olmadığını, ahlâksal iyi ve kötünün sadece kuruntudan ibaret olduğunu ileri sürerken, öteki, insanların kurt olduğunu ve bilinçli olarak birbirlerini yutacaklarını söyler. Ey büyük filozoflar! Bu yararlı derslerinizi neden çocuklarınıza ve dostlarınıza saklamıyorsunuz? Yakında bunlar yüzünden ödüllendirileceksiniz ve bizler de kendi dostlarımız arasında, çömezlerinizden birini bulmaktan korkmayacağız.

İşte, yaşadıkları sırada çağdaşlarının büyük değer verdikleri ve dünyadan ayrıldıktan sonra da ölümsüzlük katına yücelttikleri adamlar! İşte onlardan aldığımız ve çağlar boyu gelecek kuşaklarımıza aktardığımız bilgece özdeyişler! İnsan aklının her türlü yanılgısına teslim edilen paganizm, İncil'in egemenliğindeki kitap basımcılığının ona karşı hazırladığı utanç anıtlarıyla kıyaslanabilecek pek bir şey bıraktı mı gelecek kuşaklara? Leukipp ve Diyagoros'un din dışı yazıları onlarla birlikte yok oldu; henüz insan aklının taşkınlıklarının sürüp gitmesini sağlayacak sanat icat edilmedi; ama, matbaa harfleri[4] ve bunları kullanma alışkanlığımız sayesinde Hobbes ve Spinoza'nın tehlikeli düşleri ilelebet kalacak. Cahillikleri ve yontulmamışlıkları yüzünden atalarımızın hiç mi hiç anlayamayacağı ey bu ünlü eserler, gelecek kuşaklarımızın ve yüzyılımızın gelenek kokuşmasının ürünü olacak daha da tehlikeli eserlere eşlik edin bakalım ve hep birlikte, gelecek yüzyıllara bilim ve sanatlarımızın gelişme ve kazanımlarına sadık bir yankı bırakın. Eğer sizi okurlarsa, bugün zihninizi kurcalayan sorunlar hakkında hiçbir kuşku bırakmayacağımızdan eminim; ve, en azından bizden daha sağduyulu iseler ellerini göğe kaldırıp, yüreklerindeki acıyla şöyle haykıracaklardır mutlaka: "Her şeye kaadir Tanrı, tüm ruhları elinde tutan sen, bizi bilgiden ve atalarımızın uğursuz sanatlarından kurtar! Saflığı, yoksulluğu, mutluluğumuzu

sağlayacak ve senin uygun gördüğün kadar iyiliği geri ver."

Şayet bilim ve sanatların gelişimi, gerçek mutluluğumuza hiçbir katkıda bulunmamışsa, geleneklerimizi bozmuş ve bu bozulma temiz zevklerimizi yok etmişse, o zaman bunlara sebep olan o sıradan yazarlar kalabalığı hakkında ne düşüneceğiz? Bilim kapılarını düşüncesizce kıran ve o tapınaklara yaklaşmaya bile lâyık olmayan bu ayak takımını oraya sokan derleyici takımı için düşüncelerimiz ne olacak? Oysa edebi kariyerde ilerleyemeyecek olanların ta işin başında engellenmesi, topluma yararlı işlerle uğraşmaya özendirilmeleri daha iyi olmaz mı? Böylece kötü bir manzumeci veya yetersiz bir geometri bilgini olmak yerine büyük bir kumaş fabrikatörü olabilirdi böyle biri. Doğanın öğrenci olarak seçip ayırdığı kişilere öğretmen gerekmezdi. Verulam'lar, Descartes'lar ve Newton'lar, insan türünün bu ustaları, kendi kendilerinin öğretmeni oldular, yoksa hangi rehber onları engin dehalarının ulaştırdığı yere götürebilirdi? Sıradan hocalar elinde anlama yetenekleri, hocanın yetersiz kapasitesi yüzünden daralıp kısırlaşırdı. Karşılaştıkları ilk güçlüklerle başetmeyi öğrenen bu ustalar sonunda evreni aşmaya giriştiler. Eğer bilim ve sanat araştırmalarına kendini adaması için bazı insanlara izin vermek gerekseydi, bu izin yalnızca kendi çizgisinde yürüyen ve bu çizgiyi geliştirme gücünü kendinde bulanlara verilmeliydi. Çünkü insan zekâsının başarı anıtlarını yükselten işte bu bir avuç kişidir. Bu dehaların dorukta tutulması isteniyorsa, umutlarını da dorukta tutmak gerekir ve bu, gereksindikleri tek yüreklendirme şeklidir. Ruh, kendi içindeki nesnelerle duyarsızca orantılıdır ve büyük insanlar büyük fırsatlardan doğar. Hitabet üstadı Roma konsülü oldu ve belki filozofların en büyüğü de İngiliz başbakanı. Acaba biri Akademide herhangi bir sandalyeye sahipken, öteki yine bir akademide basit bir pansiyon edinmişken, eserleri bu durumdan etkilenir miydi, diye soruyorum kendime. Krallar, kendilerine öğüt vermede en yetenekli olanların öğütlerini kabul etmeyi hor görmesinler; büyüklerin kibrinden kaynaklanan ve halkları yönetme sanatı onları aydınlatma sanatından daha zordur, diyen o eski önyargıdan vazgeçsinler. İnsanları iyilikle ikna etmek, onları kaba kuvvetle yola getirmekten daha zordur. Gönül ister ki, birinci sınıf bilginlerin dersleri onların onurlu sığınakları olsun; onlara lâyık tek ödülü, yani bilgeliği öğrettikleri halkların mutluluğunu orada alsınlar. İşte ancak o zaman erdemin, bilimin ve otoritenin soylu bir yarışmada, birlikte, insanların mutluluğu için neler yapabileceği görülebilir. Ama güç bir tarafta, aydınlanma ve bilgelik bir tarafta olduğu sürece, bilginler önemli şeyleri pek seyrek düşünecek ve halklar da aşağılık, kokuşmuş ve mutsuz olmaktan kurtulamayacaklardır. Bizler, yani sıradan insanlar, tanrının büyük yetenekler vermediği ve büyük zaferler için seçip ayırmadığı kişiler, kendi karanlık dünyamızda kalalım. Yakalayamayacağımız ve sahip olmak için tüm ünvanları satın aldığımızda bize pahalıya malolacak bir ün peşinde koşmayalım. Mutluluğumuzu kendimizde bulabilirken başkasında aramak niye? Halkları, ödevlerini öğreterek yetiştirme işini başkalarına bırakalım ve biz kendi ödevlerimizi yapalım; daha fazlasını bilmemize gerek yok.

Ey erdem! Basit ruhların yüce bilimi. Seni tanımak için bu kadar çok sıkıntıya girmeli mi? Yüreklerimize kazılı değil mi ilkelerin? Yasalarını öğrenmek için insanın kendi özüne dönmesi ve tutkularının sessizliğinde vicdanının sesini dinlemesi yetmez mi? İşte gerçek felsefe. Onunla mutlu olmayı bilelim; ve ölümsüzleşen o ünlü insanların zaferine imrenmeden, eskiden biri iyi konuşmayı, diğeri de iyi davranmayı bilen iki büyük halkın ayırdedilmesi gibi, onlarla kendimiz arasındaki görkemli ayrımı koyalım.

NOTLAR:

1. Prometheus efsanesiyle olan alegori kolayca anlaşılmaktadır. Eski bir öyküde satir "ateşi ilk kez gördüğü zaman kucaklayıp öpmek istemiştir, ama Prometheus ona şöyle seslenmiştir: Satir, ona değdiğin an yanacak olan sakalının ardından ağlayacaksın."
2. İnsan ne kadar az bilirse, o kadar çok bildiğini sanır. Peripatetikçiler hiçbir şeyden kuşkulanmıyorlar mıydı? Descartes uzayı küpler ve kasırgalarla tasarlamamış mıydı? Avrupa'da bugün bile, belkide gerçek filozofların hâlâ içini karartan elektriğin gizini cesaretle açıklamayan değersiz bir fizikçi yok mudur?
3. Kadınların yükselmesini bir kötülük olarak görmüyorum. Bu, insanların mutluluğu için doğanın bahşettiği bir armağandır. Bu durumdan daha iyi yararlanılırsa, şimdiki kötülük gibi, pekçok iyi şey yaratılabilir. Eğer insan cinsinin öteki yarısına hükmeden bu yarısı daha iyi bir eğitimden geçmiş olsaydı, toplum için hangi yararların doğacağı yeterince hissedilmiyor. Erkekler her zaman kadınların hoşuna gittiği gibi olacaktır. Eğer kadınlar isterlerse, gönlü yüce ve erdemli olduklarından, gönül yüceliğini ve erdemin ne olduğunu öğreteceklerdir. Bu temadan çıkan ve bir zamanlar Platon'un da yürüttüğü düşünceler, böyle bir ustaya yaraşan ve bu denli büyük bir davayı savunmasını bilen bir kalem tarafından daha da geliştirilmeye hak kazanmıştır.
4. Avrupa'da kitap basımının neden olduğu korkunç kargaşalık gözönüne alınırsa ve gelecek her geçen gün kötülükleri artıran ilerlemeye göre değerlendirilirse, bu korkunç sanatı, getirdikleri gibi ülke sınırının dışına çıkarmak için çaba harcama konusunda devlet adamlarının bir saniye bile tereddüt etmeyecekleri kolayca görülecektir. Sultan Ahmet sözde kültürlü birkaç kişinin sözlerine kanarak, İstanbul'da bir matbaanın kurulmasına izin vermiş, ama daha matbaa kurulur kurulmaz tekrar sökmek ve aletleri bir kuyuya atmak zorunda kalınmıştır. Halife Ömer'e, İskenderiye kitaplığının akibeti sorulduğunda, şöyle cevap verdiği söylenir: Buradaki kitaplar Kuran'la çelişkiye düşen şeyleri içeriyorlarsa, kötüdür ve mutlaka yakılmalıdır. Şayet Kuran'ın öğretisinden daha fazlasını içermiyorlarsa, yine yakılmalıdırlar, çünkü gereksizdirler. Bilginlerimiz bu düşünceyi saçmalığın tepe noktası olarak gördüler. Ömer'in yerine Büyük Grégoire, Kuran'ın yerine de İncil konsaydı ve kitaplık da yakılmış olsaydı, bu, belki ünlü piskoposun yaşamındaki en güzel manevrası olacaktı.

KAYNAK:

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué a épurer les moeurs?, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955.

madde ve devinim üzerine felsefî ilkeler

denis diderot*
almancadan çeviren: oğuz özügül

Filozofların, devinim ve dinginlik karşısında maddenin kayıtsız kaldığı düşüncesini ne dereceye kadar benimsediklerini bilmiyorum. Oysa tüm cisimlerin, hatta tüm cisimciklerin birbirlerini çektiği, bu dünyada her şeyin ya **translation**[1] ya da **nisus**[2], ya da ama hem **tranlation** hem de **nisus** durumunda olduğu ortadadır.

Belki bu felsefî varsayım, noktaların herhangi bir genleşme göstermediğini, çizgilerin derinlik ve genişliğe, yüzeylerin de derinliğe sahip olmadıklarını varsayan matematikçilerin görüşlerine benzemektedir; ya da bu filozoflar, bir maddenin başka bir madde karşısındaki göreli dinginliğinden söz etmektedirler. Fırtına tarafından sağa sola savrulan bir gemide her şey göreli bir dinginlik içindedir. Ancak hiçbir şey, hatta geminin bileşim oluşturma yetisine sahip molekülleri bile, mutlak bir dinginlik içinde değildir.

Onlar herhangi bir cisimdeki dinginlik yönsemesini, tıpkı devinim yönsemesi gibi, kavramıyorlarsa, bunun nedeni maddeyi homejen olarak ele almalarındadır. Yani: Madde için büyük önem taşıyan özellikleri hesaba katmıyorlar; kendi felsefî spekülasyonlarının neredeyse bölünmez bir anında maddeyi değişmez sayarak bileşimlerden birinin başka bir bileşim karşısındaki göreli dinginliğinden sonuçlar çıkarıyorlar; devinim ve dinginlik karşısında cismin kayıtsızlığına ilişkin bu sonuçları çıkarırlarken, mermer blokun yine de dağılma sürecine doğru yaklaştığını unutuyorlar; düşüncelerinde hem tüm cisimlere "can veren" genel devinimi hem de onları yok eden karşılıklı etkileşimlerini iptal ediyorlar. Oysa, aslında aldatıcı bir görünüş olan bu kayıtsızlık, anlık bir kayıtsızlıktır ve devinim

* Diderot (1713-1784) "Felsefi İlkeler"i 1770 yılında kaleme almış, ancak eser ölümünden sonra yayımlanmıştır.

yasalarını hükümsüz kılmamaktadır.

"Kimi filozofların kanısına göre madde kendiliğinden etkisiz ve güçsüzdür." Bu korkunç bir yanılgıdır ve fizikle kimyaya tamamen ters düşmektedir. Madde kendiliğinden, yani önemli özelliklerinin doğası gereği —ister moleküller yığını ister katı cisim olarak ele alınsın— etkilidir ve büyük bir güce sahiptir.

Bu filozoflar, "devinimi tasarlamak için varolan maddenin dışında onu etkileyen bir güç düşünmek zorundasınız" diye ekliyorlar. Oysa hiç de öyle değil. Doğasına uygun bir özellikle donanmış molekül kendiliğinden aktif bir güce sahiptir. Bu güç molekül üzerinde de etkisini gösterir. Bütün bu yanlış sonuçlar homojen maddeye ilişkin yanlış varsayımdan kaynaklanmaktadır. Dinginlik durumundaki madde konusunda bu denli sağlam bir tasarım oluşturmalarına karşın, acaba ateşi dinginlik durumunda tasarlayabilecekler midir? Doğada her şey, "ateş" diye adlandırdıkları bu moleküller yığını gibi, özel bir etkide bulunmaktadır. "Ateş" adını verdikleri bu yığında her molekül kendine özgü bir niteliğe ve kendine özgü bir etkiye sahiptir.

Dinginlik ve devinim arasındaki gerçek fark işte buradan ileri gelmektedir. Yani: Mutlak dinginlik, doğada mevcut olmayan soyut bir kavramdır ve devinim ise, tıpkı uzunluk, genişlik ve derinlik gibi, reel bir özelliktir. Onların ne düşündükleri beni neden ilgilendirsin? Maddeyi homojen ya da heterojen sayıp saymamaları benim için bir önem taşır mı? Maddenin özelliklerini hesaba katmayıp sadece varoluşlarını gözlemlemeleri ve bu nedenle onu dinginlik içinde görmeleri beni ilgilendirir mi? Bütün bunların sonucunda maddeyi devindiren bir neden aramaları ilgimi niçin çeksin? İsterlerse bütün bunları matematik ve metafizikle yapabilirler; ama ben, fizikçi ve kimyacı olan ben, yani maddeyi kafamda değil, doğada kavrayan ben onları birbirlerinden farklı, özellikler ve etkilerle donanmış, her yerde, hem uzayda hem de laboratuvardaki etkinlikleri içinde varolan maddeler olarak bulurum.

Ağırlık "dinginlik yönsemesi" değil, mahallinde bir devinim yönsemesidir.

Ayrıca, "madde devinime geçirilecekse, o zaman bir etkiye, bir güce gerek vardır", denmektedir. Evet, ya molekülün dışında ya da molekülün içinde bulunan böyle bir güce gerek vardır; bu gücün niteliği de ateş, su, güherçile, alkali ya da kükürt elemanları olarak ortaya çıkar. Nasıl olursa olsun bu nitelikten dışa dönük ve öteki moleküllere dönük moleküler bir etki, yani bir güç doğar.

Molekülü etkileyen güç tükenir; molekülün iç gücü ise tükenmez, değişmez ve ebedidir. Bu iki güç iki çeşit **nisus** yaratabilir: Birincisi tükenen bir **nisus**; ikincisi ise bitmeyen bir **nisus**. Bu durumda, maddenin devinime karşı reel bir direnç gösterdiğini iddia etmek saçmadır.

Gücün niteliği doğada sabittir; ama **nisus**'un toplamı ile **translation**'un toplamı değişkendir. **Nisus**'un toplamı ne denli büyük olursa, **translation**'un toplamı o denli küçük olur. Bunun tersi de geçerlidir; yani **translation**'un toplamı büyüdükçe **nisus**'un toplamı küçülür. Bir kent yandığı zaman **translation**'un toplamı ansızın şaşılacak boyutlara varır.

Tek bir atom dünyayı devindirir; hiçbir şey bu kadar doğru değildir. Ancak atomun dünya tarafından devindirildiği de doğrudur. Atom kendine özgü bir güce sahip olduğundan, etkisiz kalması mümkün değildir.

Bir fizikçinin asla "madde olarak madde" diye bir ifade kullanmaması gerekir, çünkü o zaman fizik değil, hiçbir sonuca vardırmayan soyutlamalar sözkonusu olur.

Kütleyle etki birbirine karıştırılmamalıdır. Büyük bir kütlenin etkisi küçük

olabilir. Ama küçük bir kütle büyük bir etkide bulunabilir. Bir hava molekülü çelik bir bloku parçalar. Dört küçük barut tozu bir kaya parçasını parçalamaya yeter.

Evet, hiç kuşku yok: Homojen bir bileşim, aynı homojen maddeden oluşmuş başka bir bileşimle karşılaştırılırsa, bu iki bileşimin etkisinden ve tepkisinden söz edilirse o zaman bunların göreli enerjileri kütleyle doğrudan bir ilişki içinde bulunmaktadır. Ancak heterojen bileşimler ve heterojen moleküller sözkonusu olduğu zaman, artık aynı yasalar geçerli değildir. Maddeyi oluşturan elementer moleküllerin özgül iç güçlerindeki çeşitlilik kadar farklı yasalar mevcuttur.

"Madde yatay devinime karşı koyar." Bunun anlamı nedir? Üzerinde yaşadığımız dünyanın tüm molekülleri için ortak olan, genel bir gücün bulunduğu bilinmektedir; bu güç molekülleri belirli düşey ya da hemen hemen düşey bir doğrultuda yeryüzüne doğru bastırmaktadır; ancak bu genel ve ortak güce karşı yüzbinlerce değişik güç etkide bulunmaktadır. Cam bir boru ısıtıldığında, içindeki altın varaklar dalgalanır. Fırtına havayı tozla doldurur; sıcaklık suyu buharlaştırır; buharlaşan su tuz taneciklerini birlikte taşır. Hava topraktaki maden blokunu etkiler, dış yüzeyini metal kirecine[3] dönüştürür ve bu cismin yokolmasına yol açar. Kütleler konusunda söylediklerim, elbette moleküller için de geçerlidir.

Demek ki, moleküllere üç çeşit etkinin "can verdiği" gözönüne alınmalıdır; bunlar, ağırlık ya da çekim etkisi, niteliği su, ateş, hava ya da kükürt elemanları olarak ortaya çıkan iç gücün etkisi ve öteki moleküller üzerindeki tepkidir. Bu üç etki bir noktaya yaklaşabilir ya da bu noktadan uzaklaşabilir. Yaklaştıkları zaman molekül sahip olabileceği etkinin en güçlü aşamasına ulaşır. Bu mümkün olan en güçlü etki hakkında bir fikir edinebilmek için, insanın bir dizi saçma önkoşulu biraraya getirmesi ve molekülü tamamen metafizik bir konuma sokması gerekmektedir.

Bir cismin, kütlesi ne kadar büyükse, devinime o kadar daha fazla karşı koyduğunu söylemek mümkün müdür? Bu, cismin kütlesi ne kadar büyük olursa bir basınca karşı direncinin genellikle daha zayıf olacağı anlamına gelmez. Bunun karşıtına vâkıf olan bir hamal yoktur. Bu önerme, basınca karşıt bir yön açısından geçerlidir. Bu yöndeki bir cisim, kütlesi ne kadar büyükse devinime —hiç kuşkusuz— o kadar daha fazla karşı koyar. Ağırlık yönündeki cismin basıncı, gücü ya da devinim yönsemesi kütlesiyle orantılı olarak artar. Peki bütün bunlar ne anlama gelmektedir? Hiç.

Bir cismi düşerken, bir alevi yükselirken ya da suyun her yana yayıldığını ve yüksekliği ya da yüzeyine göre bir basınçta bulunduğunu gördüğüm, oldukça az miktarda sıvıyla en sağlam kapları parçalayabildiğim zaman, ya da Papin kazanında genleşen buharın en katı cisimleri bile eritip, çözdüğünü ve "alev makinesi"[4]nin en ağır cisimleri kaldırdığını gördüğüm zaman şaşmıyorum, ya da hiç olmazsa şimdi şaşmıyorum. Ama bakışlarımı cisimlerin genel terâkümüne (konsantrasyon) çeviriyorum; her şeyi etki ve tepki içinde görüyorum: Her şeyin bir biçim kazandığı zaman nasıl yokolduğunu ve başka bir biçime girdiği zaman yeniden birleştiğini görüyorum; çeşit çeşit süblimeler, çözüşmeler — yani maddenin homojenliyle bağdaşmayan fenomenler görüyorum. Buradan maddenin heterojen olduğu, doğada sonsuz sayıda değişik elemanların bulunduğu, bu elemanların herbirinin değişik olmaları nedeniyle özel, "doğuştan", değişmez, ebedi, tahrip edilmez bir güce sahip oldukları ve maddenin içerdiği bu güçlerin madde dışında da etkili oldukları sonucunu çıkarıyorum. Genel devinim ya da,

daha doğrusu, uzaydaki tahammür işte buradan ileri gelmektedir. Yanılgılarını ve çıkardıkları yanlış sonuçları çürüttüğüm zaman bu filozoflar ne yapacaklar? Tek ve biricik, belki de maddenin tüm molekülleri için ortak olan güce yapışacaklar. "Belki" diyorum, çünkü doğada başka bir molekülle karıştığında ağırlığı daha az olabilecek bir molekül bulunursa hiç şaşmam. Laboratuvarda hergün atıl bir cisim başka atıl bir cisim aracılığıyla buharlaştırılmaktadır. Uzaydaki her çeşit etkiden sadece çekim etkisini gözönüne alanlar, dinginlik ya da devinim karşısında maddenin kayıtsızlığı ya da, daha doğrusu, maddenin dinginlik yönsemesi gösterdiği sonucuna vardıkları zaman, yanından bile geçmemelerine karşın, sorunu çözdüklerini sanmaktadırlar.

Cisim az ya da çok atalet halinde görüldüğü zaman bile —ki bu bir basınç ya da ağırlık merkezine doğru bir yönseme anlamında dahi değildir—, cismin bir güce, kendine özgü içsel bir etkiye sahip olduğu kabul edilir. Ancak cisim, bazıları her yöne, bazıları da belli bir yöne doğru etkide bulunan başka güçlere de sahiptir.

Maddi dünya dışında herhangi bir varlığın mevcudiyeti mümkün değildir. Bu tür varsayımlar öne sürülmemelidir, çünkü bunlardan hiçbir sonuç çıkarılamaz.

Devinim ya da hız artmasının olanaksızlığından söz etmek, homojen madde varsayımına doğrudan doğruya ters düşer. Ancak bu durum, maddedeki devinimi onun heterojenliğinden türetenleri ne dereceye kadar ilgilendirir? Homojen madde varsayımı daha pek çok saçmalığa yol açar.

Maddeyi kafada tasarlandığı gibi görmekte direnmeyip, doğadaki haliyle ele alırsak, o zaman fenomenlerin çeşitliliği nedeniyle elementer maddelerin, güçlerin, etkileşimlerin çeşitliliğine ve devinimin zorunluluğuna da kani oluruz. Bütün bu garçeklerin kabul edilmesinden sonra artık, maddeyi varoloşu halinde görüyor ve öncelikle dinginlik içinde buluyorum, diyemeyiz; çünkü bunun bir soyutlama olduğu ve bundan hiçbir sonuç çıkarılamayacağı hemen farkedilecektir. Varoluş ne dinginliği ne devinimi içerir; ancak varoluş maddenin tek özelliği değildir.

