DEVLET KURAMI

Der. Cemal Bali Akal



DEVLET KURAMI

DERLEYEN: CEMAL BALİ AKAL

DOST

Bu kitaptan elde edilecek gelir,
İstanbul Bilgi Üniversitesi çalışanlarının katkılarıyla onarılan ve düzenlenen
Düzce İl Halk Kütüphanesi için kullanılacaktır.

Devlet Kuramı

D

Derleme
Devlet Kuramı
ISBN 975-8457-37-3 / Derleyen, Cemal Bali Akal / Dost Kitabevi Yayınları
Temmuz 2000, Ankara, 556 sayfa.
Siyaset Kuramı-Hukuk-Notlar-Dizin

DEVLET KURAMI

Derleyen, Cemal Bali Akal

DOST
kitabevi

ISBN 975-8457-37-3

Devlet Kuramı
DERLEYEN, CEMAL BALİ AKAL

© C. B. Akal, 2000

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Temmuz 2000, Ankara

Yayın Koordinatörü, Ali Karabayram

Derleyen, Cemal Bali Akal

Yayına Hazırlayanlar,
Erol Öz
Olgun Akbulut
Alişan Çapan
Çiğdem Öztürk
Murat Yurdakul

Kapak Tasarımı, Raul Mansur

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

Önsöz 9

Bir devlet kuramı için giriş 13

1 Marcel Gauchet 33
Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset. 33

2 Arthur Maurice Hocart 71
Krallar ve danışmanları: Yasa. 71

3 Emmanuel Terray 95
Devlet, rastlantı ve zorunluluk. Bir tarih üzerine düşünceler. 95

4 Ernst Kantorowicz 109
Orta Çağ siyasi düşüncesinde "vatan için ölmek – pro patria mori" 109

5 Otto Gierke 129
Orta Çağ'da siyasi kuramlar: Devlet ve hukuk. 129

6 Louis Dumont 141
Bireycilik üzerine denemeler: Doğuş. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet. 141

7 Jean-Pierre Brancourt 177
Estät'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi. 177

8 *Alessandro Passerin d'Entrèves* 193
Devlet kavramı 193
1. Devlet. Yeni bir sözcük. 193
2. 'Yeni hükümdarlık ve etkili gerçeklik' yöntemi. 200
3. 'Devlet mantığı' ve güç-devlet. 205

9 *Gérard Mairet* 215
Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu. 215

10 *Carl Schmitt* 245
Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet. 245

11 *Peter Haggenmacher* 257
Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet. 257

12 *Leo Strauss* 269
Tabii hak ve tarih 269
1. Hobbes 269
2. Rousseau 291

13 *Otfried Höffe* 323
Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır. Tabii adaletin ikilemi. 323

14 *Michel Troper* 341
Hukuki devlet kuramı üstüne. 341

15 *Philippe Braud* 359
Devlet: Hukuki öğretinin ikilemleri. 359

16 *Léon Duguit* 379
Egemenlik ve özgürlük 379
1. Egemenlik nedir? 379
2. Egemenliğin hukuki kaynağı olarak ulus. 387
3. Dış ilişkilerde ulusal egemenlik. 395

17 *Lucien Sfez* 403
Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim. 403

18 *Hans Kelsen* 425
Saf hukuk kuramı: Devlet ve hukuk özdeşliği. 425

19 *Norberto Bobbio* 459
Kelsen ve hukukun kaynakları. 459

20 *Eugène Enriquez* 473
Sürüden devlete: Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet. 473

Notlar 491

Dizin 549

Önsöz

Bu derleme özerk bir "devlet kuramı" için kaynak oluşturma amacı taşıyor. İlki 1900'de sonuncusu da 1997'de yayınlanmış olan metinlerin seçiminde birkaç ölçüte bağlı kalındı: Önce, üstünde düşünülen alan beş yüzyıllık bir süreci içerse de, derleme yalnızca XX. yüzyıl metinleriyle sınırlandı. Sonra, metinler henüz çevrilmemiş olanlardan seçildi. Bu yüzden, daha önce çevrildiği ya da şu sırada çevrilmekte olduğu için, derlemede yer alabilecek birçok metinden vazgeçildi. Bu arada, seçildiği halde, çeşitli nedenlerle zamanında çevrilemediği için dışarıda kalan metinler de oldu.

Bunların ötesinde, derlemeyi öznel kılan bir ölçüt de, "devlet kuramı"nın düşünülmesine yönelik kişisel bir seçimin ürünü olmasıdır. Bu seçim, devleti bir kavram olarak zaman ve mekan açısından sınırlama kaygısını yansıtıyor. Tarihi ve antropolojik yaklaşımın daha belirgin olduğu metinlerde, kavramların düşünsel süreç içinde nasıl evrildikleri anlatılarak, modern düşüncenin oluşumu inceleniyor; başta skolastik yapılanmaya özgü zihniyet olmak üzere, modern zihniyetten farklı zihni-

yetler ele alınıyor; siyasi-hukuki düşüncenin yaratıcı adlarına göndermeler yapılıyor; devlet kavramının modern hukuki çerçevesi çiziliyor:

Marcel Gauchet'nin "Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset" adlı makalesi, tüm toplumlar için, yöneten/yönetilen ayrımının ve devletin ortak mantığını arıyor. Arthur Maurice Hocart'ın *Krallar ve danışmanları* adlı kitabının "Yasa" başlıklı bölümü, önderliğin köklerini eski toplumların iktidarsızlaşmış önderlerinde buluyor. Emmanuel Terray'nin "Devlet, rastlantı ve zorunluluk"uysa, özneyi sistem ardına yerleştiren yaklaşımlara karşı, öznel iradenin devletin oluşumundaki belirleyiciliğine, eski toplumlardan örneklerle değiniyor. Ernst Kantorowicz, "Orta Çağ siyasi düşüncesinde vatan için ölmek– *pro patria mori*"de, modern vatan ve vatan için ölüm düşüncesinin hangi eskil zihniyetleri ne ölçüde sürdürdüğünü, ne ölçüde farklılaştırdığını anlatıyor. Otto Gierke, *Orta Çağ'da siyasi kuramlar* adlı kitabın "Devlet ve Hukuk" başlıklı bölümünde,"hukuku düşünme"deki farklılaşmayı anlatarak, modern düşünceye nasıl geçildiğini gösteriyor. Louis Dumont'un "Doğuş. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet"iyse, aynı süreç ve farklılaşmada, devlet düşüncesinin atomlaşmış birimi olarak birey kavramının oluşumunu izliyor. Jean-Pierre Brancourt, "Estat'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi"nde, devlet sözcüğünün, uğradığı bir dönüşümle bugünkü anlamına kavuştuğunu gösterip, kavramın ne denli yeni olduğunu vurguluyor. Alessandro Passerin d'Entrêves *Devlet kavramı* adlı kitabından alınan üç bölümde, aynı modern evrimi, bu kez sorunun merkezine Machiavelli düşüncesini oturtarak sunuyor. Gérard Mairet "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu"nda, egemenlik kavramını, devleti düşünmeyi mümkün kılan dünyevi meşruiyet ilişkisi olarak tanımlıyor. Carl Schmitt "Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet"te, devlet düşüncesinin modern niteliğine bir kez daha değinerek, bu modernliğin, devletlerin oluşturduğu yeni bir bütüne kapı araladığını belirtiyor. Peter Haggenmacher "Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet"te, devlet zihniyetinin, uluslararası modern zihniyeti nasıl belirlediğini açıklıyor. Leo Strauss, *Tabii hak ve tarih* adlı kitabının iki bölümünde, sözleşmeci modern düşüncenin gelişimini izleyerek, Hobbes ve Rousseau düşüncelerini gözden geçiriyor. Otfried Höffe'yse "Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır"da, Hobbesçu göndermeleri inkar edilemeyecek bir yaklaşımla, devletin modern mantıksallığını kanıtlamaya çalışıyor.

Bundan sonra, daha tarihi ve antropolojik nitelikli bölümden, modern devleti özgül hukukiliği içinde ele alan bölüme geçiliyor: Michel Troper

"Hukuki bir devlet kuramı için"de, diğer disiplinlerden bağımsız bir "*hukuki* devlet kuramı" oluşturmayı hedefliyor. Philippe Braud'un *Devlet* adlı kitabının bir bölümü olan "Hukuki öğretinin ikilemleri", bu kez antropolojik ve tarihi yaklaşımlara eklenebilecek hukuki yaklaşımın sınırlarını sorguluyor. Duguit, modern düşüncenin özgül hukukiliği çerçevesinde, yüzyıl başlarında Amerika'da verdiği konferansların üçünde, egemenlik kuramına salt bir dogma olarak yaklaşıyor. Lucien Sfez'in "Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim"i, bu devlet düşüncesinin, sordurduğu sorularla güncel kalan yanlarını felsefi, epistemolojik ve dilbilimsel açıdan inceliyor. Hans Kelsen'in, *Saf hukuk kuramı*'nın "Devlet ve Hukuk özdeşliği" adlı bölümü, "görece merkezileşmiş bir hukuki düzen olarak modern devlet"in "saf"–hukuki bir tanımını veriyor. Norberto Bobbio'nun "Kelsen'de hukukun kaynakları" da, devlet ve hukuku özdeşleştiren pozitivist düşüncenin kaynaklarını bir kez daha aydınlatıyor. Son olarak, Eugène Enriquez'in "Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet"i, "dürtüleri bastıran bir güç olarak Freudçu devlet" düşüncesine, tarihi, antropolojik ve hukuki yaklaşımların ötesinde, özgül bir konum sunuyor.

Bu kitabı oluşturan yirmi metnin çevrilmesi ve düzeltilmesi için iki yıl süren ortak bir çaba gerekti. Galatasaray Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi ve Bilgi Üniversitesi öğrencilerinden, mezunlarından, araştırma görevlilerinden ve öğretim üyelerinden oluşan otuzdan fazla katılımcı bir takım çalışmasının üstesinden başarıyla geldi. Bu tür bir çalışmada kaçınılmaz olarak yapılan hataları en aza indirebilmek amacıyla, herkes, her aşamada, özenle çalıştı. Bu amacı gerçekleştirdiklerine inandığım ve böyle bir işbirliğinin de mümkün olduğunu kanıtlayan arkadaşlarımı kutlarım.

Ayrıca, tüm katılımcılar adına, bu iki yıllık çalışma boyunca desteğini aldığımız Dost Kitabevi Yayınları eski yayın yönetmeni Raul Mansur'a ve metin içindeki Latince bölümlerin çevirisini üstlenerek bize yardımcı olan Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Belgin Erdoğmuş'a ve Claudia Mattalucci'ye teşekkür ederim.

Cemal Bâli Akal

Bir devlet kuramı için giriş[1]

"Devlet kuramı"mn bağımsız bir disiplin olarak önerilmesi bazılarına şaşırtıcı gelebilir. Üstelik karşıt iki eğilimin yandaşları da bu başlığa tepki gösterebilir: Beş yüzyıllık bir geleneğin yücelttiği devlet sözcüğünün, bir disiplin adı olarak önerilmesini, kavramı kuşatıcı bulanlar hoş karşılamayacaklardır. Sözkonusu yüceltmeye uyarak, kavramı her türlü düşüncenin ilk göndermesi yapanlarsa, ilke olarak her yere yayılması gereken bir sözcüğün özgül bir alana indirgenmesini yadırgayacaklardır.

Bir "devlet kuramı"nın gerçekten de kavramı bir disiplinin sınırları içine indirgeyeceğinin açıklanması ilk tepkiyi kırabilir. İkinci tepkininse göğüslenmesi gerekecektir: Özellikle hukuk ve siyaset biliminde, devlet "varolan"ı belirleyen bir nitelik kazanmış olduğundan, hemen her dalın Giriş bölümünün (ya da ilkesinin) "*Devlet'e dair*" olması gerektiği düşünülür. Bir siyaset bilimci için "devlet" ve "siyaset" sözcükleri eşanlamlıysa, bir kamu hukukçusu alanının başlıca konusunun "genel ilkelerin merkez kavramı olarak devlet" olduğunu düşünüyorsa ya da herhangi bir sosyal bilimci ilgi alanını devlet adını verdiği bir şemsiye altında kavrıyorsa,

böylesine yaygınlaştırılmış bir sözcüğün, özgül bir disiplin adına dönüştürülmesi benimsenmeyecektir. Bu durumda devletin fazla sınırlandırıldığı düşünülecektir[2].

Ne var ki, bağımsız bir "devlet kuramı" için ilk önerilen de bu sınırlamadır: Nesnel bir yaklaşım, devlet "yapılanma"sının ve onun belirlediği "zihniyet"in XV-XVI. yüzyıllarda oluşmaya başladığını gösterecektir. Öyleyse bir devlet kuramı tasarlanırken, devlet, genel kabul görmüş bir tanımla "kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi" olarak, beş yüzyıllık bir süreç içinde düşünülebilecektir.

"Devlet kurumsallaşmış siyasi iktidar tipidir" demek, "kurumsallaşmamış siyasi iktidar tipleri vardır" demektir. Bu tanımla, siyasi iktidar, bir kavram olarak, devleti aşar. O zaman, devlet kuramında, devlet kavramsal açıdan sınırlandıktan sonra, o *bir* siyasi iktidar tipi olarak düşünüldüğüne göre, kullanışlı bir merkez kavram olarak "siyasi iktidar" seçilebilir. Bu, dünyaya devletin penceresinden değil, siyasi iktidarın penceresinden bakma önerisidir. Devlet kavramının, kendisini aşan genelleştirilmiş siyasi iktidar çerçevesinde, başka sosyal tiplerin açıklanmasında herhangi bir katkısı olamaz. Ama siyasi iktidar kavramından yola çıkılarak devlet tanımlanabilir. Böylece, devleti içeren daha geniş bir kavramın yardımıyla, ona farklı siyasi iktidar tiplerinden ve *dışarıdan* bakılarak, özerk *bir* devlet kuramı oluşturulabilecektir.

Ama önerme, siyasi iktidar kavramına da bu açıdan uyacak bir tanım bulunmasını gerektirir. Çeşitli siyasi iktidar tanımları arasında, devlet kuramı için işlevsel olabilecek tanım, siyasi iktidarın "ilişkisel" tanımı olacaktır[3]:

İlişkisel tanımın, yönetme/yönetilme olgusunu siyasi iktidar ilişkisi olarak sunması şaşırtıcı değildir. Bir yönüyle oldukça geleneksel olan bu yaklaşımda, yöneten/yönetilen ilişkisinin unsurları "baskı ve onay"dır. Baskı salt kaba güç olarak kalmıyorsa ya da yönetilenler yönetenlerin baskısını belli ölçülerde onaylıyorsa, bu "karşılıklılık" siyasi iktidar diye adlandırılabilir. Seçilen bu tanım, onaylanmamış baskıyı, meşrulanmamış güç kullanımını siyasi iktidar alanının dışına itmektedir. Böyle tanımlanan siyasi iktidar ilişkisi hukukidir: Yöneten, yönetilenin onayından "meşruiyet"i almaktadır. Onay da hep, yönetenin uygulamasının bir kurallar dizgesine (Yasa'ya) bağlı olmasıyla sağlanabilmektedir. Yönetenin, şöyle ya da böyle, bir Yasa'ya gönderme yapmadan yönetilenin onayını alması ve yönetebilmesi mümkün değildir.

Bu mantık doğrultusunda, Yasa/uygulama ilişkisi bir siyasi iktidar ilişkisi olarak önerilecektir. Ancak, geleneksel tanımın yöneten A/yönetilen

B tarafları ve baskı/onay unsurlarıyla, önerilen bu ilişkinin örtüştüğü sanılabilir. Oysa, Yasa/uygulama ilişkisi, ileride görüleceği gibi, geleneksel tanıma göre daha dinamik bir ilişki olarak düşünülmektedir. Bu da, önermeyi geleneksel tanımdan ayıran bir ilk unsur olarak kabul edilmelidir. Bazı toplumlar, bölünmeden, bir bütün olarak kendilerini yönettiklerinden, bunlarda, siyasi iktidarın taraflarının ve ayrışmış bir baskı/onay ilişkisinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Siyasi iktidar yalnızca bu statik özelliklerle düşünülebilseydi, Yasa/uygulama ilişkisi, önce bu toplumlar açısından bir siyasi iktidar ilişkisi, sonra da her toplum için geçerli bir ortak model olamazdı. Oysa farklı bir mantıkla, basit toplumlarda da kendine özgü bir siyasi iktidar ilişkisi olduğu ileri sürülerek, ikinci bir yol açılabilir. Sözkonusu toplumların siyasi iktidarsız olduğu savına karşı, siyasi iktidar tanımının yeniden gözden geçirilmesi önerilebilir:

Devleti tarihi gelişmenin doruğu sayan yaklaşım, sosyal tipleri devletli toplumdan başlayarak geriye doğru kademelendirir. Kademelendirmenin başlangıcı olarak da yöneten/yönetilen ilişkisinin ortaya çıktığı toplumları gösterir. Böylece, bölünmemiş toplumlar, "en yetkin tip olarak devlet"e göre anlamlandırılan bir tipler sıralaması dışına itilir. Bunlar, devlete göre anlam kazanmış bir hukuk, siyaset ve tarih anlayışının da dışında kalırlar. Sözkonusu yaklaşımla onlar, zorunlu olarak devletli topluma giden bir yolda, sapkın birer örnek olarak, siyasi iktidarsız toplum diye adlandırılacaktır[4].

Bu yaklaşıma, merkez kavramın yetersizliğini öne sürerek karşı çıkanlarsa, insanlığı hep ileriye doğru giden tekçizgili bir süreç olarak düşünmektense, sosyal yapılanmalar ve bu yapılanmaları karşılayan zihniyetler arasında niteliksel farklılıklar bulunduğunu savunacaklardır: Devletli yapılanmayı karşılayan "devlet zihniyetleri", insanlığı açıklama iddiasına karşın, onu ancak kendilerine göre anlamlandırabilmektedir[5]. Bu doğrultuda, yapılanmalar ve zihniyetler arasında farklılıklar bulunduğunu gözönüne alıp, dünyaya global açıklamalar sunmaktan vazgeçmek gerekecektir. Her toplum dünyayı farklı biçimde anlamlandırır. Önemli olan bu anlamlandırma kategorilerini tanımaktır. Ama bunu yapabilmek için de, bütün sosyal yapılanmaların kapısını açabilecek bir anahtar gerekecektir. Bu anahtarın, toplumlar arası niteliksel farklılıklara rağmen, her toplumun dünyayı anlamlandırma biçimini "anlamlı kılacak" bir ortak model oluşturması gerekecektir.

Elbette ortak model arayışı başlangıçta ancak varsayımsal bir yol izleyebilir. Evrensel olduğu varsayılan bir unsur seçilir ve araştırma sürecinde onun gerçekten evrensel olup olmadığına bakılır. Burada da "kuralın

hakimiyeti" diye adlandırılabilecek bir nihai iktidar ilişkisinin ortak model olduğu iddia edilmektedir. Böyle bir model varsa, insanlık devlet merkezli bir yapılanmanın "değerleriyle oluşturulmayacak"tır. Farklı her sosyal aşama, ortak bir mantık uyarınca, bir başka aşamadan aşağı ya da üstün olduğu iddia edilmeden, dünyayı anlamlandırma zorunluluğundan yakalanarak kavranacaktır.

Merkez kavram olarak, kapsayıcı bir devlet değil de, onu sınırlayan alanı içeren genelleştirilmiş siyasi iktidar seçilecekse, onun sosyallikle özdeşleşebilecek bir kavram olması gerekecektir. Yöneten/yönetilen ayrımına bakılmaksızın, tüm toplum tiplerini kapsayacak bir siyasi iktidar tanımı bu açıdan işlevsel olabilecek tek tanımdır. Devlet kavramının belirleyiciliğini aşmak isteyen araştırıcı için, yalnızca, böyle evrenselleştirilmiş bir tanım uygun olabilecektir.

Yukarıdaki ilk önermeyle, evrenselleştirilmiş siyasi iktidar tanımı, "bir Yasa'ya göre uygulama"yı içeriyorsa, ilişkinin, yöneten/yönetilen somut iki tarafının olmaması önemli değildir. Önemli olan, Yasa/uygulama arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki her toplumda saptanabiliyorsa, siyasi iktidar tanımında, Yasa ve uygulamanın, ilişkinin tarafları olduğu söylenebilecektir. Varsayımsal başlangıç, sosyal düzenlenme tipleri konusundaki araştırmaların hemen sunduğu veriye uygundur. Gözlemler, her toplumun en basitinden en karmaşığına, bir Yasa'ya göre düzenlendiğini, en basit yapılı toplumun bile kaçınılmaz olarak uygulamayı Yasa'ya bağladığını göstermektedir[6]. Bu ilişkiyi kurmamış, şu ya da bu kurallar dizgesiyle düzenlenmemiş bir topluluğa toplum adı verilemez. Her toplum bir sosyallik gereği olan "siyasi iktidar ilişkisi"ni kuruyorsa, bir "devlet kuramı"nı temellendirebilecek "ortak düşünsel model" belirmiştir.

Devlet kavramını sosyal tarih içinde belli bir dönemle sınırlamak, bir yapılanma olarak devleti ve devlet zihniyetini farklı yapılanmalardan ve zihniyetlerden *kesintiyle* ayırmaktır. Ancak bu, kuramı, kavramın hakim olduğu bir mekan ve zaman içine hapsetmek sayılmaz. Yoksa, her yapılanma içinde, ancak o yapılanmayı anlamlandıran kategorilerin, üstelik zorunlu olarak da onların kullanılmasıyla tanınabileceğini kabul etmek gerekecektir. Bu da araştırmacıyı araştırma alanına kapatmak ve farklı yapılanmaları karşılayan zihniyetlerin asla anlaşılamayacağını savunmak olacaktır. Oysa kesintiler, sınırlandırılmış bir alanın içinde, dışarıda kalanı anlamlandırma çabalarını anlamsızlaştırır; ama o alana dışarıdan bakma imkanını ortadan kaldırmaz. Sınırlandırma, devletten yola çıkarak sosyalliğe yaklaşmayı engellemeye yöneliktir. Ancak, bağımsız bir devlet kuramı için, bunun tersini önermek mümkündür:

Devlet, ortak bir sosyal mantıktan, dolayısıyla da hukuki ve siyasi olandan yola çıkılarak tanınabilir. Kesintilere rağmen, her toplum için geçerli bir ortak model düşünülebilirse, "Yasa/uygulama arasındaki meşruiyet ilişkisi olarak siyasi iktidar nedir?" ya da "sosyallik, hukukilik, siyasilik nedir?" sorusu sorulabilecektir. O zaman, farklı toplum tiplerinin, bu ortak model çerçevesinde, insanlığın temel bir sorununu, farklı çözümlerle karşıladıkları görülebilir. Çözümler ötesinde, ortak ihtiyacın düşünülmesi sağlanabilirse, hem çeşitli siyasi iktidar tiplerinin, hem de onlardan biri olan devletin kavranması için yeni bir kapı aralanabilir.

Bu kurgu, özellikle "hukuk nedir?" sorusuna cevap verirken, iki ana yaklaşımdan birini seçmektedir. Toplum tipleri arasındaki farklılıklara rağmen, Yasa/uygulama ilişkisi olarak her toplumu kapsayan "evrenselleştirilmiş siyasi iktidar" tanımı, hukukun ve siyasetin kaynağını sosyallikte bulur. Tabii hukuk görüşü, sosyallik ötesi aşkın bir hukuk kaynağının varlığını savunduğundan, bir tabii hukukçu, kaynağı sosyallikte bulan bu yaklaşımı pozitivizm sayacaktır. Çünkü bu yaklaşımla, hukuk, onu yaratan sosyal koşullanmalarla belirlenecek ve böylece koşullarla farklılaşan bir hukuktan ya da hukuklardan sözedilebilecektir. Buna karşılık, hukukun kaynağını, yasakoyucu iradeye bağlayan iradeci bir pozitivist, aynı yaklaşımı, tabii hukukçu görüş içine yerleştirebilecektir. Çünkü, "*sosyallik hukuk salgılar*" diyen araştırmacı, sosyalliğin bazı evrensel kurallarının, ortak bir mantığa bağlı kaldığı oranda evrenselleşmiş bir hukuk yarattığını savunmaktadır[7].

Bu çelişkiyi aşmak için, pozitivizmi iki düzlemde düşünmek gerekebilir: a) Pozitivizm, modern bir düşünme tarzı olarak, ulus devlet kavramının merkez olduğu bir alana denk düşer. Dar anlamıyla pozitivizm diye adlandırabileceğimiz yaklaşım, hukukun kaynağını devlette bulacaktır. O zaman pozitivizm egemen iradeyle, dolayısıyla da her tür mutlakiyetçi keyfilikle çakışacaktır. b) Bu dar anlamın ötesinde, ama hukukun kaynağını aşkın bir odak olarak Tann'da ya da tabiatta bulan tabii hukuk düşüncesinin de karşısında yer almış bir tür pozitivizmden sözedilebilir. Hukukun kaynağını her siyasi iktidar tipine ortak biçimde toplumda arayan görüş pozitivist sayılabilir. Bir başka deyişle, her toplumun toplum olduğu için, düzen ardında, dünyevi uygulamayı bir kurallar dizgesine göndererek meşrulaştırmak zorunda olduğunu, bu yüzden de her sosyal kümelenmenin, bir tür sosyal bilinçaltıyla, kaçınılmaz olarak yasallık salgıladığını savunmak, hukukun toplum ötesinde yaratılamayacağını savunmaktır. Bu da, iradeci olmasa bile, bir tür pozitivizmdir. Yasa/uygulama ilişkisinin evrensel bir siyasi iktidar ilişkisi olarak savunulmasının temelinde bu görüş yatmaktadır[8].

Evrenselleştirilmiş siyasi iktidar tanımı bir kez benimsendikten sonra, sıra toplumların, Yasa/uygulama ilişkisini ortak bir sosyal düzenlenme ihtiyacı temelinde, ama farklı biçimlerde nasıl kurduğunu saptamaya gelir. Toplumlar, uygulamayı Yasa'ya göndererek meşrulaştıran bu ilişkiyi, *hem Yasa'ya hem de uygulamaya göre* kurarken birbirlerinden ayrılırlar:

Uygulama açısından, toplumlar iki tipe ayrılabilir: Birinci tip kendisini Yasa'ya göre bir bütün olarak yönetir. Bunlar (1) yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı bölünmemiş ya da farklılaşmamış toplumlardır[9]. İkinci tip kendisini kendi içinden çıkarak farklılaşmış bir kesime yönettirir: Bunlar (2) yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu bölünmüş ya da farklılaşmış toplumlardır.

Yasa'yı düşünme açısından da toplumlar iki tipe ayrılabilir: Birinci toplumlar (1), dünyevi uygulamayı belirleyen kurallar bütününün, aşkın bir biçimde, toplum dışında yazıldığını düşünürler. Bunlar tabii hukuk zihniyetinin hakim olduğu toplumlardır. Sosyallikten önce varolan Tanrısal ya da tabii bir Yasa tarafından belirlendiklerine inanırlar. Kendilerini yasalarının yaratıcısı olarak düşünemezler. İkinci toplumlar (2), yasalarının dünyevi bir alanda insanların ya da insan aklının yaratısı olarak belirdiğini düşünen toplumlardır. Bunlarda, genel olarak, pozitivist ve ussal yaklaşım hakimdir: Aşkın Yasa'nın tartışılmazlığının yerini, insani yasanın ussallığı almıştır. Tabii bu ussallık –genelde sanıldığı gibi– aşkın bir ussallık değildir. O yalnızca, yasanın ölçüsünü, sınırlı da olsa, insan aklında bulan ussallıktır. Tanrısallığın ya da tartışılmaz Kutsal Yasa'nın yerini, dünyevi düzlemde, koşullarla değişen ve ulusal sınırlar içine kapanan tartışılabilir insani yasa almıştır. Bu anlayışın hakim olduğu toplum tipi, modern toplum diye adlandırılan devletli toplumdur: "Egemenliğin kayıtsız şartsız sahibi olan" ulusun "dünyevi yasa yaratıcı" olarak düşünüldüğü toplum.

Demek ki, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi tanımı, (a) uygulama açısından yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı, (b) Yasa'yı düşünme açısından da yasa odağının dünyevileştirildiği bir yapılanmaya ve onun zihniyetine ilişkindir. Bu da, sözkonusu iki unsurun bir arada bulunmadığı toplum tiplerinin devlet diye adlandırılamayacağını tekrarlamaktır: Yöneten/yönetilen ayrımının bulunduğu toplumlar da, kendilerini yasa yaratıcı olarak düşünemiyorlarsa, devlet diye adlandırılamazlar[10]. Bu açıdan, devletli toplumdan sözetmek için iki unsurun mutlaka bir araya gelmesi gerekiyorsa da, devleti düşünmenin asli unsuru, insanı ya da toplumu yasa yaratıcı olarak düşünebilmektir. Öyleyse devlet, bir kavram olarak ancak, Yasa/uygulama ilişkisi salt dünyevi bir çerçevede düşünüldüğünde ortaya çıkabilir[11].

"Hukuk nedir?", "siyaset nedir?","sosyallik nedir?" sorularına ortak model üzerinde cevap aramadan, daha sınırlı bir soru olan "devlet nasıl düşünülür?" sorusu cevaplandırılamaz. Öyleyse, devlet düşüncesinin ya da modern düşüncenin oluşumu ele alınırken, ortak modelin tanıdığı geniş imkanlar sayesinde, modern düşünceyi farklı yapılanmalara ilişkin düşüncelerle karşılaştırmak gerekecektir.

Örneğin, devlet düşüncesinin oluşumuna ilişkin her başlangıçta, skolastik düşünceyle aradaki köprülerin nasıl atıldığına bakılmalıdır. Orta Çağ zihniyetinden modern zihniyete, "siyasi düşünme"deki farklılık, Yasa'yı ya da yaratıcısını düşünmedeki köklü bir ayrılıktan başka şey değildir:

Skolastik zihniyet, "sonsuz Yasa/geçici dünyevi işler" ilişkisi çerçevesinde, dünyevi uygulamayı ya da siyaseti ikincil bir uğraş sayar. Aslolan kutsallık karşısında, siyaset önemsizleştirilmiş, üstelik kirli kılınmıştır. Kutsal bir amaç adına olsa da uygulayıcı, Yasa'ya uymayanı zorlamak ya da cezalandırmak için kılıç kullanacak, elini kana bulayacaktır. Bu anlamda, dünya ötesi kutsallığı dünyevi kirlilik ya da siyasetin aşağılanması karşılar. Skolastik düşünürlerin uygulamaya yönelik sorunlarla ilgilenmekten kaçınmaları ya da ilgileniyorlarsa bile, bunu sürekli kutsal bir odağa uygunluk açısından yapmaları anlamlıdır. Olması gereken, olanın önündedir. Bu da uygulama ya da siyasetin mutlaka, değişmez bir ölçüte göre değerlendirilmesi demektir. Tabii hukuka genel bir tanım getirilirse, skolastik zihniyet, tabii hukuk söylemi içinde, dünyanın karşısına aşkın ve değişmez değerleri oturtur.

Modern düşünceyse salt dünyevi bir alanda siyaseti özerkleştirir ve modern siyaset anlayışını oluşturacak süreci başlatır. Artık modernler siyaseti bütünüyle farklı biçimde, *o güne kadar sahip olmadığı bir saygınlığı ona kazandırarak düşüneceklerdir*. Dünyevi çerçevede, yeni bir Yasa/uygulama ilişkisi kurarak, meşruiyet kaynağını toplumda bulacaklardır. Siyaset kendisini belirleyen bir üst odağa bağımlılıktan kurtarılacak, insan ya da toplum yaratısına dönüşecektir.

Siyasetin özerkleşerek modern ağırlığını kazanması, dünyanın değiştirilebilir bir nesne olarak algılanmasına denk düşecektir. Meşruiyet ilişkisinin bir ucu dünya ötesi bir odağa bağlandığı zaman, dünyanın statik biçimde, yalnızca değişmez bir Yasa'ya göre uyarlanması sözkonusudur. Skolastik anlayışta, siyaset bir kopyalamadır: Dünya ötesi bir Kitap'ın değişmez emirlerinin dünyevi düzlemde yerine getirilmesi gerekir. Oysa modern düşünsel kırılma sonrasında, meşruiyet kaynağının toplumda aranmasıyla, dünyanın kaderini yasa yaratıcı insanların belirlediği düşü-

nülecektir. Skolastik söylemde, siyaset "iyi ya da kötü" yapılır: Uygulama Tanrısal ya da tabii Yasa'ya uygunsa iyi, değilse kötüdür. Elbette bu düzlemde de, uygulamanın Kutsal Yasa'ya uygun olup olmadığı çok tartışılmıştır. Ama tartışılmayan bir şey varsa, o da ölçüttür. Eskiler siyaseti mutlaka değişmez bir Yasa odağına göre değerlendireceklerdir. Bu nedenle, siyasetin ahlakiliği sorusu, en azından ilkesel olarak, sorun yaratmayan bir sorudur. Değişmez Yasa/uygulama arasında kurulan ilişki, kendiliğinden, ahlaki bir çerçeve içine oturmuştur. Ahlakilik, olanın (dünyevi uygulama) olması gerekene (Ebedi ve Kutsal Yasa'nın emri) uymasıdır.

Siyasetin bağımsızlaştırılmasıyla, bu çerçeve kırılmaktadır. Uygulamanın dünyevileştirilerek özerkleştirilmesi sonucunda, ahlak ve siyaset, modern iki kategori olarak birbirinden ayrılacaktır. Aynı zamanda, hakim tabii hukuk anlayışı yerini pozitivizme bırakmaktadır. Pozitivizmin temel özelliği de, –onu değişmez bir ölçüte, aşkın değerlere bağlamadan– uygulamanın özerkleştirilmesidir: Görecelik ve değişkenlik.

Skolastik düşünürler, siyasetin ahlakiliği sorununu basit bir ikilemle (Kutsal Yasa/uygulama) çözerken, modernler bu sorunu karmaşık bir kurguyla çözeceklerdir. Yeni meşruiyet ilişkisinde, uygulamanın karşısındaki Yasa'ya, egemenlik ve sözleşme kurgusuyla, dünyevi bir nitelik kazandırılacaktır. Modern düşünce, ulus diye adlandırılan soyut bir bütünün yasa belirleyiciliğini gündeme getirecektir. Yasa yaratıcı olarak sunulan herhangi bir ulus da, diğer uluslara göre, özerk bir siyasetin uygulayıcısına dönüştüğünden *görecelik ve değişkenlik* açıkça belirir: Her ulus içinde bulunduğu koşulların zorlamalarına göre, aşkın bir odağa başvurmaksızın, iyiyi ve kötüyü belirleyecektir. *Koşullara göre* "dün dündür, bugün de bugün" ya da "koşullar neyi gerektiriyorsa onu yap". Bu ahlaksızca davranma önermesi değil, pragmatik davranma önermesidir: "İlken olmasın; çünkü siyaset koşullara bağlıdır ve koşullar da değişkendir. Değişmeyen ahlaki bir davranış türü ararsan, siyaseten yokolursun"[12].

Örnekte görüldüğü gibi, ortak bir modelden yola çıkılıp Yasa/uygulama ilişkisinin anlamlandırılmasındaki farklılık belirlendiğinde ve modern zihniyet skolastik zihniyetten ya da bir düşünsel alan başka düşünsel alanlardan ayırıldığında, iç ve dış diye adlandırılabilecek iki düzlem oluşmaktadır. Önerilen devlet kuramı, devleti farklılığı içinde yakalayabilme, ama ortak model üzerinde açıklayabilme amacındadır. Bu amaç, kuramı iki ana altbaşlıkta toplama gereğini ortaya çıkaracaktır. Çifte araştırma alanı şöyle oluşturulabilir:

Bunlardan birinde, o düşünsel alanın, özgül merkez kavramıyla ve ona bağlı yan kavramlarla nasıl donandığı izlenebilecektir. Böylece, dev-

letin merkez olduğu kavramsal bütün içinde, modern düşünme biçimi kavranacaktır. Bu amaçla, sözkonusu düşüncenin *devlet*, *cumhuriyet*, *egemenlik*, *sözleşme*, *dünyevilik*, *ulus*, *yurttaşlık*, *birey*, *eşitlik*, *özgürlük*, *hak*[13] gibi kavramları, birbirlerini anlamlandırdıkları modern alanda, bütünle ve birbirleriyle kurdukları tüm bağlar saptanarak ele alınacaktır. Moderniteyi anlamlandıran kategorilerin tanınması, yani *gerçekliğin değil, gerçekliği anlamlandırma biçiminin* anlaşılması, bir devlet kuramının belirlediği ilk hedef olabilir: "Devlet nedir?" yerine, "devlet nasıl düşünülüyor?" diye sormak için... Ama sözkonusu kavramların oluşumu, aynı zamanda, devlet düşüncesini kuşatan bir döneme (modernite) ilişkindir. Devleti düşünmek, önce skolastik zihniyete (feodal zihniyet ve Kilise zihniyeti), sonra da diğer zihniyetlere karşı, modern zihniyeti düşünmektir. Yukarıdaki içsel bakışı tamamlayacak olan, bu kez karşılaştırmalı biçimde, farklı yapılanmaların hangi kategorilerle anlamlandırıldığını saptamaktır. Bu, farklı siyasi iktidar tiplerinin düşünülmesini, sonra da "anlamlandırma biçimleri"nin, her tipe özgü evrensel model üzerinde, benzeşmezlikleri ve ortaklığı saptayarak karşılaştırılmasını gerekli kılar.

Bazı hukukçular "devlet kuramı" yerine, "*hukuki* devlet kuramı" adını tercih ediyorlarsa da, devlet kuramı başlığı, seçilen araştırma kurgusu açısından yeterlidir. Bu, hukukiliği önemsememek değil, yalnızca dar bir hukukilik anlayışıyla dünyaya sırt çevirmekten kaçınmaktır. Her sosyal kümelenmenin mutlaka kurduğu Yasa/uygulama ilişkisi, aynı zamanda hukuki, siyasi ve sosyal bir ilişki olduğu için, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak devlet düşüncesi, ancak, hukuki bir ortak model üzerinde, bir "hukuki düşünme biçimi" olarak okunabilir. Bu yüzden, devlet kuramına hukuki sözcüğünün eklenmesi gereksiz bir tekrar olacaktır. *Hukuki* devlet kuramı, devlet kuramı içinde, "modern düşüncenin özgül hukukiliği"nin incelendiği bir altbaşlıktan başka şey olamaz. Onun dışında, devlet kuramına ilişkin tarihi ve antropolojik yaklaşımlar da, ister istemez, farklı "hukukilikler"in (ve "siyasilikler"le "sosyallikler"in) düşünülmesine yönelik olacaktır.

Devlet kuramı böyle tasarlandığında, "siyasi düşünceler tarihi"nin tahakkümünden de kurtulacaktır. Yoksa, devlet düşüncesini siyasi düşünce tarihiyle özdeşleştiren geleneksel yaklaşımı benimsemek, siyasi düşüncenin, kronolojik bir dizge içinde tarihin pek erken dönemlerinden bugüne kadar mantıklı bir çizgi izleyerek geldiğini savunmak olacaktır. Siyasi düşünme mantığının, niteliksel açıdan farklı düşünsel alanlara göre farklılaşmadığını, hep aynı kaldığını savunan eğilim açısından, siyasi düşünce yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı toplumların tarihiyle, devlet

düşüncesi de siyasi düşünceyle özdeştir. Buna göre, devlet düşüncesi siyasi düşünceler tarihinden başka şey değildir ve özgül bir devlet kuramı olamaz. Oysa anahatları yukarıda çizilen sınırlandırıcı devlet kuramı, siyasi düşünceler tarihi gibi hukuki olmayan bir disiplinden bağımsızlaşmış, sosyalliği ve siyasiliği kadar hukukiliği de tartışılmaz bir yeni disiplin olarak belirmektedir. Ayrıca bu hukukilik, siyaset bilimi ya da siyaset kuramı gibi, kronolojik bir mantık içermeyen disiplinler karşısında da, devlet kuramının özgül konumunu koruyacaktır.

Yeniden belirtilmesi gerekirse, burada önerilen, "devlet kuramı"nın "ikili araştırma alanını" ele almayı sağlayacak bir *kurgudan* başka şey değildir. Bu kurgu, önce bir kavramsal alanı içten çözümleyerek dünyayı anlamlandırma biçimlerinden birisini ele alma, sonra da farklı anlamlandırma biçimlerini karşılaştırma ve de tahmin etme imkanı sağlayabilir:

Bir başka örnekle, skolastik zihniyet/modern zihniyet farklılığı işlenirken, güncel bir tartışmaya değinilebilir ve bu tartışmanın nereye kadar premodern ya da modern, nereye kadar da gerçekten *yeni* olan kategorilerle sürdürüldüğü gösterilebilir. Modernizm her şeyden önce, *dünyevi* düzlemde, ama *ulus devlet sınırları içinde* kurulmuş bir Yasa/uygulama ilişkisini düşünmektir. Ulusun süreklilik kazanmış bir yasa yaratıcı olarak *egemenlik* sözcüğüyle ifade edilen bir *meşruiyet* ilişkisinin kaynağına dönüştüğünü düşünmektir. Devletin, halkı üstünde ve ülkesi içinde geçerli *tek hukuk sistemiyle* özdeşleştiğini[14] düşünmektir. Bu hukukilik anlayışının kapalı bir devre oluşturduğunu ve ulus devlet üstünde hiçbir hukuki odak olamayacağını, dolayısıyla da ulusallığın sonsuz göreceliğini düşünmektir. Bu beş yüzyıllık modern söylem, Yasa/uygulama ilişkisinin özel bir biçimine denk düşüyorsa, geleneksel kuramların ve modern düşüncenin sorgulanmaya başlandığı bir dönemde, Yasa/uygulama arasındaki yeni bir ilişkinin nasıl düşünülebileceği araştırılmalıdır[15].

Cemal Bâli Akal

NOTLAR:

1) Burada özerk bir devlet kuramı tasarısına, en genel hatlarıyla ve derlemede yer alan metinlere göndermeler yapılarak değinilecektir. Daha ayrıntılı değerlendirmeler için, ***İktidarın üç yüzü*** (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998) ve ***Modern düşüncenin doğuşu*** (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997) adlı kitaplara bakılabilir.

2) **Michel TROPER**, geleneksel yaklaşımda devlet kuramının hep başka dallarla özdeşleştirildiğini şöyle örnekler: "Paul Janet, siyaset bilimini, sosyal

bilimin, devletin temellerini ve yönetim ilkelerini inceleyen bölümü diye tanımlıyordu. 1950'li yıllarda dahi, Marcel Prélot, Fransa'da, devlet bilimi olarak tanımlanmış bir siyaset bilimi anlayışını savunuyordu" ya da "Devlet anayasa hukukunun konusuysa, anayasa biliminin konusu olan da devlet değil, bu hukuktur. Ders kitapları ve incelemeler devlete ilişkin bir bölüm içerebilirler; o bir kez tanımlandıktan sonra bu konuyu geliştirmek, bir medeni hukuk ders kitabında aileyi ele almaktan daha gerekli değildir" (**"Hukuki devlet kuramı üstüne"**). **Philippe BRAUD** da, devlet konusunda, hukukçular arasındaki yaklaşım farklarına değinir: "Uluslararası hukukçulara göre, devlet, bir kümenin dış temsiline ilişkin olarak üstlendiği görevlerden yola çıkarak tanımlanmalıdır. Bu da onun, düpedüz sivil toplum örgütlenmesi olarak görülmesine yol açar" ya da "Anayasa ya da idare hukukçularının kaygısıysa çok başkadır. Onlara göre, sözkonusu olan, sivil toplumun *bağrında*, devlet diye adlandırılan bir tüzel kişiye atfedilebilecek etkinlikleri saptamaktır" (***Devlet***).

3) İktidarı gücü kullanan odak olarak, kullanılan güç olarak, gücü kullananın konumu olarak... ele alan çok sayıda tanım vardır. Bunlar sırasıyla ilişkisel tanıma doğru giderek soyutlaşır. İktidarın gücü kullanan odak olarak açıklanması, en somut tanımdır. Ama somutluğu ölçüsünde de, bu tanım iktidarı –onu olumsuzlamak ya da ona olumlu bir anlam vermek için– bütünüyle keyfileştirir. İktidar gücü kullanan odaksa, hatta bir sonraki tanıma göre kullanılan güçse, güce maruz kalan ya da kalanlar bu tanımların dışına atılmakta, deyim yerindeyse tanımlar yönetilenle hiç ilgilenmemekte, yalnızca yöneticiye bakmaktadır. Bu durumda, gücün sahibi ya da doğrudan doğruya güç olarak tanımlanan iktidar anlayışı, kaçınılmaz olarak, kaba gücü de içerecektir. Oysa iktidar tanımının sonraki aşamalarda soyutlaşmasıyla, önce bir konum, sonra da iki ya da daha çok tarafın düşünüldüğü bir ilişki olarak iktidar kavramı benimsenecek, yani somut yönetenden, iktidarda olanın konumuna, sonra da ilişki olarak iktidarın taraflarına ya da aktörlere, bunların sistem tarafından belirlenen rollerine gidilecektir. Böylece tarihi yapan özne düşüncesinden, sosyal ilişkilerce belirlenmiş siyasi oyunculara kayılacaktır. Özellikle ilişkisel iktidar tanımıyla, sistemin belirleyiciliği iyice öne çıkacaktır: Bir başka deyişle, somuttan soyuta gidiş, gücü kullananların önemi düşüncesinden, sistemin önemi düşüncesine gidiştir: Hükmeden olarak gücü kullanan yerine, değişken, karşılıklı, stratejik, belirsiz, hareketli iktidar ilişkilerinden örülmüş bir sistem...

4) Bu tavrın tümüyle sömürgeci bir tavır olduğunu ileri sürmek abartılı olursa da, modern tasarımın XVI ve XVII. yüzyıllara rastladığı, modern sömürgeciliğin de bu dönemde başladığı ortadadır. Bu yüzden, modern düşünce sömürgeci zihniyetle zaman zaman örtüşmüştür. Sömürgeciler, farklı toplumlarla karşılaştıkları zaman, onları hemen "kralsız, kuralsız, inançsız" topluluklar olarak nitelendirmişlerdir. Bu, insanlıkla özdeşleştirilen bir evrimci çizgi üstüne oturtulamayan toplumların insanlık dışına itilmesidir.

5) Modern zihniyet, devleti, bir sonraki aşamanın bir önceki aşamadan hep daha iyi olacağı zorunlu bir "ilerleme" içinde anlamlandırır. Bu gidiş, Hegel'de

mutlak ideaya dönüşen Devlet'e, Marx'ta gerçekleşmesi geleceğe atılmış bir ütopik topluma, Alexandre Kojève'de burjuvazinin hakimiyetinin nihai olarak kurulmasına denk düşen bir "tarihi son"a doğru –olumlu– gidiştir. Ama her durumda, düşüncenin ortak modeli ya da göndergesi (ileride ortadan kalkacağı müjdelense bile) devlettir.

6) En basit toplumların bile, asgaride de olsa vazgeçilmez bazı kurallar doğrultusunda düzenlendiklerinin gözlemlenmesi, bunların siyaset dışına itilmelerini tartışılır kılar. Yasa/uygulama ilişkisinin ortak model olarak seçilmesini sağlayan da böyle toplumların varlığıdır. Pierre Clastres en gelişmiş toplumdan bile daha az siyasi olmadıklarını söylediği bu toplumların siyasetini "bölünmeye karşı, dolayısıyla da devlete karşı siyaset" diye tanımlayacak ve bunları devletli toplumlardan bir kesintiyle ayıracaktır. Bu siyaseti sürdürme imkanı bulan toplumlar, devletli toplumun geçirdiği evrimi geçirmeden, kendilerine özgü bir zamanı yaşayarak, değişmeden ya da yöneten/yönetilen ayrımına uğramadan kalabileceklerdir. Bu spekülatif sav, ilkel diye adlandırılan toplumlara, onların siyasi tarihsizliğinin yazılmasını gerektirecek, siyasi, sosyal, hukuki bir saygınlık kazandıracaktır. Ortak model üzerinde, onların da, insanlığın vazgeçilmez bir sorununa, kendilerini ve dünyayı anlamlandırma sorununa, özgül bir çözüm buldukları düşünülecektir. Bu çözüm, şu ya da bu biçimde, Yasa'yla/uygulama arasında bir bağ, "dünyevi düzenlenmeyle onu meşrulaştıran kaynak arasında" bir ilişki kurmaktır. **Marcel GAUCHET**, basit toplumların bu ilişkiyi, dünya ötesi bir odağa göre kendilerini anlamlandırarak ve üyelerine bir "anlam borcu" yükleyerek kurduklarını anlatır. Ancak Clastres'a gönderme yapan bu sav, Clastres'ın, bölünmemiş toplumları bölünmüş toplumlardan radikal bir kesintiyle –niteliksel açıdan– ayıran düşüncesini reddeder. Gauchet'ye göre, basit toplumların "anlam borcu" çerçevesinde kurdukları Kutsal Yasa/uygulama ilişkisi, dini bir çerçevede, geleceğin devletinin tohumlarını atmaktadır. Bu ilk yapılanma sayesinde, toplumlar, devletli topluma ilerleyen yolda, yöneten/yönetilen ayrımına uğrayacaklardır: "Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan varolmasını sağlayan ön koşul olduğu* belirtilmelidir. Devlet, toplumla toplumun kökeni arasında çok önceden oluşturulmuş bir bölünmeyle karşılaştığı için kendisine üzerinde oturabileceği bir yer açabilmiştir" (**"Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset"**). Burada, Freud düşüncesini hatırlamamak mümkün değildir. "Anlam borcu", bir yönüyle, Freud'un bütünüyle bir olumsuzlama için kullandığı "yanılsama ağı" ya da "genelleştirilmiş aldatmaca" kavramlarından pek farklı değildir. Anlam borcuyla yöneten/yönetilen ilişkisinin ve devletin tohumları nasıl atılıyorsa, **Eugène ENRIQUEZ'e** göre sosyal bir gereklilik olarak ortaya çıkan yanılsama ağı da, benzer biçimde, devlete körü körüne itaate yol açmaktadır (***Sürüden devlete***). **Emmanuel TERRAY**, farklı bir yol izleyerek devletli topluma geçişi, toplumların periferisine itilen marjinal unsurların karşılaşmalarına bağlayacaktır. Bunu yaparken de, gerek Clastres'ın gerekse Gauchet'nin, özneyi, kişisel inisyatifi, sosyal bilinçaltının gerisine iten yaklaşımlarına karşı çıkarak, öznel kararların belirleyiciliğine ağırlık verecektir: "Kı-

saca, tanrılaşmış bu büyük birliktelikleri –ki onlar Toplum, Halk, İktidar, Yönetici Sınıf'tır– söylevimizden dışlamak ve tarihi dramanın gerçek aktörlerine ulaşmak uygun olacaktır" (**"Devlet, rastlantı ve zorunluluk"**). Clastres'ın kesinti tezine bütünüyle karşıt bir örnek için de, devletin felsefi gerekliliğini kanıtlamaya girişen **Otfried HÖFFE**'nin, bu gerekliliği kabile toplumlarına kadar geri götüren savına değinilebilir "Modern devletin bazı görünümlerinin ortaya çıkmadığı toplumlarda, hatta öndersiz diye adlandırılan kabile toplumlarında bile, hukuk ve devlet bağlamındaki adalet kavramına ek olarak, bir devlet ve hukuk niteliği de vardır. Toplumlar, özgürlüklerin birlikte varolmasını kurallandıran ve kendilerini kabul ettirebilecek bir zorlamaya bağlanmış yükümlülüklere sahip oldukları andan sonra, en azından, ana çizgilerle, devlet ve hukuk niteliği sunarlar" (**"Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır"**).

7) Yukarıda, siyasi iktidarın evrensel bir Yasa/uygulama ilişkisi olarak tanımlanmasıyla, yöneten/yönetilen ayrımına uğramayan toplumların da siyasi iktidarlı toplumlar sayıldığı görüldü. Bu yapılmasaydı ya da bazı toplumlar siyasi iktidarsız ve kuralsız toplumlar olarak devre dışı bırakılsaydı, bunları hukuk dışı saymak ve hukuka evrensel olmayan bir nitelik vermek gerekecekti. Oysa Yasa/uygulama ilişkisi insanlığın ortak modeliyse, bu ortak model kaçınılmaz olarak hukuki olacaktır.

8) **Norberto BOBBIO**, pozitivizmi şöyle tanımlar: "Pozitivistle pozitivist olmayanın (ister tabii hukuk kuramcısı, ister tarihçi okul yandaşı, isterse sosyolojik bir hukuk anlayışı yandaşı olsun) hukuk karşısındaki tavırları arasındaki farkı kısaca açıklamam gerekirse, bunu, hukuku *yaratı* ve *veri* olarak algılamak arasındaki fark diye açıklayabilirim. Pozitivist, hukukun tabiatta varolmadığına, toplumda varolmadığına, bunun yanısıra onu keşfetmenin ve ortaya çıkarmanın kesinlikle sözkonusu olmadığına, buna karşılık hukukun her defasında bilinçli (ve aynı zamanda bilinçsiz) bir insan etkinliğinin ifadesi olup, bunun olsa olsa, –yorumun kendisinin de bir yaratma ya da sürekli yeniden yaratma edimi olduğu göz önünde bulundurularak– yorumlanabileceğine inanan kişidir" (**"Kelsen ve hukukun kaynakları"**). Bobbio'nun bu tanımına göre, örneğin Léon Duguit'yi pozitivist saymamak gerekecektir. Oysa **Lucien SFEZ** Duguit düşüncesi hakkında şunları söyleyecektir: "Reglade, haklı olarak, hukuki pozitivizmle sosyolojik pozitivizmi birbirinden ayırır. Durkheim yandaşı olan Duguit bu ikinci kategoriye girer. Bu hukukçunun, hukuki olmayan bir kategori içinde nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Duguit, hukuki açıdan, daha çok tabii hukukçular kategorisi içinde yer alacaktır (insan tabiatının sonsuzluğu, adalet duygusu). Ama, bu yaklaşımını, yetersiz bir biçimde, bir başka yaklaşımla bileştirir: Adaletin evrimsel ve değişken içeriği. Altını çizdiğimiz, gözardı edilmiş çelişki budur. Madalyonun bu yüzü, Duguit'nin sosyolojik pozitivist diye nitelendirilmesini sağlar" (**"Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim"**).

9) Bunlara aracısız düzenlenen toplumlar adı da verilmektedir. Bir örnekle, bu toplumlarla devletli toplumları karşılaştırarak, her iki toplum tipinde arabulucunun nerede konumlanabileceğini aramaya çalışmak anlamlı olacaktır. Devletli

toplumda, geleneksel yöneten/yönetilen ayrımı, devlet/toplum hatta devlet/sivil toplum ayrımıyla ifade edilmektedir. Demek ki devletsiz toplum tipleri açısından böyle bir ayrımın hiçbir anlamı olmayacaktır. Bu benzeşmezlikten yola çıkarak, arabulucuğun, farklı tiplerde niteliksel açıdan çok farklı kurumlar biçiminde belireceği, bunlar arasında hiçbir bağ kurulamayacağı ileri sürülebilir. Ya da bir başka yol seçilerek, yapısal farklılıklara rağmen, arabulucukla, sosyallik ve hukukilik temelinde, hangi ortak ihtiyaca çözüm arandığı sorulabilir. Bir başka deyişle, Yasa/uygulama ilişkisi çerçevesinde, arabulucuk kurumunun evrensel bir nitelik taşıyıp taşımadığı saptanabilir. Aracısız düzenlenen toplumlarda, iktidarsız bir önder tipinin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Uygulama gücü olmayan bu önder, bazen kral diye adlandırılsa da, önderlik yapamaz. Toplum kendi kendini yönetmektedir ve bu yüzden iktidarsız önderin ortaya çıkışı ilk bakışta bir sırdır. Tabii tahmin yürütülebilir: Örneğin bu kişiliğin, masum görünse de, geleceğin güçlü önderliğinin ve sosyal bölünmenin bir habercisi olduğu söylenebilir. Bir başka yorumla, toplumun amansızca denetlediği ve eline güç vermediği bu önder, kendisini ve dünyasını anlamlandırmak üzere, toplumun kutsallıkla dünyevilik arasında kurduğu ilişkide yalnızca bir simgedir. Ya da bu adam küçük, kapalı ve şiddetli toplumların, kendi kendilerini yönetirken, özellikle haksızlıkların giderilmesi ve cezaların verilmesi aşamasında, çözümlenemez uzlaşmazlıklarla bölünüp parçalanmamalarını sağlayan bir arabulucudur. **Arthur Maurice HOCART** Winnebagolar'da arabuluculuğun nasıl işlediğini şöyle anlatacaktır: "Önder bir barış kurucudur ve kendisinden kabilenin iki üyesi kapıştığında araya girmesi beklenir. Bir tartışma sırasında birisi ölürse, önder katile gider ve ona bağlanmaya direnmemesini söyler. Katil razı olursa, kolları arkasından bağlanır ve önder onun önünde kutsal piposuyla yürür. Kurbanın ailesinin kulübesinin önüne geldiklerinde, önder onlara piposunun sapını uzatır. Bunu reddebilirler; ancak ailê fertlerinden biri pipodan bir nefes çekerse, katil affedilir ve özgürlüğüne kavuşur. Kısacası, önder bir cinayet vak'asım, ancak kutsal bir pipoya ve herkesi davet edebileceği bir masaya sahip olma konumunu kullanarak ve mağdur tarafı bu pipoyu içmeye ve böylece suçluyla ilişkiye girmeye ikna ederek çözebilir". (*Krallar ve danışmanları*). Bu tür bir arabuluculuk, tüm aracısız düzenlenen toplumlarda gözlemlenen genel bir olguysa, sıra, aynı görüntüyü vermeseler de, başka arabulucuların farklı toplum tiplerinde bulunup bulunmadığını saptamaya gelecektir. Cevapların farklılığına rağmen, ihtiyaçların ortaklığı temelinde, arabuluculuğun evrensel bir olgu olduğu saptanabilirse, benzeşmezliğe dayanarak toptan reddetmeyle, benzeşmezliği önemsemeden toptan kabul arasında, ölçülü bir üçüncü yol bulunmuş olabilir. Modernler, devletle toplum arasına yerleştirecekleri bir arabulucuyu düşünebilmek için, farklı toplum tiplerinden ders alabileceklerdir.