Maddenin devinim ve dinginlik karşısında kayıtsız kaldığını varsayan fizikçiler direnç konusunda açık seçik bir fikre sahip değildirler. Direnç kavramından herhangi bir sonuç çıkarabilmeleri için, bu özelliğin hiçbir fark gözetmeden her yöne etki yapması ve bu etkinin her yönde eşit olması zorunluydu. O zaman bu etki içsel bir güç olacaktı; tıpkı her molekülün içsel gücü gibi. Ama direnç, maddenin devinebileceği yönler kadar çeşitlidir. Direnç düşey durumda, yataydakinden daha büyüktür.

Ağırlık ve atalet arasındaki fark, şudur: Ağırlık her yöne eşit oranda karşı koymaz, atalet ise her yöne eşit oranda karşı koyar.

Atalet, maddeyi dinginlik ve devinim durumunda tutmak için neden etkide bulunmasın? Hem de maddenin niceliğiyle oranlı bir direnç kavramının temel alınmasına karşın. Katışıksız direnç kavramı aynı ölçüde hem dinginliğe hem de devinime uygulanabilir: Madde devinim halindeyse dinginliğe ve dinginlik halindeyse devinime. Bu direnç olmadan, devinimden önce bir çarpmanın ve çarpmadan sonra da durgunluğun sözü edilemez; çünkü madde yoktur o zaman.

Bir ipin ucuna bağlı küre deneyinde ağırlık ifna edilmektedir. Küre ipi, ipte küreyi çekmektedir. Demek ki cismin direnci sadece ataletten kaynaklanmaktadır.

Eğer ip küreyi ağırlıktan daha güçlü bir şekilde çekseydi, kürenin yukarıya doğru gitmesi gerekirdi. Ağırlık küreyi ipten daha güçlü bir şekilde çekseydi o zaman da kürenin yere düşmesi gerekirdi. Vb. vb.

NOTLAR:

1. **Translation**, süren, devam eden devinim anlamına gelmektedir.
2. **Nisus**'u d'Holbach şöyle tanımlamaktadır: "Fizikçiler nisus'tan, bir cismin, ötekiler karşısında yerel bir değişikliğe neden olmayan güçlerinin toplamını anlamaktadırlar." (Paul Thiry d'Holbach: Doğa Sistemi)
3. Metal oksit.
4. İngiliz mekanikçisi Savery'nin **Alev Makinesi** 18. yüzyılın ilk yarısında maden ocaklarında kullanılıyordu; James Watt'ın ilk buhar makinesi 1777 yılında işletmeye açıldı.

KAYNAK:

Philosophen Lesebuch, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1988.

değişik yüzyıllar ve halklarla ilişkisi bakımından doğruluk

claude-adrien helvétius*
almancadan çeviren: oğuz özügül

Değişik çağlar ve ülkelerde doğruluk, kendi ulusuna yararlı edimlere alışmak olabilir sadece. Bu önerme her ne kadar kuşkuya yer bırakmıyorsa da, içerdiği gerçeği daha somut bir hale getirmek için, erdem konusunda seçik ve kesin bir fikir vermeye çalışacağım.

Bu amaçla günümüze kadar ahlâkçıları iki öbeğe ayırmış olan görüşleri açıklayacağım.

İlk öbektekiler, erdem konusunda değişik yüzyıllar ve hükümet tarzlarından bağımsız olan mutlak bir fikre sahip olduğumuzu iddia ediyorlar; bunlara göre erdem her zaman tek ve aynıdır. Ötekilerse, her ulusun erdem hakkında farklı bir fikir oluşturduğunu öne sürmektedirler.

Görüşlerine, Platonculuğun dahicesine, ama anlaşılmaz kalan düşlerini kanıt gösteren birincilere göre erdem, düzen düşüncesinden, uyum ve manevi güzellik düşüncesinden başka bir şey değildir. Ama bu güzellik tamı tamına tasarlayamadıkları bir gizdir: Bu yüzden sistemlerini, insan ruhu ve yüreği hakkında tarihin bize aktardığı bilgiler üzerine kurmamaktadırlar.

Aralarında Montaigne'nin de bulunduğu ikinciler bu görüşe, aklın vardığı sonuçlardan daha keskin silahlarla, yani olgularla saldırıyorlar: Kuzeyde erdemli olan bir davranışın güneyde ahlâkdışı olabileceğini açıklıyorlar ve buradan erdem hakkındaki düşüncenin tamamen keyfî olduğu sonucunu çıkarıyorlar.

İşte bu iki ayrı akımda yer alan filozofların görüşleri böyle. Birinciler hâlâ sözcüklerin metafiziğinin labirentinde şaşkın şaşkın dolaşıyorlar, çünkü hiç bir zaman tarihe başvurmadılar; ötekilerse tarihin bize sunduğu olguları yeterince

Helvétius'un (1715-1771) bu eseri ilk kez 1758 yılında Paris'te yayımlanmıştır.

ayrıntılı bir şekilde incelemediler ve bu yüzden insan davranışlarındaki iyi ya da kötü nitelikler için sadece keyfîliğin belirleyici olduğunu sandılar. Bu iki felsefî akım da aynı ölçüde yanıldı; ama dünya tarihini dikkatli bir gözle incelemiş olsalardı, her ikisi de yanılgıya düşmekten kurtulacaktı. O zaman, geçip giden yüzyılların kaçınılmaz olarak fiziksel ve ahlâksal dünyada ülkelerin çehresini değiştiren devrimlere yol açmak zorunda olduğunu, büyük dönüşümler sırasında bir halkın çıkarlarının her zaman büyük değişikliklere uğradığını anlayacaklardı. Bu nedenle önce halka yarar sağlayan, ama sonra zarar veren aynı davranışlar bir defasında erdemli, diğerinde ahlâkdışı diye tanımlanabilirler.

Eğer filozoflar bu gözlemlere dayanarak erdem hakkında salt soyut, pratikten bağımsız bir fikir oluşturmayı deneseydiler, o zaman erdem sözcüğünün ardında sadece genel bir mutluluk özleminin yattığını göreceklerdi: Sonuç olarak kamunun mutluluğu erdemin ereğidir ve erdemin gerektirdiği davranışlar da, bu ereğe ulaşmak için kullanılan araçlardır. Bu durumda erdem düşüncesi hiç de keyfî değildir; çünkü değişik çağlar ve ülkelerde tüm insanlar, en azından aynı toplulukta yaşayanlar, erdem hakkında aynı fikre sahip olmak zorundaydılar. Kısacası: Halklar, amaca ulaşmak için kullanılan değişik araçları erdem sandıkları için, onu değişik biçimlerde tasarlıyorlar.

Kanıma göre bu tanımlama, erdem hakkında, deneyimle uyum sağlayan seçik ve yalın bir fikir vermektir; öyle ki, bu uyumu da sadece doğru bir görüş onaylayabilir.

Yeryüzünden göğün sonsuzluğuna yükselen Venüs-Urania piramidi, olguların ve deneyimin sarsılmaz temeli üzerine kurulmadığı zaman yıkılan her sistemin simgesi haline gelmiştir. Ben de görüşüme, olguları, yani farklı yasalarla göreneklerin bugüne kadar açıklanamayan saçmalığını kanıt gösteriyorum.

Halkların hâlâ cahil, safdil oldukları sanılsa bile, şu kesindir: Çıkarları konusunda aydınlanmışlardır ve yerleşip, genelleşen bazı gülünç töreleri de nedensiz yere benimsememişlerdir. Demek ki bu törelerin garipliği, halkların çıkarlarının farklılığıyla ilintilidir. Eğer halklar erdem sözcüğünden sadece genel bir mutluluk özlemini anlamışlarsa, bunun sonucu olarak anavatan için yararlı eylem ve davranışları doğruluk diye tanımlamışlarsa ve yarar düşüncesi her zaman erdem düşüncesine gizli bir şekilde bağlı kalmışsa, o zaman en gülünç, hatta en acımasız töreler bile, kamu mutluluğunun temeli olarak hep gerçek ya da görünüşte yarar düşüncesinden doğmuştur.

Örneğin Isparta'da hırsızlığa gözyumulurdu; hırsızlık yapan kişi, eğer yakalanırsa, sırf beceriksizliği yüzünden cezalandırılırdı.[1] Bundan daha garip bir töre düşünülebilir mi? Lykurg'un yasaları anımsanır ve bu ülkede altınla gümüşe hiç değer verilmediği, yasaların sadece ağır ve paslı demir sikkelere izin verdiği düşünülürse, o zaman neden yalnızca sebze ile kümes hayvanlarının çalındığı anlaşılır. Bu tür hırsızlıklar her zaman büyük bir beceriyle gerçekleştirildiği ve inatla inkâr edildiği için[2], Lakedaimon'ların daha cesur ve uyanık olmalarını sağlıyordu: Bu yüzden hırsızlığa izin veren yasa, bu halk için çok yararlı olabiliyordu; çünkü hem Helotların ihanetinden hem de Perslerin egemenlik tutkusundan korkuyorlar, korunmak için bunların karşısına sadece bu iki erdemi çıkarabiliyorlardı. Demek ki, zengin halklar için zararlı olan hırsızlık, Isparta'ya yarar sağlıyordu ve itibar görüyordu.

Kış bitimine yakın yiyecek maddelerinin azalması barbar halkları kulübelerini terketmeye zorladığı ve açlık, yeni besinler tedarik etmek üzere ava çıkmalarını gerektirdiği zaman, bu barbar halklardan birkaçı bir araya geliyor ve aralarında-

ki yaşlıları ağaca çıkmaya ikna ediyorlardı, sonra ağacı hızla sallıyorlardı. Yaşlılardan çoğu ağaçtan düşüyor ve hemen ölüyordu. İlk bakışta bu töre çok acımasız ve iğrenç görünmektedir. Ancak törenin kaynağına gidildiğinde, şaşkınlıkla şu durum saptanacaktır: Barbar halklar yaşlıların ağaçtan düşmesini, artık avın meşakkatine katlanamayacak halde olmalarının bir kanıtı saymaktadırlar. Yoksa onları açlıktan ölmek üzere kulübelerinde mi bıraksaydılar ya da ormanda vahşi hayvanlara yem mi yapsaydılar? Onları çabucak öldürerek böylelikle katlanılmaz acılardan, korkunç ve uzun süren bir ölümden korunmuş oluyorlardı. İşte bu acımasız ve iğrenç töre buradan ileri gelmektedir. Av ve yiyecek maddelerine duyulan gereksinim nedeniyle yılın altı ayını ormanlarda geçiren göçebe bir halk bu tür bir barbarlığı gerekli bulmaktadır. Ve kimi ülkelerde, bizim nefretle karşıladığımız, babanın oğlu tarafından öldürülmesi de aynı insancıllık ilkesinde kaynaklanmaktadır.[3]

Barbar halkları bir yana bırakıp bakışımızı Çin gibi uygar bir ülkeye çevirirsek, şu soru çıkıyor ortaya: Çocuklarının hayatta kalması ya da ölmesi konusunda karar verme hakkı babalara niçin tanınmıştır? Ülkedeki ekili araziler, ne denli geniş olursa olsun, bu büyük nüfusun gereksinimlerini zaman zaman karşılayamamaktadır. Nüfusun fazlalığıyla toprağın verimsizliği arasındaki bu büyük oransızlığın zorunlu olarak ülke ve belki de tüm dünya için vahim sonuçlar doğuracak savaşlara yol açacağı düşünülürse, niyeti insancıl, ama seçtiği yol barbarca olan Çin halkının, savaştaki sayısız cinayetleri ve anlamsız acıları önlemek, dünya barışını korumak üzere, henüz açıklanamamış bir insancıllık duygusundan kalkarak böylesi bir merhametsizliği zorunlu bulması anlaşılacaktır.[4]

Afrika halklarından bazılarının bugün dahi, kadınlar yerine hayvanlarla ilişkide bulunan münzeviler için besledikleri gülünç saygının nedenini, aşırı nüfus artışını önleme isteğinde arayabiliriz.

Irz ehli güzelliği fuhuştan korumak da aynı şekilde kamu çıkarı gerekçesine dayandırılıyordu; bu durum bir zamanlar İsviçre'de, her rahibe bir metres tutması için sadece izin vermeyip, üstelik emreden bir yasanın çıkarılmasına neden olmuştu.[5]

Kadınların, eşlerinin baskısından zehir içerek kurtuldukları Bengal sahillerinde aynı gerekçe yasa koyucuların, kötülüğün kendisi kadar iğrenç olan bir çareye başvurmalarına neden oldu. Bu çare, kadınları eşlerinin mezarı başında yakılmaya zorlayarak erkeklere güvence sağladı.[6]

Gösterdiğim argümanlarla uyum içinde sıraladığım bütün bu olgular, en acımasız ve budalaca törelerin bile her zaman kamunun gerçek ya da en azından görünürdeki yararlarından kaynaklandığını kanıtlamaktadır.

Ancak bu törelerin, bu nedenle daha az acımasız ya da gülünç olmadığı söylenebilir. Evet, bu törelerin uygulanış nedenlerini tanımıyoruz; eskilikleri ya da boşinançlar nedeniyle meşrulaşan bu töreler, uygulanış nedenleri ortadan kalktığı halde, hükümetlerin zayıflığı ya da ihmalkârlığı yüzünden daha uzun süre yürürlükte kalmıştır.

Eğer Fransa —deyim yerindeyse— balta girmemiş büyük bir orman olsaydı: Eskiden tarikatlere devredilen araziler gibi, bu tür armağanlara hâlâ izin vermek zorunda olunsaydı, ancak böyle bir iznin uzatılması devlet için hem saçma hem de zararlı olacağından, bu tür bir davranış akla uygun ve yararlı olabilir miydi? Bize geçici yararlar sağlayan her töre, sarayın inşaası bittikten sonra sökülmesi gereken iskelelere benzer.

İnka krallığının kurucusu için, Peru halkına, kendisinin güneş tanrısının oğlu olduğunu ilan etmekten ve babasının dikte ettirdiği yasaları getirdiğine inandırmaktan daha akıllıca bir şey sözkonusu değildi. Bu yalan barbarların yasalara karşı daha saygılı olmalarını sağlamıştır; bu yalan kurulmakta olan bir devlet için o denli yararlıydı ki, bunun bir erdem sayılması gerekli olmuştur. Ancak yasa koyucu, yasaların işlerliği için gerekli temeli yarattıktan ve kurduğu hükümet biçimiyle yasalara uyulmasını sağladıktan sonra, günün birinde, halkının çıkar ve törelerinde hangi dönüşümlerin ortaya çıkabileceğini ve bunun sonucunda yasalarında hangi değişiklikleri yapması gerekeceğini görmek zorunda kalacaktır. O zaman halkına ya kendisi ya da halefi aracılığıyla, kendilerini mutlu kılmak için başvurduğu yalanın neden yararlı ve kaçınılmaz olduğunu açıklayacaktır; bu itirafıyla, kendisini kutsal ve dokunulmaz yapan, her çeşit reformu dışlayan yasalarının tanrısal niteliğini kaldıracaktır; ancak bu tanrısal nitelik, eğer ülke Avrupalıların istilası sonucu kurulduğu gibi aynı hızla yıkılmamışsa, belki de devlet için bu yasaları zararlı hale getirecekti.

Devletlerin çıkarı, tıpkı insanî şeyler gibi, birçok dönüşüme temel olma görevini yerine getirmektedir. Aynı yasalar ve töreler aynı halka önce yarar, ama daha sonra zarar getirir. Buradan bu yasaların başlangıçta benimsenmesi, daha sonra bir yana bırakılması ve aynı davranışların bir defasında "erdemli", başka bir defasındaysa "ahlâkdışı" diye tanımlanması gerektiği sonucunu çıkarıyorum. Erdemli, ama aynı zamanda devlet için zararlı olan davranışların bulunabileceğini kabul etmeden ve böylelikle yasalara ve topluma halel getirmeden bu ilkeye itiraz edilemez.

Bütün bu söylenenlerden genel bir sonuç çıkarırsak: Erdem sadece insanların mutluluğunu istemektir; bu yüzden doğruluktur; ben bunu, eyleme dönüştürülen erdem olarak görüyorum ve değişik halklarda, hükümetlerde kendi ulusuna yarar sağlayan davranışlara alışmaktan başka bir şey değildir.[7]

Bu sonuç ne denli önemli olursa olsun, iki değişik erdem türü tanımayan ve birbirine karıştırmayan bir ulus yoktur: Birincisini "sözde erdem", ikincisini de "gerçek erdem" diye tanımlamak istiyorum. Bu farklı erdem türlerinin niteliğini incelemek, sanırım bu konuda eksik bir şey kalmadığı zaman gerekecektir.

NOTLAR:

1. Kongo krallığında da hırsızlığa aynı gözle bakılıyordu: Ancak hırsızlık, çalınan eşyanın sahibinin haberi olmadan yapılamazdı: Her şey zora başvurarak çalınmalıydı. Söylendiğine göre bu töre halkın cesaretini körüklüyordu. Buna karşılık İskitlerde hırsızlık en büyük suçtu; yaşam tarzları bu suçun ağır bir şekilde cezalandırılmasını gerektiriyordu. İskitlerde hayvan sürüleri otlaklarda başıboş dolaşmaktaydı. Eğer böyle bir suça gözyumulsaydı, bunları çalmak ne kadar kolay olacaktı ve nasıl bir düzensizlik ortaya çıkacaktı! Bu yüzden, Aristoteles'in belirttiği gibi, hayvan sürülerini korumak üzere bir yasa yürürlüğe konmuştur.
2. Genç Lakedaimonlunun öyküsünü herkes bilir: Bu genç çaldığı tilki yavrusunu giysilerinin altına saklamış, yakalandığı zaman suçunu itiraf etmek istememiş ve tilkinin etlerini parçalamasına gıkını bile çıkarmadan katlanmıştır.
3. Afrika'daki Cidde krallığında hastalara yardımcı olunmaz, kendi hallerine bırakılır. Sağlıklarına yeniden kavuşanlar kendilerini insafsızca terkedenlerle yeniden dostça birarada yaşarlar.
   Kongo sakinleri iyileşemeyeceklerine inandıkları için, hastaları öldürürler. Bunu da, onların can çekişmelerini önlemek için yaptıklarını iddia ederler.
   Formoza adasında ağır hastaları, acı çekmesinler diye, boynuna ip geçirerek boğarlar.

4. Katolik ülkelerde kız çocuklarını baştan atmak için rahibe olmaya zorlarlar; bunlardan bazıları çok mutsuz olur ve umutsuzluğa kapılır. Bu töremiz belki de bu bakımdan Çinlilerinkinden daha barbarcasınadır.
5. Zwingli İsviçre kantonlarına yazdığı bir mektupta atalarından kalma bir kararnameye dikkat çeker; kararname her rahibe, en yakınının terbiyesini bozmamak için, bir metres tutmasını ısrarla tavsiye etmektedir. Fra Paolo "Istoria del cancilio di Trento" 1. kitap. Toledo ruhaniler meclisinin 17. maddesinde şunlar yer almaktadır: "İster eş ister metres olarak tek bir kadınla yetinenlerin, son yemekten dışlanmaması gerekir." Görünüşe göre kilise o zamanlar, evli kadınları her çeşit hakaretten korumak için, metres tutulmasına göz yumuyordu.
6. Mesurado'da kadınlar kocalarıyla birlikte yakılmaktadır. Ölüm karşısında duydukları saygı nedeniyle yakılmalarını kendileri istiyor, ama aynı zamanda ölümden kaçmak için akla gelen her şeyi yapıyorlar.
7. Sanırım burada, başka hedefleri ve görevleri olan, daha yüce amaçlar uğruna çaba sarfeden **dinsel doğruluk**'tan değil de, sadece **siyasî doğruluk**'tan söz ettiğimi belirtmeme gerek yok.

KAYNAK:

Philosophen Lesebuch, Band 2, Dietz Verlag, Berlin 1988.

Tarih Felsefesi

18. yüzyıldaki fransız ve amerikan devrimleri

aleksander fursenko*
fransızcadan çeviren: g. doğan görsev

ABD'nin bağımsızlığının 200. yıldönümü, 18. yüzyıldaki Amerikan devrimini konu edinen yapıtların daha önce eşine rastlanmadık bir sayıda yayımlanışına tanık oldu. Bu yapıtlarda Amerikan Devriminin, ABD tarihinde ve dünya tarihinde oynamış olduğu role önemli bir yer verilmiştir. Amerikan Devrimi diğer devrimlerle, özellikle, zaman bakımından ona en yakın olan Fransız Devrimiyle karşılaştırılmıştır. Böyle bir yaklaşım bir çok bakımdan ilginç görünüyor, çünkü daha başka bir çok noktaların yanısıra, günümüzdeki Amerikan tarih yazarlığında belirgin eğilimler konusunda bir yargıya varmaya da olanak sağlıyor.

Günümüzdeki bu eğilimleri tam hakkıyla değerlendirebilmek için, Marksçı olmayan Amerikalı tarihçilerin Amerikan Devriminin kökenine ilişkin anlayışlarının geçirdiği gelişimi göz önüne almak gerekir. Kuzey Amerika olaylarını, dünyanın diğer kesimlerinden ayırarak inceleyen "Milliyetçiler"den (G. Bancroft, J. Fiske) sonra Amerikan Devrimini Britanya İmparatorluğundaki gelişmelerin bir sonucu olarak sunan "İmparatorlukçu" okul (H. Osgood, G. Beer, Ch. Andrews, L. Gipson) ortaya çıkmıştır. Onların ardılı olan "İlericiler" (Ch. Beard, A. Schlesinger, J. Jameson) ise, Amerikan Devriminin toplumsal-ekonomik irdelenmesini derinleştirmişler ve bu devrimin Fransız Devrimiyle benzerliği sorununu ortaya atmışlardır; bu, sorunun incelenmesinde ileri yönde bir adım olmuştur. Ne var ki "İlericiler"in yerini "Yeni Whig'ler" tutucu okulu

* Tarih bilimleri doktoru; SSCB Bilimler Akademisi'ne bağlı Tarih Enstitüsü'nün Leningrad şubesinde araştırma şefi. Şu monografilerin yazarı: Çin'i Paylaşım Savaşımı ve "Açık Kapılar" Amerikan Doktrini 1895-1900; 18. Yüzyılda Amerikan Burjuva Devrimi; Petrol Tröstleri ve Dünya Politikası 1880-1918; Rockefeller Hanedanı; ABD tarihini ele alan pek çok makale.

(R. Brown, D. Boorstin, L. Hartz, C. Rossiter ve diğerleri) almış ve bunlar, —müstesna bir karakter taşıdığını söyledikleri Amerikan Devrimini Eski Dünya'nın tarihsel olaylarıyla aynı düzeye koymakla ve Amerikan Devrimine aynı standartları uygulamakla eleştirdikleri— öncellerinin kavramlarını köklü bir şekilde gözden geçirmeye girişmişlerdir.

"Yeni Wigh'ler"in oluşturduğu yapılar gelişim geçirmiş olmakla birlikte, bu okul günümüze kadar egemen konumda kalmıştır. Amerikan Devrimi konusunda tanınmış bir uzman olan B. Baylin'in yapıtı bunun bir örneğini oluşturuyor. Her ne kadar kendisi "Yeni Wigh'ler"in çizgisinde olmayı reddetse de, fiilen, onların kavramlarını hem de en yetkinleştirilmiş biçimler altında temsil etmektedir. Öte yandan "Yeni Wigh'ler"in kavramlarının geçirdiği gelişimi etkilemiş olan karşıt eğilimlerin, "Yeni İlericiler"in (M. Jensen, J. Main, R. Hoffman), "Yeni Gerçekçiler"in (G. Nash, M. Zukerman, J. Henretta, A. Kulikoff) ve özellikle "Yeni Sol"un (D. Lemish, S. Lind) gelişimini de anmak gerekir. "Yeni Wigh'ler" ayrıca politik karakterli etkenlerin etkisine de maruz kalmışlardır.