10) Bağımsız bir devlet kuramının, kavramı, hemen hemen beş yüzyıllık geçmişi olan tarihi bir süreç içinde geçerli saymasını doğrulayan başka metinler de tanıklığa çağrılabilir: **Carl SCHMITT** bu doğrultuda, "XIX. yüzyılda, çok tabii bir şeyden söz edermişçesine Atinalılar'ın, Romalılar'ın, Orta Çağ'ın ve

Aztekler'in 'devletinden' söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden sözetmek gibi esaslı bir hatadır" der. ("**Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet**") **Alessandro PASSERIN D'ENTREVES**, "Orta Çağ siyasi yazarlarının, modern anlamda "devlet"i, ne özünde ne de ad olarak tanıdıkları düşünülürse" derken, devlet diye adlandırılabilecek bir yapılanmanın bulunmadığı bir dönemde, kavramdan da söz edilemeyeceğini tutarlı biçimde savunur (***Devlet kavramı***). **Jean-Pierre BRANCOURT**'a göre, "Etat (Devlet) sözcüğünün Orta Çağ siyasi dil dağarcığına ait olmadığını saptayınca şaşırmamak gerekir" ("**Estat'lardan devlete. Bir sözcüğün evrimi**"). Bunu devlet kavramına modern kavramsal alan içinde bağlı olan tüm yan kavramlar için de ileri sürmek mümkündür. **Ernst KANTOROWICZ** "*patria*" kavramının Antik Yunan'daki anlamını araştırırken onun modern anlamda vatan sayılamayacağını, "o dönemde bu, siyasi değil felsefi ya da dini bir kavramdı" diyerek belirtir ("**Orta Çağ siyasi düşüncesinde 'vatan için ölmek'- pro patria mori**")

11) **Peter HAGGENMACHER**, "Vattel'in uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet" tanımını aktarırken, uluslararası düzlemde bile, modern devletin olası tek tanımının yapılabileceğini gösterir. Bu tanım, makul her devlet tanımı gibi, egemenlik, bağımsızlık, ulusal yasalara bağlılık, tüzel kişilik (kurum), ulus kavramlarını yan yana getirecektir: "Hiçbir yabancı güce bağımlı olmadan, hangi biçim altında olursa olsun, kendi kendini yöneten her Ulus, bir Egemen devlettir. Hakları, tabii olarak, herhangi bir devletinkiyle aynıdır. Uluslararası Hukuk Yasaları'na bağlı tabii bir Toplum'da birlikte yaşayan tüzel kişiler bunlardır. Bir Ulus'un bu büyük Toplum'da yeralma hakkına sahip olması için, gerçekten egemen ve bağımsız olması, yani kendi otoritesiyle ve Yasaları'yla kendi kendini yönetmesi yeterlidir" ("**Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet**"). Yalnızca modern düşünceye özgü kurucu bir kavram olan egemenliğin devleti düşünebilme açısından ne denli önemli olduğunu ısrarla tekrarlamak gerekir. Egemenlik modern meşruiyet ilişkisini anlatan bir kavram olarak, Yasa/uygulama arasında modernite öncesinde kurulan ilişkiden bütünüyle farklı bir ilişkiyi anlatır. O artık kayıtsız şartsız ulusundur. Yönetici meşruiyetini kutsal bir odaktan değil, dünyevi bir odaktan almaktadır. Egemenliğin "süreklilik" unsuru sayesinde, dünya ötesi sürekliliğin yerine artık ulusal düzlemde dünyevi süreklilik geçmiştir. Bu sayede uygulamayı belirleyen yeni yasa odağı kalıcı (kurumsal) bir konum kazanmıştır. Egemenlik yalnızca bu modern dünyevi çerçevede bir anlam taşıyabilir ve de bu çerçevede devlete laik modern anlamını kazandırabilir. **Gérard MAIRET**'nin deyimiyle o "iktidara ilişkin bütünüyle laikleştirilmiş bir anlayışı ve yalnızca dindışı güç olarak tanımlanmayı gerektirir" ("**Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu**"). Ancak Mairet modern devleti egemenlikle tanımlarken, "egemenlik Yasa'yla uygulamanın dünyevi düzlemde bir araya gelmesidir" der. Bu tanım mutlakiyetçi yapılanma açısından geçerlidir. Yasa söyleme ve uygulama gücü, mutlakiyetçi yapılanmada aynı elde toplanır. Ancak bununla yetinilirse, modern yapılanmanın liberal boyutu gözden kaçırılır. Liberal düşünce, dünyevi düzlemde de olsa,

önce "kuvvetler ayrılığı"na, sonra da devlet/sivil toplum ayrılığına başvurarak, Yasa'yla/uygulamanın (yasamayla/yürütmenin) arasını açıp modern ilişkiye yeni bir görünüm kazandıracaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki, modern meşruiyet ilişkisi olarak düşünülen egemenlik, bu haliyle, modern kavramların en soyutudur. Bu yüzden, egemenliği modern yapılanma dışında kullanmak kadar (Papa'nın egemenliğinden ya da tanrısal bir egemenlikten sözetmek gibi), kullanılan gerçek bir gücü anlatmak için ondan yararlanmak da (kralın ya da bir sınıfın egemenliğinden sözetmek gibi) uygun değildir. Egemenlik her şeyden önce modern bir dogmadır. **Léon DUGUIT** bu dogma hakkında şunları söyleyecektir: "Ulusal egemenlik dogmasına inanç, bugün artık düşüşe geçmiştir; belki de günümüzün gençleri, onun bütünüyle ortadan kalktığını görecekler. Ama onun yerini bir başkasının almayacağını umma cesareti gösteremiyorum; belki de herhangi bir bolşevik din, kuşkusuz ulusal egemenlik dogmasından daha az verimli ve daha az insani biçimde, bu yeri dolduracaktır" (***Egemenlik ve özgürlük***). Yine de, ulusal egemenlik dogmasının iki dünya savaşı gören bu yüzyıl boyunca ne kadar etkili olduğu –hatta bir bolşevik dinden bile daha kalıcı olduğu– düşünülürse, Duguit'nin öngörüsünün çok da gerçekçi olmadığını kabul etmek gerekecektir.

12) Siyaseti kirli bir etkinlik olarak sunduğu savıyla, Machiavelli'yi şeytani bir siyasetin yaratıcısı diye suçlayanlar önemli bir yanılgı içindedirler. Machiavelizm, Machiavelik sözcüklerini sık sık kullanan bu söylem, öncelikle Machiavelli düşüncesini premodern düşünceyle tutarlı bir biçimde karşılaştırmadığından, bu düşüncedeki modern ahlak-siyaset ilişkisine gerektiği yerden bakamaz. Sonra da modern sistem içinde, Machiavelli'nin yarı-modern düşüncesiyle "devlet mantığı"nın aynı şey olduğu varsayımıyla, çifte bir yanılgıya kapı açar. Machiavelli'nin tohumlarını attığı modern düşünce "aşkın değerler/olan" ilişkisini kırmış, dünyeviliğe yeni bir anlam kazandırmıştır. Düşüncenin özelliğini de burada aramak gerekir, yöneticiye önerdiği ve haksızca "ahlaksızlık" diye nitelendirilen davranış biçimlerinde değil. **Otto GIERKE** Orta Çağ'da tabii yasa-ahlak-hukuk-siyaset ilişkisini şöyle değerlendirir: "**Orta Çağ siyaset kuramcıları**, devletin sadece hukuki temele değil, ahlaki ve tabii gerekliliğe de dayalı olduğu konusunda neredeyse oybirliğine varmışlardı" (*Orta Çağ'da siyasi kuramlar*). İşte Machiavelli Orta Çağ'ın tabii yasayla/siyaset arasında kurduğu bu meşruiyet bağını (Yasa/uygulama arasındaki zorunlu ilişki olarak skolastik siyasi iktidar ilişkisi) kesecektir. Bunu yaparken bütünüyle modern olamadığından, yani yeni bir meşruiyet bağı oluşturamadığından, dünyevi yönetimin sonsuz keyfiliğine ulaşır. Ama modern dönemle/skolastik dönem arasında kalan bu konumuyla bile yeterince önemlidir. Çünkü o, siyaseti ya da dünyevi uygulamayı, onu ikincil, önemsiz, kirli kılan bir değişmez odağın, Tanrısal ya da tabii yasanın bağlayıcılığından kurtarmaktadır. Bir başka deyişle, siyaseti kirleten değil, tersine siyasete modern ağırlığını kazandıran, onu şeytanın gölgesinden kurtaran öncü Machiavelli'dir. Skolastik düşünce açısından, ahlaksızca yapılmadığı zaman bile, en azından ahlaksız yola getirilirken, siyasetin ister istemez bulaştığı bir

ahlaksızlık sözkonusudur. Oysa Machiavelli siyaseti ya da uygulamayı bağımsızlaştırırken, onun ahlaki çerçevesini de değiştirmekte, onu ahlak-dışı kılmaktadır.

13) Birey kavramı yalnızca modern kavramsal alan içinde anlam taşır. Eşitlik, özgürlük ve hak kavramları için de aynı şey geçerlidir. Devlet ancak eşitlenmiş ve özgürleşmiş atomlar (modern uyruklar) üstünde varolabilir. Antik Yunan'da ya da Roma İmparatorluğu'nda ya da feodal yapılanmada bir devletin varolamayacağı bu ölçüte dayanılarak da söylenebilir. Köleciliğin ya da kast sisteminin geçerli olduğu toplumlar kendilerini modern anlamda düşünemeyen toplumlar olarak kalacaklardır. Devletli toplum diye adlandırılan merkezi yapılanma, gücü onunla paylaşabilecek ara kurumlarla birlikte düşünülemez. Devlet mantığı arakurumların ortadan kalktığı merkezileşmiş bir düzlemde, eşitlenmiş, özgürleşmiş ve Tocqueville'in deyimiyle "yalnızlaşmış" uyruklarla dolaysız bir ilişki kurmaya yönelir. **Louis DUMONT** şöyle diyecektir: "Bireycilik", "atomculuk", "sekülarizm" gibi ifadeler, çoğu zaman modern toplumu geleneksel türde toplumlara kıyasla nitelemeye yarar. Özellikle de, kast toplumuyla modern batı toplumunu birbirinin karşıtı olarak sunmak genelgeçer bir ortak eğilimdir. Bir yanda özgürlük ve eşitlik, diğerinde birbirine bağımlılık ve kademelenme ön plandadır" (**"Doğuş. XIII. Yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet"**). Kast sisteminin geçerli olduğu toplumlarda ya da köleci toplumlarda modern anlamda hakkın düşünülemeyeceğini ileri sürmek abartılı olmayacaktır. İnsanların, en azından ilkesel olarak, eşit ve özgür olduklarının savunulamayacağı bir düşünsel alanda hak kavramının varolabileceğini söylemek anlamsız olurdu. Tabii burada, yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı bölünmemiş toplumlarda mutlak bir eşitliğin varolduğu ileri sürülerek yukarıdaki sava karşı çıkılabilir. Ancak mekanik dayanışmalı bu toplumların üyelerinin toplumun amansız baskısı altında oldukları, bağımsız davranma özgürlüklerinin sıfırlandığı ve toplum içindeki farklılaşmamış konumları yüzünden (işbölümü yokluğu nedeniyle) en ufak bir bireysellikten sözedilemeyeceği unutulmamalıdır. Dumont da aşırı eşitlenmenin bireyselleşme demek olmadığını söylerken, bir başka düzlemde, bireysellikle eşitlik arasında doğrudan bir ilişki kurmaktan kaçınmaktadır.

14) **Hans KELSEN** "devlet görece merkezileşmiş bir hukuki düzendir" derken (***Saf hukuk kuramı***) modern devletin ulusal sınırlar içinde geçerli tek hukuk sistemiyle özdeşleştiğini belirtir. Bu sav, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak modern devletin, ona özgü bir meşruiyet ilişkisi olan Yasa/uygulama ilişkisiyle özdeşleştiği savıyla uyum içindedir. Bu sav aynı zamanda hukuki merkezileşmeyi laikliğin temel özelliği sayan anlayışla da uyum içindedir. Ancak sözkonusu merkezileşmenin bütünüyle dünyevi bir çerçevede düşünüldüğünü ısrarla hatırlatmak gerekecektir. Böylece, tek hukuk sistemine ağırlık veren bir laiklik tanımına, modern toplumun kendisini dünyevi yasa yaratıcı (ulus) olarak düşünmesi unsurunu eklemek, gereksiz bir tekrar da olsa, yerinde olacaktır.

15) Modern düşünce premodern düşüncenin ardından ona karşı oluştu. Bunu da özellikle "ne adına, hangi hakla yönetiyorsun?" sorusuna, skolastik

düşünceden çok farklı bir cevap vererek gerçekleştirdi. Yönetime meşruiyeti dünya ötesi kaynakta arayan skolastik düşünce karşısında, meşruiyeti dünyevi kaynakta buldu. "Tanrı adına"nın yerine "Ulus adına"yı yerleştirdi. Bu, ulus devleti ulus devlet yapan özellikti. Şimdi modernizmin ve egemenliğin, ulusallığın, dünyeviliğin... sorgulandığı bir aşamada, premodern taleplerin de belirmesiyle, "modernitenin sonu skolastik zihniyete geri dönüş mü olacak?" sorusu sorulabilir. Leo STRAUSS, ***Tabii hak ve tarih*** adlı kitabında, bu soruya "olumsuz" bir cevap vermektedir: Devlet düşüncesinin, ulusallığın ve egemenlik kuramının geleneksel anlamlarını kaybettikleri doğruysa, bunun dünyayı ulaştıracağı yer, "ulusal egemenlik yerine tanrısal hakimiyet" ya da premodernitenin skolastik meşruiyet ilişkisi olmayacaktır. Düşünülebilecek olan gerçek yenilik, olsa olsa, Tanrısal ya da tabii olduğu için değil, yalnızca ulusal sınırların pozitif belirleyiciliğini aştığı için evrenselleşen, herkes için değişmez ve vazgeçilmez nitelik kazanan, küresel nitelikli bir insani (pozitif) Yasa'nın (örneğin evrensel bir haklar dizgesi) bağlayıcılığıdır.

Devlet ve Ben

Bir devlete benzetiyorum kendimi.
İşim gücüm bitmeyor.
Bir türlü yerleşemeyorum odamda.
Her istediğim kitabı alamayorum
Planlar içinde geçiyor ömrüm,
Başlayıp tamamlayamayorum.

Bir devlete benzetiyorum kendimi.
İçimdeki hükümetin gidişini anlamayorum.
Yıllar ötesini düşünür düşünmez
Hemen mesud ve zengin oluyorum.
Nedense geçmiş günler unutuluyor.
Tarih kitabı gibi hatıra defterlerimi okuyorum.

Özdemir Asaf

1
Marcel Gauchet

Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset*

Bin yıllar boyu insanlar tanrılara, toplumlarsa başkalarının eylemlerine ya da öteki dünyadan, bilinmezden gelen emirlere, isteklere bir *Anlam Borcu* yüklediler. Bu *Anlam Borcu*'nun ifade biçimleri aracılığıyla, dini inancın hem en temel şekline hem de en yaygın biçimde karşımıza çıkan varlık nedenine erişmek mümkündür. Bizim burada asıl olarak geliştirmek istediğimiz düşünce, devlet sorununun anahtarının din olgusunun derin köklerine yakın bir yerde aranması gerektiğidir. İnsanoğlunun kendisini, tarih çağlarından ve kültür çevrelerinden bağımsız olarak, neden hep *borçlu* olarak gördüğünü anlamak, toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları sorusunun yanıtını bulmak, aynı zamanda insanlığın belli bir döneminde devletin neden ortaya çıktığını anlamak demektir.

Toplumun ilk ortaya çıktığı aşamadan beri tartışılmaz somut bir olgu olarak kendisini kabul ettiren din olgusunu aştığımızda, sosyalliğin en

* *Libre* 4, Payot, Paris 1977.

derin noktasında yer alan bir yapıyla karşılaşırız. Nitekim, devlet bu yapının somut bir aşamada ete kemiğe bürünmüş halini, din de yine aynı yapının özel bir ifade biçimini oluşturur. Varoluşumuzu tanrılara, yani bizden farklı bir mahiyeti olan varlıklara borçluyuz dediğimizde, bir anlamda bir bütün olarak toplumun oluşumunu açıklayan, tümüyle *siyasi* bir önerme ortaya atarız. Bu borçluluk düşüncesinin özünde, bir toplumun, bir insan topluluğunun varlığını birebir çağrıştıran ilkel mantığın gerekirciliği yer alır. Bu mantık dizgesini izlediğimizde, tabiatüstü güçlerle donanmış kurucu atalar (alacaklılarla) borçlular (yeryüzü sakini mirasçılar) arasındaki dini ilişkiden hareketle, bir sosyal ortam doğurmaya elverişli ilksel eklemler sistemine erişebiliriz. Bu çerçevede hem din hem de siyasi iktidarın farklılaşmışlığına dayalı yönetim biçimi, ikincil, türemiş kurumlar olarak karşımıza çıkarlar. Kutsallığa olan kurucu borç bizi, hem siyasi iktidarın farklılaşmasını engelleyebilecek aygıtın tabiatına, hem de aynı aygıtın devlet şekline olası dönüşümünün nedenine götürür. Bir başka deyişle, böylelikle, hem devletsiz toplumlarda hem de devletle yönetilen toplumlarda ortaklaşa bulunan bir noktaya ulaşmış oluruz.

Ortaya attığımız sorunu, "devletin ortaya çıkışı insanlık tarihinde mutlak bir dönüm noktasına mı işaret etmektedir?" sorusu ekseninde de dile getirebiliriz. Soruyu başka türlü sormak gerekirse, farklılaşmış siyasi iktidarın oluşumu insan toplumlarının tarihinde kökten bir dönüşüme, *ex nihilo* yoktan varolan bir oluşuma mı denk düşmektedir? Bu soruya, din olgusunun yorumunda ısrarlı bir biçimde karşımıza çıkan verilerden edindiğimiz kanı doğrultusunda, hayır yanıtını veriyoruz. İnsanlar alemiyle, bu alemden uzaktaki anlam kaynağı arasındaki evrensel ilişkiye hükmeden mekanizma yakından incelendiğinde, bu olgunun sonuçları kadar nedenleri hakkında da sorular sorulduğunda, devletin oluşumunun o ana dek hiç rastlanmamış yeni bir sosyal yapılanmanın ortaya çıkmasından çok, toplum bünyesinde zaten varolan bir yapılanmanın başka bir biçime dönüşmesinden ibaret olduğu konusunda ikna olunacaktır. Tabii ki bu önemli bir dönüşümdür, ancak, hiçbir şekilde yepyeni bir oluşum değildir. Bu dönüşüm sonucunda ortaya çıkan devlet, sosyal bünyede zaten varolan ve toplum sıfatına hak kazanan bir örgütlenmenin varlığından kaynaklanan bir bölünmenin yeni bir çehreye bürünmesinden başka bir şey değildir.

Bu saptamayı yaparken, toplum bünyesinde yönetilenlerle yönetenler arasında meydana gelen bölünmeyle ortaya çıkan ciddi kesintiyi önemsiz addetmiş olmuyoruz. Aynı topluma ait olmalarına rağmen, sözcüğün tam anlamıyla birbirinden farklı nitelikler edinmiş olan bireyler arasındaki

bağımlılık ilişkisinin varlığı, ellerinde karar verme yetkisini ve dolayısıyla hem gücü hem de meşruiyeti bulunduran bir tabakanın topluluk içinde diğerlerinden farklılaşması... Tüm bunlar, bir anda gerçekleşen, sonuçları kestirilemez etkiler doğuran ve insanlık serüveninde yeni bir çığır açan önemli değişikliklerdir. Tüm bunları yadsımayı düşünmüyoruz. Yalnızca şu soruları sormakla yetineceğiz: Tebayla efendiler arasındaki bu düzey farklılığının, yönetenlerle yönetilenler arasına ustalıkla yerleştirilen bu mesafenin, topluluğun içinden çıkan bir erk lehine siyasi iktidardan yoksun bırakılmasının *hiç mi temeli yoktur*? Tüm bu olguların, daha önceki toplum biçimlerinde, açık ya da örtülü benzerleri yok muydu? Bu soruya yanıtımız, bu olguların ilk önce bir tabi oluşun, ardından da, ikinci bir aşamada ortaya çıkan bir iktidardan yoksun kalmanın sonucu olduklarıdır. Nitekim bu tabi oluş ve ardından ortaya çıkan bu yoksun kalış, insanların kendi dünyalarının düzenini başkalarının müdahalesine borçlu oldukları yolundaki derin inançlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu tabi oluş ve yoksun kalış devletin iktidara el koyuşundan ve bunun ardından ortaya çıkan hükmetme gücünden çok farklı nitelikte olgulardır. Çünkü, anlamı sahiplenen efendilerle ölümlüler topluluğu arasındaki ayrışma biz insanoğulları arasında değil, varlarla yoklar, elle tutulur yaşayanlarla öteki alemin efendileri arasında gerçekleşmektedir. Öyle ki, bu ayrışmada tüm insanlar, görünmezin tebası olarak bütünüyle eşit konumdadırlar. Dolayısıyla ileride göstereceğimiz üzere, görünmeze bağımlılık, insan toplumu içinde, efendilerle teba arasında bir bölünmenin ortaya çıkmasını engellemek amacı üzerine oturtulmuştur. Ancak, yine de bir yoksun kılma ve tabi olma ilişkisi vardır. Devlet, kendisinin efendisi olarak kalan, kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturabilen ve bunu ortak rızaya dayalı olarak değiştirebilen toplumlarda ortaya çıkmamıştır. Devlet, kendi varoluşları üzerine söz söyleme yetkisinden yoksun olduklarını düşünen, kendi iç örgütlenmelerinin dışarıdan belirlendiğine, bir dış odak tarafından meşru kılındığına inandıkları için bu örgütlenme üzerinde kendilerine bir hak tanımayan toplumların ardılı olarak ortaya çıkmıştır. Devletin oluşumu, kuşkusuz, toplum açısından, anlam odağı ve meşruluk kaynağıyla kendisi arasındaki ayrılığı tanımlama biçiminde önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. Ancak bu ayrılığı yaratan devlet değildir. Devletten önce de, sadece, kendi kurucu ilkelerini, kendi örgütlenme biçimlerinin kökenini, kendi kurallarının ve törelerinin varlık nedenini kendilerinin dışında arayan, bölünmüş iktidarlı toplumlar varolmuştur. *Sosyal kuruluşun dışsallığı* devletten önce varolan bir olgudur. Bu dışsallık insanlık tarihinin ilk olgularından birisidir. Devletin ortaya çıkışıysa, bu tarih

içinde gecikmiş –hiç kuşku yok önemli, ama yoktan varolmayan– bir dönüşümü ifade etmektedir. Devlet, toplumdaki bölünmüşlüğü tam bir açıklıkla ortaya koymasıyla, toplum üyelerini yönetenlerle yönetilenlerin ayrı tabiatlara sahip insan türleri olduklarına inandırmasıyla, bireylerin kendilerini tanımlama noktasında öylesine bir ayrım yaratmıştır ki, genel olarak, bu sosyal yapılanma biçiminin kendisinden öncekilere hiç benzemediği inancı oluşmuştur. Devlet, aslında, insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme / itaat etme bölünmesinde bir küme insanın bir diğer küme insana yabancılığı anlamına gelmektedir. Ancak devlet, sosyal dokuya zerkettiği bu ayrımı kendi köklerinden almamaktadır. Bu ayrım daha önceden vardır. Devlet sadece, daha önce toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dahil etmiştir. Ve eğer devlet ortaya çıkabilmişse, bu, toplumun kendisini kendisi olmayan başka bir şeyde yansıtması, kendi anlamını borç yükü altında düşünmesi yolundaki gizemli zorunluluğun varlığı sayesindedir. Devletin kökenini, sosyal bütünlüğün bir iktidar odağı yaratılması üzerine ortadan kaybolduğu anın çok öncesinde, insanların toplum olarak bir araya geldikleri andan başlayarak ortaya çıkan, kendi kaderine hakim olamama olgusunu doğuran zorunlulukta aramak gerekmektedir.

Tabii bununla, devletin, toplumların ortaya çıkışından beri varolan gözle görülür bir *gelişimin* sonucunda oluştuğunu ve insanlık tarihinin sadece daha gelişkin toplum biçimlerinin ortaya çıkışından ibaret olduğunu söylemiyoruz. Devlet, iddiamıza göre, kendisinden önceki tüm toplum biçimlerinde varolan, "toplumun kendisine dışsallığı" boyutu üzerinde temellenmektedir. Ancak bu, sözkonusu dışsallığın günün birinde *zorunlu* olarak iktidarın bölünmüşlüğü haline dönüşeceği anlamına gelmemektedir. Kendisini bu anlam borcu kanalıyla ifade eden ilk sosyal çekirdeğin yapısında, bir iktidar türünden bir diğerine geçilmesini sağlayacak dinamik bir ilke aramak boşunadır. İlkel toplumlarda dışarıya karşı borç, siyasi iktidarı toplumun kendisinde tutma amacına yönelmiştir. Devletli toplumlardaysa, ötekine borç siyasi iktidarın farklılığını meşrulaştırır. Dolayısıyla, bu iki sistem birbirine *eşdeş*tir. Aralarında, bir sistemin diğerini içermesini ya da bir sistemin diğerine göre *a fortiori* (daha güçlü bir nedenle) daha gelişmiş sayılmasını gerektirecek herhangi bir mantıksal geçiş yoktur. Ancak, bu her iki sistem de, toplum olarak tanımlanabilecek bir sosyal yapının varolmasını sağlayan *aynı* ilksel bağları / eklemleri üstlenip yöneten iki farklı ve türdeş olmayan modeli ifade etmektedir. Devleti yepyeni bir sosyal oluşum olarak kabul etmememizin nedeni, onu tarihin normal ve öngörülebilir akışı içine yerleştirmek istememiz

değildir. Devlet, adına toplum denilen sosyal yapılanma biçiminin ortaya çıkışından beri varlığını koruyan bu gizemli kendini anlamlandırma zorunluluğunun, özü gereği kendisini bir zorunluluk olarak ortaya koymayan, ama değişik biçimler alması da kaçınılmaz olan öngörülemez çehrelerinden birisidir. Evet, bu kendini anlamlandırma zorunluluğu ezelden beri varlığını koruyor, ama ebediyete dek süreceği konusunda bu kadar emin olamıyoruz. Çünkü, özü tekrarlayan bu yeni biçimlenmeler sayesinde, toplumu toplum yapan görünmez zorunluluğun bilincine varmaktayız. Bu zorunluluğu gün ışığına çıkarmak, onu keşfetmeyi öğrenmek, insanlığın gerçekleştirdiği yapılanmaların tümünün ezelden beri tabi olduğu görülmez sınırların yavaş yavaş ortadan kaldırılması işlemini başlatmak anlamına da gelmektedir, değil mi?

İlkel dinlere ilişkin çok sayıda ve birbirinden farklı kuram bulunmaktadır[1]. Burada bu kuramları eleştirel bir incelemeye tabi tutma niyetinde değiliz. Tüm bu kuramlar, değişik karmaşıklık derecelerinde olmakla birlikte, dinin bir *kurum* olmadığı inancını tekrar etme noktasında birleşmektedirler. Dine, sosyal dokunun içinde, ortaklaşa saptanmış inançlar sistemi ve en ince ayrıntısına dek kurallandırılmış törenler bütünü olarak, *kurulmuş* biçimde rastladığımız bir gerçektir. Dolayısıyla, kimse dinin *kurumsal* yönünü inkar etmeyi düşünmemektedir. Ancak dinden açık bir biçimde esirgenen, bir *kurucu* ameliye gerçekleştirme, toplumun yapmış olduğu *tercihi* belirten bir yaratıcı eylem ortaya koyma, işlevi daha önceden *kararlaştırılmış* olan bir düzeneğin parçası haline gelme yetisidir. Satır arasında geçiştiriliyor bile olsa, dini ortaya çıkaran şeyin bir zorlama olduğu savlanmaktadır. Böylece dini inanç, içinde olağanüstü güçlere sahip yaratıkların kol gezdiği düşlerle süslü ilkel kafaların ortaya çıkardığı bir zorunluluk olarak sunulmaktadır. İnsan, imgeleminde yarattığı hortlakları olağanüstü güçlerle donatmaktan başka ne yapabilir ki? İnsanın mitolojik varlıklar oluşturmasının nedeni, düşlerinin ve karabasanlarının içine otistik bir biçimde kapanmasıdır. Bu yaygın inancın karşı kutbundaysa, dinin varlık nedenini, kendisine ölçüsüz bir biçimde düşmanca davranan bir tabiata karşı savunmasız kalan bir yaratığın karşılaştığı zorlukları tabiatüstü güçlerle açıklaması olgusunda arayanlar yer alır. İnsanların ancak çok zayıf olanaklarla donanabildiği bir ortamda, batıl inançlara ve korkulara dayalı bir saygı nasıl olur da tabiatüstü güçleri ortaya çıkarmaz? Ya da, insanlar kendi korkunç yalnızlıklarını ve yoksunluklarını başka türlü nasıl gizleyebilirler? Tanrıların varlığı, insanların, üzerinde yaşadığımız bu dünyanın kendileri için varolduğuna ve tanrıların müdahalesi aracılığıyla tabiat üzerinde egemenlik kurduklarına

inandırılmalarıyla, bir ölçüde ferahlama sağlayan bir sığınaktır. Bu temel tez ekseninde dönen birçok farklı versiyon bulmak mümkündür. Tüm bu sözde açıklamalar, karşı konulamaz bir gereksinim noktasına gelip dayanmaktadır. İlk insanlar öyle bir yapıya sahiptiler ve varoluş koşulları da öylesineydi ki, bir öteki dünyaya inanmak zorundaydılar. Tabiatüstü güçlerin müdahalesine inanmaksızın yaşayabilmeleri mümkün değildi. Din, bu insanlar için tek çıkış, zorunlu tek yöndü.

Din olgusunu sosyallik mantığı çerçevesinde ve bir kurum olarak tanımlama kaygısını ciddi bir biçimde taşıyan Durkheim'da bile aynı düşünceye rastlanmaktadır. Ne bilinçaltının karanlıklarına dalış, ne de kendisini çevreleyen muazzam tabiat güçlerinden duyulan korkuya verilen zorunlu yanıt: Durkheim, dini sosyal bilincin yarattığı zorlamayla, bir toplumun kendi sosyal kimliğini yaratma gereksinimiyle açıklamaktadır. Eğer din varsa, bunun nedeni, toplum halinde varolma duygusunun bireysel inançlardan bağımsız, nesnel ve ortak bir inançta somutlaşması zorunluluğudur. Bir toplumun varolması ve varlığını sürdürmesi için, toplumu oluşturan bireylerin, bir biçimde, sosyallik olgusunun kendi kişisel varoluşlarına göre mutlak biçimde daha üstün olduğuna inanmaları gerekmektedir. Tabiatüstü varlıkların üstün güçlerine olan inanç bu işlevi yerine getirmektedir. Kutsal güçlerin çehresinde somutlaşan, sosyallik bilincidir. Aslında birer birey olan insanlar, tanrıları aracılığıyla, kendi soyut birlikteliklerine tapınmaktadırlar. Dolayısıyla, dini hayat aslında sosyal bir icattır ve ancak toplumun birlikteliğini ve sürekliliğini sağladığı ölçekte anlam kazanmaktadır. Pekala, bu bakışın dine, bizim anladığımız anlamda bir *kurum* statüsü sağladığı söylenemez mi? Ne yazık ki bu açıklama tarzı da mutlak zorunluluk şemasından çok uzakta değildir ve bu nedenle de, bizim bakış açımıza, ilk anda göründüğünden çok daha az yakındır. Evet, Durkheim'ın din olgusunu bir ölçüde sosyal olgunun bir parçası, toplum tarafından toplum için yaratılmış bir olgu olarak gördüğü doğrudur. Ancak, bu olgu sosyalliğe öylesine içkindir ki, *toplumun din olmaksızın varolması mümkün değildir*. Din toplumun yarattığı bir olgudur, ancak bu yaratılış, son aşamada, toplumun ortaya çıkmasıyla iç içe geçmiştir. Bir toplumun toplum sıfatını kazanabilmesi için dinle donanmış olması gerekmektedir, çünkü toplum sonsuza dek varlığını sürdürebilmek için, kendisini, insana egemen olan güçlere tapınma aracılığıyla tanımlamalıdır. Din kurumunun yaratılması dışında başka bir yol, başka bir olası çıkış yoktur. Dolayısıyla, Durkheim'ı izlediğimizde klasik bir zorlama düşüncesi çerçevesinde kalırız. Durkheim, din olgusunu gerçek anlamıyla bir kurum olarak kabul eden, yani dini toplum tarafından yaratılmış,

dolayısıyla da toplumun her an için alabileceği başka bir kararla ondan vazgeçebileceği bir kurum olarak kabul eden düşünce tarzından uzakta kalmaktadır. İnsanoğlu dine mahkum değildir. Bir araç olarak dini seçmiştir ve şu sıralarda da bu araçtan vazgeçmek üzeredir. Kaldı ki, bu yolu hiç seçmeyebilirdi de. Üzerinde düşünülmesi gereken nokta, neden bütün toplumların kendi kendileriyle bir dini anlaşma yapma seçeneği karşısında kaldıkları ve sonuçta anlamlarını ve varoluş nedenlerini kendilerinden başkasına borçlu olduklarını kabul etme yoluna başvurduklarıdır.

Durkheim'dan beri, din olgusu üzerine yürütülen etnografik düşünce belirgin bir biçimde gerilemiştir. Bu düşüncenin ilerleme kaydettiği alan, mitik düşünce ürünlerinin ve ilkel inançların içinde akageldiği katı sistemlerin iç çözümlemesiyle sınırlıdır. Bu alanda kaydedilen ilerlemelerde, özellikle Lévi-Strauss'un getirdiği açıklamalar belirleyici nitelikte olmuştur. Buna karşılık, ilkellerde dini düşüncenin varlık nedenine ve yerine getirdiği sosyal işleve ilişkin noktalardaki gerileme oldukça çarpıcıdır. Durkheim, en azından sorunu, üstelik de büyük bir titizlikle ortaya koymaktaydı. Oysa, Lévi-Strauss'a kadar, her şey bu sorun ortaya konmaksızın ele alınmaktadır. Acaba, sorun çözümlenmiş olarak mı kabul edilmektedir? Açıkçası, ilkellerin ne düşündüklerini ve nasıl düşündüklerini sorgulamak uygun, ancak, neden böyle düşündüklerini ve bunun sonuçlarının ne olduğunu sorgulamak uygunsuz kaçar diye düşünülmektedir. Üstelik sorun, ayrıntılı bir incelemenin sonucunda incelenmeye değmeyeceği anlaşıldığı için değil, herkesçe, üzerinde hiç düşünülmeksizin, bir çırpıda kabul edilivermiş bir cevabı olduğu için rafa kaldırılmıştır. Lévi-Strauss'un yaban düşüncenin kökeni ve tabiatı hakkındaki düşüncelerini biliriz. Yaban düşünce, daha sonra ussal düşünce olarak adlandırdığımız düşünce yapısı içinde evcilleşecek olan, her türlü düşüncenin temeli olarak kabul edilen ve hatta son aşamada beyinsel düzenlenmeye de katkıda bulunan mantıksal şemalar barındırmaktadır. İlkel insanlar kurumların emrettiği şekilde değil, düşünsel düzenin ilksel ve kendiliğinden biçimleri içinde düşünürler. Bu vahşilerin yaptığı, bir düşünen varlığın kendisini ifade edebileceği bir farklılıklar ve karşıtlıklar dağarcığını kendilerince işleyerek canlılar evrenine yeniden yansıtmaktır. Böylelikle kendimizi yeniden, yukarıda saymış olduğumuz yorumlama biçimlerinin dar çerçevesi içinde buluruz: İlkel toplumlarda dini-mitik yapıların çerçevesini belirleyen şey, düşünsel evrenin temel zorunluluklarıdır. İlkel düşünce, düşünceyi düşünce yapan mantıksal ilkelerin hem yöntemsel hem de mantıksal sunumundan ibarettir. Başka bir deyişle, vahşilerin bundan farklı bir biçimde düşünebilmeleri olanaksızdır.

Ancak, ilkel düşüncenin bir yönü, bizim özellikle üzerinde durmakta olduğumuz dini içerikli, yani kendisini görünmez bir öteki dünya teması çevresinde ifade eden yönü yukarıda özetlenen biçimdeki bir yapısal bakışla pek fazla açıklanamaz. Eğer, yaban düşüncenin kültürel dünyayı tabiata göre düzenleme yöntemini Lévi-Strauss'u izleyerek anlamaya kalkarsak, bu düşünce sisteminin neden kutsalla dünyevi, görünür güçlerle tabiatüstü varlıklar, her şeyin kurucusu-yasakoyucusu atalarla bunlara borçlu insanlar arasında bir ayrım güttüğünü çok iyi kavrayamayız. Tam bu noktada, bütünüyle mantıksal ve kategorik bir zorunluluğun müdahalesine indirgenemeyecek denli karmaşık bir düşünce içeriği karşımıza çıkar. İlksel nedenlerin ve bunları izleyen amaçların düzeniyle bu alemin yapısı arasındaki sistematik ayrımın, bu alemle onu harekete geçiren ve meşru kılan nedenler arasına konulan mesafenin nedeni ne olabilir? Bu sorulara, düşüncenin içsel düzeni kurgusuyla yanıt verilemez. Aynı şekilde, yapısal antropolojinin yanı başında kaba Marxizm'in eski "doğrular"ının yeniden ortaya çıkıvermesine de hiç şaşırmamak gerekir. Üretici güçlerin gelişmişlik düzeyi unsuru, dini-mitik yapıların, her türlü düşüncenin ilksel yaratıcılarının tabiatıyla açıklanmasında, ortaya çıkan önemli bir boşluğu doldurur. Böylelikle, bir taktik ittifak ortaya çıkar. İşte tarihi materyalizmin, mantıksal tabiatçılığa, aşmak zorunda olduğu bir çıkmazı dolanmasında sağladığı cömert yardımlara bir örnek: "Üretim tekniklerinin düşük gelişmişlik düzeyi dikkate alındığında ve ilkel toplumlardaki değişik üretim biçimleri (avcılık, toplayıcılık, balıkçılık, tarımcılık) arasında gözlenen önemli düzey farklılıklarına rağmen, tüm bu toplumların tabiat üzerinde sağladıkları denetim çok sınırlıdır. Bu koşullar altında, insanın denetimi altında bulundurmadığı tabii alan, insan mantığına, insandan daha *üstün olan güçler* alanına dahil olarak *gözükmek* dışında bir şey yapamaz. Nitekim, bu üstün güçler alanı hem temsil edilmek, yani açıklanmak; hem de birbiriyle bağdaştırılmak, yani dolaylı biçimde denetlenmek durumundadır"[2]. Dolayısıyla, insanın bir temsili öte dünya yaratması, maddi zorunlulukların bir sonucudur. Bu düşünce, insan türünün içinde bulunduğu ortama göre çok zayıf teknik olanaklarla donanmış olması olgusundan, "kendiliğinden" doğmaktadır. İnsanoğlu, dönüştürmeyi başaramadığı tabiat parçasını, zorunlu olarak farklılık ve üstünlük simgeleriyle donatmaktadır. Böylece, düşüncenin içsel zorlamalarından kaynaklanması pek zor gözüken bir nokta kolayca açıklanabilmektedir. Düşüncenin kendi tabiatından kaynaklanan zorlamalara, ekonomik ve teknik zorlamaların ağırlığı eklenince sorun çözülmektedir. İnsan kendisini çevreleyen dünyanın izin verdiği hareket özgürlüğü dışın-

da, düşünülebilir olanın yasalarının ötesinde düşünemez. Dolayısıyla, öncelikle kendi düşünce sistemi nedeniyle, daha sonra da içine hapsolmuş olduğu evren nedeniyle, bu mitik açıklamaya iki kez mahkumdur. Kapı üzerine iki kez kilitlenmiştir: Hem görünmez alemin güçlerine inanmak dışında bir seçeneği yoktur, hem de onlara boyun eğmek zorundadır. Dönüp dolanıp tekrarlanan, dinin, düşünsel yapının doğrudan bir yansıması ya da sosyal gelişmişlik düzeyinin kendiliğinden bir yansıması olduğu düşüncesidir.

Açık konuşalım, Marxist "bilim", ilerleme kaydetmek yerine, ifade tarzlarında çeşitlemelere gitmek dışında bir şey yapmamaktadır. Yukarıda alıntıladığımız metinde de, "gizli tabiat güçlerinin, insanın denetleyemediği gizli güçlerin alanının... insandan daha üstün birtakım güçlerin alanı olarak" temsil edilmesiyle, "dünyanın düzeni içinde gerçek ve nedensel" olanın sanal açıklamasının –ki bu açıklama, gerçek anlamıyla büyülüdini kavrayışın odak noktasını oluşturmaktadır– birbirine karıştırılmaması gerektiği açık olarak belirtilmektedir[3]. Bu temsil sadece bir ilk basamağı, başka bir deyişle "nesnel" aşamayı oluşturmaktadır. Yapılaşmış din aşamasına gelmek için benzetmeci düşüncenin devreye girdiği bir ikinci aşamadan geçmek gerekmektedir. "Dönüşüm, düşüncenin tabiatın görünmez güçlerini ve gerçekliklerini insana benzer varlıklar olarak tasavvur etmeye başladığı anda gerçekleşir. İnsanlık-dışı alemi (tabiat) ve insanlık alemini (kültür) yaratan ve düzenleyen görünmez güçler, benzetme yoluyla, *insani özelliklere bürünürler*; yani kendilerini, kendiliğinden, *bilinç*, *istem*, *yetki* ve *erk*le donatılmış varlıklar olarak sunarlar"[4]. Tabiat güçlerinin, "kendiliğinden", insandan üstün güçler olarak algılanması, "kendiliğindenlik" düzeyi az olmayan bir şeydir. Bunların, benzetme yoluyla öznel güçler haline dönüştürülmeleriyse daha başka bir şeydir. Bir başka deyişle, dünyaya ilişkin olarak büyücülük düzleminde bir dini bakış geliştirebilmek için, salt tabiat karşısında kendini güçsüz hissetmek yeterli değildir; bunun yanında ayrıca, düşünce yapısının da benzetmeci kavrayışa yatkın olması gerekir. Tabiat güçleriyle insanın sahip olduğu güçler arasındaki eşitsizlik nesnel koşulları yaratır. İnsan düşüncesinin sahip olduğu kendiliğinden benzetme yetisi de kalan işlevi yerine getirir. Öte yandan, benzetmenin, düşüncenin maddi tabiatından başka bir şeyden kaynaklanamayacağı söylenmektedir. Bir benzerlik kurmak, bir denklik ilişkisi oluşturmaktır. "Düşüncenin denklik ilişkileri oluşturabilme olanağına sahip olmasının temeli, düşüncenin kendisinin üzerinde bir yerde, canlı maddenin, sinir sisteminin ve beynin karmaşık şekillenme biçimlerinin özgünlüğündedir"[5] Lévi-Strauss'un yolunu izlersek, düşüncenin yapısın-

dan hareket ederek insanın üzerinde yer alan bir düşünce-dışı alana atıf yapma noktasına varırız. Buna karşılık, tam ters yönde, tabiatın, üretim tekniklerinin düşük gelişmişlik düzeyinden kaynaklanan temsil koşullarından hareket edersek, düşüncenin tabiatına içkin ilkel mantık şemaları kurgusuna yaslanma zorunluluğuyla karşılaşırız. Bir zorunluluğu, karşılıklı olarak, bir başka zorunluluğa dayanarak açıklama kısır döngüsüne düşülmesinin bir nedeni, insan toplumlarının geçmişi üzerine geliştirilen düşüncenin ileri aşamaları olarak kendisini kabul ettirebilmiş yüzeysel açıklamaların geçerlilikleri tartışılmadan incelenme yoluna gidilmesidir. Ancak, toplum bilimleri kuramının halen kurumlar düzleminde düşünmekte ciddi güçlük çekiyor olması da bir diğer nedeni oluşturmaktadır. Düşüncenin tabii yapısı, üretim güçlerinin içinde bulunduğu maddi koşullar gibi ilk bakışta olumlama aracı olarak kabul edilebilecek etkenler, böylesi bir söylem içinde üstü kapalı yadsımalara dönüşmektedir. Bu bakış açısı çerçevesinde, toplumların, üyelerinin gereksindikleri mantıksal araçları yarattıklarını düşünmek, dini açıklama türünden düşünce yapılarını, mutlak zorunluluktan uzak bir biçimde oluşturduklarını kavramak, herhangi bir biçimde kendilerini zorunlu hissetmeksizin, sanrı safında yer aldıklarına inanmak imkansızdır. Nitekim bu imkansızlıklar dizisi, her türden "natüralizm"in (tabiatçılık) sahip olduğu dingin mutlaklıklara kapanıp kalma zorunluluğunu doğurmaktadır. Vahşilerin kendi düşünme biçimlerini seçtikleri ya da ilk toplumların maddi, psikolojik ya da entelektüel zorlamaların dar çemberi haricinde kendilerini oluşturdukları tabii ki tasavvur edilemeyecektir.

Bir an için, bize söylenmiş olduğu gibi, "açıklanamayan tabii olaylar(ın) ... kendilerini ... insandan üstün güçler olarak sundukları"nı varsayalım. Bizi aşan olayların tabiatında, bizi ezecek denli büyük boyutlu olguların arkasında, farkına varamadığımız nedenler bulunmaktadır diyelim. Bundan, dünya olaylarının dini açıdan değerlendirilmesinin temel ifade biçimlerine ilişkin önemli bir sonuç çıkarılamaz. Her şeyden önce, üstünlük, başkalık değildir. Bu çerçevede insanın, kendi aşağı konumundan yola çıkarak evreni kademelendirilmiş bir kurguya sokmaması ve bu kademelendirme içinde tabiatın üstün güçlerini yukarılarda, kendisini de aşağılarda bir yere oturturken, tüm bu kademelendirmeyi bir bütünsellik ve süreklilik içinde kavramaması için bir neden yoktur. Üretim tekniklerinin, fazla gelişmemiş olsalar da, sıfıra eşit oldukları söylenemez ve dolayısıyla, düşünce sisteminin benzetmeciliğe olan ünlü yatkınlığı bu noktada derecelendirici bir rol oynayabilir. Bu çerçevede kalındığında, tabiatta etkin olan güçlerle bizim kendi olanaklarımızla harekete geçirebildiğimiz güçler arasında sadece bir derecelenme farkı düşünülmesi gere-

kir. Oysa, bunun yerine, görünmez olanla tam bir mutlak kesinti oluşturulmaktadır. Tabiatı harekete geçiren, insanların kaynağına erişemediği güçler, kademelendirilmiş bir dizilimdeki üstler olarak algılanmak yerine, bütünüyle başka bir tabiata sahip, olağan maddi tekniklerle üzerinde egemenlik kurulabilen güçlerden tam anlamıyla farklı güçler olarak görülmektedir. Bu değişik nitelikteki güçlerin denetim altına alınabilmesi için de, büyüler, kurban törenleri gibisinden, bu güçlerin değişik niteliklerine uygun ayrı yöntemler geliştirilmekte ve bu yöntemlerle, görünmezi idare eden gerçeklikle uzlaşıldığı ya da mücadele edildiği düşünülmektedir. Kademelendirilmiş düzlemdeki altlık-üstlük ilişkisinden varlıkbilimsel farklılığa (nitekim buradaki başkalık kutsal şeylerin başkalığıdır) geçiş kendiliğinden olamaz. Bu geçişin varolabilmesi için, kararlaştırılmış bir paylaşımın dile getirilmiş olması gerekmektedir. Öteki dünyayla insanların maddi yeteneğine bağımlı bu dünya arasında bir ayrımın varolduğunun, bu iki alemin etkinlik açısından mutlak olarak farklı olduklarının sosyal düzlem üzerinde oluşturulmuş ve kabullenilmiş olması gerekmektedir[6]. Ancak bu, bu alanların sosyal hayatta da bütünüyle birbirlerinden ayrıldıkları, birinin diğerinin yanı sıra varolduğu anlamına gelmemektedir. Tersine, bu iki alan her bakımdan birbirleriyle temas halindedir. Görünür ve elle tutulur alemin her türlü etkinliğinin arkasında, insanüstü güçlerin gizli oyunları saklıdır. Oku atan avcıdır ama, okun avını vurması için gerekli düzenlemeleri yapan ruhlardır. Ancak, okun maddi gücüyle ruhların ona kattığı saklı güç arasındaki ayrım, kesinti asla giderilemez niteliktedir. Duyularımızla kavrayabildiğimiz ve denetimimiz altında bulundurduğumuz olanaklarla tamı tamına hükmedebildiğimiz bu alem, en keskin biçimiyle, içsel bütünlüğünden yoksun ve denetimimiz altına alamadığımız öteki alemden ayrılmaktadır. Bu öteki alem, bizim alemimizle yan yana birlikteliğini sürdürme anlamında vardır, ancak bu, sözkonusu öteki alemin yokluğuna işaret eden sarsılmaz göstergeler yoluyla farkına varabildiğimiz bir varlıktır.

Ancak asıl sorun doğuran nokta, insanın kendisini, kutsallaştırdığı bu güçlere bağımlı bir varlık olarak düşünmesidir. İnsanın, kendisi tarafından doğrudan denetlenebilir olgular alemiyle belirlenmiş nedenler alemi arasına giderilemez bir ayrım koymuş olması bir şeydir; kendisini ve özellikle sosyal halini bir bakıma kendisinin üzerine ve kendisi dışında bir yere yerleştirdiği bu güçlere bağımlı olarak algılaması ise bütünüyle başka bir şeydir. İnsanın "insanlık-dışı alemin (tabiat) görünmez güçler ve nedenler tarafından yaratıldığına ve düzenlendiğine" ilişkin inancını bir yana bırakalım. Bu denli kolaylıkla açıklayamadığımız nokta, aynı

güçlerin "insanlık alemini (kültür)"[7] de yarattıklarını ve düzenlediklerini düşünmesidir. Güçlükle denetlenebilen bir tabiatın başkalık olarak kabul edilmesi anlaşılır bir şey olsa da, sosyal örgütlenmenin de "kendiliğinden" yabancı kılınması ve kendisini oluşturup, içinde yaşayan bireylerin denetiminden çıkarılması çok da kolay kavranamamaktadır. Eğer, *a priori* (öncelikle) insanların tam denetimi altında bir alan varsa, bu, sosyal örgütlenme, bu örgütlenmeye hakim olan kurallar, bu örgütlenmeye ilişkin gelenekler ve kültürden başkası olamaz. Tabiat güçlerinin üstünlüğü düşüncesi, ancak aynı mantık dizgisi insanların kültürel olguları düzenleyebilme yetisine olan yatkınlığına dek uzatılabildiği ölçüde kabul edilebilir. Devletin ortaya çıktığı ilerlemiş çağlarda, büyük toplulukların, şehirlerin içinde kaybolup gitmiş olan birey, içinde bulunduğu toplumu, bir ölçüde denetimden çıkmış ve kendisini oluşturan ajanların bireysel iradelerinden bağımsızca işleyen bir mekanizma olarak değerlendirebilir. Ancak, küçük bir göçebe avcı toplumu ya da bin kişinin çok büyük bir kalabalık kabul edildiği bir tarım toplumu için böyle bir şey sözkonusu olabilir mi? Böylesi bir ölçekte nasıl olur da sosyal hayatın dayanakları kendilerini açıkça ortaya koymaz? Nasıl olur da bu dayanaklar bütünüyle sosyal aktörlerin elinde, her zaman için düzeltmeye tabi tutulabilir, herkes açısından anlaşılabilir hale gelmelerini sağlayacak değişikliklere elverişli ve ortak bir kabule açık olarak algılanmazlar? Dolayısıyla, mantık açısından, iki farklı açıklama sisteminin yan yana varolduğunu varsaymamız gerekir. Bir yanda, içine nüfuz edilemez matlıkları nedeniyle, deyim yerindeyse tabiatüstüleştirdiğimiz tabiat güçleri sahası yer almalıdır. Öte yana da, diğerine göre daha sınırlı olmakla birlikte yine de bildik kalan, kökleri ve devindirici güçleri bütünüyle kavranabilecek insani örgütlenme alanı koyulmalıdır. Mantık yolunu izleyecek olursak, ilkellerin dünyaya bakışı, "tabiat bizim için gizemli olsa da en azından içinde bulunduğumuz toplumun saklı bir tarafı yoktur" şeklinde olmalıdır.

Oysa, bildiğimiz gibi, durum böyle değildir. Din olgusunu bir sosyal olgu olarak değerlendirirken hangi temele dayanacağımız apaçık ortadadır. Din olgusunu yaratan düşünce sistemi içinde, denetlenemez olgular alemiyle denetlenebilir olgular alemi arasında bir ayrım oluşturulmamakta, tersine, tüm olguların insanın denetiminden uzaklaştığı yönünde *sistematik ve tutarlı bir düşünsel yapı* oluşturulmaktadır. Tabiat güçlerinin insana olan üstünlüklerinin kanıtlarıyla, sosyal örgütlenmenin varlık nedenlerine nüfuzun kanıtları arasında herhangi bir geçişkenliğin ortaya konmasına imkan bulunmamasına rağmen, hem tabiatta hem de kültürde sadece gerek kökenleri, gerekse de içsel ilkeleri bakımından bütünüyle insanın

denetimi dışında kalan, önceden vazedilmiş olgular sözkonusuymuşçasına düşünülmektedir. Arada pazarlık konusu edilebilecek küçük boşlukları idare edebilecek ya da orada burada uyuşmaya yer verecek şekilde değil... Ne toplumlarının varlık nedenlerinden ne de tabiatı harekete geçiren güçlerden herhangi birisi üzerinde insanın hakimiyeti vardır. Teslimiyet, iktidarsızlık –dışarıda hiçbir şey bırakmayacak şekilde– *kayıtsız şartsız*dır. Bu sistemli teslimiyet sadece kendiliğinden bir gözlemden kaynaklanmamakla kalmamakta, bu kendiliğinden gözlemi çiğneyip geçmekte, apaçık kanıtı ayaklar altına almaktadır. İnsanların kendi toplumları üzerine ağırlıklarını koydukları ve onu değiştirdikleri açıkça ortadadır. Koşulların insanları toplumları üzerinde bazen köklü değişiklikler yapmak zorunda bıraktığı da açıkça ortadadır. Ancak, dini söylem insanlarca gerçekleştirilen bu değişim hakkında ne bir şey bilmek, ne de bir şey duymak ister. İleride göreceğimiz gibi, bu değişimi kesin bir biçimde yadsır ve insanların sosyal düzen üzerindeki dönüştürücü müdahalelerinin tüm izlerini siler. Üzerinde yaşadığımız dünyayı ve dünyanın üzerindeki yaşama biçimimizi yaratan, kararlaştıran ve değiştirenler atalardır, ahir zaman kahramanlarıdır, tanrılardır; asla bizler gibi insanlar değil... İşte genel yadsımadan, ilkel dini düşüncenin temelini oluşturan ötekine yönelmiş inançtan kasdettiğimiz budur. Sosyalliğin icadındaki bu kendi rolünü yadsıma olgusunu ampirik (deneysel) bir zorunluluğa ve bir zayıflık kurgusuna bağlamaya çalışmak boşunadır. Bu yadsıma bir entelektüel seçimi, düşünme yöntemine ilişkin bir tavır alışı, toplum tarafından alınmış bir kararın keskin yönünü ifade eder. Lévi-Strauss da bu noktayı ısrarla vurgulamaktadır. "... Her tekniğin, her kuralın, her geleneğin bıkmadan usanmadan, her seferinde, atalar bize böyle öğretti, gerekçesiyle haklılaştırılmaya çalışılması herhangi bir ahlaki ya da düşünsel aczi değil, bilinçli ya da bilinçsiz olarak takınılmış bir tavrı ifade eder" Nitekim Lévi-Strauss, bu tavrın "sistemli bir nitelik"taşıdığının teslim edilmesi gerektiğini eklemektedir[8]. Lévi-Strauss'un bu noktada durması ve kendisine bu tavır alışın *neden*inin ne olduğunu ve toplumun bu tavrı takınırken hangi *amac*ı güttüğünü sormaması gerçekten üzücüdür. Bu tavır alış boşuna, amaçsız değildir. Tersine, bir sonuca erişmek için vardır ve Lévi Strauss bu konuda bize fazla bir şey söylememektedir. Doğrusu, Lévi-Strauss'un tabiatçı postulatlarının onu, yaban düşüncede yakaladığı şeyi bir *kurumsallık olgusu* olarak kavramaktan alıkoyması hayıflanılacak bir durumdur. Çünkü bu noktada, varolan sosyalliği efsanevi bir geçmişle meşrulaştırmak yolundaki bir seçimi "düşüncenin (esprit) yapısından kaynaklanan bir ilksel mantık"la ilişkilendirmek oldukça güçtür.

Bu düşünce sistemi içinde, önceleri tabiat güçlerine tanınmış olan statüden *çıkarsama* yapıldığı yolundaki tez, desteklenmeye daha elverişli bir tezdir. Tabiatın emrindeki karanlık güçler bizimkilere kıyasla o denli güçlüdürler ki, insani ve sosyal olanın düzenini gizlice belirlemeleri mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir şey, tanım gereği, üstün gücün etki alanının dışında kalmamaktadır. Bu yönde yürütülen mantık kesinlikle yanlıştır denemez, ancak yine de bu yoruma kimin neden olduğu, bunun kimin tarafından oluşturulduğu, yani, bir üstünlük yargısından hareketle, bir yana tabiatüstü nedenlerin ve dinamiklerin üstün gücünü, diğer yana da insanlığın güçsüzlüğünü koyarak gerçekleştirilen paylaşımın kimin tarafından yapıldığı açıklanmalıdır. Mevcut düzenin öyle olmasını isteyen ve bu düzene hükmetmeyi sürdüren güçlerin tamamını görünmezlik duvarının ardına, canlı varlıkların, öteki alemin tözünü sağlayan gerçekliğine, mutlak bir bağımlılık içinde olduğu dünyasını da görünürlük çerçevesine yerleştirmek nedendir? Bir kez daha, bu ayrımı, tabiatı gereği ortaya çıkaracak nesnel verilerin varolmadığını görmekteyiz. Bu ayrım, hazır somut bir olgudan derhal çıkarsanacak bir gerçeklik olmak şöyle dursun, apaçık kanıtın sistemli bir düşünce uğruna yadsınması anlamına gelmektedir. Bu ayrım, maddi zorunlulukların dar çemberini her köşesinden aşan bir yaratıdır. Bu ayrım bir buluş, bir icattır, tabii çevrenin baskısıyla insanların mantığına dikte edilmiş bir tepki değil...

Din olgusunun kökenlerini ve varlık nedenini bize açıklayacak olan nesnel koşullar değildir. Durkheim'ın, tabiattan ve toplumun tabiat içine yerleşme biçiminden değil, toplumdan ve toplumun kendi örgütlenme sürecinde ortaya çıkan zorunluluklardan hareket eden gereklilik tezine geri dönelim. Yeryüzü dünyasıyla bu dünyayı yaratan güçler alemi arasına bir ayrım çizgisi çekmek yolundaki dini içerikli karar, sosyal alanın iç işleyişine ilişkin bir amaca yönelik olarak alınmıştır. Toplumun bünyesindeki başkalık düşüncesinin bir *uygulanma noktası* vardır ve din olgusunun gerek gerçek anlamının içeriğini, gerekse de *siyasi* işlevini bu noktadan çıkarsamak gerekmektedir. Din, sadece evrenin ve birbiri ardına boy gösteren olguların mistik bir açıklama şekli olarak algılanamaz. Din, her ne kadar, bütünüyle düşünce aleminin ve "üstyapı"nın soyut alanında yer alıyorsa da, bu, onun gerçek bir sosyal yapı kurumu, toplum mekanizmasının oldukça etkin bir parçası, gerçek sosyal işleyişte stratejik rol oynayan bir dişli olmasını engellememektedir. Din toplumun kendi dışından ifade edilmiş halidir. Din, toplumun, yine kendisi tarafından kendi dışında bir siyaset vazetmesinden doğmaktadır. Din kanalıyla, insanlar ve insanların toplum halinde örgütlenme biçimleri arasına bir ayrım

çizgisi çekilir. Toplumun örgütlenmesine hükmeden mantık, köklerini toplumun dışında bulur. Bunun sebebi de, insanlar arasından herhangi birinin, kolektif alanın meşruluğu konusunda, kuruluştan –yani siyasi iktidarın kullanılmaya başlamasından– bu yana herhangi bir söz söylemesini engellemektir. Toplumun köklerinin simgesel dışsallığını, siyasi otoriteden etkin bir kopuşa, ayrılışa denk düşürmek: İşte ilkel dinin mantığı budur...