* * *

Amerikan ve Fransız devrimlerine ilişkin karşılaştırmalı karakter araştırması, olaylar sırasında yazılmış ilk denemelerden tutun, ta günümüzdeki tarihsel-sosyolojik incelemelere kadar, her zaman politik etkilerden etkilenegelmiştir. İki devrimin az-çok eksiksiz bir karşılaştırmalı bir irdelemesini ilk yapmış olan F. Gentz'dir; "Fransız ve Amerikan Devrimleri'nin Karşılaştırılması" adlı denemesini, kendisinin Berlin'de 1800 ilkbaharında bastırdığı "**Historisches Journal**" da yayımlamıştır. Bu deneme, ABD Cumhurbaşkanı J. Adams'ın oğlu, ABD'nin önce Prusya daha sonra, Rusya büyükelçisi olan ve ilerde ABD Cumhurbaşkanı olacak olan J.Q. Adams tarafından, Philadelphia'da yayımlanmak üzere İngilizceye çevrilmiştir. Yazar ve çevirmen besbelli ki Kuzey Amerika kamuoyuna sesleniyorlardı. Tercihlerini daha ılımlı daha az yıkıcı olan Amerikan Devrimine yöneltiyorlar, Fransız Devrimini ise radikalizmden ötürü kıyasıya eleştiriyorlardı.

Gerici bir derginin yayıncısı Avusturya başbakanı Metternich'in sekreteri olan F. Gentz ömrü boyunca, Fransız Devriminin fikirlerine karşı kavga verdi. Politik görüşleriyle tutucu meşruiyetçilik yanlısı bir kimseydi. ABD'de kurulan cumhuriyetçi rejim onun ideali olmaktan uzaktı. J.Q. Adams'a ve babasına gelince, Fransız Devrimine sempati duymayacak kadar tutucular safında bulunuyorlardı. Böylece Gentz ile Adam'ın yayınının tamamen belli bir politik yükü vardı.

Bu kitap ABD'de birbuçuk yüzyıl sonra yeniden basıldı.[1] 1955'te Roma'da toplanan Tarih Bilimleri Uluslararası 10. Kongresine, rastlantısal ya da kasıtlı bir çakışmayla, Gentz'in yapıtını ayırdığı konuya ilişkin bir rapor sunuldu. Bu raporda Amerikalı tarihçi R. Palmer ve Fransız tarihçisi J. Godechot, 18. yüzyıldaki "demokratik devrim"ler arasındaki bağlantıyı irdeliyorlardı.[2] Yirmi yıl sonra, 1975'te San Fransisco'da toplanan Tarih Bilimleri Uluslararası 14. Kongresinde, bu konuyu "insan hakları" sorunuyla bağlayarak[3] tekrar bu konuya döndüler.

Amerikan ve Fransız devrimleri arasında bağlantı kurarak ve bu devrimleri birbiriyle karşılaştırarak Palmer ve Godechot, dünya çapındaki tarihsel sürecin birer bileşeni olarak burjuva devrimlerinin yorumlanışında önemli bir adım atmışlardır. Böyle bir görüş Marksçı yaklaşıma ters düşmez görünüyor. Ama

Palmer ve Godechot 18. yüzyıldaki "demokratik devrim"leri 20. yüzyıldaki "sosyalist devrim"lerle karşı karşıya getirmeye ve sosyo-ekonomik kuruluşların birbirinin yerini alması fikrini reddetmeye çalışarak yine de Marksizme saldırmışlardır. Böylece, 18. yüzyıldaki burjuva devrimlerinin dünya tarihinin bileşenleri olarak yorumlanmasıyla, ileri bir adım atmış olan Palmer ve Godechot, diğer noktalarda burjuva tarihçilerinin geleneksel görüşlerine bağlı kalmışlardır.

* * *

Amerikan ve Fransız devrimlerinin tarihteki yerini gösterebilmek için, önce onların tarihlerinin somut yanlarını incelemek gerekir. Sorun'u bir makale çerçevesinde tümüyle sergileme iddiasında olmadan, iki devrimin karşılaştırmalı tarihinin bir kaç güncel sorununa değinmekle yetineceğiz.

Bir kez şu var ki, Amerikan ve Fransız devrimleri ekonomik, toplumsal ve diğer bakımlardan aynı tarihsel koşullarla karşılaşmamışlardır. Bir yanda büyük tarihsel geleneklere ve yüzlerce yıllık eski bir kültüre sahip Fransa, öbür yanda ise kısa bir süre önce yerleşilmiş, kendi geleneklerini oluşturacak zamanı bulamamış ve kendi kültürünü yaratmaya daha yeni başlamış genç Amerika, ya da daha çok Kuzey Amerika'daki Büyük Britanya kolonileri vardır. Topraklarının genişliği hemen hemen Fransa'ya eşit olan bu kolonilerin nüfusu Fransa'nın onda biri kadardır.

Godechot Fransa'da olduğu gibi Amerika'da da demografik baskının, devrimin en önemli koşullarından biri olduğu iddiasındadır. Gerçekten Atlantik-ötesinde nüfusun artış hızı, herhangi bir Avrupa ülkesinin hayli üstündeydi. Yüz yılda nüfus burkaç kat artarak devrimin başlarında iki buçuk milyona ulaşmıştı. Yeni gelen göçmen dalgaları ve yüksek doğum oranı sayesinde nüfus her kuşakta bir katına çıkıyordu. Ailelerin 5 ile 7 kadar çocukları oluyor, bir insandan türeyen kimselerin sayısı 50'yi, hatta 100'ü buluyordu.

Evet Amerika'nın nüfusu hızla artıyordu, ama "demografik baskı"ya yol açmıyordu bu artış. Fransa'dan farklı olarak Amerika, —Büyük Britanya'nın Boston'a karşı giriştiği misillemelerden ileri gelen kısa süreli durgunluk bir yana bırakılacak olursa— işsizlik tanımıyordu. Belgeli incelemesinde R.B.Morris, Amerika'nın ilk iki yüzyıllık yaşamı boyunca sürekli olarak, ülkede kol gücü eksikliği çekildiğini göstermiştir.[4]

Koloniler beslenme sorunuyla da karşılaşmamışlardır. Amerikan işçilerinin ücretleri, Büyük Britanya'da ödenenlere oranla yüzde 30 ile 100 daha yüksekti. Kolonilerde ortalama yaşam süresi de Avrupa'nın epeyce üstündeydi.

Godechot, Fransa'da olduğu gibi, Amerika'da da fiyat artışlarının devrimi önceleğine parmak basıyor. Yedi Yıl Savaşı yüzünden kolonilerde vergi yükü artışına ve bal halinde şeker, kağıt, cam, kurşun ve çay gibi malların fiyat yükselişine değiniyor. Bu gözlem de kuşku götürüyor. Birincisi, kolonilerdeki hoşnutsuzluğa, yeni vergilerin ağırlığından çok, bu vergilerin uygulamaya konulması yol açmıştır. Kolonilerde bu vergiler ortalama olarak, metropollerden 26 kez daha düşüktü. İkincisi, yukarıda sayılan mallar ne kadar önemli de olsalar, birinci derecede ihtiyaç maddeleri değildi. Kısacası, Amerika'daki kolonilerde ekonomik durum görece iyiydi ve Fransa'nın devrim öncesinde yaşadığı bunalımla hiçbir ortak yan taşımıyordu.

İki devrimin kökeninin diğer bir önemli yanı, bu iki devrimin toplumsal

köklerinde ve itici güçlerinde yatmaktadır. Toplumsal güçleri birbirleriyle karşılaştırırken Palmer, baş rolü, Fransa'da kentlerdeki orta sınıfın, Amerika'da ise çiftçilerin oynamış olduğunu öne sürüyor. Hiç kuşku yok ki Fransız Devriminde kentli yığınların rolü, Amerika'dan çok daha önemliydi. Fransa nüfusunun yüzde 10'u kentlerde yaşıyordu; Marsilya, Bordeaux, Lyon, Nantes gibi kentlerin herbirinin nüfusu 60 bini aşkındı. Devrimci hareketin merkezi olan 600 bin nüfuslu Paris'in oynadığı rol herkesçe bilinir. Oysa Amerika'da nüfusun yalnızca yüzde 3'ü kentlerde yaşıyordu; Philadelphia ve Boston'un nüfusları ise sırasıyla topu topu 28 ve 16 bindi. Fransız Devriminde kentli yığınların oynadığı rolü kabul ederken, köylülerin katılımını gözardı etmemek gerekir. Köylü ayaklanmaları olmadan, kırsal kesimde dönüşümler olmadan burjuva devrimi Fransa'da zafere erişemezdi.

Öte yandan Fransız Devrimini aristokrasinin güçlü bir direnişi öncelemişti; Fransız aristokrasisi, hükümetin tasarladığı reformlara ve hükümetin ona vergiler dayatma ve onu "üçüncü zümre"yle bir tutma girişimlerine güçlü bir dirençle karşı çıkıyordu. Fransız tarihçiçi G. Lefebvre'in "aristokratik devrim"[5] adını verdiği aşamada, aristokrasi "üçüncü zümre"yle ortak bir cephe oluşturuyor, ayrıcalıklarını böylelikle koruyacağını umuyordu. Oysa daha sonra onun bu ayrıcalıklarını kaldıranlar, işte yine o "üçüncü zümre"nin temsilcileri oldu ve Fransız aristokrasisi, darbelerinden kendini korumaya uğraştığı krallık iktidarının yazgısını paylaştı ve onun düşmesiyle birlikte elindekini avucundakini de yitirdi. Bu Fransız Devriminin en önemli sonuçlarından biri olmuştur.

Kuzey Amerika'da ise durum bambaşkaydı. Ülke, feodalizmi pratik olarak tanımamıştı. Engels şuna dikkat çekiyordu: Amerika'nın tarihi Ortaçağdan kalma hiçbir molozun yolu tıkamadığı, 17. yüzyılda biçimlenmiş modern burjuva toplumunun öğelerinin varolduğu bir zeminde başlamıştı.[6] Nitekim feodal ilişkileri Amerika'da filizlendirme yeltenişlerine karşın, feodal kurumların orada gerçek hiçbir önemi yoktu. Fransa'da katmanların ayırım çizgilerinin, toplumsal ve sınıfsal çelişkilerin keskinliğinin belirgin bir klasik karakter taşımasından farklı olarak, Kuzey Amerika'da nüfusun toplumsal bileşiminin çeşitlilik göstermesinden, sınıfların ve toplumsal grupların "esneklik"inden ötürü, toplumsal ve sınıfsal sürtüşmeler örtülenmiş durumdaydı. Üstelik Amerikan Devrimi sömürgeciliğe karşı bir devrimdi. Böylece, Atlantik-ötesinde güçlerin bölünümü yalnızca toplumsal sınıf ve gruplar arasında değil, aynı zamanda bunların herbiri içinde de oluyordu; ki bu, daha sonraki sömürgecilik karşıtı devrimlerin de belirgin özelliği olmuştur.

Avrupa ülkelerindeki ve Amerika'daki tarihsel gelişme koşulları arasındaki farklılık yine de, devrimci hareketin ön-koşulları arasında benzeşimleri dışlamıyordu. G. Nash "*Class and Society in Early America* (Amerika'nın İlk Döneminde Sınıf ve Toplum)" adlı kitabında kolonilerin gelişme sorunlarından söz ederken, onları bir buzdağıyla karşılaştırır.[7] Onun yalnızca su yüzünde kalan kesimini değil, su içinde kalan ana kesimini de incelemenin gerekli olduğunu vurgular.

Bu görüş tarzına katılmakla birlikte, Amerikan Devriminin incelenmesine örneklik eden Amerikalı tarihçilerin yapıtlarının, bu gerekliliği yerine getirmek şöyle dursun, bunu tamamen gözardı etmelerinden ancak üzüntü duyabiliriz. Tüm bir dizi temel incelemenin yazarı olan, Harvard Üniversitesi profesörlerinden B. Baylin'in adını anmak yeterlidir. O incelemelerin değerini asla küçümsemek istememekle birlikte, buzdağının o incelemelerde ele alınan bölümünün yalnızca su üstündeki kesimin doruğu olduğuna işaret etmek gerekir. B. Baylin,

Amerikan Devriminin ana itici gücü olarak nitelenen uygarlaştırıcı ve kurtuluşa yönelik fikirlerin rolünü mutlaklaştırırken, toplumsal-ekonomik etkenlerin ve sınıf çatışmalarının değerini elinin tersiyle itelemektedir. Bu anlayışı o, özellikle, yaptığı son açıklamalardan birinde, San Francisco'da toplanan Tarih Bilimleri Uluslararası XIV. Kongresi'ne sunduğu raporda[8] sergilemiştir.

Oysa olgular, kolonilerde maddi eşitsizliğin varolduğunu ve keskinleştiğini, devrimci hareketin ana kaynağını toplumsal katmanlaşmanın oluşturduğunu ve devrimci hareketin yaygınlaşmasında demokratik güçlerin önemli bir rol oynadığını gösteriyor. Amerikan Devrimi, "alt sınıflar"ı, koloniler nüfusunun en kalabalık grubunun üyeleri olan mülksüzleri: işçileri, küçük zanaatçıları ve yoksul çiftçileri ayaklandırmıştır. J.T. Main'e göre, bu grup kara derili köleler de içinde, tüm nüfusun neredeyse beşte ikisini oluşturuyordu.[9] Devrimin ana itici gücü "mülk sahipleri"ne ve yönetici konumlarda bulunan "beyler"e karşı olan işte o "alt sınıflar" idi. Cemaat toplantıları düzeyine yükselen "Halk Meclisleri" kısa zamanda önemli birer politik eylem biçimi halini aldı. bu Meclisler her tür yasa tasarısından çok daha radikal kararlar alıyorlardı. Bu Meclisler, yoksulların ve seçim hakkı olmayanların katıldığı halk yasama organlarıydı. Beyaz derili nüfusun yaklaşık üçte ikisini oluşturan "orta sınıf": çiftçiler, tüccarlar, zanaatçılar, dükkan sahipleri ve hukukçular da devrime aktif olarak katılmıştır.

Amerikan Devrimi, metropollere karşı bir ayaklanmaydı. Bu, bağımsızlık için bir savaştı. Bununla birlikte şurasını hemen vurgulamak gerekir ki, Büyük Britanya'ya karşı savaş sırasında koloniler nüfusu içinde, toplumsal ilkelerine göre, ticaret ve sanayinin geliştirilmesi gibi, toprak sorunu gibi, vb. sorunlarda çeşitli grupların çıkarlarına göre bölünmeler olmuştur. "*The Making of American Democracy* (Amerikan Demokrasininin Hazırlanışı)" adlı derlemenin yazı kurulu, devrime katılanların, B.Britanya'nın politikasına kesinlikle karşı çıktıklarına parmak basıyor. "Fakat onların niyeti ancak bir ölçüde yurtseverlik karakteri taşıyordu. Ulusal kurtuluş hareketine onlar, ekonomik ve toplumsal durumlarını iyileştirmek beklentisiyle yaklaşmışlardı."[10]

Amerikan Devriminin önüne koyduğu temel sorun, toprak sorunuydu, Batıdaki topraklara serbestçe yaklaşma savaşımıydı; burada, beyaz derili nüfusun yarısından çoğunu ve tüm nüfusun beşte ikisini küçük ve orta çiftçilerin oluşturduğu olgusu dile gelmektedir. Sanayinin ve ticaretin serbestçe geliştirilmesi devrimin önüne koyduğu ikinci sorundu. Bu sorunun çözümlenmesi de nüfusun büyükçe bir grubunu ilgilendiriyordu. Bu grubun önemine ilişkin kesin veriler bulunmamakla birlikte bu grubun elverişsiz komündaki katmanların yanısıra, kentlerdeki küçük ve orta mülk sahiplerini ve çiftçilerin büyük bir bölümünü kapsadığı söylenebilir.

Amerikan Devriminde önemli bir rolü burjuvazinin tüm devrim boyunca toprak aristokrasisinin, plantasyon sahiplerinin bir bölümüyle birlikte hareket etmiş olan varlıklı katmanları oynamıştır. "Üst sınıf"ın temsilcileri koloniler nüfusunun pek küçük bir oranını oluşturmalarına karşın, tüm zenginliklerin yarısından çoğunu denetim altında tutuyorlar ve Bağımsızlık Savaşını yönetiyorlardı.

Aristokrasinin kendilerine bağışlanmış topraklardan ötürü B.Britanya tahtına bağlı pek çok temsilcisi ve bunların yanısıra kolonilerdeki yüksek dereceli görevliler, valiler, defterdarlar ve diğer "hükümet dostları" karşı-devrim safında bulunuyorlardı. Karşı-devrim safında olanlara, sanayi ve ticaret çevrelerinin metropollerle güçlü bağları olan kesimi ve B.Britanya'yla ilişkilerin şu ya da bu nedenle

korunmasını gözeten nüfusun diğer katmanlarının temsilcileri de katıldı. Onlar azınlıktılar, ama hatırı sayılır bir gücü temsil ediyorlardı. Doğruya çok benzeyen tahminlere göre, nüfusun üçte biri İngiliz yanlısıydı. Daha sonra "meşruiyetçiler"den 60 bini B.Britanya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Bunlar yalnızca aristokrasinin ve koloniler yönetiminin temsilcileri değildi. Nüfusun genel kitlesiyle devrimi destekleyen katmanlarının bir kesimi de karşı-devrimci güçler arasında yer alıyordu. Amerika iki kampa ayrıldı. Fakat temel olan, J. Adams'ın dediği gibi, kolonilerin bir orta yol, ABD'nin gelecekteki tarihine de özgü bir politik uzlaşma arayışı idi. Bu arayış Amerikan burjuvazisinin toprak aristokrasisiyle sıkı bir bağlaşıklık oluşturmasında dile geliyordu. Koloniler görüş birliği içinde olmaktan uzaktılar, fakat o tarihsel aşamada onları birleştiren şeyler, onları ayıran şeylerden daha çoktu. G. Lefebvre haklı olarak, devrimin Amerika'da aristokrasinin ve burjuvazinin bir arada çıkarlarına hizmet ettiğine işaret etmiştir. Fransız Devrimi ise yine G. Lefebvre'in yazdığı gibi, tümüyle farklıydı.[11]

Gerçekten, Amerikan ve Fransız devrimleri birbirinden hissedilir ölçüde farklılık gösteriyordu. Bu devrimler birbirinden hayli uzak ve birbirinden farklı kıtalarda meydana gelmişlerdi. Coğrafik etken, Amerika'nın bağımsızlığını kazanmasına ve devrimin zaferine çok yardımcı oldu. İki devrim, belirgin özelliği burjuva ilişkilerinin alabildiğine gelişmesi ve feodal rejimin yerini daha ilerici olan kapitalist sistemin alması olan bir çağda aynı zaman diliminde birleşmişlerdi. Marx'ın deyimiyle, "o zamanlar, burjuvazinin zaferi yeni bir toplumsal düzenin zaferi anlamına geliyordu".[12]

Her devrim kendinde iki ilkeyi birden barındırır: O hem yıkar, hem de yaratır. İncelediğimiz iki devrim yeni burjuva ulusların doğuşunu işaretlemişlerdir. Bununla birlikte, Fransız ulusu 16-18. yüzyıllarda, yani bu sürece son noktasını koyan devrimden önce oluşmuş olduğu halde, Amerika'da durum başka olmuştur. Amerikalı tarihçi E.S. Morgan şöyle diyor: "Bizim ulusumuz, devrimin çocuğuydu, anası değil."[13] Gerçekten, Amerikan ulusunun oluşumuna katkıda bulunabilecek koşullar 18. yüzyılda vardı, ama yalnızca Bağımsızlık Savaşı o koşulları somut bir olanak haline dönüştürmüştür. Oluşum süreci sürmekle birlikte, yeni bir ulus doğdu. Amerikan Devriminin gayet belirgin bir ulusal kurtuluşçu karakteri vardı. Bu devrim, kolonileri B.Britanya yönetici sınıfının ezgisinden kurtarmıştır. Fransız Devrimi ise, ulusal çapta bütünleşmiş bir organizmanın serpilip büyümesine köstek olan bağları kırmıştır. Amerika'daki ve Fransa'daki devrimler ilerlemenin yolu üzerindeki engelleri kaldırmış tır.

Bir devrimin sonuçları ve karakteri konusunda o devrimin başardıklarına bakarak bir yargıya varılır. Fransız Devrimi büyük devrim olarak nitelendirilir, çünkü o muazzam dönüşümler başarmıştır. Engels şöyle yazmıştır: "Büyük Devriminde Fransa, feodalizmi yıkmış ve burjuvazinin egemenliğine —Avrupa'da başka hiçbir ülkenin ulaşmadığı ölçüde— klasik bir katışıksızlık karakteri kazandırmıştır."[14] Mutlakiyetin alaşağı edilmesi, zümrelerin ve zümreler arasındaki eşitsizliğin tasfiyesi, lonca düzenlemelerinin, feodal yükümlülüklerin ve soylular sınıfının ayrıcalıklarının yürürlükten kaldırılması, kilise mülklerinin tasfiyesi, burjuva demokratik özgürlüklerinin ve oy hakkının ilânı; feodalizmin kalıntılarını silip süpüren ve kapitalizmin hızlı bir gelişimi için elverişli koşullar yaratan Fransız Devriminin başardığı başlıca dönüşümlerdir.

Eski düzen bu ülkede yüzyıllar boyunca oluşmuştu. Feodal sistemin kalıntıları yaşamın tüm alanlarında egemen durumdaydı. İç ve dış karşı-devrimle baş etmek için, köhne sistemi yıkmak ve ortamı yeni rejim bakımından temizlemek için

muazzam çabalar gerekti. Fransa burjuvazisi, tüm halka dayanarak bunun üstesinden geldi. Köhne sınıfların vahşi bir direnişiyle karşılaştı ve bu direnişin hakkından gelmek için Jakobenler'in acımasız diktatörlügü gerekli oldu. Bu diktatörlük ve halk yığınlarının eylemleri, 18. yüzyıl Fransasında devrimci yükselişin doruğu olmuştur. Amerikan Devrimi ise böyle bir şeyi hiç tanımamıştır. Gerçi, Amerika'da da "meşruiyetçiler"e karşı savaşım verildiği doğrudur. B. Britanya krallığına yandaşlık edenlerin mallarına el konulmasına ilişkin bir kararname çıkarılmıştır; B. Britanya yandaşlarına karşı kendiliğinden protestolar çoğu kez, bağımsızlık savaşımını desteklemeyenlerin topluca katledilmesiyle son bulmuştur. Fakat bu davranışların Jakobenler'in devrimci demokratik diktatörlüğüyle hiçbir ortak yanı yoktur. "Meşruiyetçiler"in bastırılma biçimleri ne olursa olsun, kralın hiçbir valisi bu tür eylemlerle yaşamını yitirmediği gibi, B. Britanya yandaşlarının bir bölümü tüm mal varlığını korumayı bilmiştir. Zaten Amerika'nın terör yönetimi kurmaya gereksinimi yoktu, çünkü eskinin yıkılması, Fransa'da olduğu gibi, bu tür eylemlere başvurulmasını gerektirmiyordu.

Amerika, Fransa'daki çatışmaların derinliğini ve devrimci savaşın yaygınlığını tanımış değildir. Sınıflar arasındaki sınırlar değişkendi, sınıf çelişkilerinin Avrupa'ya özgü bir keskinlik kazanması için yeterli zaman olmamıştı. Bunun nedenlerinden biri, Batıda serbest toprakların varlığıydı; göçmen kitleleri, B.Britanya'nın koyduğu yasağa karşın, bu topraklara üşüşmekteydi. Bu, Amerika'nın tüm tarihi boyunca, sınıf çatışmalarının gerilimini düşüren bir çeşit supap olmuştur.

Fransa'da Jakoben diktatörlüğünün yerini "Thermidor" gericiliği aldı. Amerikan Devrimi ise böyle çalkantılar tanımadı. Fakat onun da küçük bir "Thermidor"u oldu: 1787 Anayasası. Fransa sarayının ABD hükümeti nezdindeki elçileri, krallık Fransasının çıkarlarına denk düştüğü görüşüyle, o olayı, lehinde bir yaklaşımla yorumluyorlardı. Yeni Anayasa "alt sınıflar"ın çıkarlarına kulak asmıyordu. Her bireyin "yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama" hakkı olduğunu ilân etmiş olan Bağımsızlık Bildirgesi'nin tersine, bu Anayasa en temel yurttaşlık özgürlüklerini es geçiyordu. Ancak birkaç yıl sonra kitle eylemlerinin baskısı altında ve Fransa'da patlak veren devrimin etkisiyle bu Anayasa, söz, basın, toplantı, vicdan özgürlüklerini ve konut dokunulmazlığını vb. ilân eden bir Haklar Bildirgesi ile tamamlanmıştır. 1787 Anayasası geri bir adım oldu; politik kararların geniş tartışmalara konu olduğu devrimci yılların pratiğini çiğniyordu. Kurucu Meclis'in oturumları kapalı yapılıyor, üyelerinin konuşmaları kamuoyuna açıklanamıyordu. Kurucu Meclis'in bileşimini irdeleyen Ch. Beard, onun "üst sınıf"ın temsilcilerinden oluştuğunu göstermiştir. 56 delegeden 50'si büyük toprak sahipleri vb. idi. Yeni erk sisteminin örgütlenişinde demek ki, onların kişisel çıkarları vardı ve onlar bundan ekonomik bir üstünlük sağladılar; geçim koşulları elverişsiz yığınlara gelince, onlar Anayasa hazırlığından uzak tutuldular.[15]

* * *

Onlarca yıldan beri, 1787 Anayasasının değerlendirilmesi, Amerikan tarihçileri arasındaki çekişmelerin, Amerikan Devriminin karakterine, bu devrimin dünya tarihindeki rolüne ve yerine ilişkin tartışmaların odağında yer almaktadır. Günümüzde Amerikan tarih yazarlığında, yandaşları Amerika'da devrim olmadığını kanıtlamaya uğraşan bir akım egemen konumdadır. Nitekim bu akım,

Amerikan kapitalizminin "yanlızca kendine benzerlik"i (exclusivisme) teorisinin bir varyantını temsil etmektedir. Bu teorinin yandaşları "ilericiler"in, "yeni ilericiler"in, "yeni Sol"un vargılarının değerini reddediyorlar. Onların iddiasına göre, Avrupa'nın tersine olarak Amerika tarihi, "kesiksizlik" ve "uzlaşma" çizgisi üzerinde gelişmiş, Eski Dünyaya özgü toplumsal çelişkiler ve sınıflar tanımamıştır. Yine onlara göre, Amerika işte bu yüzden hiç bir zaman toplumsal "çatışma"lara tanık olmamış ve pek de "toplumsal hedefler" gözetmemiştir. Durum böyle olunca, orada "Thermidor" olamazdı, diyerek sözlerini bağlıyorlar.[16]

Bu tezi yapıtlarında özellikle B.Baylin savunuyor. Amerikan Devriminin nedenlerini, toplumsal farklılık ve çelişkilerde ve değişik toplumsal gruplar arasındaki çıkar çatışmalarında görenleri, hakikati çerpıtmakla suçluyor. Tarih Bilimleri Uluslararası 14. Kongresine sunduğu raporda Baylin, bu anlayışları "şimdiki zamancılık'ın belirtileri" olarak nitelemiştir. Oysa, son 20, 25 yıldır gözlemlenen ve ABD'deki gelişimi "uzlaşma" teorisinin düz bakış açısından sunan tutucu anlayışa karşı eleştirici tavır, "şimdiki zamancılık"ın bir belirtisi olarak sayılabilecek gibi değildir. Bu tavır, daha çok, tarihsel olguların tekrarlanışına ilişkin pek farklı bir anlayıştan yola çıkarak, geçmişe gerçekçi bir şekilde yaklaşmak isteğini dile getirmektedir. Baylin'in anlayışına gelince, "şimdiki zamancılık"ın sıfatlarını kullanarak yanılgıya sürüklenen tam da odur. Baylin Amerika'daki politik organizmayı, günün öncelikli gerekliliklerinden yola çıkarak, uyumlu bir şekilde gelişen demokratik bir sistem olarak sunuyor. Ona göre, Amerikan Devrimi, 1787 Anayasasının kabulüne kadar, bir aşamadan öbürüne düzenli olarak geçen, özgürlük yönünde çatışmasız bir ilerlemeydi. Baylin, Amerikan Devrimi olgusunun onun süreklilik karakterinde yattığını ve bu olgunun günümüzde de geçerli olmaya devam ettiğini söyleyerek, o çizgiyi günümüze kadar uzatmaktadır.

Marx 18. yüzyıldaki devrimlerden söz ederken, onların yükselen bir eğri izleyerek geliştiğine işaret ediyordu.[17] Fransa'da bu, "alt sınıflar"ın politik savaşıma gitgide daha aktif bir katılımıyla olanaklı hale geldi. Amerikan Devrimi de, yine halkın çabalarıyla ilerliyordu. Marx'ın değerlendirmesi demek ki, bağımsızlık için yürütülen bir kurtuluş savaşı çerçevesinde gelişen Amerikan Devrimine de uygulanabilir. Amerikan Devrimi, B. Britanya'ya karşı yapılan savaşın son bulmasıyla durmuş olmadı. Onu izleyen dönem (1787 Anayasasının kabulüne kadar) sınıf çatışmalarının keskinleşmesinin ve devrimi derinleştirme çabalarının damgasını taşır. Bu, "alt sınıflar"ın gitgide daha güçlü protestolarında, yığınların eşitlikçi istemlerinde ve içlerinde en önemlisi D. Shays'ın başkaldırısı olan silahlı ayaklanmalarda dile gelir. Anayasa bütün bu dışavurumlara bir son vermeye adaydı "Yeni Whig'ler"in söylediklerine karşın, Anayasanın kabulü bir sınıflar çatışmasıyla koşulluydu ve mülk sahibi sınıfların çıkarlarına yanıt veriyordu. Demek ki Anayasa, bu anlamda bir "Thermidor"du. M. Jensen'in haklı olarak dikkat çektiği gibi, Kurucu Meclis üyeleri "başlıca kötülük"ü demokraside görüyorlar ve tam da demokratik hareketi frenlemeye uğraşıyorlardı.[18]

1787 Anayasasının hangi koşullar altında kabul edildiğini incelemek gerektiğinden söz ederken Fransız tarihçisi A. Kaspi kendi kendine, ABD'nin 1776 ruhuna sadık kalıp kalmadığını sorar ki, temel sorunlardan biri işte buradadır. Kaspi buna olumlu yanıt verir; çünkü Anayasa lehinde düşünceler dile getirenler, ona göre, Amerika'nın geleceği konusunda sorumluluklarının bilincinde olan "yeni kuşak"tı; oysa Anayasaya karşı çıkanlar "geçmişin toplumunun yandaşları" idiler. Kaspi'ye göre, Anayasa Amerikalıların mülkiyete dayalı demokrasi ve

özgürlüklerin korunması konularındaki fikirlerine denk düşüyor ve hiçbir bakımdan 1776 ruhuyla çelişmiyordu.[19] Fakat olan bitenleri bu şekilde sunarken Fransız tarihçisi gerçekte, Amerikan Devriminin parolasının "özgürlük ve mülkiyet" olduğunu söyleyen, ama demokrasi için savaşımı[20] tümüyle gözardı eden açıklamaların yanında yer almış olmaktadır. Oysa, demokrasi için savaşım, hiç ötesi yok, Bağımsızlık Savaşının ana bileşenlerinden biriydi. W. Foster'in dediği gibi, Amerika Devrimi, içerisinde demokratik öğenin çok güçlü olduğu burjuva devrimlerinden biriydi.[21] Bu nokta, bol sayıda destekleyici belgeye dayanarak, devrimde demokratik hareketin rolünü ve yerini gösteren M. Jensen tarafından açıklıkla ortaya konmuştur. Demokratik hareketin, devrimin öncü gücü olarak önemini küçümsemekle Kaspi, gerçekte, Amerikan toplumunda sınıfların ve sınıf çelişkilerinin varlığını yadsıyanların yanında yer almıştır. Kendisi istesin ya da istemesin, "kesiksizlik" ve "uzlaşma" teorisini —ki bu teorinin yandaşları olan bitenleri, Anayasanın egemen sınıflar çıkarına değil de, halk çıkarına kabul edilmiş olduğu sanısını uyandıracak şekilde sunuyorlardı—, işte bu teoriyi desteklemiş oluyordu. Ne var ki Anayasanın hedefi halkın çıkarları filan değildi. Anayasadan burjuvazinin ve plantasyon sahiplerinin erkini pekiştirmesi, "denetimsiz bir demokrasinin çirkinlikleri"ni ortadan silmesi, "demokrasiye karşı bir sığınak bulma"sı bekleniyordu.[22]

Başka bir düzlemde Amerikan Devrimi, gündeminde yazılı büyük toplumsal-ekonomik dönüşümleri de yerine getirmedi. Bu durumda, ABD'de tarih yazarlığı alanında "Yeni Sol"un temsilcisi olan ve Amerika'da Fransız Devrimiyle karşılaştırılabilir bir burjuva devrimi olmadığını söyleyen S. Lind'in vargısı kabul edilebilir. S. Lind haklı olarak, devrimin temel sorununun köleliğin kaldırılması olduğuna parmak basıyor. Fakat onu başka devrim çözümleyecekti.[23] Th. Jefferson Bağımsızlık Bildirgesi taslağına köleliği kaldıran bir madde koymuştu. Güneydeki koloniler temsilcilerinin baskısı altında, o madde metinden çıkarıldı. Bununla birlikte, her Amerikalıya "yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama" hakkı tanıyan hüküm, istisnasız herkesi kapsıyordu. Köleliğin kaldırılması hareketinin önderleri de daha sonra Bağımsızlık Bildirgesini hatırlayacaklardı. Fakat Amerikan Anayasası köleliği özel bir kararnameyle yasallaştırdı. Bu, Bağımsızlık Bildirgesine ters düşen ilkesel bir farklılıktı.

Amerika'nın tersine olarak, devrimin çıkardığı bir kararname Fransa'nın sahip olduğu kolonilerde köleliği kaldırıyordu. Doğrusu istenirse, Fransa için bu sorunun çözümlenmesi o kadar zor değildi. ABD'deki kara derili nüfusun 1770 yılında 460 bine, 1790 yılında ise 750 bine ulaştığını, bu nüfusun yüzde doksanının Güneyde yaşadığını ve onda dokuzunun köle durumunda olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Köleliğin ortadan kaldırılması dev çapta dönüşümler için zorunluydu. Köleliğin kaldırılması nesnel olarak burjuva devriminin büyük görevlerinden biriydi ve eğer Amerika'da bu yerine getirilmediyse, bunun nedenini Kurucu Meclis üyelerinin karşı-devrimci entrikalarında aramak gerekir. Kuzeyin köleciliğe karşı çıkan ve devrimde yönetici rol oynayan burjuvazisi, politik nedenlerle, Güneyin plantasyon sahipleriyle bir uzlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı. Bu işlem, devrimci kabarış sırasında yakasını kurtarmanın yolunu bulmuş ve Bağımsızlık Savaşı boyunca ayakta kalabilmiş "meşruiyetçi" karşı-devrimciler yanında yer alan —ki bu nokta pek anlamlıdır— varlıklı katmanlar tarafından canla başla desteklenmiştir. Bu gerici politik blok, demokratik hareketi güçlü bir şekilde engelleyebilecek merkezi bir iktidar aramıştır. 1787 Anayasasının kabulünü, büyük burjuvazinin ve toprak aristokrasisinin egemenliğini pekiştirmenin

gereklilikleri dayatmıştır. Bu Anayasının politik bir belge olarak genel değerlendirilmesi konusunda şunu kabul etmek gerekir: O çağ bakımından bu, hele sınıf savaşımlarının bir sonucu gözüyle bakılması gereken Haklar Bildirgesi'nden sonra, ilerici bir Anayasaydı.

R. Palmer, Tarih Bilimleri Uluslararası 14.Kongresine sunduğu "insan hakları"na ilişkin raporunda, kasıtlı olarak, Haklar Bildirgesi'nin kabulünü anayasal dönüşümlerin olağan bir sürecinin sonucu olarak göstermekte, Amerikan Devriminin demokratik kazanımlarını hükme bağlayan bu belgenin kabulünü özellikle hazırlamış olan halk çıkışlarının önemini yadsımaktadır. Palmer 1770'ten 1790'a kadar devrimci coşkunun zayıflamış olduğunu belirtiyor. Peki ama, o zaman G. Washington'un birliklerinde özgürlük için ve demokratik dönüşümler için çarpışan insanlar kimlerdi? Amerika o sırada, "federalistler"e hasım olan Anayasa yandaşlarının Anayasa hazırlaycılarını, Anayasada demokratik özgürlüklere yer vermemekle suçladıkları kanlı çatışmalara sahne olmuyor muydu? Palmer şöyle yazıyor: "Yeni hükümetin işbaşına geçmesinden sonra 1. Kongre, Anayasaya değişiklikler eklenmesine olanak veren Anayasa maddesine dayanarak, 12 kadar değişiklik önerdi, bunlardan 10'u onaylandı.[24] Bu konuda Anayasa hazırlayıcılarının değişiklik istekleriyle uğraşmaya pek gönüllerinin olmadığını, ama hasımlarının buna niyetli olduklarını farkederek bu işi üstlendiklerini yazan Fransa Büyükelçisi Moustier'nin tanıklığını[25] hatırlatmak yerinde olacaktır. Böylece Haklar Bildirgesi'nin kabulü "alt sınıflar"ın baskısının doğrudan bir sonucu olmuştur.

Birleşik Amerika'da egemen sınıflar, Fransa'da burjuvazinin vermediği tavizleri vermek zorunda kalmışlardır. Ne Napolyon döneminde, ne de onu izleyen "Restauration" yıllarında Fransa'da o demokratik özgürlükler olmamıştır; bu da iki devrimin yol aldığı koşulların farklılığını dile getirir. Fransız Devrimi eski rejimi tasfiye etmek için çok daha fazla çaba harcamış, bununla birlikte halka daha sınırlı bir özgürlük vermiştir. Bu yalnızca politik dönüşümler için değil, toprak sorunu gibi o önemli sorun için de böyle olmuştur. Amerikan Anayasası köleliği kaldırmış değildir, ama toprak sorununun çözümü daha demokratik bir yol bulmuştur. Fransa'da ise toprak ilişkilerinin demokratikleştirilmesi süreci daha karmaşık olarak ortaya çıkmıştır.

Fransız Devrimi toprak mülkiyetinin feodal yapısını ve ekonomi dışı zorlamanın kalıntılarını yıkmıştır. Bu tarihsel kazanımlar, Jakobenler diktatörlüğünün köktenci önlemleriyle desteklenmiştir. "Thermidor" gericiliği, hareketin yönünü değiştirmiştir. Küçük toprak sahipleri "rant"ın her türlüsünden kurtulmayı başaramamışlardır. Jakobenlerin kaldırdığı yükümlülüklerin bazıları yeniden konulmuştur. Büyük toprak mülkiyeti, başka bir hukukusal biçim altında da olsa korunmuştur. Köylü yığınları toprak sıkıntısı çekmişlerdir.

Amerikan Devrimi için en önemli sorun olan toprak sorununun ABD'de çözümlenişi bu güçlüklerle karşılaşmadı. Kuşkusuz, köleci sistem tarımda kapitalist tarzın gelişimini frenliyordu, fakat daha yukarıda belirttiğimiz gibi, daha çok sembolik bir karakter taşıyan feodal kurumlar bir daha dirilmemek üzere ortadan kaldırıldı. Pek çok büyük mülk, satılmak üzere daha küçük mülkler halinde bölündü. Eski sahiplerinin elinden çıkan bu toprakların büyük bir bölümüne spekülatörlerin el koymasına karşın, bunların bir bölümü küçük ve orta mülk sahiplerine geçti. Batıdaki topraklar sorununun çözümlenişi müstesna bir önem taşıyordu. Ulusallaştırılmış bir fon oluşturan bu topraklar serbestçe satılabiliyordu. Başlangıçta satış koşulları ancak büyük mülk sahiplerine yarar sağlı-

yordu. Ancak 1861-1865 iç savaşlarında ve Homestead Act'ın kabulünden sonradır ki bu topraklar küçük araziler halinde satılabildi. Fakat Batıdaki toprakların ulusallaştırılmasına ilişkin ve sermaye yatırımlarının serbestçe yapılmasına olanak veren yasa, tarım alanındaki ilişkileri demokratikleştirdi. Özel toprak mülkiyeti orada yepyeni, tamamen kapitalist bir temelde gelişti; bu temel, Lenin'in dediği gibi, tarımın ilerici bir yoldan, çiftçiler üzerinden kapitalist gelişmesinin önemli koşullarından biriydi.[26] Sonuçta, toprak sorununun çözümünün sanayi kapitalizmi için de büyük bir önemi vardı; çünkü bu, kentlerde gelişmekte olan sanayi için iç pazarın doğuşunu kolaylaştırıyordu.

Amerikan Devrimi Fransız Devrimini öncelemiş, Fransa'da devrimci olaylara itki getirmiştir. Zafer kazanan ayaklanma örneği Fransız devrimcilerini coşturuyor ve onlarda, devrimin başarı kazanacağı inancını pekiştiriyordu. Marx, Amerikan Bağımsızlık Savaşının "18. yüzyılda Avrupa devrimine ilk itki"yi verdiğine ve "Avrupa'da orta sınıf için alarm çanı çaldığı"na dikkati çekiyordu.[27] Bununla birlikte zaman zaman Amerikan Devriminin oynamadığı bir rol, yersiz olarak ona yakıştırılmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda F. McDonald, Fransa'da kırsal kesimdeki karışıklıkları, Amerika'daki savaşa giden Fransız askerlerinin etkisiyle açıklıyordu. Bu önerme Godechot tarafından çürütülmüştür.[28] Amerikan Devriminin belgeleri, Bağımsızlık Bildirgesi, kimi federe devletlerin Anayasaları, özellikle Pennsilvania'nın ki kuşkusuz, Fransız Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi'ni olduğu kadar, 1791 ve 1793 Anayasalarını da etkilemiştir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki Amerikan ve Fransız devrim bildirgelerinin ve Anayasalarının yazarları aynı kaynaktan, İngiliz burjuva filozoflarının ve Fransız Ansiklopedistlerinin fikirlerinden beslenip güç almışlardır.

"Yeni Whig'ler"in Amerikan Bağımsızlık Savaşının toplumsal karakterini tartışma konusu haline getirdikleri, hatta yadsıdıkları halde, Amerikan Devriminin öbür devrimler karşısında önceliğinde ısrar etmeleri anlamlıdır. Varolan düzen yanlısı okulun temsilcileri böyle yaparken, tevil götürmez bir şekilde kendileriyle çelişkiye düştüklerini görmüyorlar, ya da görmek istemiyorlar. Çünkü ABD'deki gelişmenin "çatışmasız" karakterini kanıtlamaya çalışırken Amerikan Devriminin "yalnızca kendine benzerlik"i üzerinde ısrar ettikleri halde; Amerikan Devrimini demokratik gelişmenin modeli olarak ve gelişmekte olan ülkeler için bir model olarak sunmak isterken de, bu kez, onun "evrensellik'ini kanıtlamaya uğraşıyorlar. Oysa, "yalnızca kendine benzerlik"in ve "evrensellik"-in biri öbürünü dışlayan kavramlar olduğu besbellidir.

Birkaç yıldan beri, Marksçı olmayan yapıtlar gitgide daha sık olarak, Amerikan Devrimi ve onun belirgin özelliğiyle günün politik gereklilikleri arasında bağ kurmaya çalışıyor. Kaspi, yapıtını: "Amerikan Devrimi Batı dünyasının tarihinde yeni gelişmelerin ilk işaret taşı olmamış mıdır? ABD'nin yazgısı tarihsel bir görevi yerine getirmek olmamış mıdır ve ABD örneği herkese elverişli bir model değil midir?"[29] diye sorarak noktalıyor. Amerikalı tarihçi R. Morris yargılarında daha da keskin. Amerikan Devriminin Fransız Devrimi karşısındaki meziyetlerini vurgulayarak bağımsızlıklarına yeni kavuşmuş sömürge ülkelerin ABD örneğini izlemeleri gerektiğini açık açık söylüyor. Son yapıtı "*Emerging Nations and the American Revolution* (Yeni Doğan Uluslar ve Amerikan Devrimi)"ni bu konuya ayırmış. Amerikan Devrimini sosyalist devrimlerle, en başta da Büyük Sosyalist Ekim Devrimi'yle karşılaştırarak tavsiyelerini temellendirmeye çalışıyor. Şunu söylüyor: "İnsanlık, Amerika'daki Temmuz 1776 Devrimi ile Rusya'daki Ekim 1917 Devrimi arasında seçim yapmalıdır." R. Morris için tek bir seçim

olanaklıdır: Amerikan Devrimi. Fakat dünya devrimci hareketi için, Amerikalı tarihçinin de kabul etmesi gerektiği gibi, seçim böyle dar ve keskin olamaz.[30]

* * *

ABD tarihinde özellikle önemli bir rol oynamış olan Amerikan Devriminin anlam ve önemini küçümsememiz için hiç bir neden yok. Lenin 1918'de, "*Amerikan İşçilerine Mektup*"unda, Amerika'da bağımsızlık savaşımının o sıralarda "dünyaya devrimci bir savaş örneği verdiği"ni yazıyordu. Amerika'daki kolonilerin B. Britanya'ya karşı ayaklanmasının, "sayısız ganimet savaşları arasında pek nadir olan, gerçekten kurtuluşçu, gerçekten devrimci büyük savaşlardan" biri olduğunu söylüyordu.[31] Bununla birlikte zaman bakımından ona yakın olan Fransız Devriminin oynadığı role oranla Amerikan Devriminin katkılarına ve meziyetlerine gelince Fransız Devriminin anlam ve öneminin ölçülemeyecek kadar daha büyük olduğunu kabul etmek gerekir. Lenin şöyle diyordu: Fransız Devrimi, "hizmet ettiği sınıf için, burjuvazi için o kadar çok şey yapmıştır ki, tüm 19. yüzyıl, tüm insanlığa uygarlık ve kültür veren o yüzyıl, Fransız Devriminin yolaçtığı koşullar altında geçmiştir. O yüzyıl, dünyanın her köşesinde, Fransız burjuvazisinin büyük devrimcilerinin yarattığını yaşama geçirmekten, bölümler halinde gerçekleştirmekten, tamama erdirmekten öte, başka bir şey yapmış değildir."[32] Fransa'da devrimci savaşım deneyiminin, dünya devrim sürcinin daha sonraki gelişimi üzerinde, Amerikan Bağımsızlık Savaşından çok daha büyük bir etkisi olduğunu Lenin'in bu sözleri dile getirmektedir.