Yukarıda ileri sürdüğümüz önerme, bir dışsallığın bir başka dışsallıkla değiş-tokuş edilmesi olarak da ifade edilebilir. Eğer, kanlı canlı insanlarla görünmezden gelen yasakoyucular arasında bir ayrım yaratmazsak, toplumun kendi bünyesi içinde, yönetenlerle yönetilenler arasına bir ayrım koymamız gerekecektir. Dolayısıyla ya din vardır ya da devlet (bu noktada, geçici bir süre için, din *ve* devlet şeklinde ifade edilebilecek, dışlayıcı değil birleştirici ilişki ve dine *karşı* devlet şeklinde formüle edilebilecek, görece yakın tarihlerde ortaya çıkan yeni gelişmeleri ifade eden ilişki sorunlarını bir kenara bırakalım). Elimizde bulunan seçenekler bunlardır. Her durumda, toplumun kendisiyle arasına koyduğu bir mesafe, o olmaksızın toplumun da varolamayacağı sosyal doku içindeki bir içsel kopuş vardır. Toplumu oluşturan temel yapı unsuru, kendi kendisiyle yarattığı kopuştur. Din, bu kopuşun hem bir ifadesidir hem de bu kopuşu yansızlaştıran bir unsurdur. Din, temelini bu kopuşta bulur. Eğer dini düşünce varolabilmişse, bu, sosyal alanla anlam odağı arasında potansiyel bir ayrımın olması sayesindedir. Bu sayede, aynı zamanda, onu kendiliğinden açılımından da yoksun bırakmaktadır. Dolayısıyla, toplum bünyesindeki ayrım, herhangi bir ayrım değildir. Bu ayrım, tam olarak, sosyalliğin *ilksel siyasi yapılanması*na ilişkin bir ayrımdır ve bu ayrımın merkez noktası, toplumun kendisi hakkında düşünmeye başlayabildiği, kendisini anlamla donatabildiği ve gerek kendisi gerekse toplum dışı alan üzerinde eylemlerde bulunabildiği nokta şeklinde tanımlanabilir. Başka bir deyişle, sosyallik olgusunu kurucu nitelikteki bu ayrımdan, siyasi iktidara ilişkin bir ilk kopuşu anlamak gerekir. Toplumu kendisinden başka bir şeye adamak yolundaki dini kararlılık, bir iktidar odağının, bir iktidar odağı olarak tüm anlamından yoksun bırakılması pahasına, farklılaşmasını nötrleştirmeye yönelik bir müdahaledir. Dini söylem, insanların varlık nedenlerini ve kökenlerini aldıkları başka bir iktidar odağının, görünmez güçlerin görünüre hükmettikleri başka bir mekanın bulunduğunu söyler. Ancak bu mekan, en azından ilkel toplumlarda, öyle bir noktaya yerleştirilmektedir ki, yaşayan insanlar arasından hiçbiri bu mekana erişmeyi, bu mevkii işgal etmeyi hayal bile edememektedir. Siyasi iktidar vardır, ama insanlar

için değildir. İktidara erişmek için insan olmaktan vazgeçmek, örneğin ölmek gerekmektedir. Bir insanın kendisini diğer insanlardan farklılaştırması anlamında bir siyasi bölünmüşlük mümkün değildir. İnsanlara hükmeden, onlarla Ötekiler, yani tüm varlık biçimlerini borçlu oldukları görünmez alemin varlıkları arasındaki ayrımdır. İnsanlar, ortaklaşa iktidarsızlıklarıyla, bir ve bütündürler. "Bunu bize atalar öğretti" şeklindeki olumlayıcı mutlaklığın arkasında, "aramızdan hiçbiri bize, bundan böyle size davranmayı öğretiyorum, diyemez" şeklindeki bir başka olumsuzlayıcı mutlaklık yatmaktadır. Tarihin belirli bir aşamasında, bu mantıkta önemli bir ters-yüz oluş ortaya çıkacaktır. Belli bir aşamada, öteki dünyayla olan dini kopuş, söz söyleme yetkisine sahip olanla, bu söze boyun eğme borcunu taşıyan arasındaki ayrımı engellemek yerine, insanlar arasındaki bölünmüşlüğü *haklılaştırmak* amacına yönelecektir. Bu yeni ayrımda, töz açısından öteki alemin güçleri arasına karışan kimse ya da kimseler bir yana, toplumun bünyesinde bir biçimde elle tutulur hale getirilmiş tabiatüstü gerçeklik karşısında boyun eğmek zorunda kalan sıradan kitleler diğer yana yerleştirileceklerdir. İçimizden birisi olan, ama dışsallığın egemen başkalığıyla donatılmış ve kendi tabiatı açısından sıradan insanla arasına asla kapanmayacak bir mesafe konulmuş iktidar insanı doğmuştur. İşte bu an, devletin ortaya çıktığı, yani bazı insanların diğerlerine göre, birini yönetme hakkıyla, diğerlerini de itaat etme borcuyla donatacak şekilde farklılaştığı hassas andır. Bu dönüşümün hangi nedenle gerçekleştiği konusunda fazla bir şey bilmiyoruz. Ancak, dini boyutu dikkate alarak, bu dönüşümü zorunlu kılan koşullara ilişkin bazı şeyleri algılayabiliriz. Devletin doğuşu, açıkça anlaşıldığı gibi, toplumun köklerinin dışsallığı boyutunun kullanımındaki bir ters-yüz oluşa denk düşmektedir. Toplum kurucu ve yasakoyucu güçlerle canlı insanlar arasındaki ayrım, bir eşitlik unsuru olmaktan çıkarak, insanın insana kulluğunun aracı haline gelmiştir. Devlet öncesi toplumlarda ataların bilgeliğini, mitik kahramanların giriştikleri işleri, her şeyin bildiğimiz gibi olması ve öyle de kalması yönündeki tanrıların arzusunu herkes ileri sürebilirdi. Hiçbir insan, kendi kutsal yasasını başkalarına buyurmak, kendi kişisel varlığında evrenin biricik varlık nedenini temsil etmek ve buna itaatı zorunlu kılmak üzere ataların, kahramanların ya da tanrıların yanında saf tutmuyordu. Devletin ortaya çıkışıyla birlikte, insanlar arasında, görünmez alemin ve varlığın anlamının efendilerinin bir temsilcisi de ortaya çıktı. Anlamımızı halen tanrılara borçluyuz, ancak bu borcu başka insanların kişiliğinde ve aracılığıyla ifa etmeye başladık. Devlet, her şeyden önce, toplumu devlete karşı koruma amacına yönelik ayrım aracını, topluma karşı çevirerek ortaya çıktı.

Ancak devletin, yarattığı ayrımı haklılaştırmaya yarayan, kökenlere ilişkin dışsallığı kendi kendisine oluşturmadığı açıktır. Devlet, düzenin yasalarının insanların müdahale alanı dışında kaldığı yolunda kendisinden çok önce oluşturulmuş bir inancı işlemekten başka bir şey yapmamıştır. Devlet, toplumun kendi varlık nedeninin ve kendi işleyiş kurallarının kaynağıyla kendisi arasına koyduğu ayrımı yaşama biçimini baştan sona değiştirmiştir. Ancak, bu ayrımı koyan kendisi değildir. Devlet, toplumun kendi *içinde*, yasanın ve bilginin mutlak temsilcileriyle kaderleri boyun eğmek olan kitleler arasında bir ayrılık yaratmıştır. Ancak toplumun, onu kavradıkları ve olduğu gibi olmasını istedikleri ve yönettikleri düşünülen güçlerle arasındaki kopukluğu yaratan devlet değildir. Bu ilk ayrım olmasaydı, devletin ortaya çıkışının da bir anlamı olmayacaktı. Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan varolmasını sağlayan ön koşul olduğu* belirtilmelidir. Devlet, toplumla toplumun kökeni arasında çok önceden oluşturulmuş bir bölünmeyle karşılaştığı için kendisine üzerinde oturabileceği bir yer açabilmiştir. Devlet, temsil ettiği siyasi eşitlik kopukluğuna rağmen bize vazgeçilmez ve meşru olarak görünebiliyorsa, bu, dışsallığa olan çok eski bir inanca, "toplumumuzun anlamını kendimizden başkasına borçluyuz" şeklinde ifade edilebilecek olan inanca yeni bir çehre kazandırmaktan başka bir şey yapmamış olmasındandır. Hatta, gerçekleri tam anlamıyla ortaya koymak istiyorsak, sözcüğün kesin anlamıyla tarihi mantıksal zincirlemenin de ötesine kadar geri gitmemiz gerekir. Din, hiçten varolmuş ve içeriğinin devlete dönüşmesine seyirci kalmak zorunda kalmış bir kurum değildir. Daha önce de ileri sürmüş olduğumuz gibi, din, daha ilkel bir sosyal yapıdan kaynaklanmakta ve bu yapının hem ifade ediliş biçimini hem de nötrleştirilmesini oluşturmaktadır. Eğer dini düşünce varolabildiyse, bu, toplumun, kendisini kendi anlamından herhangi bir şekilde yoksun bırakmadan, kendi kendisini yönetebileceği odağı kendi uzağına yerleştirmeden, toplum olarak varolamamasındandır. Sonuç olarak, *devletin temelinin dinin temeliyle aynı olduğu*nu söylemek daha doğrudur.

Farklı kaynaklara ve farklı başkalık kurallarına dayanıyor olmakla birlikte, ilkel toplumların tümünde tartışmasız biçimde dini düşünceye rastlanmasının ortaya çıkardığı gerçek, her şeyi kendisiyle bağdaştırabilme yetisine sahip bir toplumun varolmamasıdır. Varoluş nedeniyle kendi arasına bir ayrım yerleştirmeyen toplum yoktur. Kendiliğinden bir kalan ya da ilk varoluşundan itibaren bölünmemiş olan toplum yoktur. Böylece, devleti sosyal gelişmenin belli bir aşamasındaki nesnel zorunlulukların (örneğin sosyal işbölümünün bir

aşamasında yönetim ve birliktelik düşüncesi etrafında bir eşgüdüm konusunda uzmanlaşmış bir organın ortaya çıkması zorunluluğu gibi) bir sonucu olarak değerlendiren yaklaşımlarda rastlandığı türden, sosyal bölünmüşlüğü olumlu bir şey olarak sunan kavrayışlardan ayrılınmaktadır. Bu tarz kavrayışlarda, toplumun bölünmüşlüğü, tarihin *yarattığı*, *araçsal* bir zorunluluktan kaynaklanan bir olgudur. Ancak, bu kavrayışta üstü örtülü olarak kabul edilen şey, toplumun ilk oluşum aşamasında, kendiliğinden ve tabii biçimde bir bütün olduğudur. Toplum bu güzel bölünmemişliğini, giderek artan karmaşıklığı sonucunda yitirmektedir. Mantıksal olarak, yani geleceğine yönelik dinamikler dikkate alındığında, toplum bölünmüşlüğe mahkum olsa da, ilk aşamada türdeş ve basit bir yapıdadır. Oysa, toplumun kat ettiği varsayılan bu güzergahın gerek başlangıç, gerekse varış noktası aynı ölçüde kabul edilemez birer varsayımdır. Toplum ne ilk oluşum aşamasında tabii olarak bölünmemiş bir bütün biçiminde ortaya çıkar, ne de bir yönetim aygıtı olarak devletin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bölünmeyi gerektirecek mekanik bir zorunluluk vardır. Varolan, toplumdaki bölünmüşlüktür ve bu da sadece devlet kanalıyla gerçekleşmez. Bu önermeden kastımız, devletin ortaya çıkmasının öncesine dayanan bir ilk bölünmenin varolduğunu göstermektir. Bu ilk bölünme, aynı topluluğun üyeleri arasında gözle görülür, elle tutulur biçimde oluşturulan bir bölünme değildir. Devletin olmadığı yerde, ayrı bir meşru komuta merkezi, ve dolayısıyla, efendilerle köleler arasındaki ayrım anlamında bir siyasi eşitsizlik yoktur. Öte yandansa, ilkel toplumların *bir* ve *bölünmez* toplumlar olarak işlediklerini söylemek de, ancak bu işleyişin, ilkel toplumların tabii tözüyle hiçbir ilişkisi bulunmadığının belirtilmesiyle doğru bir saptama haline gelebilir. Bu toplumlar, kendiliğinden, varoluşlarından itibaren bir ve bütün değildirler. Ancak kendilerini bir ve bütün olarak üreterek bu noktaya erişirler ve bu birliği / bütünlüğü korumak için de sürekli bir çaba gösterirler. Siyasi birliğe ancak, toplumla toplumun varlık nedenleri arasında keskin bir bölünme oluşturarak erişirler. Kendi bölünmemişliklerini sağlamak için, bünyelerinde varolan bir ilksel bölünmeyi iktidarsızlık düşüncesiyle etkisiz hale getirme yoluna giderler. "Anlam başkasından gelir" yolundaki temel dışsallık aksiyomu, kendisini en belirgin olarak iktidar figürüne boyun eğme eyleminde gösterir. Hayatlarımızın, davranışlarımızın anlamı bize dışarıdan verilmiş olmalıdır. İşte, insanların insanlar tarafından yönetildiği sistemleri, yani bilgiyle donanmış olduklarına inanılan kimselerle bu bilgi çerçevesinde alınan kararlara boyun eğmek zorunda olanlar arasında bir ayrımın kabul edildiği sistemleri de kapsayabilecek bir temel ilke olarak gördüğümüz anlam borcundan

kastımız budur. İlkel toplumlarda yürürlükte olan sistemin özgünlüğüyse, siyasi hakimiyet gerçekliğini siyasi hakimiyetin temeline karşı kullanabiliyor olmasıdır. İnsanlara kendi sosyal örgütlenmelerini kendilerinin ya da kendileri gibi insanların bir eseri olarak görmeyi yasaklayarak, kendi anlamına kökten bir biçimde yabancılaşmayı kabul eden toplum, böylece, insanın insana yabancılaşmasından kendisini sakınmaktadır. Herkes, eşit bir biçimde ataların arzusuna ve tanrıların emirlerine boyun eğdiği sürece insan insana buyuramaz. Bu, toplumun ayrı bir meşru iktidar odağı yaratmak ve kendi anlamını kendi kendisine tanımlamak zahmetine katlanmamak için, kendi varlık nedenini, kendi örgütlenme ilkelerini ve kendi amaçlarını ortaklaşa *sahiplenmesi* değildir. Tersine bu, bizzat toplumu yaratan, haklı kılan, kendi üyelerinin kişiliğinde kendisini bir ve bütün tutma imkanını sağlayan bir *sahipsizleştirme*dir. Kölelik yerine yabancılaşma, iktidar farklılaşmasına karşı özerklik yoksunluğu... İlkel toplumlardaki sosyal Bir'lik, insanların, kendilerini yaşatan ve din dediğimiz şeye yabancılığından geçmektedir.

Bütün bunlar, tüm toplumların, belli bir üretim etkinliğine girişmeden ve belli bir işbölümü geliştirmeden önceki olağan halleri olarak düşünülebilecek bir ilk bölünmemişlik aşaması geçirmediklerini ortaya koymak için yeterlidir. *Tabiatı gereği bir ve bütün olan toplum yoktur*. İlkel toplumlarda dini düşüncenin varlığının ortaya koyduğu şey, bir toplumun henüz ilk aşamada bile kendi etrafında birleşmesinin imkansız olduğudur. Bu toplumların siyasi bölünmüşlüğü ve toplum içi ayrımları tanımadıkları kuşkusuzdur. Ancak bunu, bu toplumları kendilerinden başka bir şey yapan, onları, kendi dizginlerini bütünüyle ellerinde tutan, kendi haklarında karar vermekte bütünüyle özgür olan diğer toplumların tam karşısına yerleştiren bir düşünce sistemi sayesinde gerçekleştirdikleri de apaçık ortadadır. "Siyasi birliğin olduğu yerde, en azından, varolan toplulukla bu topluluğun kökeni ve yasalarının kaynağı arasında bir ayrılık vardır, toplumu yaratan insandan farklı bir şeydir, yasaların anlamını bizden başkalarına borçluyuz" demek dışında bir çözüm var mıdır? Daha başka bir ifadeyle, "gündelik olgularda siyasi bölünmüşlüğün olmadığı yerde, en azından siyasi bölünmüşlüğün üzerinde yükseleceği bir temel vardır" demek dışında bir çözüm olabilir mi? Nitekim, bir iktidar odağı farklılaşmasının üzerine yerleşeceği alan, toplumun kendi kuralı ve kendi varlık nedeni olarak düşündüklerini kendi denetimi altına almasının imkansız kılındığı alandan başka bir alan değildir. İçinde bulunduğumuz canlılar alemini kavrayan Yasa ve Bilgi, bizim üzerinde bulunduğumuz düzlemin dışında bir yerlerden gelmelidir. Gerçek mekanları ancak öteki alemler

olabilecek egemen güçler adına,yukarıdan bir yerden konuşanlara kitlelerin boyun eğmesini mümkün kılan "kendisini borçlu kılma ihtiyacı" işte budur. Dışsallık, yoksunluk, borç, ilkel toplumlarda aynı anda hem bölünmüşlüğü engellerken, hem de bu bölünmüşlüğü sanal düzleme taşıyan boyutlardır. Devletin karşısına dikilen ilkel araç, bir süre sonra devletin ilkesi haline dönüşür. Eğer yönetenlerle yönetilenler arasında bir ayrım yoksa, bu, toplum bu ayrımı istemediği içindir. Ancak yine de, bu ayrım sanal düzlemde vardır; toplumu boydan boya kat eder ve örgütlenme biçimini belirler. Eğer toplum, Pierre Clastres'ın söylediği gibi, devletsizse, bu, toplum devlete karşı olduğu, yani kendi kendisinde devlet ayrışmasının kökeni olarak barındırdığı şeye karşı olduğu içindir. Yapısal ölçekte ilkel toplumlar, devlet-öncesi toplumlar, kendi bünyelerinde meşru otorite odağının toplum dışına gitmesine imkan tanıyacak herhangi bir mekanizma barındırmayan toplumlar değillerdir. Bunlar, tıpkı kronolojik olarak kendilerini izleyen ve barındırdıkları sosyalliğin kökensel dışsallığı boyutuyla, devletin anlam ve zorunluluk kazanmasını sağlayan toplumlar gibi, "cinlenmiş" toplumlardır. Aralarındaki tek fark, ilkel toplumların kendi anlamlarından ve yasalarından yoksunluklarını kendilerini bölünmemiş biçimde örgütleyecek derecede ileriye götürmüş olmalarıdır.

Eğer *devlete karşı toplum*dan sözetmenin bir anlamı varsa, bu, ancak toplumun *kendisinde* devlete karşı olma iradesi barındırmasıyla mümkündür. Ama varlığından haberdar olunmayan bir şeye nasıl karşı olunabilir? İlkel toplumlar, bir kehanet sonucu gelecekte kendileri açısından ölümcül olabilecek bir yapılanmaya karşı uyarıldıkları için devlete karşı toplum olmazlar. Tüm toplumlar, ilk ortaya çıkışlarından itibaren, devletin kendisiyle olmasa bile, en azından devletin somut bir görünümünü oluşturduğu bir ayrılık yapısıyla uğraşmak zorunda kalmış oldukları için, ilkel toplumlar da devlete karşı toplumlardır. Devlete karşı toplum, varolduğu haliyle, kendi içinde kendi temeli olarak karşılaştığı ve ileride açık biçimde ifade edildiği zaman, bir iktidar odağının bütünden koparak ayrı bir mekana yerleşmesi olgusunu doğuracak olan bir siyasi eklemlenmeye göre kendisini belirleyen toplumdur.

İlkel toplumlarda devlet yoktur. Ancak, toplumun kendisini devletten sakınma biçiminde, sürekli olarak devletin ortaya çıkması olasılığı barınmaktadır. Devlet biçiminde bir ayrışmanın ortaya çıkmasından önceki toplum biçimlerinde de, toplumun kendi kendisinden ayrıştırıldığı bir ilksel genel yapı bulunmaktadır. Ayrı bir meşru iktidar odağının ortaya çıkmasıysa, bu ilksel yapının özel bir görünümünden başka şey değildir. Devletin olmadığı yerde, en azından, bastırılmış ya da içkin biçimde,

devletin temel ilkesi, yani tüm sosyal mekanın siyasi bölünmüşlük içinde ve siyasi bölünmüşlük tarafından belirlenmiş olması olgusu vardır. Siyasi iktidarın bakış açısından, aşkınlıkta içselleştirildiği haliyle, toplumun kendi kendisiyle arasına koyduğu siyasi mesafe, *bütün toplumların varolma koşuludur ve büründükleri ilk biçimdir*. Kendisini, kendi kurallarıyla uyum içinde ve örgütlenmesine hükmeden nedenlerle birlik oluşturarak, yine kendisine yakın tutmayı başarabilip de toplum olmak mümkün değildir. Kendisini, kendi temellendiği mekana göre farklı ya da yabancı düşünmeyen, kendisini kavrayacak ya da kendisine hükmedecek noktayı kendi dışına taşımayan ya da yansıtmayan topluma rastlanmış değildir. Sosyal mekan bu kopukluk üzerine, özellikle de toplumun kendi gerçekliğinin ve kendi hukukunun kaynağı olarak düşünülen mekanla yaratılan kopukluk üzerine yerleşir. Başka bir deyişle, toplum kendisini, kendi üzerinde mutlak iktidara sahip olan bir mekana göre tanımlar. Toplum, kendisini okuyabilmek için, özellikle bu dış mekandan kendisini koparır. Bu dış mekan, mutlak *kaynak*tır. Toplum, bu dış mekandan hareketle varolduğu biçimde yaratılabilmiştir. Bu mekan, *bilgi*nin mutlak noktasıdır. Toplumu, bu dış mekanla kendisi arasına yerleştirilen mesafe aracılığıyla bütünüyle kavramak ve en küçük ayrıntısına kadar çözümlemek mümkündür. Bu mekan, aynı zamanda *eşit*liğin de mutlak noktasıdır. Araya konulan mesafe, tek tek bireylere herhangi bir şey borçlanılmaksızın ya da bireyler tarafından etkilenilmeksizin, herkes için aynı biçimde geçerli olan bir zorunluluğun şekillenebilmesini mümkün kılar. Dışarıdan gelen yasa adildir, çünkü bu yasayı koymakta çıkarı olabileceklerin etki alanının dışında hazırlanmıştır. Nihayet, bu mekan *mutlak erk*in mekanıdır. Dışsallık, toplum üzerinde herhangi bir engelle karşılaşmaksızın, her türlü eylemi gerçekleştirebilmeyi ve hiçbir şekilde durdurulamayan bir zorlama yaratmayı kavranabilir kılar. Toplumu dışarıdan, bütün katmanları etkileyebilecek şekilde tümüyle değiştirmek, dönüştürmek mümkündür.

Siyasi iktidara ilişkin böyle bir bakış açısına ihtiyaç duyulması, bu olgunun yarattığı *simgesel boyutlar* ve topluma bir bütün olarak kazandırdığı *kimlik* nedeniyledir. Toplumu kendi dışına atıf yapmak zorunda bırakan şey, kendisini oluşturan bireyler açısından yine kendisini bir toplum olarak anlaşılabilir ve tanınabilir kılma yolundaki ilksel zorunluluktur. Bu, bireyleri, oluşturdukları toplu örgütlenmenin, tıpkı herkesin içinde yer almak zorunda olup da hiç kimsenin üzerinde bir değişiklik yapamadığı kolektif bir düzenek gibi, kendileri dışında bir şey olmadığına, ancak, yine de bu örgütlenmenin, her bir bireyin iradesinden bağımsız olmasının kesinlik kazanması açısından, topluluğun da *iktidarı* altına girmesi müm-

kün olmayan bir düzen oluşturduğuna inandırma zorunluluğudur. İktidar farklılığının oluşturulmasının ardında "*Bir, her şeyi* değiştirebilir" perspektifi yer alır. Herkes, kendisini, düşünce düzleminde dışsallığın yerine koyarak, kendi varlığının zorunlu çerçevesi olarak gözüken olguyu değiştirme yeterliliğine sahip olduğunu düşünebilir. İktidar bireylere, içinde bulundukları toplumun *kendilerinin* toplumu olduğu, bu toplum üzerinde yetki ve hak sahibi oldukları, bu toplum hakkında karar vermeye muktedir ve bu toplumdan yararlanma konusunda serbest oldukları güvencesini veren göndergedir. Tüm bunlar, asla kendiliğinden gelişmeyen, tabiat tarafından buyurulmayan, tersine, bir sosyal yaratı sonucu ortaya çıkan olgulardır. Toplum, iktidarı kendi dışına yerleştirerek, yani toplumu etkileyecek bir eyleme girişme yetisini kavranabilir kılan bir anlam odağı *yaratarak* kendisini toplum *haline getirmek*tedir. Toplumu bütünselliği içinde kavranabilir kılan temsili olgu ne kendiliğinden ortaya çıkar, ne de bir yaratıdan daha az bir şeydir. Bireylerin kolektif ortamları içinde ilişkilerini düzenleyen nitelikteki düşünce, yani varolan her şeyin bir ilk başlangıca bağlanabileceği, her olgunun bütünsel bir açıklaması olduğu, evrenin açıklanabilir olduğu yolundaki, hatalı olarak "apaçık ortada" diye nitelendirilen düşünce, kurucu nitelikte bir işlemle oluşturulur. Öte yandan, yine bir kurumsal yaratı olarak *aynı* sosyal boyut, herkes için geçerli ve sosyal düzlemin bütününe eşit biçimde uygulanabilir kurallar salgılayan bir kaynağa sahip olduğundan, bir insan topluluğuna kendi düzenini *adil* olarak görme imkanı verir. Çünkü, yasanın içerik itibarıyla eşitsizlikçi olması başka şeydir, yine aynı yasanın insanların tümüne eşit bir biçimde uygulandığı yolunda genel bir onayın olması daha başka bir şey... Hatta bu açıdan, sözkonusu yasa, sık sık altı çizilen bir çelişkiyle, kendisinden zarar gören insanlara dek yayılan bütüncül bir yelpazede *adil* bir yasa olarak kabul görür. Sırf bu nokta üzerinde bile uzun uzun fikir yürütülebilir. Biz, sorunun varlığına ve adaletsizliği ölçüsünde adil kabul edilen yasanın gizeminde, bazı noktaları aydınlatmak üzere, hangi yola başvurulması gerektiğine şöyle bir işaret edip geçmekle yetineceğiz. Sosyallik olgusunun evrensel bir düzenden kaynaklandığı yolundaki hem boş hem de ısrarlı düşünceyle, sosyal mekanın kendisini ürettiği ve sürekliliğini sağladığı temel simgesel dayanak noktasından birine dokunmuş oluruz. Yasallık, gerçek bir düzene –sağlanmış ya da sağlanması arzulanan– uygunluk, evrensellik, kavranabilirlilik, birlik, bütünlük... Tüm bunlar bir toplumun doğması ve birliğini sağlaması için gerekli olan hassas anlamlar, bir insan topluluğunun kendisini toplum şeklinde oluşturabilmesi için gerekli kimlik boyutlarıdır. Siyasi iktidarın ilkesinde, sosyalliğin simgesel olarak kendi

kendini üretmesine ilişkin bu gereklilikten başka bir şey yer almaz. Toplum, kendisinin dışına yerleştirdiği, ama yine kendisiyle birlikte düşünebildiği bu mekanı uzağa taşıyarak, kendi varlığı için gerekli olan dayanakları oluşturur. Toplum hayatının ayrılmaz bir parçası olan *anlam borcu*nun en derindeki kökü, bir toplum için kendisini kendi dışına ve kendisine göre öteki olana bağımlı olarak düşünme zorunluluğudur. Tüm toplumlar kendilerini, kendileri için olan, ama kendilerinden başka olan bir şeyde çözümlemeye, kendisini yönetme ve düşünme gücünü borçlu olduğu bu ötekinin yine kendisini yönettiği ve düşündüğü bir –kendi mekanının ötesinde kalan– mekanı belirlemeye mahkumdurlar. Bütün toplumlar, bir ötekinin kendilerini düşündüğünü düşünerek kendi kendilerini düşünürler. Toplum, kendi hakkındaki bilgisini, kendi üzerinde eyleme girişebilme yetisini, kendisinden koparıp uzaklaştırdığı bu öteki-iktidara bağlanmak yoluyla elde eder. Eğer aşırı düzeyde psikolojikleştirme riski taşımasaydı, borç "kendi olma"nın aracıdır denilebilirdi. İktidarın bölünmüşlüğü bilmecesi, toplum olma bilmecesidir.