NOTLAR:

1. F.Gentz, **American and French Revolutions Compared**, New York, 1955.
2. J. Godechot, R. Palmer, "Le Problème de l'Atlantique du XVIII^{e} au XX^{e} siècle', **Comitato internazionale di sicienze storiche**, X^{e} Congresso internazionale. Relazioni, t.V, Firenze, 1956.
3. "İnsan Hakları" konusuna ilişkin kolektif raporda R.Palmer "ABD'de İnsan Hakları, 1774-1789" başlıklı bölümü; J. Godechot ise "İnsan Hakları ve Fransız Devrimi" başlıklı bölümü yazmışlardır.
4. Bkz. R.B. Morris, **Government and Labor in Early America**, New York, 1946.
5. G. Lefebvre, "Révolution Française dans l'histoire du monde", **Etudes sur la Révolution Française**, Paris, 1954, s. 322-323.
6. Bkz. F. Engels, **La situation de la classe laborieuse en Angleterre** (İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu), Paris, 1973, s. 378.
7. Bkz. G. Nash, **Class and Society in Early America**, Englewood Cliffs, 1970, s. 13.
8. Bkz. B. Baylin, "Lines of Force in Recent Writings on the American Revolution".
9. Bkz. J.T. Main, **The Social Structure of Revolutionary America**, Princeton, 1965.
10. **The Making of American Democracy**, cilt 1, New York, 1960, s. 72.
11. Bkz. G. Lefebvre, age. s. 321.
12. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, Moskova, 1970, s. 144-145.
13. E.S. Morgan, **The Birth of the Republic. 1763-1789**, New York, 1956, s. 101.
14. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, s. 413.
15. Bkz. Ch. Beard, **An Economic Interpretation of the Constitution of the United States**, New York, 1913, s. 324, 149, 151.
16. Bkz. R. Brown, **Reinterpretation of the Formation of the American Constitution**, Boston, 1963, s. 21, 40.
17. Bkz. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 1, s. 417.

18. Bkz. M. Jensen, "The American People and the American Revolution", **The Journal of American History**, Haziran 1970 , s. 5-6.
19. Bkz. A. Kaspi, **La naissance des Etats-Units**, Paris, 1972, s. 23-24.
20. Bkz. E.S. Morgan, "The American Revolution", **William and Mary Quarterly**, Ocak 1957, s. 3-15.
21. Bkz. W. Foster, **Amerika'nın Siyasi Tarihi Üzerine Deneme**, Moskova, 1953 (Rusça), s. 117.
22. Bkz. M. Jensen, **The New Nation**, New York, 1967, s. 426.
23. Bkz. S. Lind, **Beyond Beard, Towards a New Past**, New York, 1969, s. 50-51.
24. R. Palmer, "Les droits de l'homme dans les Etats-Units, 1774-1789".
25. Bkz. **Archives. Correspondance politique. Etats-Units**, c. 34, s. 236.
26. Bkz. V. Lénine, **Oeuvres**, Paris—Moskova, c. 15, s. 146-148.
27. K. Marx, F. Engels, **Oeuvres choisies**, c. 2, s. 17; K. Marx, **Le Capital**, livre premier, c. 1, Paris, 1975, s. 19.
28. Bkz. F. McDonald, "The Relation of the French Peasant Veterans of the American Revolution to the Fall of Feudalism in France. 1789-1792", **Agricultural History**, Ekim 1951, s. 151-161; J. Godechot, "Les combattants de la guerre de l'Indépendance des Etats-Units et les troubles agraires en France de 1789 à 1792", **Annales historiques de la Révolution Française**, 1956, s. 292-294.
29. A. Kaspi, age., s. 26.
30. Bkz. R. Morris, **The Emerging Nations and the American Revolution**, New York, 1970, s. 128.
31. V. Lénine, **Oeuvres**, c. 28, s. 58, 57.
32. Ibid., c. 29, s. 375.

KAYNAK:
Sciences Sociales, 1976/3.

jacques louis david'in "marat'nın öldürülüşü" adlı tablosu üzerine

mihail v. alpatov*
almancadan çeviren: aydın karahasan

Fransız Ulusal Müzeleri'nin düzenlenmesinde önemli katkıları olan Jacques-Louis David genç devrim cumhuriyetinin sanat hayatına da büyük bir tutkuyla katılmıştı. Binlerce Parislinin coşkuyla katıldığı halk bayramlarıyla karnaval gibi devrimi kutlama şenliklerinin hazırlanmasında büyük bir liyakat göstermiş, çağdaşlarının gözünde oldukça takdir toplamıştı. Devrimden beş yıl sonra, 1794'de, 9. Termidorun o sıcak günlerinde düşmanları onu tutuklatınca Robespierre'in yönetimindeki Konvansiyon'da politikaya karışmakla suçlanmış, hakkında 17 maddelik bir iddianame düzenlenmişti. 1789 yılının düşüncelerini eksiksiz yansıtmasını, her şeyden önce bütün yaratıcılığı ile devrime bağlılığını görmek istemeyen gözleri kin bürümüş düşmanları, onu doğrudan doğruya Konvansiyon'daki politik etkinliğinden ötürü suçladılar.

Le Peletier'in devrim esnasında öldürülüşünü yansıtan tablosunu Konvansiyon'a teslim ederken David'in 29 Mart 1793'te yaptığı etkin konuşması sanatçı olarak devrimde nasıl bir rol oynadığını göstermesi bakımından önemlidir:

"Sayın Milletvekilleri!

Her birimiz, doğanın kendisine verdiği yetenekleri yurdu için kullanmalıdır. Bu yeteneklerin biçimi farklı da olsa hedef hepimiz için tek ve aynı olmalıdır...

Yurttaşlar!

Doğa, bütün çocukları arasında nimetlerini dağıtırken benim de duygu ve

* Prof.; Moskova Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde eğitimini tamamlayan yazarın başlıca yapıtları: "Dante ve Giotto Döneminde İtalyan Sanatı" (1939), "Batı Avrupa Sanat Tarihi Üzerine İncelemeler" (1939), "Sanat Tarihi" (1951), "Rus Sanat Tarihi Üzerine İncelemeler" (1967), "İtalyan Rönesansının Sanatsal Sorunları" (1976).

düşüncelerimi, şimdi aramızda hizmet veren özgürlüğün enerji dolu çocuklarının yaptığı gibi, etkilemenin yüce aracı olan konuşma sanatında değil, resim sanatında ifade etmemi istedi.."

David, Le Peletier'in öldürülüşünü yansıtan tablosunu halkın vekillerine bu sözlerle teslim etmişti. Ne yazık ki bu tablonun aslı kayıptır, bugün elde gravür olarak yapılan eski bir kopyası vardır. O sanat şaheseri "**Marat'ın Öldürülüşü**"[1] adlı tablosu ise günümüze kadar ulaşmıştır. David, çağdaşlarının dikkatlerini yurt sevgisi dolu o ustalıklı konuşmasından çok, ısrarla sanatı üstüne çekmeye çalışır; her şeyden önce de en çok değer verdiği "Marat" tablosu üstüne.

Bilindiği gibi Marat'ın hunharca öldürülüşünün haberi Parislilerin büyük bir bölümünü ayağa kaldırmış, halkın dalga dalga yayılan öfkesi güç zaptedilir olmuştu. Halkın büyük dostunun trajik ölümü nedeniyle toplanan Konvansiyon'un fırtınalı oturumunda seçilen delegasyon adına Giraud ateşli bir konuşma yapmıştı. Giraud bu etkili konuşmasında şöyle diyordu: "Yurdu için ölen Le Peletier'in tablosunu yapıp gelecek kuşaklara bırakan David, nerdesin? Bir tablo da Marat için yapsana!"

David oturduğu yerden heyecanlı bir sesle karşılık verir: "Elbette yapacağım!"[2]

Konvansiyon oturumu ile Giraud'un talebi David için sadece bir vesile olmuştu; yoksa ressam olarak bu konuyu işlemek onun çoktan kafasındaydı. Konvansiyon'un 15 Temmuz 1793'teki oturumunda Marat'ın mumyalanmış cesedi halkın önünden nasıl geçirileceği sorusu gündeme geldi. "Marat'ın öldürülüşünden bir gün önce" diyor David, "Jakobenler Maure ile bana onun durumu ile yakından ilgilenmemizi söylediler. Onu gördüğümde bana biraz tecessüsle bakıyordu. Yanındaki tahta bir sandığın üzerinde kağıtlarla mürekkep hokkası vardı; elini küvetten dışarı çıkarmış halkın mutluluğu üstüne son düşüncelerini yazıyordu... Sanırım, onu nasıl bulduysam katafalka öyle koymak daha doğru olacak —halkın mutluluğunu yazarken—"

David'in bu sahneyi belleğine iyice kazıdığı apaçık görülüyor. Onun bir gün önce küvette gördüğü gibi öldürülüşünü öğrenen David'de bu izlenim trajik bir duygu uyandırıyor; arkadaşları da tablonun aynı biçimde, onu kanlar içinde resmetmesini öneriyorlar. Görülüyor ki, David salt klasik biçim endişesi taşımıyor, keskin bir gözlemci olduğunu da kanıtlıyor. Bu gözlemciliği doğa üstüne çalıştığı taslaklarda da görülüyor. Marie Antoinette'i, bir dönemin mağrur çehreli kraliçesini, artık yüzünde bu gururdan eser kalmayan bu "Avusturyalı" şehir kadını en çarpıcı biçimde Grève meydanına giyotine giderken yansıtmıştı. Muhtemelen bir oturumda çizdiği Danton deseninde ise David, menfur siyasal hasmını gaddar olarak göstermişti. Katledilen Marat'nın portresine başladığında devrimci halkın kendisinden tarihsel bir belgeden, çok daha fazla şeyler beklediğinin bilincindeydi. Yeni bir anlayışın örneği olarak ünlü bir dönemin en iyi, en yürekli insanlarını eserlerinde yansıtmak, yeni bir insanı suretine kişiliğinin damgasını vurmak onun için bulunmaz bir fırsattı.

Doğasını bizzat kendinde bulan insan ideali, aklın istemlerine olan tutkusunu yurttaşlık görevinin hizmetine sunarak aydınlanma çağının tüm kültürel gelişmesini hazırlamıştı. Tablosu "**İnsan ve Yurttaşlık Hakları**"na atılan bir imzaydı. Ona olan inanç genç devrim cumhuriyetinin önderleri ile kahramanlarını coşkuya boğmuştu. Konvansiyon'un onur üyesi, devrimin ateşli taraftarı, aynı çağın başka bir yazarı Friedrich Schiller Ren nehrinin öte yakasında yurttaşlık duygusunun kutsal alevini tutuşturmuştu.[3] O zamanın sanatçıları için en büyük güçlük

bu ideali hakikatte, yaşayan insanlarda, günlük olayların akışında gerçekleşmesini görmekti. Böylesi bir güçlüğü David de yaşadı. Antik kahramanlık çağının devrimci niteliğini iyiden iyiye bilen David, ilk eserlerinden biri olan devrimin şu fırtınalı kuşu "**Horace'ın Andı**"nda bu bilincini tamamen göstermişti. "Marat" ile ilgili taslakları hazırlarken çok güç bir görevin, bir portre yaratmanın, gerçeğe bağlı yüksek bir ülkünün hesabını taşımak zorunda olduğunun da bilincindeydi. Katledilen Marat'yı resmetmek, bu tarihsel görevi üstlenmek, böyle bir coşkuyla işe koyulmak, trajik ölümünden üç ay sonraki 14 Ekim'de Konvansiyon oturumuna tabloyu yetiştirmek... Tablo merasimle Konvansiyon'a teslim edilip devrimci kahraman Le Peletier'nin portresi ile beraber toplantı salonunun duvarına asıldı.[4]

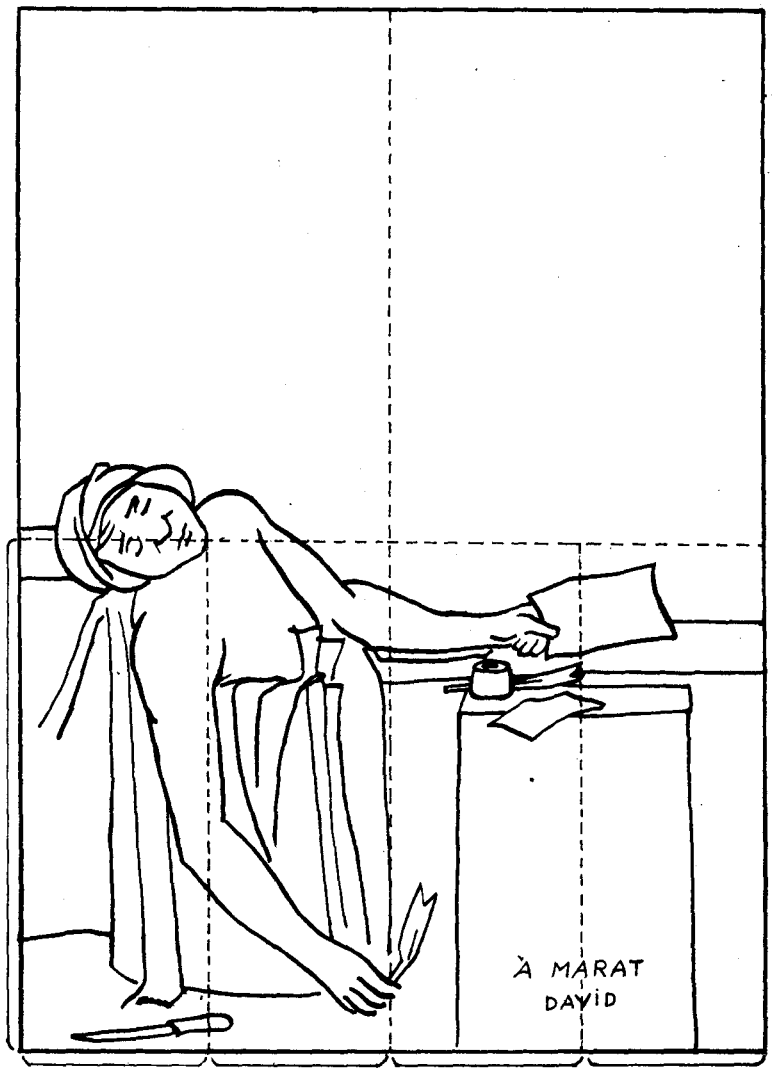
David'in bu konuyu işleyen tablosu Marat'nın öldürülüşünden bir gün önce kendisine yaptığı ziyaretin izlenimlerini taşır. Bu çalışmada konuyla ilgili ilk taslakların özel bir yeri vardır.[5] Başın deseni muhtemeldir ki Marat'nın sağlığında çizilmiştir. Tablodaki yüz çizgileri Marat'nın yüz çizgilerine pek yakındır. Desenden tabloya geçişte kompozisyon arayışından doğan zahmetli bir yol izlendiği görülmektedir. Marat'nın katafalka konmasında görev alan David'in o günlerde de bu kompozisyon sorunuyla uğraştığı farkedilmektedir. Kabul etmek gerekir ki, aynı durumun katafalkta da korunması için David ile arkadaşları görevlendirilmiş olmalıdır. Resim yapılırken gene de bir yığın yan görevler çıkmış olmalı muhtemelen. Düşüncesinde bir birliğin sağlanması için pekçok motiflerle anılar kompoze edilmiştir.

David resmin kompozisyonunu tasarlarken her şeyden önce mezar anıtlarla ilgili konu kendisini çok uğraştırmıştı. O yıllarda Fransa'da anıtlarla ilgili sorunlar günceldi. Kilise merasimine karşı savaş veren devrimciler önceleri defin biçiminin herkes için aynı sadelikte olmasından yanaydılar. Kısa bir müddet sonra kamu yaşamındaki önemli kişiler için anıt mezarların devlet açısından anlamlı olacağından söz etmeye başladılar. Voltaire'in külünün 1792'de merasimle Pantheon'a götürülüşü devrimci putlaştırmanın temel taşı oldu. Dört yıl sonra mezarların korunması ve yeniden yapılması için şöyle bir sloganla bir tasarı hazırlandı: "Anıt mezarlar onurlu insanların ölümsüzlük beşiğidir." Daha sonra Delille, Pindemonte ve Foscolo gibi ozanların mezarlar ve defin konusundaki bir dizi şiiri polemik konusu oldu.[6]

Ortaçağ'da ölen birinin resmi, İsrafil'in sûrunu çalmasıyla yattığı yerden kalkmaya hazır halde tanrısının huzuruna çıkabilmek için genellikle dua eder pozda çizilirdi. İtalyan Rönesansı'nın ustaları ölüleri mezar nişlerinin içinde, sakin bir biçimde, etrafında ebedî uykusunu korumakla görevli meleklerle resimlerlerdi. Bu geleneği ilk Michelangelo kırdı. Medicilerin anıt mezarlarında Lorenzo ile Giuliano'yu mahzun, düşünceli bir çehre içinde gösterdi. İnsanla kaderi arasındaki çelişkinin ifadesi olarak ölümün sureti ilk kez bariz bir biçimde somutlaşıyordu. Barok sanatın anıt mezarları ölüyü yüksek bir piyedestal üstünde, kıvrımlı bol giysilerle şatafatlı bir poz içinde gösterir. Bu kahramanlaştırma aynı zamanda o sonsuz ölüm hiçliğinin içine düşen insanı yansıtır: Anıtın alt kısmında ileri bakan bir iskeletin kolu, kemikli elleri dünyevî olan her şeyin geçiciliğini vurgulayan bir kum saati tutar. Erdemli, onurlu insanlara ölümsüzlüğü de veren ölüm, aynı zamanda onun hiçlik içinde yok oluşuna da neden olur. Bu etkili kontrast Barok mezarların temelinde vardır; yalnız çok kere gerçek yaşantının yerini içeriksiz biçime bırakmaktaydı.[7]

XVII. yüzyılda ölüm kavramının başka bir biçimde algılanmasıyla bir başka

mezar tipi doğuyor. Fransa'da Dekartçı akılcılığın egemenliğiyle beraber abartmalı İtalyan anıt mezarları yerini daha sade, daha makul bir yapı tarzına bırakır. Bu tipin[8] sonraki örneklerinden biri heykeltraş Pigalle'in yaptığı Paris'te Notre-Dame'daki Kont d'Harcourt'un anıt mezarıdır. Anıt mezarın dibindeki alegorik kadın figürü ölen kahramana doğru ellerini uzatmış durumda ona ağlarken görülmektedir. Elinde sönmüş bir meşale tutan mahzun çehreli koruyucu bir melek lahidin kapağını yukarı doğru kaldırmaktadır. Öbür tarafta ölümün sembolü bir iskelet elindeki tırpanla lahidin üstüne eğilmiş, diğer elinde de faniliğin



"Marat'nın Öldürülüşü" adlı tablonun şeması. Kesik çizgiler resmin kompozisyonunu gösteriyor.

simgesi olarak bir kum saatini ölenin yüzüne doğru tutmaktadır. Anıt mezardaki kompozsisyonun merkezi noktası ölünün figürünü teşkil etmektedir. Kapağı aralanan lahidin içinde açılmış kefeni ile bir iskelete dönüşmüş olan ölünün çürümüş bedeni görülmektedir. Zayıf bedenle kemikli ellerin natüralist bir anlayışla yansıtılması XIII. yüzyıldaki Gotik heykelleri, özellikle kıyamet günündeki mahşer sahnesini anımsatmaktadır. Ömrünün son yıllarına doğru heykeltraş Pigalle özellikle Voltaire'i bol giysiler içinde otururken yansıtan eserinde olduğu gibi natüralist anlayışa yönelmiştir.[9]

David kuşkusuz XVII. ve XVIII. yüzyılın bu tarz anıt mezarlarını biliyordu. Marat'yı tablosunda nasıl canlandıracağını düşünürken iki tarz kompozisyon anlayışı arasında tereddüt içindeydi: Biri öldürülüşünden bir gün önce küvette otururken gördüğü Marat; öbürü anıt mezarların lahitinden vücutları görülen ölülerin simgesel biçimi. Her iki motifi de birbiriyle iyice karşılaştıran David, yüce bir anıt mezarın karakterine küvetteki Marat'nın gerçek figürünü yansıtarak yeni bir anlam verir; çünkü David bu kompozisyona doğrudan doğruya kendi izlenimini de katar. Pigalle'in natüralizmi ile alegorik anlaşıyını reddeder.

Bunun yanında bir sıra başka anılar da David için önemli rol oynuyordu. Ingres'in Raffael'e hayranlığı; onu tanrı katına yüceltmesi genellikle David'ten ileri geldiği söylenir. (Ingres, David'in öğrencisiydi. ç.n.) Bununla beraber Raffael'i, bu İtalyan sanatçısını **"tanrısal bir insan"** diye David'in söylediği ileri sürülen övgü pek doğru olmasa gerek.[10] Ayrıca dikkate değer bir gerçek te şu ki, David'in Roma'daki ikameti sırasında Rafael'in Antipod'ları ile XVII. yüzyılın büyük İtalyan realisti Caravaggio'ya da büyük bir ilgi göstermesiydi.

Hatta David'in eski bir Guistiniani koleksiyonundan Caravaggio ekolüne bağlı "İsa'nın Mezara Konması" adlı sadece bir tek desen taslağı da günümüze kalmıştır.[11] David'in muhtemelen —Caravaggio'nun Vatikan'daki "Mezara Konuş"— tablosu örnek olarak dikkatini çekmiş olmalı. Bu nedenle on yıl sonra "Marat" üstüne çalışır; desenler, taslaklar çizerken Vatikan'da gördüğü bu tabloyu anımsamıştır. "Marat"daki figür takriben değil tam Caravaggio'daki gibi tablonun ön kısmına itilmiş; böylece figür dengeli ölçüler içinde daha iyi algılanır. Yine Caravaggio'daki gibi oldukça aşağıda kalan ve ufuk çizgisinin hizasında bulunan figür koyu bir fon içinde modle edilmiş; daha da önemlisi takatsiz aşağı sarkan kol bariz bir biçimde öne çıkarılmış. muhtemelen David bu motif üstünde uzun uzun uğraşmıştır. Bugün Louvre'da bulunan birkaç deseninden anlıyoruz ki, "Marat" tablosu meydana gelene kadar bu konu üstünde tekrar tekrar çalışmıştır. Bu nedenle Caravaggio'yu "zikretmek" için Roma'da desenlerle doldurduğu eskiz defterine bakması gerekmiyor. Anlatım gücünü özellikle verebilmesi için mecalsiz sarkan kolun Caravaggio'nun tablosundakine çok benzediği bu tabloya bir göz atıldığında farkedilir.

Caravaggio'nun süssüz, gerçekçi sanatı David'i iyiden iyiye etkilemişti. Poussin David'i etik gücüyle büyülüyordu. Corneille ile Poussin'in klasik figürleri 1789 insanlarını özellikle etkilediği bilinmektedir. Poussin'in **"Eudamias'ın Vasiyetnamesi"** adlı tablosu eski bir gravürden örnek alınarak yapıldığı da bilinmekteydi. Bu kompozisyonda Poussin —yaşamın çelişkilerini ölümle açıklayan soylu Stoacıların anlatım gücünü— en sevilen figürlerle verir. Resimde ulvî bir sükunetle rölyef hissi veren dengeli bir kompozisyon görülürken, figürler ön plandan tablonun gerisine doğru itilmektedir. David, Poussin'in hemen hemen hiçbir motifini kullanmadı: Eudamias'ın eli aşağıya o kadar güçlü sarkmaz, figürün krokisi genellikle "Marat"yı anımsatır. Böylece David, Poussin'in anladığı ölüm

kavramına yaklaşırken Hıristiyanlık öğretisinin ölümden sonraki kaba misilleme anlaşışının çelişkilerini ortaya kor. David'te bu eğilim "Marat" çalışmasına başlamadan çok önceleri vardı.[13] Kahramanımızı ölüm döşeğinde gösteren figürü David'in bütün yaratıcılığını ortaya koyuyor. "Hector ile Andromaque" 1783'ün bu yönde ilk denemesiydi: Antik çağın kahramanı, Poussin'in Eudamidas'ı gibi yatağında boylu boyunca uzanmış. Çok daha sonra yaptığı "Le Peletier"in tablosunda David güncel olayları klasik biçimlerle birleştirmeyi denemiş; hatta burada Le Peletier'i ülküleştirmekten kaçınmış, bir müddet önce meydana getirdiği devrimcinin bu portresinde daha gerçekçi olmuştur. "Marat'nın Öldürülüşü" tablosunda ise David yaratıcılığının şahikasına ulaşmıştır. Bu eserde David, ideal olanla somutu; bireyle tarihi, özelle kamusallığı birleştirmeyi başarmıştır. Böylesi bir görevin layıkıyla takdir edilebilmesi için kompozisyonunu motiflerle zenginleştirerek ona çifte bir anlam vermesini sağlamıştır.