Sosyallik, dışsal nedenlerin birbiri ardına dizilmesi sonucu ortaya çıkan, tüm zamanlar için değişmez bir veri, bir olgu değildir. *Toplum, kendi kendisini yaratır* ve toplum içinde en derinde yer alan yapısal olgu, bizzat toplumun kendisinin oluşturduğu bir yapıdır. Toplumun, onun sayesinde kendisini toplum olarak adlandırarak anlamlandırdığı, ona bakarak kendisini toplum biçimiyle donattığı bir merkezkaç yapı olan iktidarın dışsallığı da böyle bir olgudur. Anlamların ve biçimlerin etkin olmaları için mutlaka görünür, bilinir olmaları gerekmediğini söylemeli miyim? Bir toplumun, toplum olarak varolmak için, kendisinin toplum olduğunu bilmesinin gerekli olmadığı kesindir. Ancak sosyallik, bireylere sadece bir topluma ait olduklarını hatırlatmakla kalmayıp, aynı zamanda bu bireylerin toplumla olan bağlarını kavranabilir de kılan simgesel gönderme noktalarında ortaya çıkan *anlam unsuruyla* kendi kendisini üretir. Sosyal bağlar, bir anlamda bireylerdeki sosyalliğe ve sosyalliğin ne anlama geldiğine ilişkin derin bir bilinçle dokunur. Bu bilinç bağının ilksel biçimi de, anlam borcunun onaylanmasıdır. Toplumun varlığını ve toplumun olduğu haliyle varlığını başkasına borçlu olduğumuz içindir ki, toplum halinde yaşarız. Toplumları, karşı konulmaz bir biçimde, kendilerini yarattığını ve meşru düzenlerini sağladığını sandıkları şeyden koparıp uzaklaştıran garip hastalığın kökeni budur. Bu kopukluk ilkel toplumlarda, dini inançta somutlaşan, kendisini yaratan kaynağa yabancılaşma biçiminde ortaya çıkabileceği gibi, sosyal düzeni tanımlayan bir özgün odakla araya konan mesafe biçimini de alabilir. Toplum halinde olma zorunluluğu,

ta en baştan, insanların gizemli olduğu kadar evrensel de olan, bu kendilerinden başka bir şeye, kendilerinden başka insanlara boyun eğme gereksiniminin temelinde yer almaktadır.

Sosyal örgütlenmenin temel zorunluluklarını gün ışığına çıkardığımız bu aşamada henüz, karşımıza çıkan haliyle toplumların örgütlenme etkinliğine, yani kendilerini boydan boya kesen simgesel dışsallığı somut olarak nasıl çekip çevirdiklerine ilişkin bir şey söylemiş olmuyoruz. Toplumların, her halde kendi düzen ilkeleriyle belli bir ayrım içinde bulunmaya zorunlu olduklarını biliyoruz; ancak bu bilgi bize, bu ayrımın kurumlar ve sosyal ilişkinin maddiliği düzleminde nasıl bir şekle bürünebileceği konusunda çok az fikir veriyor. İktidar düşüncesinin belirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan borcu idare edebilmenin olası birden çok biçimi vardır. Bu bağlamda, ilkel toplulukların kendi varoluş nedenlerinin ve inançlarının kaynağından ayrılmalarını nasıl karşılayıp, nötrleştirdiklerini gördük. Bu toplumlar için insanları borcun ağırlığından kurtarabilmenin en kusursuz yolu, bir bakıma, bu borcu insandan başka bir şeye olan borca dönüştürerek, varlık nedenlerinin borcunu sonuna dek üstlenmekti. İnsanların sürekli olarak borçlu oldukları kuşkusuzdur. Hatta, insanlar, varlıklarını açıklığa kavuşturan her şeyi borçlanırlar. Ancak, en azından bunu insanlara borçlu değildirler. İktidar düşüncesinin simgesel gerçekliği, toplumun kurallarını ve anlamını aldığı kabul edilen bir dışsallığın varlığı inkar ediliyor, yadsınıyor ya da siliniyor değildir. Bu olgular, tam tersine, toplumun kendisini dışardan taşıyan şeye tam anlamıyla yabancılaşması noktasına dek kökten bir biçimde kabul görmektedir. Ancak bu olgu, toplum hayatı içinde bir iktidar kutbu yaratma olasılığını bütünüyle ortadan kaldırma noktasına kadar gitmez. İnsanlar içinde de birilerinin iktidar koltuğuna oturması için yer açılmıştır. Rolleri sıkı bir biçimde belirlenmiş ve kurallara bağlanmış, varlıkları bize bu ilkel toplumların siyaset sorunundan haberdar olduklarını, ancak bu sorunu kendi usullerince çözmek üzere belli bir tarz örgütlenme içine girdiklerini hatırlatan "önder"ler hep karşımıza çıkar. Önder, insan toplumlarında kurucu nitelikteki *bir* ve *öteki* arasındaki yüzleşme boyutu ortadan kaldırılamadığı için, herkes adına konuşan ve tek başına toplumun tümünü ve dolayısıyla varolduğu biçimiyle sosyalliği temsil eden birisine ihtiyaç duyulduğu için vardır. Ancak önder, iktidar boyutunun kendisini belli ettiği ayrımda özel bir yer kaplıyor olsa da, elinde herhangi bir etkin iktidar gücü bulundurmaz. Önder, görsel olarak varlığına işaret ettiği iktidara sahip değildir. Bilindiği üzere, önderin rolü somut olarak, ataların ortaya çıkardığı değişmez eseri söylemle yüceltmek ve topluluğu toplumun ezel-ebed değişmez

kuralına saygı göstermeye davet etmektir[9] Başka bir deyişle, önderin başlıca işlevi, hem kendi iktidarsızlığını, hem de kendisine kulak verenler arasından herhangi birisinin güçlü konumuna gelmesinin ne derece imkansız olduğunu sürekli tekrarlamaktan ibarettir. Ataların mirası sürekli olarak övülmeli, yüceltilmelidir; ancak, her ne olursa olsun, bunu değiştirmek kesinlikle sözkonusu değildir. Önderin söylemi, iyi Yasa'dan sözettiğinde, neye sadık kalınması gerektiğinin altını çizmekten ibarettir. Yoksa, Yasa'nın önder aracılığıyla konuşması sözkonusu değildir. Yasa, ilkesi açısından öyle bir Yasa'dır ki, kimsenin, özellikle de Yasa'nın yararlarını hatırlatmakla görevlendirilmiş olan kimsenin Yasa adına konuşması mümkün değildir. İşte, iktidar söylemi yerini tutan ve insanların üzerinde bulunduğu mekanın sınırları içinde iktidar oluşmasının ne derece imkansız olduğunu dile getiren ifade biçimi budur. Gerçek iktidar, Yasa'nın ve toplumu harekete geçirdiği düşünülen istencin bulunduğu düzleme çıkarak konuşmaktır; kendisine sosyal düzenin tanımı üzerinde oynama hakkının tanınmasıdır; kendisinden sadece ve sadece itaat beklenen kitleden ayrılmaktır. İlkel önder, tam tersine, tıpkı diğerleri gibi, üzerinde hiç kimsenin hak sahibi olmadığı bir kurala ve bir istence boyun eğmek zorundadır. Tüm sosyal çaba insanlar arasında birisinin yaratılış / kuruluş yakasına ve dolayısıyla da iktidar gerçeği tarafına geçmesini engellemek amacına yönelmiştir.

Bu noktada tam olarak gösterilmesi sözkonusu olan şey, ilkel dini düşüncenin ana özelliklerinin, insanların yönetenler ve yönetilenler olarak bölünmezliği yolundaki emredici siyasi kuralla nasıl açıklandığıdır. Bunun çok geniş ölçekli bir çaba olduğunun ve bu aşamada bu konunun sadece ana hatlarını çizebileceğimizin bilincindeyiz. Yine de, sorunun ilk yapı taşlarını yerli yerine koymak istiyoruz. Bilindiği üzere, dini inançların içerikleri bile, genel hatları içinde, ayrı bir iktidarın ortaya çıkması tehlikesini dualarla, büyülerle savma sosyal amacına yönelik olarak düşünülebilir. Başka bir deyişle, dini inançların içerikleri, kimsenin, toplumun geri kalanına buyurmak üzere, dışsallığın gerçekliğini paylaşma iddiasını ileri sürmeye cesaret edememesi için düzenlenmiştir. Ancak, sosyal örgütlenmenin temellerinin yaşayan insanlar toplumunun uzağına taşınması ve toplum halinde olma nedeninin insanların dışında bir şeyden kaynaklandığının açıklanması yeterli olmamıştır. Nitekim devlet olgusunun tarihi de, bütünüyle bu düşünce sistemi çerçevesinde gelişen görece yakın tarihli bir kopuş olarak, bu yetersizliğe bir örnektir. Sosyalliğin temellerinin dışsallığı kurgusu gereklidir; ancak bunun yanında, bu temellerin kaynaklandığı zaman ve mekanla insanların yaşadığı zaman ve mekan

arasında, herhangi bir insanın yaratıcı kuvvetlerin safına geçişini *a priori* engelleyecek bir ayrım çizgisi oluşturulması da gereklidir. İçinde yaşadığımız dünyayı ve varolma halimizi, tabiatları gereği bizden bütünüyle farklı olan ve başka bir mekanda ve zamanda bulunan varlıklara borçluyuz. Hiçbir halde, evrenin düzenini oluşturmak üzere, bize benzer insanların müdahalesi önünde eğilmek zorunda kalmayacağız. Her şey ilk günkü halinde, bugünkü insanlardan farklı varlıkların istedikleri şekliyle, hiç değişmeden kalmıştır. Böylelikle, aynı toplumun üyelerini eşit derecede iktidardan yoksun kılma olgusunu koruma siyasi amacına yönelik bir yaratılış ve zaman tasarımı oluşturulduğunu görmekteyiz. Toplumun yaratılışının / kaynağının, kuşakların birbiri ardına eklendiği, içinde bulunduğumuz zamandan farklı bir zamanda ve şimdiki insanlara benzemeyen varlıklarla dolu bir mekanda olması gerekmektedir. Ancak, öte yandan, yaratılıştan beri de dikkate değer, önemli herhangi bir olayın gerçekleşmemiş olması, yani yaratılışın, sanki dünmüşçesine yakın bir zamanda gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Yaratılış tasarımının, varolan düzeni insanların etkisinden ve dolayısıyla insanların arasında herhangi birinin iktidar alanından çıkarabilmesi için, sonsuza dek aynı kalmaya özgülenmiş bir oluşumu ölçüsüz bir uzaklıkta ve elle tutulacak denli bir yakınlıkta kurgulaması gerekmektedir.

İlkel mitler ve özellikle de dünyanın oluşumunu anlatan efsaneler sayısız çeşitliktedir. Ne bu apaçık çeşitliliği yadsımak, ne de bu mitlerde ortaya çıkan tema, koşul ve kişilik farklılıklarının değişik ortamlardan kaynaklanan bir anlamı olduğu fikrine karşı çıkmak niyetindeyiz. Dini inançların tüketici nitelikte bir yorumuna girişme amacını gütmüyoruz. Bu noktada, ilkel toplumlardaki başlangıç mitlerini evrensel diyebileceğimiz bir şekilde çevreleyen, dikkati çekecek kadar sürekli bir biçimde şimdiki zamanla ifade edilen yaratılış düşüncesinin stratejik anlamına işaret etmekle yetineceğiz. Bu söylemde, yaratılışın günümüz olgularına göre konumunu belirleyen biçimsel bir şema oluşturulmakta, öte yandan da söylem, çelişkin bir biçimde, somut bir anlatı sunma amacına yönelik olarak, en geniş haliyle belirsizliği beraberinde getiren bir içerikle donatılmaktadır. Yaratılış başka bir zaman boyutunda gerçekleşmiştir. Yaratılış, mantıksal uzantısında, şimdiki zamanın yer aldığı bir zaman zinciri içinde değildir. Yaratılış, insanların mevcut zamanının içinde bir yere yerleşmesi imkansız olan bir olgunun, yani kuruluşun gerçekleştiği bir zaman boyutunda yer alır. Öte yandan, yaratılış zamanıyla şimdiki zaman arasında herhangi bir boşluk yoktur. Bu iki zaman boyutu, dünyanın varolan hali sanki yaratılışın tam tamına kopyasıymış gibi, birbirinin üzerine yapışmıştır[10]. Bu yolla mutlak olarak yasaklanan

şeyin, insanların kendi sosyal hayatlarına yapacakları yaratıcı nitelikte bir müdahale olduğunu görmemek nasıl mümkündür? Bu söylemin bir iktidarsızlığı yansıttığını, bir iktidarsızlığa işaret ettiğini söylemek yeterli değildir. Bu söylem iktidarsızlığı *kurar, üretir, oluşturur*. Bu konuda tersine düşünmeyi engelleyecek örnekler ortadadır. Örneğin, insanlığın evriminde maddi hayat koşullarını ve üretim tekniklerini önemli ölçüde değiştiren bir yenilik olarak tarımın icadını ele alalım. Bu icat, her şeyden önce ilkel toplumlardaki insanların söylediklerinin tam tersini yaptıklarını, yani bıkıp usanmadan yeni icatlar geliştirdiklerini, içinde yaşadıkları dünyayı dönüştürdüklerini, yeni ürünler üzerine düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bitkileri ve bitkilerin yaşama süreçlerini denetim altına almanın ya da hayvanları evcilleştirip onlardan yararlanmanın ne denli bir gözlem, araştırma ve tekrarlama süreci gerektirdiği ortadadır. Öte yandan, tarım düzenine geçiş, toplumların varoluş biçimlerini de derinden etkilemiştir. Tarımla birlikte, avcı-göçebe toplumlar yerleşik düzene geçmiş ya da geçmek zorunda kalmışlardır ve bu yeni olgunun hayat biçimleri üzerinde yarattığı dönüşümün etkileri açıkça hissedilmiştir. Tarıma geçiş, toplumların üretim yeteneklerini ve hayat düzeylerini de kat kat artırmıştır. Biz burada tarıma geçiş olgusunu uzaktan ya da yakından çözümlemeye kalkışmıyor, sadece yarattığı olağanüstü sıçramaya dikkat çekiyor ve bunu da ilkel toplumların düşünme biçimleri yoluyla, ne denli olağanüstü bir inkar ya da bastırma mekanizması geliştirdiklerini gözler önüne sermek üzere yapıyoruz. Nitekim, tarım insanların deneme-yanılma yoluyla elde ettikleri, baştan sona denetim altında tuttukları ve kendi eserleri olarak kabul etmekten hiç de gocunmamaları gereken bir icat değil midir? Dolayısıyla, bu somut olgunun ışığında mantıksal olarak zaman olgusuna bakışta bir kırılma meydana gelmesi ve insanların müdahalesine tarih içinde ufacık da olsa bir yer açılması gerekirdi. Başka bir deyişle, geliştirilmesi beklenen yeni tarih yorumu, "önce dünyanın yaratılışı ve ataların ortaya çıkardığı eser vardı, bunun ardından da yaşama biçimimizde insanların eseri olan bir değişim meydana geldi" şeklinde olmalıydı. Oysa hiç de buna benzer bir yoruma başvurulmadı. Tarım mı? Bunu bize atalarımız öğretti. Bu icat da, böylece yaratılış çizgisine geri çekilmekte, kökten bir yenilik olmaktan çıkarılmaktadır. Olguların düzeninde sanki hiçbir değişiklik meydana gelmemiş gibi davranılmaktadır. İnsanlar bahçelerini ta ezelden beri, kahraman ataların üstün zekalarıyla bulup çıkardıkları kurallara uygun biçimde sürüp işlemektedirler. Böylece, insanın tabiatla ilişkisini belirleyen ve yaşama biçimini etkileyen en derin dönüşümlerden birisi sosyal bellekten silinivermiştir[11]. Ne bir kopukluk izi vardır, ne de insanların, yaşadıkları dünyanın tanımını etkileyen bir

eylemde bulunduklarına ilişkin bir ibare... Dünyayı, bütün göstergeler ters yönü işaret ediyor olsalar bile, ezel-ebed geçerli bir düzene uygun işleyen bir çark olarak görme yönündeki arzunun içsel tutarlılığını korumak için de aynen böyle düşünmek gerekmektedir. Burada sözkonusu olan, bireylerden kendi toplumlarının örgütlenme biçimi üzerinde istedikleri gibi oynayabilme iktidarını, sosyal değişimin belirleyici unsuru konumuna gelme hakkını esirgemektir. *Yaratılış siyasidir*. Yaratılış, toplumla kendi arasına giren ve toplumu kendi üyelerinin bir ürünü olarak düşünmekten alıkoyan bir perdedir. Yabancılaşma yönünde takınılan bu tavır aynı zamanda gerçeği kabullenmek için ne ölçüde bir bedel ödenmesi gerektiğinin de bilincinde olunduğunun bir göstergesidir. Eğer topluma kendi kendisini değiştirme hakkı tanınırsa, bu insanlar arasındaki bölünmemişliğin yitirilmesi pahasına olacaktır. Yanılsamaya teşne olma yönündeki seçimin ardındaki gizli felsefe budur. Toplumun kendi üzerindeki iktidarının tanınması, birisinin toplum üzerindeki iktidarının tanınması olmaksızın gerçekleşemeyecektir. Bu koşullar altında, insanın insan üzerindeki boyunduruğunu kabul etmektense, yaratılışın diktatörlüğüne boyun eğmek evladır.

Şimdi de, hazır sosyallikle yaratılış arasındaki zaman boyutu farklılığının dile getirilmesiyle, görünür olgularla bu olgulara hükmettiği düşünülen görünmez güçler arasındaki eşanlılığın dile getirilmesinin başa baş gitme olgusunu, yine dini kavrayışların siyasi işlevi çerçevesinde kalarak incelemeye girişelim. Olguların düzeni, öncelikle de insani olguların düzeni üzerinde, iktidarı elinde bulunduranların, insanlardan başka varlıklar olması gereklidir. Ancak öte yandan da, ilkel toplumların özel çerçevesi ve sahip oldukları bölünmemişlik düşüncesi içinde insanların kendilerini öteki alemdekilerle özdeşleştirmeleri, insanların kendi insani ortamlarında tanrısallığın mutlak düzleminden hareketle düşünebilmeleri ve söz söyleyebilmeleri imkansız kılınmış olmalıdır. Başka bir deyişle, dini alanın yapısının, kutsal iktidarın tekil bir öznel odakla, son derece silik ve sadece görsel boyutta kalan bir düzlemde bile özdeşleştirilmesini engelleyecek biçimde oluşturulmuş olması gerekmektedir. Evreni olduğu haliyle tanımlayan ve hareket ettiren güçlerin ve nedenlerin tümünün toplandığı herhangi bir mekan yoktur. İlkel mitlerin yapısına hakim olan genel kural, görünmezin öznellikten arındırılarak serpiştirilmesidir. Gerçi bu görünür aleme kumanda eden öteki dünya sakinlerinin bilinç ve istem sahibi olma gibi öznel niteliklerle donanmış güçler olduğu kuşkusuzdur. Bu güçlerin her birini tek tek ele aldığımızda, başlı başına birer öznellik oluşturduklarını görürüz. Ancak, dikkat edilmesi gereken başlıca nokta, bu güçlerin, hiçbir halde son bir karar mercii oluşturacak şekilde tek bir öznellikte toplanıp

bütünleşemedikleridir. Bu güçler aynı gerçekliğin farklı görünümleri değillerdir. Bunlar, bir araya gelmeleri *a priori* olanaksız olan farklı gerçekliklerdir. Bu, yaban düşüncenin belkemiğini oluşturan ayrımcılık ve çoğulculuk prensibidir. Aynı temel nokta, mitlere dayalı yaratılış açıklamalarının potansiyel sonsuzluğu ilkesinde de karşımıza çıkar. Ne başlangıç vardır, ne de son... Ne hareket noktası vardır, ne de varış... Söylem ne kendi üzerine döner, ne de bir noktada yoğunlaşır... Kısmi bir açıklamadan yola çıkılıp genel bir açıklamaya gidilmez; her noktası birbirine eşit bir açıklamayla yetinilir. Mitik zekanın devindirici gücü, son bir öznelliğin bünyesinde, bilginin toplandığı bir ufkun etkin bir biçimde reddedilmesidir. Yaban düşüncenin durup dinlenmeksizin giriştiği sınıflandırma çabalarını ve üzerinde hareket ettiği kategorileri de aynı bakış açısı içinde kavramak gerekir. Görüleceği üzere, yaban düşünce dünyayı düzene sokarken bunu öyle bir biçimde yapar ki, düzen, genel bir kavrayışa sahip Bir içinde toplanması imkansız farklılıkların birbiri içine sokulduğu bir örgü haline dönüşür. Son olarak da, bu düşünce sistemi içindeki büyücülük oyunlarına egemen olan yorumlama kategorilerinden de sözetmek gerekmektedir. Bir yandan, büyünün etkinliğini yardıma çağıran söylemin öznellik karşıtı etkisi apaçık ortadadır. Öte yandan da, büyü mümkün kılınabiliyorsa, bu, görünmez alemin gerçekliğinin öznel nitelikte olması sayesindedir. Büyü mümkün kılınabiliyorsa, bu, görünmez alemin güçlerinin tek bir elde toplanmaları, kendi arzusu ekseninde dilediğince hareket edebilen tek bir egemen istence tabi olmaları ilkesinin saf dışı bırakılması sayesindedir. Eğer büyü varsa, bu, görünmez alemin bölünmüş, parçalanmış, parsellenmiş nitelikte olduğu, insanların üzerinde oynayabileceği farklı içsel düzenlere sahip olduğu içindir. Büyülü güçleri harekete geçirme eylemi, örtülü olarak, evreni birleştirip bütünleştiren bir mutlak öznenin varolmadığını ortaya koyar. Bu bağlamda, büyülü güçleri harekete geçirme eylemi, ilkel düşünceyi oluşturan ve yapılandıran bir reddiyeyi, bu düşünce sisteminin tabiatı ve toplumu anlaşılabilir kılmak için oluşturduğu açıklamaların, meşrulaştırmaların ve kuralların, ortaya attığı varlık nedenlerinin, yasaların tek bir bilgi-öznesinde birleşip bütünleşme potansiyeline sahip olduklarının reddini kusursuzca ortaya koyar.

Haklı olarak, dünyanın bütünlük içinde kavrandığı bir dini düşüncenin varolmamasının sosyal hayatta bir hakimiyet ilişkisinin bulunmayışını yansıtmaktan öte bir anlamı olmadığı söylenebilir. Ancak, böylesi bir yorum, bu tarz bir dini düşünce yokluğunun bir çaba sonucu *üretildiği* noktasını gözden kaçırmaktadır. Karşımıza çıkan eksiklik, salt bir bütünselleştirici bakış açısı eksikliği değildir. Bu bakış açısının yokluğu, doğrudan doğruya, kullanılan düşünce kategorilerinin biçimlenişlerinin, söz-

konusu bakış açısının ortaya çıkışını engellemeye yönelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi örgütlenme, düşünme eylemlerinin içine yansımamakta, düşünme düzenini çevreleyen bakış açısı aracılığıyla oluşmaktadır. Nitekim, bu düşünme düzeni de ilkellerin evreni anlamlandırmakta kullandıkları bir gerilimin, herhangi bir insanın, toptan bir erki kendisinde toplayan öteki-özneye atıfla, Bir-özne olarak ortaya çıkmasını imkansız kılan öznellik karşıtı gerilimin siyasi bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İlkel düşüncenin kategorileri içinde oluşturulduğu biçimiyle tabiatüstü güçlerin ve nedenlerin içinde barındıkları düzlem, bütünüyle ayrı, araya mesafe konularak kavranan bir düzlemdir. Gerçi araya konulan mesafe fazla uzak değildir, ancak insanların erişmesini imkansız kılacak denli derin bir ayrım oluşturulmuştur. Her ne kadar tabiatüstü bizim her eylemimize ve her davranışımıza bulaşıyorsa da, her ne kadar ruhlar aleminde yolculuğa çıkmak mümkünse de, bizler tabiatüstünün mekanından giderilemez bir farklılıkla, aşılamaz bir çizgiyle ayrıldık. Ancak bu, tabiatüstüyle ilişkimizin olmadığı, tabiatüstü üzerindeki etkimizin sıfır olduğu anlamına gelmez. Tabiatüstü güçleri bazı işlemlerle yönlendirebilmek, görünmezlik alemine bazı kapılar aralayabilmek mümkündür. Ancak bu, ruhlar arasında evrilmek, kavranabilirin yanında yeralmak anlamına gelmez. Şamanlar, görünmezlik aleminin varlıkları arasında yollarını bulabilmektedirler. Ancak bu onlara üzerinde yaşadığımız alemin anlamlarına ilişkin bir yetki sağlamamakta, onlara yasa koyma ya da kendi adlarını en ön safa yazdırma imkanı tanımamaktadır. Öteki aleme geçmenin yolları vardır; ancak buna rağmen bizim alemimizin gerçeklerini, bunların öteki alemdeki anlamlarını biliyormuşçasına kavramamıza imkan yoktur. Tabiatüstü güçlerin safında yer alıyormuşçasına ve onlar adına konuşuyormuşçasına diğer insanlara tepeden bakar bir tavır almamıza olanak yoktur. Düşünce düzleminde, ataların ve tanrıların yerine geçip, varolan şeylerin oldukları gibi olmalarını sağlayan nedenlere hükmedilen mekana erişmek imkansızdır. İnsanların açısıyla tanrıların açısının çakışması mümkün değildir. Dini kavrayışlar, bilgi düzleminde mutlak bir eşitsizliği yasaklayacak şekilde yapılandırılmıştır. Dünya halinin kavranabileceği odaktan bakıldığında tüm insanlar aynı çizgi üzerindedir; varlıklarına hükmeden güçlerle aralarındaki ayrım açısından, aynı eşit noktada toplanmışlardır. İlkel toplumlarda tabiatüstünün işleyiş kuralı, "Bir" olarak toplanamamak, dolayısıyla her yerde ve herkes için aynı şekilde *ele gelmez* nitelikte olmak şeklinde formüle edilebilir.

Görünmez alemin güçlerinin "öznel" tabiatı ve kökenleri hakkında son bir saptama yapalım. İnsanı, kaçınılmaz bir biçimde, öteki dünyanın

güçlerini kendisine benzer varlıklar olarak düşünmeye ve kendisini bir özne olarak oluşturan iç yükümlülükleri dışarıya yansıtmaya zorlayan şey, gerçekten düşüncenin benzetmeci yönelimi midir? Bu yargıdan daha az kesin bir başkasını bulmak kolay değildir. Bu insanbiçimci (antropomorfist) eğilimin nereden kaynaklandığını bulmak için, bizce, düşünceyi, hayaletleri birer gerçeklik olarak algılama durumunda bırakan gizli zorlamalardan çok, sosyal yapılanmalara bakmak gerekmektedir. Dini düşünceyle yaratılan yoksunluğun, yani toplumun kendisini "kendisini düşünenden ayırarak" düşünmesiyle yarattığı ayrımın ortaya çıkardığı şey *iktidar*dır. Dinin görünmezler alemine yerleştirdiği istem ve bilinçle donanmış varlıklar, yine bu görünmez alemde doğmuşlardır. İktidara ilişkin bir şeyleri hakkını vererek temsil edebilmeleri için, bunların düşünen varlıklar olmaları gerekmektedir. Biz de onlar bizi düşündüğü için düşünebilmekteyiz. Bu güçler insandan başka olanı, bilebilen ve yapabilen Öteki'ni, ama yine de insanlar *için* varolan ve dolayısıyla da bir düzlemden diğerine aktarma yapabilecek yeteneklere sahip olması gereken Öteki'ni temsil etmektedirler. Ya başka insanlar bizim için düşünecektir, ya da insandan başka varlıklar... Ancak, her iki halde de gönderme noktası insandır. Dolayısıyla, insanın dini söyleminin içindeki varlıkların insanlarla bir aile havası içinde olmasına şaşırmamak gerekir. Eğer insan bu varlıkları icat ediyor ve hemen ardından da kendisini onlardan ayırıyorsa, bu, kendisiyle buluşmak içindir. Bu varlıklar sayesinde insanın insanla ilişkisi ortaya çıkmakta ve Öteki'yle kendisi arasında yarattığı ayrım insana sosyalliğinin bilincini kazandırmaktadır.

Devlete karşı olan toplumlarda dinin rolünü bir kez genel hatlarıyla çözümledikten sonra, din ve devlet arasındaki, yani "toplumun kendi temelinden simgesel olarak ayrılması olgusuyla meşru erki elinde bulunduranlarla tebanın siyasi olarak bölünmesi olgusu arasındaki ilişkinin ne olduğuna yönelik" bir diğer çözümlemenin neler getireceğini tahmin edebiliriz. En azından, dini söylemin ilkel haline göre önemli bir değişim geçirmesi sözkonusu olmadan, devletin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı kesindir. Ancak bu, sanki bir olgu diğerini yaratıyormuş gibi, dini çevredeki değişimlerin devletin ortaya çıkış *nedeni* olduğu anlamına da gelmemektedir. Ancak, öteki aleme bakış açısında derinlemesine bir değişikliğin meydana gelmesi sözkonusu olmadan, evrensel düzenin ve kolektif amaçların sağladığı güvenceden yararlanmayan bir merciin ortaya çıkmasının kavranabilmesi kesinlikle mümkün değildir. İlkel toplumların ellerinde tuttukları dini araçlarla engellemeye çalıştıkları olgu, insanların tanrısallığı paylaşmaları ve yüce bilgi adına konuşmalarıdır. Dolayısıyla

ayrıntılı biçimde incelenmesi gereken şey, ilkel dünyada olan bitenin tersine, insanın tanrısallıkla özdeşleştirilebilmesinin, yani anlamlar diyarına geçiş yolunun açılmasının nasıl mümkün kılındığıdır. İnsanların içinden birisi çıkıp, tüm varlıkların kaderine hükmeden somut çehreden yoksun başkalığa kendi cemalini teslim ederek, kendisini insanlardan başka bir düzleme nasıl yerleştirebilmektedir? İnsanlardan ayrı ve insanların üstünde olan, insan biçimini nasıl almaktadır?

Ama öte yandan, dikkat edelim, *dinin ortadan kaldırılması işlemi gerçekleşmeden devletin yapılanmasının tamamlanması sözkonusu değil*dir. İlk devletler dinin üzerinde temellenmiş olsalar bile, devlet erkinin, kendi iç mantığı gereği, toplumun kendisi dışında bir şeye (kutsallığa) yaptığı atfı yıkıp geçmesi gerekmektedir. Devlet erki, kendisini tanrısal bir iktidarın temsilcisi ve görevlisi olarak tanıttığı her aşamada, bünyesinde taşıdığı ve aynı zamanda da kendisini oluşturan temel potansiyelin ortaya koyulması noktasında durdurulmaktadır. Devlet, kendisi için ezel-ebed geçerli olduğu düşünülen varlık nedeni gereğince, toplumun örgütlenme biçimini kapsayabileceği, meşrulaştırabileceği ve tanımlayabileceği bir dışsallık mekanına erişmek durumundadır. Ünlü deyişi tekrarlarsak, "Tanrı'nın bulunduğu yere şimdi devlet yerleşme durumundadır" diyebiliriz. Ya da, Freud'un sözlerini başka sözcüklerle ifade edersek, "devlet Tanrı'yı yerinden etmeye davet edilmektedir". Devlet mantığını en uç noktasına götürdüğümüzde, bu erkin uzun zaman boyunca insanların erişebileceği noktanın ötesine yerleştirilmiş bulunan yasa koyma iktidarı üzerinde bir tekel kurması olgusuyla karşılaşırız. Bu çerçevede, toplum kendisini bir bütün olarak devletin içinde düşünmektedir; devlet de kendisini, toplumu bir uçtan öbür uca oluşturabilme yeteneğine sahip olarak tanımlamaktadır.

Siyasi erke tanınan bu yeni imkanların günümüz totaliter devletlerinde ne tür sonuçlar yarattığını hepimiz biliyoruz. Ancak her ne kadar totalitarizm, modern devletin, aşkınlığın ortadan kaldırılması sonucunda toplumun üzerinde bütünsel bir iktidar kullanma imkanına erişebilen bu yeni devletin meşru çocuğuysa da, aynı zamanda dinin de mirasçısıdır. Totalitarizm, toplumun kendisiyle ayrılığının insanlık tarihi içinde, tanrısal başkalık yoluyla kendisini haklı kılmaksızın, en saf haliyle belirdiği ilk anda doğmuştur. Totalitarizm tasarısının dile getirilebilir hale gelmesini sağlayan ve bu tasarının hayata geçirilmesini kavranabilir kılan olgu, iktidara sahip olanlarla olmayanlar arasındaki bu bölünmedir. Bu bölünme sonucunda, sosyal alanı bütünselliği içinde yeniden yaratmanın ve tüm insan etkinliklerini denetlemenin mümkün olduğu bir mekan ortaya çıkmıştır. Ancak totalitarizm, eşanlı olarak, kendisini mümkün kılan olguyu tam bir göz boyamayla örterek,

kendisini ortaya çıkaran iktidar ayrışması noktasında bakışları kör ederek, insanlar arasındaki bölünmeye tam karşıdan bakmayı reddederek kendisini var etmektedir –ki böylece, belki de dini düşünceyi doğuran unutulmaz karşı tepkiyle arasındaki soybağını ortaya koymaktadır. Totalitarizm asıl olarak, *bir* haline gelmiş, yöneticilerinin ardında bütünleşmiş, tüm çıkar çatışmalarından arınmış, kendi varlığının bilinciyle tam uyum içinde olan bir toplumun arzusudur. Böyle bir toplumda eğer bölünme varsa, bu rastlantı sonucu ortaya çıkmış, temel nitelikte olmayan, önüne geçilebilir ve ortadan kaldırılabilir nitelikte olan bir bölünmedir. Böylece, kendi iç çekişmelerinden bütünüyle arınmış bir toplum üretilmesi hedeflenmektedir. Bu nedenle, "totalitarizm insanların kendilerini bir arada tutan gerçeği, yani görünür ayrılıklarını ve karşıtlıklarını kabul etmelerinin imkansızlığının aldığı en son biçimdir" denilebilir. Bu yadsıma, bin yıllar boyunca toplumları din yoluna, yani yalanla ve göz boyamayla sağlanan birliğe itmiştir. Bu yadsıma, insan topluluklarına, devletin doğuşundan bu yana yönetenlerle yönetilenler arasındaki elle tutulur ayrılığa rağmen, toplum içinde temel bir bütünleşme varmış izlenimi yaratan ve böylelikle de insanlar arasındaki ayrımın gerçek köklerine karşıdan bakma zorunluluğunu ortadan kaldıran olguyu düşünmeyi sürdürme olanağı sağlamıştır. Bu yadsıma, son olarak da, devlet örgütlenmesinin ortalıkta dolaşan gerçeği, yani insanlar arasında bir ayrım varsa, bu, tanrılar böyle istediği ya da kendilerini aşan bir güç böyle buyurduğu için değil, "toplum hali ve birlikte yaşama olgusu böyle gerektirdiği için vardır" gerçeğini saklayamama çizgisini aştığı noktada, totalitarizm sıçramasını doğurmuştur. Her şeye rağmen "Bir"liği sağlama, bölünmeyi yaratan olguyu görmezden gelme ya da lanetleme çabası olarak totalitarizmin, çok eski bir insanlık alemi tercihinin ne ölçüde son uzantısı olduğu sorusunu sormak boşuna değildir. İnsanları bir araya getiren ayrılığa ezelden beri çıkarılan reddiyenin ucu totalitarizme varmamış mıdır? Bu aynı reddiye, devletin görece yakın tarihli ortaya çıkışından önce, ilkel toplumların örgütlenmelerinde uzun süre başarılı olmuş ve insanları uzun süre kendilerini kendilerinden başkasına emanet etmeye mecbur bırakmıştır.

İnsanlık tarihi sadece siyasi yabancılaşmaya, yani bir siyasi iktidar odağının farklılaşması olgusuna karşı uzun süre başarıyla yürütülen bir savaşımın, ardından da gitgide derinleşen bir yenilginin ve buna bağlı olarak da devletin ortaya çıkması ve çağımızın belirgin olgusu olarak tüm hayat alanlarının devlet denetimi altına girmesi olgusunun üstün gelmesinin öyküsünden ibaret değildir. Hakimiyet ilişkisinin geçirdiği dönüşümler aslında bir başka gerçekliğin, sosyal bağlar gerçekliğinin geçirdiği aşamalardır. Siyasi yabancılaşmanın ortaya çıkma ve zaman içinde

ağırlığını artırma aşamaları olarak devletin ortaya çıkışı, sosyal düzenin meşruiyetinin din aracılığıyla sağlanması olgusunun tasfiye edilmesi, insanların kendi toplumları üzerindeki dönüştürücü güçlerinin kabul edilmesi ve bu olguya koşut olarak geliştirilen mutlak hakimiyet düşü, aynı zamanda bir buluşun gerçekleştirilmesi, insanı diğer insanlarla birlikte insan yapan, onu sosyal bir varlık haline getiren olgunun keşfedilmesi aşamalarıdır. Unutulmamalıdır ki, devlete karşı toplum seçeneğine başvurulduğu zaman, göz boyamadan yana da tavır alınmış olur. Devletten yana tavır alındığındaysa, bir bakıma, toplumu bir bütün olarak tutan bağlara tam karşıdan bakma arzusu ifade edilmektedir. Dolayısıyla, özgürleştirici göz boyamayla baskının dayanılmaz gerçekliği dışında bir seçeneğimiz olmayacak mıdır? Yoksa sosyallik bilmecesinin –bölerek birleştiren bu bilmecenin– ya görmezden gelindiği ya da üzerinde düşünülmesinin reddedildiği bir dönemin kapanmasına, hakimiyet ilişkisinin reddedilip hakimiyet olgusunun kökenlerine derinlemesine bakıldığı ve bu olguyu doğurup besleyen nedenler üzerine derinlemesine düşünüldüğü yeni bir dönemin açılışına mı tanık olmaktayız?

Sanki her şey, insanlar karanlık bir kader sonucu bağımlılıklarını en derin noktaya dek özümsemiş varlıklara dönüştürülmüş ve hakimiyet ilişkilerini ancak bu halin gerçek nedenlerini sorgulamaktan vazgeçerek tersine çevirebilirmiş gibi olup bitmektedir. Tutsaklığa çıkarılan reddiye, tutsaklığın nedenlerini bilmemeye duyulan özlemle birleşmektedir. İnsanların tarih sahnesine girişlerini, kendilerini oldukları gibi görmeyi istemeyip, özgürleşmelerini kendilerini yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye bölen olguyu denetim altına almaya çalışmakta değil, kendi gerçekliklerine sırt çevirip arama yolunu seçerek gerçekleştirmelerinin temeli, bu bilmeme özlemi değil midir? Ancak, biz belki de şu anda, efendilerden kurtulma arzusunun efendilerin nedensiz yere ortaya çıkmadıkları fikrine dönüşmeye başladığı bir dönüm noktasındayız. Aslında, yalnızca, konumlarını doğrulama kaygısına kapılmaktan daha çok bu konum yüzünden ne yapacağını şaşıran efendiler, "neden toplum yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye bölünmüştür?" sorusunu şimdiye dek gerçek anlamda kendilerine sormadılar. Kölelerin başkaldırısına her zaman için güç veren olgu, "birilerinin yönetmesi diğerlerinin de boyun eğmesi için herhangi bir neden yok" düşüncesi oldu. Oysa artık, tüm ümitsizliklerin toplamından daha derin ve daha sağlam bir neden belirmiş durumda. Ya, "neden bir yanda efendiler diğer yanda da köleler var", sorusu kölelerin sorusu haline gelirse? Ya binlerce yıl boyun eğişlerinin nedenini görmek istemeyen insanlar, birden, kendilerini iktidarın nedenlerini araştırma arzusuna

kaptırırsa? Hakimiyet ilişkisini yok sayma arzusuna değil, bu ilişkinin ilkesine hakim olma arzusuna... Efendiyi engelleme arzusuna değil, efendiliğin efendisi olma arzusuna... Belki de, iktidarı reddetmenin tarihinden, iktidarın gerçekliğini kavramanın tarihine, bu gerçekliği en derin noktasında kavrayarak, iktidarı uygulanamaz kılacak gerçek bir fetihe doğru evrilmekteyiz.

Çev: Ozan Erözden
Düzelti: Şebnem Gökçeoğlu Balcı

Krallar

Ey krallar olmasa uyruklarınız
Oturabilir miydiniz sofralarda
Tahtınızdan macık mıcık
Salyalarınızı saçabilir miydiniz

Keşempeye düşse de insanlar
Ve içleri kurusa da
Ya da ötmez olsa ibikgügük
Kulağınız üstünde
Uyuyabilir miydiniz

Buruk kesebilir miydiniz meydanlarda
Uyruklarınız çekip gitmişse
Ey krallar ey krallar
Güler miydi dudağınıza gözünüz
Ya da dudağınız çenenize
Uyruklarınız olmasa
Uyruklarınız olmasa

Salâh Birsel

2
Arthur Maurice Hocart

Krallar ve danışmanları: Yasa*

fakat fakirlere adaletle hükmedecek ve memleketin hakirleri için doğrulukla karar verecek

İŞAYA XI,4

Yönetilmeye öylesine alışkınız ki, bu bize dünyanın en tabii şeyi gibi geliyor. Öte yandan Hobbes'dan beri modernler bu durumun bir açıklama gerektirdiğini, insanın yasayla yaratılmadığını, tarihinin belli bir döneminde yönetilme fikrini kazanmış olduğuna ilişkin bir açıklamanın gerekli olduğunu hissetmişlerdi. Dolayısıyla filozoflar bu noktaya nasıl gelindiğini hayal etmek için derin bir düşünsel uğraşa daldılar. Tarihi kendi bilinçlerini temel alarak yeniden oluşturdular; kendilerine hükümetsiz nasıl yaşayabileceklerini sordular; yaşayamayacaklarına, hükümetin yokluğunun anarşi anlamına geleceğine hükmettiler, bundan yola çıkarak da insanın hükümeti anarşiden kurtulmak için icat etmiş olduğu sonucuna vardılar.

Ancak, bizim gibi, dünyanın her yanına ilişkin bilgilere sahip olsalardı, hükümetsiz olsalar da gayet iyi işleyen, hatta bizim 1914'ten beri başara-

* *Kings and Councillers*, The University of Chicago, 1970.

bildiğimizden çok daha iyi işleyen toplulukların varlığından haberdar olacaklardı. Başka birçok halk gibi, Tristan Da Cunha halkı da yakın zamana kadar hükümetsiz olarak tanımlansa da, bunun sürekli bir çatışma hali anlamına gelmediği ortaya konmuştur. Hatta, Cape'e getirilen iki Da Cunhalı'nın, yurtları olan adanın huzuruna yeniden kavuşmak için yalvardıkları da söylenmiştir.

Bu tür toplumların büyük uluslar kuramayacağı, disiplinli bir ordu tutamayacakları, kara ve demiryolu ağı kuramayacakları ya da devasa ekonomik bunalımlara girmeyecekleri bir gerçektir; ancak "başarı" mutlulukla hayatta kalabilmek anlamına geliyorsa, onlar da varolabilir ve bunda çok da başarılı olabilirler. *Biz* merkezi yönetimden vazgeçemeyiz, çünkü toplumumuz öylesine geniş ve karmaşıktır ki, her bir bireyin, hiç görmediği, hatta hakkında hiçbir şey duymadığı binlerce başka bireyle işbölümü yapma zorunluluğunun bulunduğu belli bir eşgüdüm sistemine gereksinim duymaktadır. Öyle toplumlar vardır ki, bütün üyeleri birbirleriyle ilişki içindedir ve hiçbir eşgüdüm sistemine gereksinimleri yoktur. Bu toplumların işleyişi karşılıklı anlayışa dayalıdır.

Bu gibi basit koşullar bugün bile varoluşumuzun büyük bir parçasını oluşturmaktadır. Eğer kendimizi bu koşullar altında incelersek, hükümetsiz toplulukların nasıl işlediğini anlamamız mümkün olabilecektir. Av partisindeki İngilizler'i ele alalım: Bir grup arkadaş toplanır, aralarından biri av partisi önerir, diğerleri de buna katılır. Tarih ve hazırlıklar görüşülür; alanda herkes yerini alır, silahlar uyum içinde çalışır; av eti eve getirilir ve adaletli bir biçimde paylaşılır ve bütün bunlar karşılıklı anlayış yoluyla, başlangıcından sonuna kadar hiçbirinin kumandasına girilmeden gerçekleşir. Bu adamlar birbirlerini hiç tanımıyor ya da pek az tanıyor olabilirler, ama avcı bir kabilenin üyeleri tek bir ailedir; birlikte doğup büyümüşlerdir; birbirlerini çok iyi tanırlar; birbirlerinden ayrılamayacakları için de birbirlerini incitmemeye özen gösterirler. Hatta tarımsal topluluklarda da gündelik işler emirlerle değil, karşılıklı anlayışla yürütülür. Örneğin Fiji adalarında, gündelik ekim, balıkçılık, ev yapımı görevlerini, evler ya da klanlar, yani çocukluklarından beri ortaklaşmacı iş görmeye alışmış küçük ya da büyük aileler yerine getirmektedir. Yukarıdan gelen bir müdahale yoktur. Önder ya da kral yönetmez.

Aslında, toplumumuzda hükümetin önemini fazlasıyla abartıyoruz. Bunun sorumlusu, kısmen, tarihçilerimizdir. Bugün bile ağırlıklı olarak hükümetle ilgilenmektedirler. Kitaplarımızdan saray entrikaları ve anlamsız sonuçlarına ilişkin her şeyi okuyabiliriz, ancak bir ulusun gerçek yaşantısını oluşturan, erkek ve kadınların gündelik, sessiz çalışmaları

hakkında hemen hiçbir şey duymayız. Bu gündelik sıradan hayat kendi kendine düzenlenir. Küçük bir örnek olarak, kuyruk yapma yasası yazısız bir kuraldır; kral ve parlamento tarafından yapılmamış, birbirlerini hiç tanımayan ama geleneksel mülkiyet haklarına son derece saygı gösteren insanların zımni bir anlaşması ile oluşmuştur. Sokak çalgıcıları haklarında bir yasa olmamasına karşın örgütlenebilmişlerdir. Bir hukukçu bana, kulüplerde ortaya çıkabilecek sorunlarla mücadelede hukukun çok yetersiz kalacağını söylemişti; ancak böyle sorunlar hiç ortaya çıkmaz ve kulüpler yasasız bir şekilde işlemeye devam ederler, çünkü İngilizler kulüp etkinliklerine yatkın bir halktır.

Bu kendiliğinden ve kesintisiz irade hükümetçe yaratılmış değildir, aksine hükümeti mümkün kılar. Bu irade olmazsa hükümet çöker. Hükümetin yapabileceği, olsa olsa, mekanizmadaki çapakları temizlemektir.

Her durumda, yöneten kral değil, herkesin doğrudan adalet [*self-help*] uygulamasıdır.

Aranda önderini ele alalım. "Önemli kararları alan ve yargı yetkisini kullanan İhtiyarlar heyetidir. *İnkata* olarak adlandırılan önder ise sadece bir 'primus inter pares'tir" (eşitler arasında birinci)[1]. Barışı o korumaz: Zaten bunu kimse yapmaz. Kadınlar kavga ederken erkekler yalnızca onları izlerler; gerekirse müdahale de ederler, ama buna zorunlu değildirler. Eğer iki erkek kavga ederse anneleri ve kız kardeşleri onları korumaya ve yatıştırmaya çalışırlar[2]. Belki de bir Aranda'nın işleyebileceği en büyük suç, ensest tabusu çerçevesinde kendisine yasaklanmış bir kadınla evlenmektir; ancak cezalandırılmayan böyle birçok suçlu çift de bulmak mümkündür. İktidarsız toplum, bir düşman gelip kana kan talep edene kadar beklemelidir, sonra da suçlu kişi bir günah keçisi olarak onlara bırakılır. Hatta bazen bir başka küme, gelip onu öldürmesi için davet edilir. Yargıç karşısında bir yargılama yoktur; kamuoyu tek otoritedir ve elinde olan imkanları kullanır. Herkes mülkiyetine ya da karısına karşı işlenen suçların intikamını kendisi alır. Bu durumdan asla anarşi doğmaz, çünkü toplum ahlaki tavrını mağdurdan yana koyar. Adaleti, suçluyu intikam isteyene terk ederek sağlar. Kişisel çatışmalar oyununda zarları haklı olanın lehine atar[3].

Doğrudan adalet Omahalar'da düzenin belkemiğidir. "Hırsızlık seyrekti. Tek cezaysa çalınmış eşyayı yerine koymaktı. Saldırılar sıklıkla görülüyordu. Bunlar taraflar ve akrabaları arasında özel bir biçimde çözümleniyordu. Tüm suçlar açısından akrabalar bir olarak görülürdü. Her biri diğerinin eyleminden sorumlu tutulabiliyordu. Bu gelenek bazen adaletsizliğe yol açsa da sonuç olarak sosyal düzen açısından yerindeydi. Bir başkasının karısıyla kaçmak ya da zina ağır şekilde cezalandırılırdı. Bu tür

suçlar açısından cezayı infaz eden, koca ya da akrabalarıydı. (...) Kocasına ilgi gösteren kadını kıskanan kadın, rakibine bıçakla saldırabilirdi. Bu tip saldırılara (...) ender olarak müdahale edilirdi. Eğer birinin karısı ölür ve çocukları yetim kalırsa, gelenek o kişinin baldızı ile evlenmesini emrederdi. Bunu yapmazsa bazen kadının ailesi işi ele alır ve onu cezalandırmakla tehdit ederdi". Bir kişi, bir başkası tarafından kazayla yaralandığında "zarar, yaralanan tarafa ya da akrabalarına verilecek hediyelerle giderilirdi. Kasden adam öldürme sürgünle cezalandırılırdı. Önder böyle bir eylemi duyduğunda sürgüne karar verilir, hüküm suçluya bildirilir, o da itaat ederdi"[4].

Fiji'de geçmiş zamanlara ait öykülerde Avrupalı önyargılarım yüzünden, Büyük Önder'in müdahale etmesini beklediğim birçok durumda bunun gerçekleşmediğini görerek uzun süre şaşkınlık yaşadım. Hırsızlıklar durmuyordu, ancak insanlar öndere yakınacaklarına, hırsızı bulması ve onun ruhunu hapsederek ölüme göndermesi için rahibe başvuruyorlardı. Önder zina olaylarına görevi gereği değil, kendisine bir tanrıya yakanr gibi sunu yapıldığında müdahale ederdi. Büyücülüğe gelince, insanlar bundan kendi yöntemleriyle korunuyorlardı. Bir katili önderin önüne çıkarmaktan çok, onu dualaın gücüyle öldürmek için komplo kuruyor ya da cinayete cinayetle karşılık veriyorlardı. Yakınlarıyla kendisine bağlı köylerden birisi arasında bir savaş sürse bile önderin hareketsizliği bozulmazdı.

Doğrudan adalet, Batı Afrika toplumunun da temelini oluşturur. Jukun kralı "dini ve sosyal hayatın başı olarak en yüksek istinaf mahkemesidir", ancak halk uyuşmazlıkları onsuz da çözebilir. Meek'e göre, "genelde tüm hukuka aykırılık halleri daha düşük seviyeli bir mahkemede, yani kamuoyu mahkemesinde çözülür; bu mahkeme kabul görmüş sosyal sözleşme standardına aykırı davranan kişiyi küçük düşürür ya da dini bir tabuyu çiğnediği için onun tabiatüstü güçlerce cezalandırılmasına hükmeder... Tabiatüstü güçlerin ajanı olan ruhban, halkın hukuk anlayışının ifade edilmesi konusunda önemli bir rol oynar"[5]

Hausa ülkesi, halkın hukuku uygulama sorununu bir üst makama başvurmadan çözmesi konusunda iyi bir örnek oluşturur.

Bu toplumlar, salt doğrudan adalet yoluyla zinayı cezalandırma yöntemlerini bulmuşlardır. P. G. Harris'e göre "demircilerle uyuşmazlığa düşmek hiç hoş olmayan bir durumdur. Çünkü bu mesleğin üyeleri içlerinden birine karşı bir suç işlenmesi durumunda hukuku kendi ellerine alacak güce sahiptir. Olay yaklaşık olarak şöyle gelişir –bu olayla ilgili örnek, yazarın kişisel deneyiminden alınmıştır: 'A' bir demirci olan 'B' nin karı-

sına göz koymuştur. 'E', çifti 'flagrante delicto' (suçüstü) halinde bir gece şehir dışında görür. 'A' nın başına gelenler komşularını yıllardır gülmedikleri kadar güldürür. Pazarın kurulduğu gün, 'A' nın en kötü fiziksel özelliklerini karikatürize eden küçücük ama fazlasıyla açık saçık çamurdan bir heykelcik, herkesin en iyi görebileceği bir noktaya yerleştirilmiştir. Arkasına, 'A', ailesi ve gerçek ya da hayali alışkanlıkları hakkında, demirden halkasına vurarak, çok küçük düşürücü bir şarkıyı söyleyen demirci müzisyenlerden biri oturmuştur. 'A' bir hafta buna dayanmayı başarır. Ancak, bir sonraki pazarda da aynı şey tekrarlandığında, eşyalarını toplayıp dönmemek üzere şehri terk eder. Eğer müzisyene saldırmış olsaydı, bir sonraki hamle, şehirden ve çevresinden gelip yerlerde cüzzamlılar gibi sürünen ve aynı küçük düşürücü şarkıyı söylemeyi sürdürecek olan demirci ve demirci müzisyenlerle evinin çevrilmesi olacaktı –ta ki o utanç içinde şehri ve yöreyi terk edene ya da demircilerin önderine bu mizansene son verilmesi için yalvarana (ve mağdura uygun bir tazminat ve hediye verene) kadar.

Hukukçular doğrudan adalete karşı hep bir korku duymuşlardır. Uzmanlar kendi iktidar alanlarını daima her derde deva diye nitelendirmişlerdir. Aslında sağlıklı bir toplumda doğrudan adalet hakkaniyete çoğu kez hukuktan daha uygundur ve bunun hiçbir maliyeti de yoktur. İleri derecede bireyci olan toplumumuzdaki temel eksikliklerden biri de Hausa demircilerinin doğrudan adaletinin artık mümkün olmamasıdır; çünkü toplumumuzda artık türdeşlerin birliği düşüncesi yoktur. Onunla artık sadece kulüplerde, orduda ve donanmada karşılaşılır ve buralarda da kraliyet mahkemelerimizden daha adaletli bir biçimde işler; çünkü kraliyet mahkemeleri hukukun lafzıyla bağlı ve olayların çoğu açısından da maliyetin yüksekliği sebebiyle ulaşılmazdır.

Orta Çağ'da atalarımız kendi işlerini kendileri görmek zorundaydı, çünkü kralın onlar için yapabileceği fazla bir şey yoktu. Anglosakson kralı belki de Jukun kralı gibi en üst istinaf mahkemesiydi, ancak yargısal işlevleri "bizim modern anlayışımızda adaletin başlıca kaynağı olan kralın işlevlerinden çok farklıydı. Onun işi, adaletin kendi adına olağan bir süreçte sağlanması değil, kişinin kendi "yüzlüğünün" [*hundred*, eskiden İngiltere'de varolan bir idari birim] yargısı önünde dile getiremediği bir şikayeti olduğunda devreye girebilecek özel ve şahsi bir gücü kullanmaktır"[6]. Halk egemene başvurmadan önce elinden gelen herşeyi yapmalıydı. "Yüzlük", tıpkı Fiji adalarındaki gibi, kendi kendini yönetiyordu. Gündelik işler için bu yeterliydi; sadece olağandışı işler kral tarafından ele alınırdı. "Yazılı kanunlardan öğrendiğimiz kadarıyla, genel öneme

sahip sayılı konular adam öldürme, yaralama ve hayvan çalmadan ibaretti". Bu durumlarda bile, kral yargısı büyük ölçüde kamuoyuna bağımlı görünmekteydi; çünkü mahkeme "hiçbir biçimde, karara uymaya zorlayıcı araçlara sahip değildi"[7]. Hukuk, zayıflığı içinde, hep hukuk dışılığa düşme eğilimindeydi. Cezalandıramadığı zaman, Arandalar'la hemen hemen aynı aracı kullanırdı: Suçluyu korumasız bırakırdı; herhangi biri onu öldürebilirdi; o artık bir av hayvanıydı.

XIII. yüzyılda Fransız kralı o sırada bile, bildiğimiz anlamıyla "yönetmekten" uzaktı. Saint Louis baronlarıyla, bir baronun diğerleriyle savaşabileceği gibi savaşabiliyordu. Kralla savaşmanın, ancak balta ya da darağacıyla çözülebilecek bir suç olduğu kuramı sonraları gelişmiştir[8]

Kral yönetmediğinde ondan vazgeçilir ve buna rağmen topluluk olağan işleyişini sürdürebilir; bunda şaşırtıcı bir şey yoktur.

Bazen Fiji'de ruhlar katında *persona grata* (muteber kişi) olacak hiçbir önder bulunamaz. Bunu bir soylunun kutsanır kutsanmaz öleceği gerçeğinden çıkarırlar. Lomaloma halkı bunun saçına ak düşmeden göreve getirilen herkesin kaderi olduğuna inanmıştır. Mbualılar önderlerinin bu sıfatla selamlandığı anda öldüğünü fark etmişlerdi. Böyle durumlarda taht boş kalırdı ve devlet küçük önderler tarafından idare edilirdi. Bu kabilelerde en ufak bir anarşi izine rastlamadım. Öte yandan önderlik çoğu kez sıklıkla görülen düzensizliğin de nedeni olur. Lakemba önderlerinden biri ölümden sonra "barış içinde ölmüş" olma onuru aldı, çünkü bir önderin eceliyle öldüğü oldukça ender görülürdü. Bununla birlikte, bu olasılıktan yılmayan, bir öndere sahip olmak için yanıp tutuşan öndersiz kabileler, üst sıradan ve yaşı ilerlemiş bir soylu bulur bulmaz, onun ruhlara uygun olacağını umuyorlardı. Daha doğrusu bir öndere sahip olmanın refah anlamına geleceğini düşünüyorlardı. Büyük önderlere sahip kabileler kuşkusuz daha fazla refah içinde ve daha varlıklı olacaklardı. En önemli etken olarak, büyük öndere sahip olma nedeni zengin olmaları, zengin olma nedeni de enerjik olmalarıydı ve bu sayede komşularına göre öne çıkıyorlardı. Sonuçta üstlerindeki krallıkların yönetici aileleriyle bağlar kurarak soylulaşmaya çalışırlardı. Bunu izleyen refah, kuşkusuz onları canlandıran enerjinin bir sonucuydu. Öte yandan kutsallığın varlığı kuşkusuz kamçılayıcı bir coşku yaratıyor ve gösterecekleri büyük çabalar için insanları silahlandırıyordu. Bunu şevkle ve zevkle yapmalarını sağlıyordu. Ancak Fijililer kuramsal psikoloji yapmıyorlardı; dolayısıyla bu olayların açıklanmasını başka yerde arıyorlardı. Olgulara ilişkin yorumlarını benimsemiyoruz; ancak monarşinin işleyişini gerçekten onlardan daha mı iyi anlıyoruz? Ekonomistlerimizi ve sosyologlarımızı okuyun ve görün.