Önce şu ilkeyi izlersek onun konuyla nasıl boğuştuğunu daha iyi anlarız. David Marat'yı evinde, banyo küvetinde gösteriyor. Her janr ressamı devlet adamlarının "özel yaşamlarından" sahneler resimlemiştir. (**Genre** —Fr.— Genremalerai —Al.— "janr ressamlığı" resim sanatında günlük hayattan sahneleri yansıtan bir tarz. —çn.) Bir hastanın yıkanırken yapılan resminden daha intim, günlük yaşama daha uygun başka ne olabilirdi? (Marat bir çeşit cilt hastalığından mustaripti. Onun için sık sık sıcak suda banyo yapardı. —çn.) David'in resminde bir kahramanın alelade günlük eşyaları sanatsal değerlendirmeyle yansıtılıyor. Antik bir lahidi anımsatan küvetin içine taştan yontulan ölüler gelecek kuşakların bakışlarına sunuluyor. Mermer mezar kapaklarını anımsatan basit tahta sandığın alt kısmında "Marat için - David" diye ressamın imzası okunmaktadır. Ameliyat masasındaki hastaları anımsatan Marat'nın yarı çıplak figürü klasik sanattaki ideal figürlerin çıplaklığını anımsatıyor. Küveti kaplayan çarşaf sanki kefen bezi etkisini uyandırıyor. Marat'nın hastalığı nedeniyle başını sardığı bez ona alışılmamış görünüm verirken bütün sahnenin dramını daha da pekiştiriyor. Bütün bu değerlendirmeler koyu bir fonla bambaşka bir anlam kazanıyor. David burada XVIII. yüzyılın sembolik ve alegorik anlamından kaçınıyor, özellikle Canova'nın daha sonraları yapığını koyu bir ton vererek adeta boşluğa açılan bir "pencere" hissi uyandırıyor. Resmin bütün motifleri şu sanatsal ilkeyi açıklıyor: Çok sesli bir müziğin müşterek ahengi.

David'in "Marat"sı Watteau, Chardin, Fragonard gibi ressamların tabloları ile karşılaştırıldığında onlarınki kadar çok renkli değildir; hatta David'inki resimden çok bir heykel hissi uyandırır. Kansız solgun cesedin rengiyle kar gibi beyaz bezlerin koyu kahverengi tonla teşkil ettiği zıddiyet, başı saran açık renkli sargı, küveti örten yeşil bez, sağ köşede sıcak renkle boyanan sandık bu renk zıddiyetini daha da belirginleştiriyor. Konu —özelle resmiyetin, bireysellikle idealin, portre ile mozelenin— kompozisyonel dengesi içinde verilmiş. Eşyalar tabloda öyle gösteriliyor ki, kenar çizgileriyle nesnel biçim birbirleriyle tam uyum sağlıyor. Poussin'e dayanan bu ilke özellikle "Marat" kompozisyonunda tam bir mükemmellik kazanıyor. Her şeyden önce dayanak noktasının seçimindeki isabet iyice kendini gösteriyor. David Marat'nın öldürülüşünden bir gün önce kendisini banyoda gördüğünde ona iyice bakmış olmalı. Böyle bir dayanak noktası modelin anlamını her zaman azaltır. Öte yandan Pigalle'in anıtmezar için yaptığı lahit göz hizasından oldukça yüksektedir, bu kompozisyon modelin değerini aşırı ölçüde yükseltmiş. Bundan başka her iki kompozisyonda da öznenin algılanması eşyalara bağlıdır. David bakış noktasını aşağı yukarı Marat'nın

başı hizasından alıyor; böylece kenardaki sandıkla berideki küvet gibi eşyaların perspektif algılanışları kompozisyonun dikdörtgen biçimine hemen hemen uygunluk sağlıyor.

Sanatçının bu çabasından resimde gösterilen nesnel özellikler meydana çıkarken Marat'nın elinde tuttuğu kağıdın üzerindeki yazılarla sandık üzerinde kıvrık duran kağıdın yazıları da okunabilmektedir. Birinci kağıtta Marat'nın katili Charlotte Corday'in ona hitaben yazdığı dilekçede şu sözler okunmaktadır:

"13 Temmuz 1793
Marie Anne Charlotte Corday'den
Yurttaş Marat'ya
Mutsuzluğum artık yeter,
mutluluğundan ben de hak iddia ediyorum."

Sandık üstünde bulunan, Marat'nın henüz bitirdiği kısa mektupta da şunlar yazılı:

"Kocası yurdu için ölen
beş çocuklu dul kadına veriniz bu parayı."

Bir tabloya konan tarihsel belgeler o tablonun sanatsal gücünü azaltmaz. Marat'nın düşünce ve niyetleri daha da açıklık kazanırken; belirsizlikler, kararsızlıklar da bertaraf ediliyor. Burada artık her şey David'in görevi ile bağıntılı; eşyalar öyle yansıtılmış ki, anlamları apaçık beliriyor.

İnsan, ölüme zaferini göstermek için yüzyıllardır kör bir ölüm korkusu yüzünden beyhude yere fizik ötesi güçler arayıp durmuş. David tam tersine hareket ederek Marat'yı son derece sade yansıtırken onun küvetten görülen cansız vücudu ile sargılı başını, hareketsiz aşağı sarkan kolunu tabiî bir görünüm içinde yansıtmıştır. Ölü vücudun kendiliğinden yana düşüşü David'in resminde mimik etki gücü veriyor. Aşağı sarkan sağ elinde sanki yazmayı sürdürecekmiş gibi bir tüy tutuyor; güçsüz yığılan sol elinde bir kağıt var, böylece tabloya bakana geçen dramatik olayı bildirmek istiyor gibidir; geriye sarkan başı ile dudaklarındaki buruk tebessüm ölüm kavramının acı bir yansıma simgesidir. David bu tabloda Marat'yı tabiî ölçüleriyle resmederek bedenine verdiği manevi havayı hiçbir doğaüstü tasvirle alegorik soyutlamaya başvurmadan gerçekçi bir biçimde göstermiştir.

Tablosunu tasarlarken David'in resim sanatının bir takım problemleriyle karşılaşmadığı düşünülemez. Önce tuvalin boyutlarında karar verebilmek, sonra figürü resmin sınırları içinde yerli yerine oturtabilmek gibi sorunlar ressamı oldukça uğraştırmıştır her halde.

Yatan Marat figürünün kahramanca bir duruşu var, David onu mermer bir heykele benzetmiş (Madam Récamier'in yarı uzanmış portresinde ya da Poussin'in "Ekho ile Narkissos" tablosunda olduğu gibi) bir hava verseydi daha tabiî olurdu. David bir başka çözümü tercih ediyor: Tuval çevresinin figürü kuşatması yerine mekânın kesiti Marat'nın yatık gövdesinin bir kısmını kapatıyor.

Böylece dışarı sarkan figürün etkisi daha da belirginleşiyor. Hacim özenle ortaya çıkarıldığında figür kendini kompozisyonun ana merkezi olarak hissettiriyor. Tuval figürün bir bölümünü kestiğinde, yukarı kısmında da geniş bir mekân bulunduğundan figür ile tuval arasındaki bu değişken etki bir uyumsuzluk gibi görünüyorsa da gerçekte Poussin'in klasik figürleri kompozisyonun ana merkezi olarak tabloya yerleştirilmediğinden tuval ile biçim arasındaki tenakuz David'in "Marat"sındaki kadar heyecan uyandırmıyor.

David bu sorunu geçici, tesadüfi olarak denemeyi değil, resim sanatının kendi

yasalarına dayanarak bir gerçeği, kompozisyon gerçeğini ortaya koyuyor. Bu nedenle figürün istinad noktası ile resim yüzeyinin ana koordinatları bir uyum sağlıyor. Marat'nın başı resmin tam yarı yüksekliğine oturtulmuş (işte bu yüzden tablonun yarısını kaplayan koyu fon ile tuvalin bir kısmını kestiği yarım figür kompozisyon yasalarını zedelemiş hissini uyandırıyor). Marat'nın cansız aşağı sarkan elindeki tüy resmin alt kenarının ortasında bulunuyor. Figürün dikey ve yatay çizgileri tuvalle öylesine bağlantılı ki, ölü Marat resmin içinde bir mengeneye sıkıştırılmış gibi duruyor. Bu izlenim tablonun değerini azaltmamalı, seyircide David'in iki-üç bölümle resmi basit ölçüler içinde yaptığı duygusunu uyandırmamalıdır. Onun için "Marat" kompozisyonu Rönesans kompozisyonlarının altın kesimli müzikal titreşimlerinden daha makul, daha dengelidir.

David'in eserlerinden üçü devrimle özellikle sıkı sıkıya bağlıdır: "Ballhaus Andı", "Barrère'in Portresi", bir de "Marat'nın Öldürülüşü". David'in özellikle geleneksel akademik kurallara sıkı sıkıya bağlı olarak yaptığı devrim yıllarının anıtsal kompozisyonlarından biri olan ve her üç sınıfın temsilcilerini yansıtan tamamlanmamış tablosu "Ballhaus Andı" (*Le Serment du Jeu de Paume*) özellikle belirtilmelidir. Tabloda anlatılan bu olayı sanatçı bizzat yaşamadığı için klasik ve sistematik gruplarla ve hatta kılı kırk yararcasına yansıtıyor. Özellikle tablonun ön kısmında gruplar halinde gösterilen her üç sınıfın temsilcileri soyut bir alegorik karakter taşıyor. David burada en önemli olanı gözardı ediyor: Devrim kargaşası içinde yığınların spontan karakterini... Bu bakımdan ayaklanan yığınların fırtınalı coşkusunu çok güzel yansıtan örneğin Daumier'nin Moskova Müzesi'nde bulunan "Camille des Moulins'in Söylevi" adlı eskizi 1789 Fransız Devrimi'ndeki olayları anımsamadan düşünülemez.

Devrimcilerin portreleri, özellikle David'in "Barère"i, Avrupa portre sanatındaki gelişmenin önemli bir kesitini vermesi bakımından tabiî ki çok değerli tarihsel belgelerdir. Konvansiyon üyesi Barère'in portresinde David o kadar başarılı olamadı. Yüzündeki ifadenin devrim heyecanından uzak oluşu, koyu bir fon içinde gösterilen kürsüdeki yalnızlığı, dinleyicileriyle soğuk ilişkisi bu başarısızlığı gösteren örneklerdir. Buna karşın insan ister istemez Rem Bramdt'ın sıcak bir atmosfer içinde yansıttığı "Lonca Üyeleri"ni anımsıyor. Bu tabloda kişileri karşılıklı anlayış ve etkili bakışlarına kaptırıyor insan kendini.

Bu eleştiri "Marat" tablosu için sözkonusu değil. Bu tablo gerçekten David'in bir şaheseridir. Bu resme konan yurtseverlik duygusuyla kahramanlık ifadesi onun ustalığının şahikasıdır. Çağının bir belgesinden çok devrimin bir epizodudur. Gerçeğe bağlı cesur kompozisyonu temiz ve bariz formu, heyecan verici açık-koyu konstrastı ile Gossec'in bas ve davullarla çalınan trajik marşlarındaki gibi devrimci dönemin ruhunu tam anlamıyla yansıtan bir şaheserdir.

David'in çağdaşları bu tablonun derin, sembolik anlamının bilincindeydiler. Konvansiyon'un kararıyla bu eserden yapılan gravür, tablonun popülaritesini daha da arttırdı. İki yıl sonra **"halkın dostu"**'nun siyasal hasımları zaferi kazanınca sanki yapılacak başka acele işleri yokmuş gibi özel bir kararla ölümleri üstünden on yıl geçmeden devrim kahramanlarını yansıtan eserlerin sergilenmesini yasakladılar. Karşı devrimciler böylece Konvansiyon günlerinin heyecanlı anısını başlarından atıyorlar; tabloyu da ressama geri veriyorlar. David'in bundan sonraki yılları acılar içinde geçer. Ressam eserini Restorasyon devrinin fanatizminden korumak için üzerine kalınca bir boya çeker. Tablonun devrimci özü yıllar sonra da etkisini sürdürdüğünden Fransız hükümeti sanatçının ölümünden bir yıl sonra (1826) resmi satın almaya yanaşmaz; hatta onbir yıl sonra

sanatçının varisleri tabloyu Fransız Ulusal Müzesi'ne bağışlamak istedikleri halde bu öneriyi de reddeder. İlk kez 1893'te, tablonun meydana getirilişinden yüz yıl sonra eserin gerçek sanatsal değeri yeniden kabul edilir: Bugün bu eser Brüksel Ulusal Müzesi'ndedir.[14]

Ama Fransa'da David'in bu şahaseri üstüne yapılan tartışmalar hâlâ bitmedi; hele gerici güçlerin saldırıları bir başka biçimde sürüyor. Bir zamanların pek övülen Baudry adlı bir salon ressamı David'in işlediği konuyu kendine göre yeniden yorumlamak görevini üstlenir. Bugün Nantes Müzesi'nde bulunan "Charlotte Corday" adlı tablosunda ikinci plana ittiği Marat'nın figürünü aşırı bir rakursi (Resim sanatında tasvir edilen nesnenin yatay durumunun cepheden gösterilerek perspektifinin kısaltılması —çn.) içinde gösterirken, katil Charlotte Corday'i[15] ön plana çıkararak sanki bir kahramanmış gibi bütün dikkatleri onun üstüne çekmek ister. Böylece Baudry çılgın katilin üzerinde tabloyu seyredenin ilgisini toplayarak onun ne mahirane bir iş yaptığını göstermeye çalışır. Sanki bir sanat değeri varmış gibi salon sanatçılarının pekçok eserleri nasıl da ön plana çıkarılmak isteniyor. David'in gerçeği yansıtan yüce niyetiyle karşılaştırılınca Baudry'nin tablosu kriminal tiyatro piyeslerini anımsatır.

NOTLAR:

1. J.David-Chassanol, **Notice sur le Marat de Louis David**, Paris 1867; Durand-Greville, "La Mort de Marat par L.David", **L'Artiste**, 1889, II, s.79; Ch. Saumier. "Le Marat expirant de Louis David", **Gazette des Beauxu Arts**, 1913, mai, s.270; Gros, "ses amis et ses élèves", **Catalogue de l'exposition**, Paris 1936, s.144.
2. E.Delecluze, **David**, s.47.
3. K.Anissimow, **Schiller'in İlk Yılları. Seçmeler. Erken Burjuva Gerçekçiliği**, Leningrad 1936, s.467 (Rusça)
4. Ch.Saumier. **age**, s.276.
5. **Inventaire des dessins du Musée du Louvre**, IV, s.79, Nr. 3200.
6. Van Tieghem, **Le préromantisme**, 1930, s.188; Mathiez, **Les orgines des cultes revolutionnaires**, 1904.
7. A.Chastel, "L'art et le sentiment de la mort au XVII^{e}", **XVII^{e} (Dixseptième) siècle**, Paris 1957, s.287-293; M.Alpatow, "A propos des stèles funéraires du XVIII^{e} siècle (Canova et Mortos)", **Omagiu lui Oprescu**, 1961, s.13.
8. Bunun örneği Lebrun'un annesinin anıtmezarıdır, Paris, Saint Nicolas du Chardonnet; A.Michel, **Historire de l'art**, VI, 2, resim 494.
9. E.Hildebrandt, **Die Malerei und Plastik des 18. Jahrhunderts**, Berlin 1915, s.72.
10. **Ressam David'in Söylev ve Mektupları**, Moskova 1933, s.42 (Rusça)
11. **Inventaire des dessins du Musée du Louvre**, IV, s.97 Nr. 97. Ayrıca bkz. Nr. 3191, 3217, 3312, 3310.
12. **Exposition Nicolas Poussin**, Paris 1960, s.124, Nr. 17.
13. 1778 yılında David "Patrokles'in Ölümü" adlı tasloyu yapmıştır.
14. E.et J.Goncourt, **Manette Balomon**, 1886, s.323. "Davit coşkuyla tek bir eser yarattı, yaşayan tek bir eser: Marat"
15. **L'art français 1789-1889**, Paris, s.44.

KAYNAK:

Michail W.Alpatow, Über Westeuropäische und Russische Kunst, VEB Verlag der Kunst-Dresden, 1982

Felsefe Haberleri

fransız devrimi: felsefe ve bilimler

Institutio İtaliano per gli Studi Filosofici'nin (Napoli) çabaları ve **Commission du Bicentenaire du Centre National de la Recherce Scientifique**'in desteğiyle **Uluslararası Diyalektik Felsefe** Cemiyeti 3-7 Mayıs 1988 günleri arasında Paris'te, konusu "Felsefe ve Bilimler" olan bir kongre gerçekleştirdi. **Mission Interiministérielle pour la Commemoration du Bicentenaire de la Révolution Française et des Droits de l'homme** (Fransız Devriminin ve İnsan Hakları'nın 200. Yıldönümü için Bakanlıklararası Kurul) kongreyi himayesine almıştı. 22 ülkeden bilimadamlarının katıldığı kongreye, Büyük Fransız Devrimi'nin, ideolojik ön hazırlığının dünya tarihi üzerinde ve felsefe, bilimler, edebiyat, sanat, politika ve de ideoloji üzerinde süregelen etkilerini konu alan yeni araştırmaların sonuçları sunuldu. 6 plenum ve 15 seksiyon oturumunda, sunulan tebliğlerin fazlalığı dikkate alınmaksızın, çoğu zaman oldukça sert, ama hep öze ilişkin olarak yürütülen tartışmalara yeterince zaman ayrıldı. **H. J. Sandkühler** (Bremen), **R. Lauth** (Münih), **G. Labica** (Paris) ve **M. Buhr**'dan (Berlin) oluşan hazırlık komitesinin özellikle yoğun çalışmaları Kongre'nin başarılı geçmesini sağladı.

Evsahipliğini yapan Nanterre Üniversitesi rektörü **M. Imberty** (Paris) selamlama konuşmasında 1789 Devrimi'nin, insan haklarının formüle edilmesi ve gerçekleştirilmesi mücadelesinden ayrı düşünülemeyeceğini belirtti. Rektör, insan hakları sorununun, günümüzdeki felsefî tartışmaların önemli bir yanını ifade ettiğini söyledi. **G. Orsi** (Napoli) Hegel'in diyalektik düşüncesinin İtalya'da entelektüel geleneği geliştirdiğini ve bu düşüncenin Fransız Devrimi'nin önemli yönleriyle sıkı bağı içinde ele alındığını ifade etti. Devletle birey arasındaki karşılıklı ilişki, özellikle günümüzde temel sorun olarak gündeme geldi. Cemiyetin başkanı **H. H. Holz** (Groningen) açış konuşmasında önce Büyük Ekim Sosyalist Devrimi'nin Fransız Devrimi'yle bağını oluşturan toplumsal ilerleme ve sosyal adalet mücadelesinin geleneksel gelişim çizgisini tanımladı ve sonra ağırlığı savaş ve faşizmle hesaplaşmaya vererek Aydınlanma'dan "evrensel akıl"ın (sagesse mondiale) oluşmasına kadar felsefî düşüncede izlenen gelişmenin ayrıntılarına girdi. Barış ve devrimci dönüşümler mücadelesinde silahlara yönelik eleştirinin eleş-

tiri silahı ve bilgeliğin de adalet zenginliği olarak belirdiğini söyledi.

Fransız Felsefe Derneği başkanı **J. d'Hondt** Aydınlanmacıların şiddetli bir devrim olasılığı konusundaki tasarımlarını ele alan açıklamasını sundu ve Hegel'in devrimci şiddet karşısındaki konumunu analiz etti. Gerçi Hegel Fransız Devrimi'nin "terör"ünü ahlâksal yönlerden mahkum etmiş, ama Devrimle birlikte doğan devletin kurulup savunulmasının zorunluluğunu da kabul etmişti. Uluslararası Schelling Derneği başkanı **H. M. Baumgartner** (Bonn) Fransız Devrimi'nin hangi açıdan bir çağ dönüşümü karakteri taşıdığı, tarihin sürekliliği içinde birbiri ardına eklenen olaylar dizisi niteliğini hangi bakımdan kazandığı sorusunu ortaya attı. **Baumgartner**'e göre Devrim, sosyo-ekonomik bir dönüşüm değildi; sadece dolaysız bir burjuva ekonomik devrimiydi, kapitalist üretim ilişkilerinin feodal üretim ilişkileri üzerinde üstünlük kurması için gereken hukuki önkoşulları sağlamıştı. Oysa çağ açan niteliği kendisine politik, hukuki ve ideolojik alanda tanınmalıydı; Fransız Devrimi rejimi (parlamentonun ve yargı organlarının eski biçiminin dağıtılışı, demokratik devlet biçimi için model anlamında Jakobenizm), hukuku (genel vergi eşitliği ilkesinin uygulamaya konması), orduyu ve ideolojiyi (insan haklarının deklarasyonu) değiştirmiştir.

Plenum ve seksiyonlardaki kapsamlı çalışmaların burada sadece önemli noktalarına değinmek mümkün. Klasik Alman felsefesinin Fransız Devrimi'yle ilişkisi çalışmalarda geniş yer tuttu. **M. Buhr** (Berlin) plenumda, Fransa'daki devrimci olayların gelişmesinden klasik Alman felsefesi içinde en çok Fichte'nin yapıtlarının etkilendiğini açıkladı. Fichte'in devrimle ilişkileri yakından incelendiğinde, bu ilişkilerin devrimci-demokratik Jakoben diktatörlüğü dönemine yönelik olduğu açıklık kazanacaktır. Konuşmacı Fichte'in Devrimle ilişkilerinin "Doğal Hak" ve "Ahlâk Öğretisi" adlı devrim yazılarından başlayarak, "Devlet Öğretisi"ne kadarki geçirdiği aşamaları ve değişmeleri anlattı. Bütün bu süreç içinde Fichte'de, çalışma aracılığıyla varoluş hakkının temellendirilmesi düşüncesi teorik öz olarak ortaya çıkmıştır. Ancak işte bu teori Fichte'nin neleri Jakobenlerin düşüncesine bağladığını da sergilemektedir. **W. H. Schrader** (Siegen) belgesel ağırlıklı konuşmasında, devrim yazılarından başlayarak Fransa'daki olaylarla bağlamı içinde "Doğal Hak"taki kararlı demokratik konumların oluşması ve temellendirilmesine kadar Fichte'nin düşüncesinin uğradığı değişiklikleri araştırdı. **Jiu-Xing Wang** (Pekin) bireyin feodal baskıdan Fransız Devrimi'nde başlayan kurtuluşunun, Fichte'nin transendantal felsefesinde hangi özgül bir yansımaya uğradığı sorusunun ayrıntılarına girdi. En önemli belirleyici faktör olarak "ben", "özgürlük" ve "pratik" kavramları tarafından nitelenen transendantal öznelliği öne çıkardı. Fichte gerçekliğin dönüştürülmesi için gerekli anahtarı ben'in davranışında görüyordu.

M.J.Siemek (Varşova) Fichte'nin, öznel idealizmin klasik savunucusu olarak nitelendirilmesine karşı çıktı. Fichte'nin özne kavramı birbirleriyle iletişimsel bir etkileşim içinde bulunan gerçek öznelerin çoğulluğunu içermektedir: Ben'siz biz olmaz, öznenin özgürlüğü olmazsa özneler arası bir toplulukta öteki öznelerle karşılıklı ilişki de olmaz. Fichte tekbenciliğin paradigmasını, öznellikarasına ilişkin transendantal bir felsefe tasarısıyla aşmıştır. **P.J.Labarrière** (Paris), Fransız Devrimi devamınca özgürlük idealinde meydana gelen değişmelerle bağlamı içinde Hegel'in mutlak özgürlük idealine ilişkin görüşlerini "devrimci terör" evresine kadar ele aldı. Hegel mutlak özgürlük istemini "şimdi ve hemen, bütün insanlar için, ve insan oldukları için" öne sürmüştür. Özellikle "Fenomenoloji"sinde etkisel ilkelerin gerçekleştirilmesinin tarihsel koşullarını araştırmış, bu tür ilkelerin tarihsel sürece bağımlılığı içinde gerçekleştirilebilmesi sorununa büyük önem vermiştir.

Klasik Alman felsefesine ilişkin öteki tebliğler, Hegel'in Leibniz'le olan ilişkisinin yönlerini (**A.Robinet**, Paris), Hegel'in Roussseau ile ilişkisini (**B.Tuschling**, Marburg), Jakobin'in ideoloji eleştirisinin kaynağını (**K.Hammacher**, Aachen), Hegel'in insan öğretisini (**Shi-Ying Zhang**, Pekin) Hegel'in bilgi teorisinin toplumsal pratik yararlarını (**T.Rockmore**, Pittsburgh), Marx'ın Hegel'in devlet felsefesine

yönelik eleştirisini (**G.Amengual**, Palma de Mallorca), Hegel'den marx'a pratik anlayışının evrimini (**J.Metopilik**, Prag), ve Marx'ın Aydınlanma ve romantizmle ilişkisini (**A.Gedö**, Budapeşte) kapsıyordu. **H.Pleger** (Münster) ve **J.Rogozinski** (Paris)-'nin konuşmaları "Devrim düşünürü olarak Kant" konusuna ayrılmıştı.

Aydınlanma hareketinin, devrimin ideolojik hazırlığının ve gidişatının çeşitli yönleri, ele alınan diğer sorunlar arasında bulunuyordu. **O.Bloch** (Paris) eski rejimin materyalizmi üzerinde durdu. 18. yy. Fransız materyalizmi sadece Locke'un duyumculuğundan ve Dekartçı fizikten türetilemezdi ve bütünüyle "mekanikçi" diye nitelenemezdi. O daha çok 17. yy. "libertinage érudit"in uzantısıydı ve böylece eski rejimin materyalizmi olarak anlaşılmalıydı. Bu materyalizmin bir yandan epistemolojik özellikler taşımakta, öte yandan sosyal yönü ağır basmaktaydı ve zümreler toplumunda öncelikle burjuvazinin giderek artan etkisi altındaydı. **G.Besse** (Paris) Rousseau'ya göre, davranan insanın burjuva erdeminin öznesi olduğunu vurguladı. Bu insanın davranışlarının ölçüsü akla uygun yasa, "genel aklın" yansımasıdır. "Toplum Sözleşmesi"nde etkisel bir iradecilik burjuva toplumundaki uzlaşmaz çelişkilerin belirleyici halkası durumuna gelmektedir.

W.Bahner (Berlin) Abbé de Mably'nin yapıtlarının ideoloji tarihinde farklı değerlendirilmesini ve sınıflandırılmasını istedi. Mably politik eşitçiliğin manevi önderlerindendir; Babeuf, komünist fikirlerini temellendirirken ona yaslanmıştı. İşte bu komünist fikirlere yakınlığı yüzünden 19. yy. burjuva ideologlarınca kendisine karşı savaş açılmıştır. Algı-tarihsel denen yöntemin temsilcileri bugün onu erken-sosyalist gelişme çizgisinden dışlamaya ve tutucu düşünür diye yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu iki yorum tarzı da yazarın yapıtlarının meydana çıkış ve etkilenme tarihinin birliği ilkesini gözardı etmektedir; bunlar Mably'nin ideoloji tarihindeki gerçek rolünü görmemektedirler.

T.I.Oiserman (Moskova) Fransız Ansiklopedistlerinin sınai gelişmeyi sadece teknik ve teknolojik bir gelişme olarak değil, aslında antifeodal nitelikli sosyal ve politik bir süreç olarak ele aldıklarını gösteren araştırmalar sundu. Bunlar aydınlanmanın sosyal yönlerini değerlendirmek için önem taşımaktadırlar. **D.Losurdo** (Urbino) "kanlı" Fransız Devrimi'nin "başarısızlığı"na Kuzey Amerika'daki devrimci sürecin "barışçı gidişatı"na ilişkin günümüzdeki tutucu görüşlere karşı çıktı. Bu görüşlerde, Fransız Devrimi'nin, Amerikan bağımsızlık çabalarına (İngiltere'den) ve köleciliğe karşı savaşta belirleyici bir içtepi kazandırdığı ve bu savaşın beş yıllık kanlı bir iç savaşa bağlı olduğu sessizce geçiştirilmektedir.

J.Schlobach (Saarbrücken) devrimcilerin tarihsel anlaşılırlığından çıkarak, Fransız Devrimine ilişkin anlayışın temelinde büyük tarihsel bir kesit olarak hangi tarihi imgenin yattığını irdeledi. Erken Aydınlanmacıların düz çizgide ilerleme düşüncesi, tarih sürecindeki niteliksel sıçramaları temellendirmeye uygun değildi. Ancak Ortaçağa "geri dönüş" tartışmaları ve içine düştükleri krizin bilincine varmaları Aydınlanmacıları devir ve ilerleme teorilerinde bir bileşime götürdü; bu bileşim dekadans teşhisini ve ilerleme ya da yenilenme tahminlerini birleştirebiliyordu. Devrimin gerekçelendirilişi için ikinci bir model, 1788 ve 1794 yılları arasında kaleme alınmış metinlerle tarih sayfalarına aktarılan ve Fransa'daki olaylara dayandırılan eskatolojik beklentilerden çıkıyordu.

Devrim, devrimci demokrasi ve insan haklarının teori ve pratiği için önemli geleneksel yapıyı kurmuştur. Rousseau'nun Babeuf'ün ve Jakoben diktasının pratiğinde ifadesini bulan gelenek çizgisini **K.H.Schöneburg** (Berlin) ayrıntılarıyla ele aldı. Marx'ın proletarya demokrasisi teorisi üzerinde çalışırken Fransız kaynaklarına nasıl yöneldiğini açıkladı ve hem sosyalist ülkelerde demokrasinin daha da yerleşmesi hem de burjuva demokrasisinin devrimci-demokratik yönde gelişmesi için devrimci demokrasi alanındaki zengin tarihsel deneyimlerden yararlanmanın zorunluluğunu vurguladı. **L.Sève** (Paris) Devrimin 200. yıldönümü arifesinde Fransız sağının anti-Marksist saldırıları üzerinde durdu. Sosyalist ülkelerdeki devrimci dönüşümler ve yeni düşünce çığırının açılışı Marksizmin yaşam gücünü kanıtlamakla ve dev-

rimci bir hümanizm perspektifleri açmaktadır. İnsan hakları günümüzde, somut gelişme yollarının çeşitliliğine dayanan yeni bir uygarlığa ve dünya düzenine çağrı olarak anlaşılmalıdır.

Tebliğlerden bir bölümü, sağduyu ve ilerleme, rasyonel düşünme ve hümanist davranışlar arasındaki ilişkilere ayrılmıştı. **H.J.Sandkühler** (Bremen) modernliğin, sadece hümanizm, rasyonellik ve demokrasinin doğuşu olmadığını, tersine içinde sağduyu araçlarının kendi karşıtıyla ilişkide bulunduğu yıkıcı bir potansiyel anlamına geldiğini de açıkladı, Bacon'dan Helvétius'a kadarki düşüncede ilerleme ve hümanizme gönderme yapan bir rasyonelliğin, geç-burjuva akıldışılığınca yerinden edilen momentleri, bir bilgi biçiminden daha fazlası olan bir felsefe, yani akılcı davranış olarak bir felsefe düşüncesi içinde yer almaktadırlar. **J. Zelený** (Prag) diyalektik-materyalist düşünce tarzının rasyonelliğinin özgülükleri üzerinde durdu ve günümüz toplumsal ilerleme süreçlerinin ve hümanist ahlâkın gerçekleşmesinin anlaşılmasında diyalektik çelişkinin oynadığı önemli rolü belirtti. **R. Lauth** (Münih) insan türünün korunması ve gelişmesi için insanoğlunun taşıdığı sorumluluğa dikkati çekti ve naif bir ilerleme inancı konusunda uyarıda bulundu. Rousseau bile ilerleme olasılığını kendi kendini yok etme olarak tartışmaya açmıştı; bu, artan silah potansiyeli, üçüncü dünyanın az gelişmişliği ve dünya çapında doğal çevrenin tahribi karşısında yakıcı güncelliğe sahip bir olasılıktır. Rousseau'ya göre kendi kendini yok etme olasılığı, insanın düşünmeye başlaması ile birlikte kendine ve varlığa ilişkin tasarladığı imgeler arasındaki ve de kendi gerçek vasıflarıyla varlığı arasındaki karşıtlığın giderek artmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Fichte bu görüşü, insanın önce düşünen varlık değil, özü gereği düşüncenin ta kendisi olduğunu söyleyerek daha da radikal bir hale getirmiştir. Konuşmacı, tek yanlı olarak "ilerleme=daha yüksek bir düzeye geçiş" formülüne bağlı kalmayan genel bir ilerleme teorisinin tasarlanışında önemli felsefe-tarihsel görüşleri benimsemenin zorunluluğunu vurguladı.

Kongre'deki temaların çeşitliliği, yukarda sıraladığımız temel konularla ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktan çok uzaktı. Özel seksiyonlar çalışmalarını, "İdeoloji ve İdeologlar", "Felsefe, Sanat ve Edebiyat", "Saint-Simon'dan Marx ve Gramsci'ye", "Diyalektik, Mantık ve Devrim" konularına ayırdılar. Uluslararası Diyalektik Felsefe Cemiyeti başkanlığına getirilen **D. Losurdo** (Urbino) kapanış konuşmasında, Kongre'nin bilimsel yönden son derece verimli ve uyarıcı geçtiğini saptadı ve ayrıca ülke sınırlarını ve ideolojileri aşarak, barışı destekleyen sağduyu diyaloğuna önemli katkılarda bulunduğunu belirtti. Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümü nedeniyle yapılan ve yapılacak bilimsel toplantılar yelpazesinde bu Kongre'nin lâyık olduğu yeri alacağını söyledi. Daha sonra üyeler yönetim kurulu ve başkanı seçti ve sonraki kongre yerini saptadı: Başkanlığa **D. Losurdo** (Urbino); ikinci başkanlığa **M. Buhr** (Berlin); sekreterliğe **J. Manninen** (Oulu); kurul üyeliklerine **Sh. Avineri** (Kudüs), **H.H. Holz** (Groningen), **G. Labica** (Paris), **R. Lauth** (Münih), **T.İ. Oiserman** (Moskova), H.J. Sandkühler (Bremen) seçildiler. Cemiyetin gelecek kongresi 1992'de Urbino kentinde toplanacak. Tebliğler Cemiyetin "Yıllıklar"ında (Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln) yayımlanacak.

Regina Benjowski - Hubert Horstmann

* * *

fransız devrimi: felsefe, edebiyat, sanat ve bilime etkileri

Önemli tarih olayları sadece tarihçilerimizi meşgul etmemektedir; bu olaylara genellikle kültür ve düşünce tarihine ilişkin çok katmanlı, hareketli yansıtmalar ve etki tarzları da bağlı olmaktadır. 1789 Büyük Fransız Devrimi'nin bu bakımdan yoğun ve karmaşık —yani, özellikle uluslararası ve disiplinlerarası— tarzda incelenmesi yararlı olacaktır.

Bu amaca yönelik olmak üzere, Ernst-Moritz-Arndt-Üniversitesi ile Universite de Franche-Comté Besancon arasındaki anlaşma gereği iki (1986 ve 1988) kolok-

yum gerçekleştirildi. Her iki üniversite ve ülkeden tarihçiler, edebiyatbilimciler ve filozofların katıldığı bu kolokyumlardan ilki (**86er Kolloquiums in Besancon, 27-29 Mayıs**) "dolaylı ya da dolaysız Fransız Devrimi'nden esinlenmiş yapıtlar üzerinde tarihin etkisi" temasıyla Besancon Üniversitesi "Centre de recherches d'histoire et littérature en europe ou XVIII et XIX siecles" tarafından düzenlendi. Kolokyumda, burada sadece başlıklarını verdiğimiz temalar ele alındı ve tartışıldı: Fransız Devrimi ve Almanya'da dil, kültür ve toplum konusunda yeni anlayışların meydana çıkışı (Herder, Fichte, Humboldt); bu yeni anlayışların klasik Alman felsefesinde, romantizmde, Goethe, Ludwig Börne ya da Heinrich Heine'nin yapıtlarında, Alman gezginlerin haberlerinde ya da Alman yıllıklarının grafiklerinde vb. yansıyışı.

Ernst-Moritz-Arndt-Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nün 24-27 Mayıs 1988 günlerinde **Greifswald**'ta düzenlediği aynı temayı ele alan ikinci kolokyum, Fransız edebiyatbilimcileri, tarihçileri ve filozoflarıyla bu üretken disiplinlerarası işbirliğini sürdürme amacını güdüyordu. Sözkonusu olan yine, devrim olaylarına ilişkin düşünsel yansımalarla tepkilerin çeşitliliğini ve çelişkililiğini mümkün olduğunca ayrımlı, tarihsel-somut ve ampirik yönden kanıtlanabilir bir tarzda ortaya koymaktı.

Bu durum, kolokyumda belirdiği gibi, o günkü Fransa ve Almanya'daki felsefe, edebiyat, dil ve sanatın gelişimini, politik yazını, bilimin pratiğini —Devrimin "pratik" ya da "teorik" yaşantısının tüm farklılığına karşın—aynı ölçüde ilgilendiriyordu. Çünkü Johann Gottlieb Fichte ya da Georg Forster'in Almanya için de devrimci bir dönüşümü özlemeleri ya da gerçekleştirmeye çalışmaları gibi, sonradan Madame de Stael ya da Heinrich Heine Büyük Fransız Devrimi'nin önöyküsünü, gidişatını ve etkilerini komşu halklara anlatıp açıklıyorlardı. Kolokyumdaki tartışmaların ayrıntılarında klasik Alman Edebiyatı ve felsefesinin (özellikle Goethe ve Hegel'in) Fransız Devrimi'yle ilişkilerindeki genel sorulara yanıt aranırken, tek tek edebi sanatsal örnekler, tarihsel yerel olaylar ve Devrim'in geniş politik etkileri de dile getirildi. Bilimsel sonuçların yanısıra özellikle felsefenin, bu tür bir devrimin reel-tarihsel bağlamı içinde ve edebi düşünsel yansımasında ne denli büyük uzlaştırıcı bir yer tutabileceği de açık seçik ortaya çıktı.

Birinci kolokyumda olduğu gibi, bu 2. Devrim-kolokyumunun sonuçlarını, Greifswald Üniversitesi Felsefe Dergisi'nde yayımlama kararı alındı. Ayrıca Greifswald Marksist-Leninist Felsefe Enstitüsü "Felsefi-sosyolojik kolokyumlar" dizisi dahilinde, Fransız Devrimi'nin açtığı yeni çağda felsefe, sanat ve bilimlerdeki gelişmeler konulu başka bir disiplinlerarası toplantıyı 1989 yılının Mart ayı içinde gerçekleştirecek.

Hans-Christoph Rauh

KAYNAK:

Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1988/11, VEB-Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

- K -

K.Nuri.— **Sûri Mantık**.— İstanbul: Eser Yayınları, 1968.— 63 s.
'Mürekkep lâfızlar', 'İcab-ı küllinin refi, tenâkus' gibi, anlaşılması zor bir dilde, mantık anlatılmaktadır.

KAAN, Mustafa Ertuğrul.— **İslâm Mutasavvıflarına Göre Ruh ve Ölüm Ötesi**.— İstanbul: Gayret Kitabevi, 1954.— 64 s.
Doğu islâm düşünürlerinin 'ruh' üstüne düşüncelerinden kalkılarak ruh kavramı açıklanmaya çalışılmaktadır.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi**.— İstanbul: Sümer Matbaası, 1965.— XV, 235.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi: İnsanın Yaradılışındaki İlahi Felsefe**.— 2. bs.— İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.— 251 s.

KAHRAMAN, Ahmet.— **Dinler Tarihi: İnsanın Yaradılışındaki İlahi Felsefe**.— 3. bs.— İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971.— 255 s.
Yapıt din felsefesi, dinler tarihi, din ile tarih sözcüklerinin irdelenmesine yer verirken, ilkel dinlerden günümüze dek gelen dinlerin ayrı ayrı ele alınışını da yansıtmaktadır.

KAGAN, Moissey.— **Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat** / çev. Aziz Çalışlar.— İstanbul: Altın Yayınlar, 1982.— XV, 701 s.

KAKINÇ, Tarık Dursun.— bkz. Cicero, Marcus Tullius.

KALMIK, Ercümend.— **Renklerin Armoni Sistemleri**.— İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi, 1950.— 61 s.

KALMIK, Ercümend.— **Renklerin Armoni Sistemleri**.— 2. bs.— İstanbul: İTÜ, 1964.— 61 s.
Renklerin nitelikleri, birbirleri ile uyumları, renk ile mimari ilişkileri anlatılmaktadır.

KALMIK, Ercümend.— **Tabiatta ve Sanatta Doku: Texture**.— İstanbul: İTÜ, 1964.— 81 s.
Yapıtta doku ile ışık, mimarlık ve doku, resim ve heykel sanatında doku anlatılmaktadır.

KANT, Immanuel.— **Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme** / çev. Yavuz Abadan, Seha L.Meray.— Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler, 1960.— 56 s.
Yazar, döneminin sosyal ve politik durumuna bağlı olarak barış üzerine felse-

fi bir deneme sunmaktadır.

KANT, Immanuel.— **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena=Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können** / çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983.— 119, 119, 19 s.

KANT, Immanuel.— **Kant'ın Pedagojisi** / çev. M.Rahmi Balaban.— İzmir: Cumhuriyet Matbaası, 1933.— 83 s.
Kant'ın Königsberg Üniversitesi'nde felsefe öğretmeni olarak okuttuğu eğitim ile ilgili derslerin kısaltılmış metnidir.

KANT, Immanuel.— **Kant'tan Parçalar** / haz. Mehmet Emin Erişgil.— İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.— 80 s.
Yazarın, özgün adı "Kritik der reinen Vernunft" adlı yapıtının kısaltılmış çevirisidir.

KANT, Immanuel.— **Pratik Aklın Eleştirisi = Kritik der praktischen Vernunft** / çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1980.— 176, 176, 26 s.

KANT, Immanuel.— **Seçilmiş Yazılar** / haz. ve çev. Nejat Bozkurt.— İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.— 272 s.

KANTAR, Ahmet.— **Atomdan İnsana**.— İstanbul: Karınca Yayınları, 1965.— XV, 202, XXIV s.
Yapıtta madde evreni, atomlar ve moleküller, evren ve evreni oluşturan dizgeler, oluş kuramı, canlı maddenin oluşumu, insan ve evren, insan ve bilim, tarih boyunca büyük biyologlar ele alınıp anlatılmaktadır.

KARAGÖZOĞLU, F.— bkz. Politzer, Georges.

KARAHASAN, Mehmet.— **Büyük Feylosoflar Antolojisi - 1**.— İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949.— 188 s.
Platon'dan Pascal'a kadar felsefecilerin kısa yaşam öyküleri, felsefeleri, yapıtları ve yapıtlarından kısa parçalar sunulmaktadır.

KARAHASAN, Mehmet.— ayr. bkz. Loeb, Jacques.

KARAKAYA, Cahit.— bkz. Lenin, Stalin.

KARAMAN, Sami Sabit.— bkz. Schaefle, Albert.

KARAMEHMED, Sadeddin.— **İlim ve İnanç: Temel İnançların İlim ve Akıl Yoluyla İncelenmesi**.— İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975.— VII, 228 s.
Yapıt, bilim ile din arasındaki çatışma, dinlerin temel ve ortak yanlarını belirlemek üstüne kurulmuştur.

KARAOĞLU, Engin.— bkz. Spirkin, Aleksandr.

KARASAN, Mehmet.— **Eflatun'un Devlet Görüşü**.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.— 170 s.

KARASAN, Mehmet.— **Eflatun'un Devlet Görüşü**.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.— 150 s.

KARASAN, Mehmet.— ayr. bkz. Bergson, Descartes, Durkheim, Laberthonnière, Lucien, Platon.

KARCIOĞLU, Akif Nuri.— bkz. Gazali.

KARDAM, Ahmet.— bkz. Marx, Karl.

KARLIDAĞ, Abdullah Cevdet.— bkz. Meslier, J.

KATIRCIOĞLU, Miraç.— bkz. Bergson, Brèhier, Condillac, Malebranche, Taine.

KAUFMANN, Walter Arnold.— **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk** / çev. Akşit Göktürk.— İstanbul: De Yayınları, 1964.— 80 s.

KAUFMANN, Walter Arnold.— **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk** / çev. Akşit Göktürk.— 2.bs.— İstanbul: De Yayınları, 1965.— 71 s.
Varloluşçuluğun ne olduğu, nereden kaynaklandığı, ortaya çıkışı Nietsczhe, Dostoyevski, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre ile alınarak açıklanmaktadır.

KAYA, İlhami.— bkz. Russell, Bertrand.

KAYA, Mehmet.— bkz. Lenin, V.

KAYNAK, Mahmut.— **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**.— İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.— 343 s.

KAYSERLING, Herman Compte de.— **Hayat Sanatı Hakkında** / çev. Muammer Necip Tanyeri.— İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1956.— IV, 218 s.
Günümüz için dili oldukça eski olan yapıt, felsefe bir sanattır, doğru belirtme hakkında, ütopyacılar ve peygamberler, birey ve zamanın ruhu, hayat bir

sanattır, güzelliğin kültürü gibi değişik yazılardan oluşmaktadır.

KAZGAN, Haydar.— bkz. Campanella

KAZMAN, Süleyman.— bkz. Deonna, W.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefe: Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar**.— İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.— X, 3335 s.
Felsefenin niteliği, tekniği, tarihçesi, Hıristiyan Ortaçağ felsefesi, Süryaniler, felsefenin İslâm dünyasına aktarılması ve düşünce tarihinde İslâm ulusları, bunların klasik kaynakları ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefenin Tekniği**.— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1984.— XIV, 254 s.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefenin İlkeleri**- 1. c.— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1982.— XIV, 271 s.

KEKLİK, Nihat.— **Felsefeye Giriş**- 2. c.— İstanbul: Doğuş Yayınları, 1983.— 239 s.

KEKLİK, Nihat.— **İbn-ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak El-fütuhat El-melikiyye**- 2 c.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.— XVI, 256 s.

KEKLİK, Nihat.— **İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı**.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969-1970.— 2 c.
Yapıtta, bilgi öğretisi ve mantık, Aristoteles, İskenderiye ve Süryaniler ele alınarak İslâmlıktan önce ve sonra Süryanilerde mantık ve İslâm mantığı anlatılmaktadır. İkinci ciltte Fârâbî mantığı ele alınmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— **Muhyiddin İbn-ül Arabî: Hayatı ve Çevresi**.— İstanbul: Büyük Matbaa, 1966.— 183 s.

KEKLİK, Nihat.— **Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan**.—İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.— XXIII, 192 s.
Konevî'nin üstüne açıklayıcı bir yazıyı, genel olarak tanrı düşüncesi, tanrının niteliği ve hakikati, yaratıcı tanrı, varlık kuramı, tanrı ile insan arasındaki ilişki üstünde durulmaktadır.

KEKLİK, Nihat.— ayr. bkz. Muhyiddin İbn-ül Arabî.

KELÂBAZİ.— **Doğuş Devrinde Tasavvuf** / çev. Süleyman Uludağ.— İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.— 328 s.

KEMAL, Nazım.— bkz. Einstein, Albert.

KEMALİ, Galip.— bkz. Rossel, Mb. Virgille.

KERİM, Sadi.— **B.Hilmi Ziya Tercüme Yanlışları ve Tefekküratı Felsefiyesi**.— İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1935.— 14 s.
H.Z.Ülken'in Nietzsche çevirisinde düştüğü yanlışlar ve yorumlar anlatılmaktadır.

KERİM, Sadi.— **Faşizmin Felsefesi**.— İstanbul: Yeni Reklam Basımevi, 1939.— 24 s.
Beş bölümden oluşan yapıt, faşizmin felsefesinin ne olduğu, sınıf kavgası düşüncesi, ideoloji gereksinimi, tarihsel maddecilik ve Kant'ta diyalektik başlıkları altında sunulmaktadır.

KERİM, Sadi.— **Felsefenin Sefaleti**.— İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1934.— 15 s.

KESKİN, Yıldırım.— bkz. Camus, Albert; Wiener, Norbert.

KESKİNOĞLU, Osman.— bkz. Runyun, Mustafa.

KILIÇEL, Yusuf Çelik.— bkz. Russell, Bertrand.

KIRKOĞLU, Serdar Rifat.— bkz. Sartre, Jean-Paul.

KIŞLALI, Ahmet Taner.— bkz. Garaudy, Roger.

KIVILCIMLI, Hikmet.— **Tarih Tezi**.— İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları, 1974.— 234 s.

KIVILCIMLI, Hikmet.— **Tarih Tezi**.— 2.bs.— İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları, 1974.— 234 s.
Yapıt doğa ve tarih, dünya ile toplumun tarih öncesi, tarih öncesi ve antika tarih konularını içermektedir.

KIZILAY, Naşit.— **Atatürk: Felsefe Gözüyle**.— Ankara: İdeal Matbaası, 1955. X, 273 s.
Yapıt, Atatürk'ün siyasal felsefesini açıklamak amacıyla yazılmıştır.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefede Diyalektik Nedir?**.— Ankara: Odak Yayınları, 1973.— 66 s.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefede Diyalektik Nedir?**.— 2.bs.— Ankara: Odak Yayınları, 1974.— 66 s.

KIZILIRMAK, Ali.— **Bilimde ve Felsefe-**

de Diyalektik Nedir?.— 3.bs.— Ankara: Odak Yayınları, 1976.— 68 s.
Diyalektiğin ne olduğu, idealist ve materyalist diyalektiğin ne anlama geldiği açıklanan yapıtta, örneklere de yer verilmektedir.

KOCAPINAR, Sinan.— bkz. Rousseau, Jean-Jacques.

KOÇ, Yalçın.— **A Glossary of Greek Philosophical Terms as a First Introduction to Philosophical Terminology**.— 1978, 5 yaprak (Metin çoğaltmadır).

KOLÇAK, Sabri.— **Türk Eğitim Felsefesi Açısından Eğitime ve Korumaya Muhtaç Çocuklar Hakkında Muhtıra**.— İzmir: İzmir Eğitim Enstitüsü Uyanış Dergisi Yayınları, 1963.— 31 s.

KOLOĞLU, Mahmut.— **Ekonomi Doktrinler Tarihi**.— Ankara: Doğuş, 1960.— 220 s.

KOLOĞLU, Mahmut.— **Ekonomi Doktrinler Tarihi**.— 2. bs.— Ankara: Doğuş, 1963.— 235 s.

KOLOĞLU, Mahmut.— **Ekonomi Doktrinler Tarihi**.— 3. bs.— Ankara: Doğuş, 1966.— 267 s.
Yapıtta İlk ve Ortaçağda ekonomik düşünceler, XV. yüzyıl ortalarında başlayıp Batı Avrupa'da üç yüz yıl uygulama alanı bulan birçok ekonomik dizgeden sözedilmektedir.

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BİLGİKURAMI (fr. **théorie de cannaissance**; alm. **Erkenntnistheorie**; ing. **kenlore**). Bilgi edinme olgusunu özneyle nesnenin, yani bilgiye varanla bilgisine varılanın karşılıklı ilişkisi içinde ele alan inceleme alanı. Bilgikuramı, bilginin oluşum koşullarını incelemekle felsefenin temelini oluşturur. Buna göre her felsefe çeşitli yönleriyle ancak bilgi kuramının ışığında doğru olarak kavranılabilir ya da bir felsefeyi doğru olarak anlamak her şeyden önce onun içerdiği ya da dayandığı bilgi kuramını doğru olarak kavramakla olasıdır. Bilgikuramı felsefeye temel özelliklerini kazandırır: Bir felsefe bilgi kuramına göre gerçekçi, usçu, sezgici, aranedenci, varoluşçu vb. olur. Öyleyse bu bilgi alanı bir felsefenin canı ya da bilincidir. Bir bilgi kuramı ne kadar aydınlık, ne kadar tutarlı olursa, onun eti kemiği durumunda olan felsefe o ölçüde bütünlüklü, anlaşılır, köklü ve ussal olacaktır. Felsefede bilgi sorunları tüm öbür sorunları önceler ve aydınlatır. Sorun her şeyden önce bilginin hangi koşullarda oluştuğu, bu oluşumda özneyle nesnenin karşılıklı konumunun ne olduğu, özel olarak bilgi edinme işinde öznenin mi yoksa nesnenin mi daha etkin olduğu sorunudur. Bilgikuramında nesneye verilen ağırlık gerçekçi bakışı, özneye verilen ağırlık ülkücü bakışı öne çıkarsa da, özne ve nesne dengesi ya da özneyle nesneden birinin öbürünü kesin olarak gerekli kılması mutlak ülkücülükle mutlak gerçekçiliği olanaksız kılar. Bir başka deyişle, bilgi edinmede özneyi yoksarcasına nesneye ve nesneyi yoksarcasına özneye ağırlık verme olasılığı yoktur. Önemli olan, bilginin hangi koşullarda oluştuğunu belirlerken öznenin mi yoksa nesnenin mi daha baskın ya da daha etkin olduğunu göstermektir. Öbür türlüsü kutuplardan birini ortadan kaldıracağından bilginin varlığını tehlikeye düşürecektir. Bilgikuramı felsefe için belirleyici bilgi alanı olmakla, bir felsefe içinde çeşitli bölümler arasındaki birliği güvence altına alan tek ölçüttür. Örneğin bir felsefede devlet anlayışıyla estetik anlayışının uyuşması ya da daha doğrusu bir bütüne katılırcasına doğal bir biçimde yanyana gelmesi böyle bir ölçütün sağladığı tutarlılıkla olacaktır. Bir felsefede bilgikuramı ayrıca açıklanmış da olsa, bütüne azçok örtülü bir biçimde ve elbette sonradan ortaya çıkarılıp apaçık gösterilecek bir biçimde dağılmış da olsa temel belirleyici öğe

olarak açıklığı, tutarlılığı sağlar. Bilgikuramı bu yüzden yüzyıllar boyunca felsefenin temelini kurarken, "bilgikuramı" terimi ancak XIX. yüzyıldan sonra kullanılmıştır. Bu arada bir çok filozofun gözünde felsefenin can damarı olan bilgikuramı bazı filozoflarca pek önemsenmemiştir, bazıları onu daha çok bilgiciliğe açık kurgusal bir üretim alanı olarak değerlendirmişlerdir. Bigikuramına bu ikinci açıdan bakanlar felsefeyi bir dizge olmaktan çok özgün bir araştırma alanı, özgür bir arayış ortamı olarak belirleyen düşünürlerdir. Bu noktada felsefeci ve düşünür ayrılığının ortaya çıkması doğaldır. Çünkü bilgikuramıyla doğrulanmamış bir felsefe bütünlükten ve tutarlılıktan, dolayısıyla anlaşılırlıktan biraz uzak olacaktır. Bu yüzden bilgikuramı en eski zamanlardan beri gerçek anlamda filozofların başlıca kaygısı olmuştur. Descartes'dan önceki filozoflar fikirle gerçeklik ilişkisini araştırmaya büyük önem vermişler, bu arada araştırmalarını ya fikre, ya da gerçekliğe ağırlık vererek bitirmişlerdir. Örneğin Platon bilgi nesnesinin insan zihninde öncesel olarak bulunduğunu benimserken, Aristoteles başlangıçtaki zihni boş bir düzlem saymıştır. Platon'a göre bilgi edinmenin tek yolu zihnin kendi üzerine kapanması ve gerçekliğin daha önce edinilmiş kopyalarını birer birer ortaya koymaya çalışmasıdır. Aristoteles böyle bir tutuma yanaşmaz, ona göre bilginin kaynağı bizim dışımızda bulunan ve bizi saran somut gerçekliktir, bu gerçekliğin bilgiye temel olacak verileri bize duyu organlarıyla ulaşır. Bu aşırı bakış açılarının daha sonra da sürdüğü görülür. Örneğin XVII. yüzyılın ünlü gerçekçi filozofu Lokke "zihinde hiçbir şey yoktur ki daha önce duyularda bulunmuş olmasın" der. Bu görüş deneyciliğin sloganı olmuştur. Leibniz, Locke'la arasındaki ayrılığı ortaya koyarken şöyle der: "**Deneme** yazarı her ne kadar benim de alkışladığım nice güzel şey söylüyor olsa da dizgelerimiz birbirinden çok ayrı. Onunki daha çok Aristoteles'le ilgili, benimki Platon'la, her ikimiz de bu eski filozofun öğretisine bir çok bakımdan uzak düşüyor olsak da." Descartes'ın yepyeni felsefesi de bilgikuramı açısından özgün görüşler getirmiştir. Descartes her şeyden önce öncesel bilgilerin ya da doğuştan bilgilerin (fikirlerin) varlığına inanan bir ülkücüdür, bununla birlikte bilgide dış dünya deneyine de ağırlık verir. Ona göre bilgimizin temelini oluşturan fikirler anlıkta doğuştan bulunan fikirlerdir, ancak bunun dışında bizim bazıları duyumdan (edinilmiş) bazıları imgelemden (yapay) fikirlerimiz de vardır. Descartes'da bu iç ve dış dengesi kurulduktan epeyce sonra bile İngiliz deneycileri dış dünyaya bilgide tam anlamında öncelik tanımışlardır, bu da XVIII. yüzyılda Hume'la birlikte deneyciliği kuşkuculuğa götüren gelişimlere yol açmıştır. Deneycilerin bilgi temellerini tartışmaya varan kuşkuculuğunu Kant bilgide deneyciliğe büyük yer vermekle birlikte, bilgiye evrensel zorunluluğu getirerek aşmıştır. Kant şöyle der: "Bilgi gerçekten iki öğeyi gerektirir: Genel olarak bir nesnenin düşünüldüğü kavramı (kategori) ve bir nesnenin verildiği sezgiyi. Kavramı karşılayan belli bir sezgi olmasaydı bu kavram biçimi açısından bir düşünce olacaktı ama onun herhangi bir nesnesi olmayacaktı, ayrıca herhangi bir şeyin bilgisi onunla olası olmayacaktı." Alman ülkücülüğünü doruk noktasına kadar çıkarmış olan Hegel gerçekçi felsefenin en eski ve en temel ilkesi olan "zihinde hiç bir şey yoktur ki duyulardan gelmiş olmasın" ilkesini yadsımadan onun karşıtı olan ilkeyi, "duyularda hiçbir şey yoktur ki zihinden gelmiş olmasın" ilkesini de doğru sayar ve şöyle der: "Genel olarak ve elbette yanlış olarak Aristoteles'e maledilen eski bir ilke vardır, bu ilke Aristoteles felsefesinin temelini oluşturan bir ilke gibi alınmaktadır: '**Nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu**'. Kurgusal felsefe bu ilkeyi kulak ardı etmemeli, ayrıca şu karşıt ilkeyi de benimsemelidir: '**Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu**'." Hegel ülkücülükle ilgili olarak şunları söyler: "Felsefede ülkücülük sonlunun gerçek varlık olarak tanınmasına dayanır. Her felsefe özünde ülkücülüktür ya da en azından ilke olarak ülkücülüğe sahiptir." Son büyük dizgeci filozof olan Hegel'den sonra felsefede dizge fikri zayıflarken, hatta tümüyle bırakılırken bilgikuramı da başlıca felsefî araştırma alanı olmaktan uzaklaşmış görünmektedir. Ancak bu uzaklaşmayı belki de çağdaş felsefenin bir başarısı olarak görmemek gerekir. (Bk. BİLGİBİLİM ve BİLGİARAŞTIRMASI)

alembert, jean le rond d'

(16.11.1717 Paris - 29.10.1783 Paris)

Fransız filozof, matematikçi, fizikçi, Aydınlanmanın önde gelen temsilcisi ve "Ansiklopedi"nin yayımcılarından.

Paris'te tanınmış bir edebiyat salonunu yönetmekte olan Madame de Tencin ile topçu generali Destouches'in evlilik dışı çocukları olarak doğduktan hemen sonra Saint-Jean-Le-Rond kilisesine terkedildi. Zanaatkâr bir ailenin elinde yetişti.

Babasının sağladığı olanakla gittiği kilisede olağanüstü yeteneği açığa çıktı. Matematik-fizik öğrenimi nedeniyle 1741 yılında Bilimler Akedemisi'ne kabul edildi.

Bir deha olarak dünya çapındaki ününü Dinamit Üzerine İnceleme'si (1743) ve Berlin Prusya Bilimler Akademisi ödülünü alan incelemesi Kaldıraç Teorisi (1746) ve de Astronomi yazılarıyla kazandı. Fizikte kendi adıyla anılan, belirli güçlerin etkisindeki bir maddesel noktalar sisteminin hareketini hesaplayabilen mekanik ilkeyi buldu. A'nın kalıcı hizmeti matematiğin, özellikle de infinitesimal hesabın gelişiminde, trigonometrik dizilerdeki fonksiyonlar, dalga denklemi ve sabit katsayılı n'inci dereceden tam lineer diferansiyel denklemler konusunda oldu.

1751'den itibaren yakın dostu Diderot'la birlikte, Fransız Aydınlanma'sının en önemli kolektif yapıtı olan "Ansiklopedi"yi çıkardı. Bu amaçla A. tarafından kaleme alınan önsöz parlak bir bilim tarihi araştırması niteliğinde olup, programatik bir önem taşır. 1758'de "Ansiklopedi"nin yasaklanması üzerine, varlığını ve iş imkânlarını tehlikeye atmamak endişesiyle, bu girişimin yönetiminden çekildi. 1759'da yazdığı Felsefenin Başlangıç Nedeni üzerine kısa denemesi, Diderot'nun eleştirisine neden olan konformist eğilimlerden arınmış değildir. Voltaire ile sıkı ve sürekli bir ilişki kurduktan sonraki dönemde felsefî ve politik, birçok konuda kendini bağlı hissettiği Diderot ve Holbach çevresiyle ilişkilerini yeniden sağlamlaştırmak için çaba harcadı. II. Friedrich'in kendisine, Maupertius'un halefi olarak teklif ettiği Berlin Akademisi başkanlığı görevini, bağımsız kalmak adına reddetti. Buna rağmen Prusya Kralı, Berlin Akademisi'nin "perde arkası başkanıymışçasına", tüm sorunlarda ona danışıyordu (Berlin gezisi 1763). Akadémie Française'nin sekreteri

olarak, yaşadığı sürece Aydınlanma'nın bu kuruluşta etkinliğini sağlamaya çalıştı. Enstitü'nün (1700-1770) üyeleri hakkında kaleme aldığı tarihçe, dönemin olaylarının bağlamı içinde en ünlü kişiliklerine dair zengin belgeler içerir.

Condillac gibi, 17. yüzyıl metafiziğine, özellikle de Descartes ve Malebranch'ın "doğuştancı" öğretisine karşı yönelttiği mantıksal duyumculuk A.'nın görüşlerinin temelini oluşturur. Locke'un sağduyunun eylemleriyle aktarılabilen "içsel deneyimler" görüşüne karşılık A. duyumu deneyimin biricik kaynağı olarak görmekle, onu aşmıştır. A. dolaysız bilgileri iradeyi işe katmadan duyularla kazanılan ve "dolaysız bilgilerin özümsenmesi, birleştirilmesi ve bütünleştirilmesiyle" ortaya çıkan dönüşümlü bilgiler olarak tanımlıyordu. A, dış dünyanın varlığını çıkış noktası ve duyumların tek nedeni olarak alıyordu. Böylece aynı zamanda Lokçu duyumculuğa ve Berkley tekbenciliğine karşı tavır alıyor, materyalizme götüren nesnelcilik çizgisi üzerindeki Aydınlanmacı filozofların safına katılıyordu. (Duyumlar fiziki dış dünyanın yansımalarıdır.) (2.121) Ancak o, duyumlarımızın objektif dış dünyayı yansıttığı tezini ispatlanabilir bir tez olarak görmüyor ve bu kanısı çoğu zaman, şüphe etmek için hiçbir neden görmediği bir "içgüdü" kavramına dayandırıyordu.

A, "Ansiklopedi"nin giriş bölümünde, duyumcu öncüllerden çıkarak kendi bilimsel kuramını geliştirdi. Bilimin oluşmasını sağlayan temel itici güç, insanın kendi varlığını sürdürmek amacıyla duyduğu ihtiyaçların tatminidir. Tarım ve tıp bu yüzden başta gelir, diğer gerekli bilimler bunları izler. Daha yüksek düzeylere doğru gelişmeleri ancak merak ve bilgilenme dürtüsü tarafından tahrik olunur. Akli faaliyetlerin ve zanaatların yeniden değerlendirilmesi de yararlık açısından olmuştur. İlkinin ön sırayı alması toplumsal eşitsizlikten kaynaklanmıştır. Bedence zayıf olanlar bu statülerini manevi alanda gerçekleştirmek isterler. Zanaatların uygulanması böylece, önyargıyla en alt sınıflara itilmiş ve yoksulluğun buna zorladığı kişilere kalmıştır.

A. zanaatın bize manevi olandan "genellikle daha çok yarar sağladığı" (1.51) görüşünü temellendiriyor ve her ikisinin birbirine bağlılığını vurgulayarak onların değersizleştirilmesine karşı çıkıyor ve "Ansiklopedi"de *bunlara niçin daha geniş yer* verdiğinin gerekçesini açıklıyordu. Bilimin pratikle bağlantısı böylece ilk kez program haline geldi. A. aynı zamanda, hipotezlere ve peşin peşin sistem oluşturmaya karşı antipatisini paylaştığı Newton'la uyumlu kalarak, deneysel fiziğin ve matematiğin, kesin bilgiye götüren ve güvendiği biricik yol olarak altını çiziyordu. A., Bacon tarafından ileri sürülen soy kütüğüne dayanarak bilimlerin kökeni düşüncesini geliştirdi. Sınıflandırması üç temel manevi güce göreydi: Tarih bilimi hafızaya, felsefe akla ve estetik sanatlar imgeleme dayanıyor. Bilimlerin gelişmesine dair taslakta A., Fontonelle ile Condorcat arasında bir yerde, sınırsız gelişme düşüncesini temsil ediyordu.

A.'nın dünya görüşsel çıkış noktası farklı *anlayışların araştırılmasından* ileri gelmektedir. Kiliseye karşı Diderot gibi doğrudan polemik yürütmüyordu. Büyük dinlerden yana açıklamalarının taktik bir anlamı olmalıydı. Öte yandan onaylanmış olgulara açık bir matematikçi ve doğabilimci olarak, günün bilgi düzeyinde dünyayı materyalist açıdan açıklamanın, örneğin beden-ruh ilişkisini açıklamanın güçlükleri karşısında ilgisiz kalmıyordu. Onu pozitivizmin babası olarak görmek bu yüzden doğru olmaz. Feodal düzenin teolojik-metafizik dünya anlayışına karşı A.'nın görüşleri 19. yüzyıl pozitivizminden tamamen farklı bir toplumsal işlev görmüştür; 19. yüzyıl pozitivizmi yerleşik kapitalist toplumda dünyanın bilinebilirliği ilkesinin kapsamını daraltmış ve böylece mistisizmle batıl inançların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan başka A.'nın felsefi gelişmesinin sonucu, 1770'lerde Diderot ve Holbach çevresinin savunduğu materyalist konumlara iyice yaklaştığı saptanmalıdır. II. Friedrich'e gönderdiği 30. 11. 1770 tarihli mektubunda, maddenin sonsuzluğu ve aklın maddeye bağlı ve maddi doğanın ruhu olduğu fikrini savunuyordu. Zaman anlayışında materyalizmle özdeş olan Spinozacılığı açıkça kabul ederek mektubuna son veriyordu.

Toplumsal teorik görüşlerinde A. doğal hak teorisini izliyordu. Doğal durumda in-

sanın davranışlarıyla korunma güdüsünün birbirini belirlediği, ama —Hobbes'da olduğu gibi— herkesin herkese karşı savaşmadığı görüşünden hareket ediyordu. Karşılıklı ilişkiler böylelikle daha çok karşılıklı çıkara yönlendiriliyordu. Dil, kültür, bilim, ama aynı zamanda da doğal olanak güçlülerin zayıfları ezmesinden dolayı toplumsal eşitsizlik doğmuştur.

A., kısmen izlediği Locke'dan farklı olarak başka varsayımsal çözüm önerilerinde de bulunmuştur. Bu kaçınılmaz toplumsal durumdan daha çok duyumculuğa bağlı kalarak ahlâkî kavramlar çıkarmayı deniyordu. Baskı altında olanlar, durumlarını haksızlık olarak algılıyorlar ve ahlâkî anlamdaki iyi ve kötü kavramlarını buradan ediniyorlar. İnsanlığın zaaflarından oluşan kötü, karşıtı olarak erdemlerin eksikliğinin bilincine yol açıyordu. Böylelikle ahlâkî buyrukların tanrısal kaynağı anlamsızlaşıyor, feodal toplumun egemen çevrelerinin etiksel değer sistemi sorgulanıyor ve ezilen sınıflara, buna karşı çıkma hakkı tanınıyordu.

Elbette A. devrimci değildi. Daha çok o Voltaire'le birlikte Aydınlanma'nın sağ kanadında yeralıyordu. Ancak, aydınlanmış bir otorite aracılığıyla "yukarıdan" aydınlanma stratejilerine katılmıyordu. Onun çabası, daha çok, tüm toplumu adım adım aydınlanma düşüncesiyle etkilemekti, bunun için de akademilere yönetici bir rol biçiyordu.

Feodal mutlakiyetçi devletlerin pratiğine karşı tavır almak için, halkı aldatmanın yararlı olup olmayacağı sorusunu Akademi'de bilim çevrelerince bir ödül konusu olarak tartışılmasını bu yüzden istemişti. II. Friedrich, hangi nedenle olursa olsun, Akedemi'yi dehşete düşüren kararıyla 1780 yılında bu ödülü koydu.

A., Voltaire ya da Diderot'nun yürekliliğini göstermemiş, her zaman hesaplı şekilde geri planda kalmayı tercih etmiştir; ama yine de Aydınlanma'ya büyük hizmetleri geçmiştir.

Rolf GEISSLER

Çev: Zekiye ÇEBİ

Yapıtlar: OEuvres philophiques, historiques et littéraires, 18 Bde., Paris, 1805, 1821; OEuvres posthumes, Hrsg. C. Pougens, 2 Bde., Paris 1821; Traité de dynmaque, Paris 1743; Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Paris 1751, (1) Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie. Mit Einleitung und Anmerkungen versehen von G. Klaus, Berlin 1958; Essai sur les élémenţs de philosophie, Paris 1759; Opuscules mathématiques, 8 Bde., Paris 1761.

Literatür: F.Engels, Dialektik der Natur, MEW 20; (2) V. İ. Lenin, Materialismus ind Empiriokritizismus, LW 14; H. Ley, Zur Bedeutung d'Alembert, in: Wiss. Zeitschrift der Univestität Leipzig, 1951/52, H. 5; J. Varlood, Genèse et signification du "Rêve de d'Alembert", in: Diderot Le Rêve de d'Alembert, Paris 1962; W. Krauss, D'Alembert. Rede zu seinem 250jährigen Geburtstag vor der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in: Romanische Forschungen (79), 1967; R. Grimsley, Jean d'Alembert, Oxford 1963; T.L. Hankins, D'Alembert. Science and the Enlightenment, Oxford 1970; D.F.Essar, The Language Theory, Epistemology and Aesthetics of J.L.d'Alembert, in: Studies on Voltaire and the 18th Century, Bd. CLIX, Oxford 1976.

KAYNAK:

Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982.