Bir önderin ölümünü, her zaman, öndersiz bir dönem izler, çünkü önder öncekinin cenaze törenleri tamamlanmadan başa geçemez ve bu aylarca sürebilir. Bizim için, bir kralın taç giyip giymediği önem taşımaz; o yine de kraldır. Ama Fiji'de kutsanma gerçek bir şeydir ve eğer kutsanan yoksa kral da yoktur. Sonunda bir önder kutsandığında da, doğrudan doğruya tam olarak kutsanmaz. Bu nedenle Kandava adasındaki Yavulu halkı Rüzgarın Efendisi unvanına sahip bir öndere sahiptir[9]. Ölürse ardılını Yavulu Efendisi unvanıyla tahta oturturlardı. Astları onu kötü bulursa Yavulu efendisi olarak kalırdı; ancak iyi bir önderse Rüzgarın Efendisi payesiyle kutsanırdı. İyi ya da kötü onlar için, erdemli ya da erdemsiz olma, yönetimde etkili ya da etkisiz olma anlamını taşımazdı; bu yalnızca, "onun hükümranlığında ülke refah içinde mi yoksa değil mi?" sorusunun cevabıydı. Tahta çıkarılmasının hemen ardından bunun kanıtlanmasına girişilebilirdi; törenler bittiğinde yılan avına ya da balığa gidilirdi. Eğer av iyiyse önder iyiydi[10].

Jukunlar bize, bir kralın ölümünü niçin öndersiz bir dönemin izlemesi gerektiğine ilişkin bir neden gösterirler. Kralın ölümü tamamıyla gizli kalır ve gerçekte aylar sonra, yani kral resmen gömüldükten sonra açıklanır... Saray görevlileri her sabah olağan zamanlardaki gibi toplanır, kendilerine bira ikram edilir ve aralarından biri kralı kişileştirir"[11].

Defin işlemlerinin geciktirilmesi şu nedene bağlı gözükür: "Kral ürünlerin hayatını temsil ettiği için kurak mevsimde gömülemez. Aksi halde ürünler sonsuza dek ölür. Defin işlemi genelde yağmur mevsiminin başında, darı ürünü aşağı yukarı bir ayak boyuna geldiği zaman gerçekleştirilir"[12].

Sonuçta bizim anladığımız anlamda öndersiz bir dönem sözkonusu değildir: Hep bir kral vardır ve bu ölü kraldır; tahttadır ama yönetmez, zaten hiç yönetmemiştir.

Ölü bir insanın nasıl tahtta kaldığını anlayabilmek için, törensel ilişkanlıklarımızın ilkelerine bakmamız gerekir. Birçok kez üzerinde durduğumuz gibi, merkez kişiliğin ne bir insan olması ne de canlı olması şarttır: O bir taş, bir heykel, bir balina ölüsü ya da filozoflarımızın düşündüğü gibi, bir Fikir olabilir. Kral ulusal dinin merkez kişiliğidir ve yeryüzünde olduğu sürece öyle kalacaktır. O tahtta olduğu sürece de başka bir kral olamaz.

Aynı düşünce yok olma aşamasında da olsa Orta Çağ İngilteresi'nde de görülür. Yeni Kral hükümranlık tarihini önceki kralın cenaze tarihinden başlatır. Bize bu geleneği veren özel hukuktur: Bir toprak üzerindeki mülkiyet hakkı, ancak malikin bedeninin gömülmek için alındığı andan

sonra kalkar. "Bir insanın mülkiyet hakkını ancak *animo ve corpore* (can ve beden) unsurlarının kaybı ile yitireceği" kuramı Roma hukuku kaynaklıdır[13] Dolayısıyla ölü kral gömülene kadar krallığını bırakmaz. Yalnızca, ölümü cenaze törenlerinden ayıran zaman oldukça kısalmıştır, çünkü kral artık sadece kral değildir, krallık da yapmaktadır. İşte bu yüzden, bedeni ancak birkaç gün toprak üstünde tutulur; ancak bu süre boyunca kral barışı yoktur. Bu durum, kral adaleti istisnai olduğu, olağan yargı işlerinin yerel ve feodal mahkemeler tarafından yerine getirildiği ölçüde bir sorun yaratmaz; ancak kral adaleti krallığın tek adaleti durumuna geldiği anda, kesintiler, birkaç günlük de olsa hoş görülemez, dolayısıyla bütünüyle ortadan kalkar ve krallık, kralın kişiliğinin tersine, ölümsüzleşir: *Le Roy est mort, vive le Roy (Kral öldü, yaşasın kral)*. Önemli olan kral değil, krallıktır. Bir kralın varlığı durumunda onun ülkede yaşaması ya da tam olarak yönetmeyip yönetebileceği yaşa gelmesi önem taşımaz. Müslümanlarla savaşırken yıllarca ülkeden uzakta olabilir; dokuz yaşında bir çocuk da olabilir; krallıkta işler yine de oldukça iyi yürür, çünkü bizzat kral tarafından uygulanması gerekmeyen, görevlileri tarafından uygulanan bir kral barışı vardır[14]

İbo krallık kuramı, kralın ölümünden sonra, en az yedi yıllık bir öndersiz dönem öngörür. Bu süre 20 yıla kadar uzayabilir. Eğer bir halk yedi yıl kralsız yapabiliyorsa, sonsuza kadar da yapamaması için hiçbir neden yoktur. Fakat Fijililer için gerçek olan kuşkusuz diğer halklar için de öyledir: Bir kralları olmadan, kötü günler gelene dek gayet iyi idare ederler; kötü günler geldiğinde bunun nedenini ararlar ve nedeni bir kralları olmamasına bağlarlar. Ayrıca kendini beğenmişlik de burada bir rol oynar: Kralsız olmak, komşulara nazaran daha aşağı bir konumda olmaktır.

Tibet'te en az 9 ay süren, son Dalai-Lama'nın yeniden doğması için zorunlu bir öndersiz dönem vardır. Dolayısıyla, kralsız bir dönem krallık kuramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Fiji'de olduğu gibi Eski Hindistan'da da, sadece yönetme kabiliyetinin değil, törensel açıdan uygunluğun da gerektirdiği nitelikleri taşıyan bir aday bulunmadığı için taht senelerce boş kalabilirdi. Hemen hemen evrensel olan bir nitelik, bir kraliçeye sahip olmaktır. Hindistan kraliçe seçimini krallık soyuyla sınırlıyordu. Eğer yeni kral bu tabakadan bir eşe sahip değilse, Yönetici unvanıyla yetinerek, taçsız kalabilirdi[15] . Bir krala sahip olmak çok iyi bir şeydi; ancak, Santanu olayı göz önünde tutulursa, uygun törensel niteliklere sahip olmayan birinin kral olmasındansa, hiç kral olmaması daha iyiydi. Santanu, ağabeyi Devapi'nin hakkı olan tahtı ele geçirmişti. Sonuçta, on iki yıl boyunca yağmur yağmadı. Santanu

krallığı kardeşine devretmek istemiş, ama Devapi bunu reddetmiş ve kardeşinin ayin rahibi olup, onun adına kurbanlar vermek istemişti. Metin öyle söylemese de, görünüşe göre kurbanlarla işi yoluna koymuş olsa gerek[16].

Odysseia bize kralsız bir krallığı betimler: Halk eski krala adil ve iyi kalpli olduğu için özlem duyar. Tahta talip olanlar onun mirasını tükettiğinden, yakınları acı çekmektedir; ancak bunun dışında, toplumun işleyişi her zamankinden farksız görünmektedir.

Kralın *raison d'être*'inin (varlık nedeninin) düzenlemek değil, törenlere başkanlık etmek olduğu çok açıktır. İnsanların akıllarında olmayan şeyleri okumakla suçlanmamak için, Fijililer'in düşüncelerini aktarıyorum. Yaşlı bir Lakemba şöyle der: "Eski zamanlarda Nayau Lordu savaşa gitmezdi, genç insanlar giderdi. O yaşlıydı ve beyaz saçları vardı, evde kalır, ancak her birine 'şunu yapın, bunu yapın, Kambara'dan *kava* kasesi getirin' derdi[17]. Geceleri dışarı çıkmazdı. Gündüzleri, astlarıyla tarlaya giderdi; sonra geri dönerdi ve Tongalı soylularla *kava* yapılırdı. Bu her gün yapılır ve Lakemba'dan günlük lezzetli yiyecekler getirilirdi" Zamanının çoğunu *kava* içmekle harcayacaksa, niçin bir önder istiyorlardı? Yine bir Fijili'ye soralım. Öndersiz bir kabile vardı; bu kabile klan başkanları tarafından idare ediliyordu. Halk bir önderi olmasına karar verdi. Onları yönetsin diye mi? Hayır, gösterdikleri neden, "Lezzetli yiyecekleri kabul etmesi için"di. Bir başka deyişle, sundukları şeyleri kabul edecek ya da belirttiğim gibi, merkez kişi olacak birini istiyorlardı. Sunumlarda yüz yüze iki taraf sözkonusudur; krallık törenlerinde önder bu taraflardan biridir ve yiyeceklerle yüz yüzedir. Fijililer'in zaman zaman bir rahipte ya da bir hayvanda beliren görünmez tanrıları vardı; onlar her zaman varolan, görebilecekleri ve konuşabilecekleri bir tanrıyı tercih ediyorlardı ve önder bu tür bir tanrıydı. İşte bu, Fijili bir önderin gerçek varlık nedeniydi: O halkının sunduğu şeyleri kabul eder ve halk bu sayede zenginliğe kavuşabilir.

Jukun kralından "zafer kazanmış orduların başı olması beklenmez ve görünüşe göre hiçbir zaman da beklenmemiştir; ondan beklenen bereketli ekin biçme dönemlerinin birbirini izlemesini sağlamasıydı ve onun bu alandaki yeteneği tanrının oğlu olarak nitelendirilmesine yol açacaktı"[18].

Törenlerin merkez kişisi olmak, bütünüyle edilgin olmak anlamına gelmez. Israrla söylediğimiz gibi, merkez kişi denetlediği nesnenin kimliğine bürünmeliydi ve bu kimliğe bürünürken o nesnenin nasıl davranmasını istiyorsa, öyle davranmalıydı. Bir aslansa, muzaffer bir aslan gibi durmalıydı. Bir şimşekse bulutları parçalamalı ve yağmur yağdırmalıydı. Güneşse mevsimlerin düzenli geçmesini sağlamalıydı. Dünyaysa, düzgün

ve normal bir yörünge izlemeliydi. Törende yer alan diğer katılımcıların kozmik temsilde üzerlerine düşen rolü oynamalarına dikkat etmeliydi; çünkü onlar da birer rahip, yani küçük birer tanrıydı.

Aranda önderinin en önemli işlevi, "kümenin kutsal nesnelerinin gözden uzak tutularak korunduğu, kutsal ambar olarak adlandırabileceğimiz yerle ilgilenmektir"[19]. Törenin gerçekleştirilmesinde "en önemli rolü oynayan, ne zaman gerçekleştirileceğine karar veren odur ve tören sırasında yerine getirilen işler, her ne kadar bu konuda atalarının geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalması gerekse de, onun buyrukları doğrultusunda gerçekleşir" Birçok kamp büyük törenlerin gerçekleştirilmesi için bir araya geldiğinde, birkaç yüz ya da daha fazla yerliden oluşan tüm bu topluluğu tek bir önder idare eder. Bu önder, törenler hakkında diğer önderlerin görüşlerine başvurur.

Merkezi kişi, eşyanın tabiatı gereği, gelenekler konusunda bir otoritedir; çünkü geleneklere uyulup uyulmadığını gözetmekle yükümlüyse, gelenekleri bilmesi gerekir.

Fijili önderler, davranış kuralları konusunda çok ısrarlıydılar. Onurlarına yönelik saldırılar ve bölgelerindeki köy yeşil alanında elini kolunu sallayarak dolaşmak gibi yakışıksız davranışlar karşısında hızlı tepki verirlerdi. Her ne kadar geleneklere uyulmasını sağlamak "sınır"ın genç adamlarına bırakılmışsa da, köyün ortasından yanarak geçirilen bir fenere taş atacak birinin bile çıktığı söylenir. Bunlar önemsiz sorunlar gibi gözükebilir, ancak geniş olanaklara gebedir. Cezai yargılama yetkisine sahip olmak ve tebanın hayatına daha fazla müdahale etmek için Fijili önderlerin yapmak zorunda oldukları tek şey, bölgelerini genişletmek ve törensel davranışlara ilişkin geleneksel kuralları daha geniş yorumlamaktır.

Polinezyalı önderler, bu yönde komşuları Fijililer'den bir adım öne geçmişlerdir. Onlar birer tabudur, yani kutsaldırlar ve bu kutsallık tıpkı hayat ve diğer değerler gibi iletişime açıktır. Herhangi bir şeyi kutsayarak, törensel alana, yani kendi alanlarına dahil ederlerdi. Bu kesinlikle bir çırpıda olmamış, İngiliz krallarının barışa kavuşturdukları alanları genişletmeleri gibi, tabunun uygulanma alanı sürekli genişletilerek yapılmıştır. Hawai'de tabu öylesine yaygınlaştırıldı ki, bir yük haline geldi ve kaldırılması kaçınılmaz oldu.

İnsanlar eski geleneklerini genişleterek yeni durumlara uyum sağlar. Aileler ya da klanlar kendi sorunlarını çözemez hale geldikleri ve bir toplum doktoruna başvurmak zorunda kaldıkları zaman, krala ya da törenselliğin bir başka merkezi kişisine yönelirler. O da, yapabilirse, törenler konusundaki yetkilerini sözkonusu olayı içerecek biçimde genişletir.

Winnebagolar'da bunun aydınlatıcı bir örneğiyle karşılaşırız. Önder, "ağırbaşlı, kolay kışkırtılamayan, iyi alışkanlıkları olan bir insan olmalıdır. Piposu, sahip olduğu tek kutsal nesnedir. Bir adam, bir kadın ya da bir çocuğu geçerken gördüğünde, onları içeri çağırmalı ve yiyecek vermelidir, çünkü onlar erkek ve kız kardeşleridir". O "bir barış kurucudur ve kendisinden kabilenin iki üyesi kapıştığında araya girmesi beklenir. Bir tartışma sırasında birisi ölürse, önder katile gider ve ona bağlanmaya direnmemesini söyler. Katil razı olursa, kolları arkasından bağlanır ve önder onun önünde kutsal piposuyla yürür" Kurbanın ailesinin kulübesinin önüne geldiklerinde, "önder onlara piposunun sapını uzatır. Bunu reddebilirler..., ancak aile fertlerinden biri pipodan bir nefes çekerse, katil affedilir ve özgürlüğüne kavuşur"[20]. Kısacası, önder bir cinayet vak'asını, ancak kutsal bir pipoya ve herkesi davet edebileceği bir masaya sahibolma konumunu kullanarak ve mağdur tarafı bu pipoyu içmeye ve böylece suçluyla ilişkiye girmeye ikna ederek çözebilir.

Omaha önderleri, düzeni sağlamak için tabiatüstü güçlerini kullanmak zorundaydılar. "Kabile içinde barışı bozan ya da hareketleri önderlere bir saldırı niteliği taşıyan kimseler, bazen" üyesi oldukları toplumun "ortak eylemleriyle cezalandırılırdı; toplumun üyeleri zihinlerini suçluya yoğunlaştırır ve onu hayvanlar ve insanlarla tüm ilişkilerden koparacak bir duruma sokarak, ona davranışlarının bedelini ödetirlerdi. Bu işlemlerin sonucunun bedbahtlık ve ölüm olacağına inanılırdı"[21] Görünüşe göre Omahalar'ın gerçek kralı kutsal direkti; halka göre "o kabileyi bir arada tutardı; onsuz halk dağılabilirdi"[22]. Ancak direklerin hırsı olmaz, zamanlarını etkinlik alanlarını genişletmekle geçirmezler. Bu yüzden devletin evrimi sırasında leylek kral, kütük kralın yerini almıştır.

Kral kutsallığının bu aşamalı genişlemesi, yüzlerce yıllık İngiliz arşivlerinde izlenebilir. Anglo-Sakson dönemde kralın müdahale olanaklarının gerçekten çok sınırlı olduğunu görürüz. Krallık yargısı, bugün olduğu gibi her alana nüfuz edene dek aşamalı olarak yayılmış, fakat bu, kralın anarşik bir tabii hale son vermesi için halktan gelen talep sonucunda genişlememiştir; kralın genişletilen kutsallığı sayesinde genişlemiştir. O ve yargıçları, tüm ülkeyi krallık yargısına dahil etmek için krallık konutunun kutsallığını kullanmışlardır. Kral Cnut zamanında, kralın barışı sağlama alanı, krallık ikametgahı altındaki yerlerde kişilere karşı girişilen ya da kısa dönemler için gerçekleşen şiddet olaylarını kapsıyordu"[23]. Kralın olduğu gibi, başka kişilerin de barış alanları vardı; "Bunlara saldırıldığında tazminat ödenmeliydi. Kilise'nin barış alanı, daha doğrusu kiliselerin de barış alanları vardı, çünkü bir 'katedral'in barış alanına saldırmakla bölge kilisesinin barış alanına

saldırmak arasında fark vardı. Şerifin de barış alanı vardı... hatta her mülk sahibinin özel barış alanı vardı; onun mülkünde kavga edilirse onun barış alanına saldırılmış olunurdu... Kralın barış sağladığı alanın sonsuz ve tüm ülkeye yaygın olduğu döneme henüz gelinmemişti" Örneğin, "Normandiya'da bir evin kutsallığı duvarından dört *perch* öteye uzanırdı. Normandiya'da saban kutsaldı; saban kullanan birine yapılan saldırı düke karşı işlenmiş bir suçtu... Dükün parasına ya da koruma fermanlarına karşı işlenen suçlar, onun yargılamasına tabiydi" Henry II döneminden beri, cinayet, yaralama[24], soygun, kundakçılık ve tecavüzün kralın alanına ilişkin olduğunu duyarız; bundan, Norman dükünün, tıpkı İngiltere kralı gibi, bazı yeni ve kapsamlı etkinlik iddialarında bulunduğu sonucuna varabiliriz[25]. Bu yargısal alana, mahkemeye giden veya mahkemeden gelenlere ve krala ait yollarda yolculuk yapanlara karşı işlenen suçlar da dahil edilmişti.

Sonuçta kral, tüm sorunlarda ülke çapındaki en üst yargıç konumuna geldi.

Böylece hukukun içinde gelişen tohum, kralın evreni, özellikle de evrenin hayat kaynağı olan güneşi taklidiydi. Bu hiçbir yerde Hindistan'da olduğu kadar açık değildir. İyi mahsul, besili davar, barış, memnuniyetin kaynağı olan evrenin düzenliliği ve "normalliği" fikrini ifade etmek için etimolojik olarak "destek", "dayanak" anlamına gelen *dharma* kelimesi kullanılırdı. Bu kelime hayvanlardan, insanlardan ya da eşyalardan beklenen davranışı tanımlar; o tabii hukuktur, medeni hukuktur, gelenektir, düzendir, haktır, adalettir, dindir. Herşey *dharma*'ya tabidir[26]. Güneş, mevsimlerin hareketini düzenlediği için kimi zaman *dharma* ile özdeşleştirilir, kimi zaman da onun bu ilke tarafından yönetildiği düşünülür. Varuna tüm evrene uygulanan kuralları çıkaran tanrıdır ve dolayısıyla ona "Hukuk Tanrısı"[27] adı verilir. Varuna tanrılar için neyi temsil ediyorsa, göreve gelişi sırasında kral da halkı için onu ifade eder; o Varuna'dır; dolayısıyla o da Hukuk tanrısı haline gelir. Metinde şöyle yazar: "Çünkü Hukuk tanrısı olan en ulu şerefe nail olur; ve bu şerefe sahip olan kişi adaletin yerine getirilmesini isteyenlerce görevlendirilecektir"[28]. Başka bir yerde de şöyle denir: "Kral yasaların güvencesidir: Çünkü o herhangi bir söylem ya da eylem biçiminde değil, sadece doğruyu söyleyebileceği ve doğruyu yapabileceği bir biçimde kavranabilir"[29] . Kral bir idareci değil bir yargıçtır; çünkü yalnızca hukuku gözetmekle kalmayıp halkının da bunu yapıp yapmadığını kollamalıdır. Kuru kralının hikayesi kralın ve mahkemenin iyi davranışlarının halkın refahı için ne denli önemli olduğunu gösterir.

Tanrı Kalinga krallığında yağmur yağdırmadı; bu, kıtlığa ve besin yetersizliğinden kaynaklanacak salgın hastalık korkusuna yol açtı. Krallığın

dört bir yanından gelen halk başkentte toplandı ve kralın kapısı önünde protestoda bulundu. Pencerenin önünde duran kral gürültüyü duydu ve nedenini sordu. Ona nedenini söylediler ve yalvardılar: "Ey Yüce Kral, Tanrının yağmur yağdırmasını sağla!" Kral, "Tanrı yağmur yağdırmadığında eski krallar ne yaparlardı?" diye sordu. Yanıt şuydu: "Sadaka verirler, dua ederler, erdemli sözler söylerler ve sonra da krallık odasına kapanıp orada bir hasır üstünde yedi gün geçirirlerdi; sonunda da Tanrı yağmur yağdırırdı". Kral bunları yaptı, ama yine de yağmur yağmadı. Bunun üzerine şöyle dediler: "Kurular'ın Kralı Dhananjaya, Kuru hukukunu gözetir; bu nedenle Tanrı onun krallığına her on beş ya da on günde bir yağmur gönderir" Bunun üzerine Kalinga kralı Dhananjaya'nın uyduğu Kuru hukukunun yazılı olduğu altın tabletin getirilmesini istedi. Kuru hukuku beş emirden oluşurdu: "Öldürmeyeceksin, hırsızlık yapmayacaksın, zina yapmayacaksın, yalan söylemeyeceksin, alkollü içecekler içmeyeceksin"[30]. Sadece kral değil, annesi, baş kraliçesi, erkek kardeşi, başvezir, başrahip, brahman, arazi ölçücü, danışman, tüccarbaşı, vergi toplayıcı[31], başbakan, taşıyıcı, saraylı da bu emirlere inançla uyardı. Ancak herbiri, kurallara uygun davrandıklarını iddia etseler de, yine de hatırlarında kalan ve istemeden yapmış oldukları küçük kabahatleri itiraf ettiler. Örneğin Kral, bir balığı istemeden okla vurmuş *olabileceğini* düşünüyordu. Vergi toplayıcı bir vergi yükümlüsünü dikkatsizlikle bir mısır tanesi kadar zarara uğratmış *olabileceğinden* korkuyordu. Delegasyon bütün bunları toparlayarak altın tepsi üzerinde krala sundu ve ona her şeyi anlattı. "Kuru hukukuna uyan Kral beş emri de yerine getirdi. Böylece Tanrı bütün Kalinga krallığına yağmur yağdırdı"[32].

Bu hikaye Budistler tarafından düzenlenmiş ve dolayısıyla hikaye bu dine özgü saf ahlaki bir havaya bürünmüştür. Eski efsane ve törenleri, eski maddi eklerinden kopartmışlardır. Böylece *dharma*, sadece erdemin, iyiliğin, dinin ya da daha dar bir ifadeyle Budizm'in eşanlamlısı haline gelmiştir. Yine de, görmüş olduğumuz gibi, bu din bugün bile fikirlerini açıklamak için eski güneş terimlerini kullanmaya devam eder. Buda Doğruluk güneşi olarak kalmıştır[33].

Vedalar'ın eski natüralizmine kadar dayanmasa da, Hinduizm Budizm'e karşı törenselliğe ilişkin bir tepkinin işaretidir. Bu din ahlaki, hatta aşırı ahlakidir. Dolayısıyla kral törensel gerekliliklerin dikkatli bir gözetmeni olmanın yanı sıra, özdenetimin bir örneği de olmak durumundadır. İdeal kral "duygularını denetim altında tutar"; "duygularına hakimdir"[34]; "Sofudur, yazıtlarda yer alandır, hatiptir, iyi işler yapandır, *soma* içendir, kutsal ateşin koruyucusudur, karşılıksız verendir, savaşçıdır, adil yöneticidir"

İyi işlerin başında "kralın kutsanma törenleri ve rahiplere verilen hediyelerin eşlik ettiği at kurban etme ayinleri" yer alır[35].

Krallık kavramının Hindistan'daki evriminin sınırları işte bunlardır. Avrupa'dakiler de daha ileride değildir. XX. yüzyılda da Avrupalı krallar devlet kilisesine dahil olmak ve törenlerine katılmak zorundadırlar.

Modern Mısır krallığı hemen hemen Hindistan'dakiyle aynı noktaya gelmiştir. Siyasetçiler ve krallar halkın yandaşlığını bugün bile, düzenli olarak Kuran'dan ayetler okuyup alıntılar yaparak kazanıyorlar. *Hükm* sözcüğü hem "yargılama", hem de "yönetme" anlamı taşır.

Homeros dönemi Yunanistanı bizi Vedik'ten zorlukla ayırdedilen daha erken bir döneme götürür. Homeros'un *dike*'si vedik *dharma*'sına oldukça yakın bir düşünceyi açıklar. Ölümlüleri ölümlerinde gölge haline sokan, yaşlıları bir banyo ya da yemek sonrası uyuklatan ve kralların halkları karşısında yasaya aykırı hiçbir şey söylememelerini ve yapmamalarını sağlayan *dike*dir, yani tabii yasadır. Kral, *dike*'yi ya da *themis*'i destekleyerek halkına refah getirir[36] Tıpkı başka bir yerde, hak kavramının giderek daha fazla ahlakileşmesi, ama kralların yozlaşarak soylarının tükenmesi ve böylece *dike*'nin monarşiden bütünüyle ayrılması gibi[37]

Omahalar, bizi bir kez daha eski bakış açısına döndürür. Bayan Fletcher'ın dediği gibi, "Wakonda, insanın bilinçli hayatındaki tüm şekillere, güçlere ve aşamalara nüfuz eden gizemli dirimsel gücü temsil eder... Eskilerin dediğine göre, 'Wakonda, hiçbir değişiklik olmadan, gündüzün geceyi, yazın kışı izlemesini sağlar. Bu düzenli değişikliklere güvenebilir ve hayatlarımızı bunlara göre düzenleyebiliriz. Böylece Wakonda bize, birlikte barış içinde ve mutlu yaşayabilmemiz için söz ve eylemlerimizde dürüst olmamız gerektiğini öğretir. Atalarımız bu şeyler hakkında düşünmüş ve Wakonda'nın eylemlerini gözlemlemişlerdir ve onların sözleri bize kadar ulaşmıştır" Söz ve eylemlerdeki dürüstlük, Omahalar'daki ahlaki şema açısından temel niteliktedir. Eyleme uygulandığında, tabiatı ne olursa olsun, ister bir izci, ister bir bufalo sürüsünü arayan koşucu, ister bir törenin gerçek koruyucusu tarafından yerine getirilsin, kişinin kendisine yüklenmiş olan göreve dürüstlüğü ve bağlılığı fikrini gündeme getirir"[38].

Eski dünyaya dönersek, Jukunlar'ın refahı, bir ölçüde kralın iyi davranışlarına bağlıydı. Kralın belirli bir davranış kalıbına uyması gerekirdi; fakat gıda teminindeki eksiklikler, kendi kusurlarından olabileceği gibi, tebanın kusurlarından da kaynaklanabilirdi. Öldüğünde (kıtlık yüzünden gizlice öldürülmüş bile olsa) "genellikle, onun dünyadan vazgeçtiği ve insanların kötülüklerinin sonucu olarak göklere geri döndüğü söyle-

mrdi"[39]. Kral, diğer tanrılar arasında, güneşi temsil eder, güneş de özellikle doğru davranmakla bağlantılıdır. Bir güneş ayini sırasında rahibin duası şöyledir: "Hiç kimse şeytanı kalbinde barındırmasın ve hiçbir kadın kocasına karşı ikiyüzlü olmasın. Çünkü bu tür davranışlar Güneş'in hoşuna gitmez ve Güneş bu şekilde davrananların hayatlarını alır"[40].

İbo kralının da "tarımla çok derinden bir ilişkisi vardır: Hasadın bereketini güvenceye alan odur. Ekim mevsiminin başında törensel olarak bir parça toprağı temizler, ayrıca her köyde kararlaştırılan bir yılın ay sayısını onaylayarak, yılda kaç ay olacağını resmen ilan eder" "Görevlerinden biri de, dört pazar gününü törensel olarak yeniden belirlemektir"

Sosyal hukuk, evrenin hukukunun bir yansıması olduğunda, kralın takvimden sorumlu olması tabii bir sonuçtur; çünkü takvim yalnızca yılın mevsimlerini kaydetmekle kalmaz, fiilen onları düzenler de; buna inanan insanları halen İngiltere'de bulmak mümkündür. Dolayısıyla takvim, kralın korumakla yükümlü olduğu hukukun bir parçasını teşkil eder. Bu Roma'da da böyleydi. İkinci kral Numa, dişi peri Egeria'nın isteği üzerine "tanrıların en fazla hoşuna giden ayinleri kurumlaştırdı, her tanrıya bir rahip tahsis etti... Ve hepsinden önemlisi, yılı ayın evrelerine göre on iki aya böldü" ve güneş yılıyla ay yılını denkleştirebilmek için artık aylar ekledi[41].

Sezar, takvimde reformu Yüce Pontifex (rahip) sıfatıyla yaptı. Pontifex'in bir zamanlar bir kral olduğuna inanmak için haklı nedenlerimiz vardır. Şu anda bile, Paskalya tarihinin belirlenmesi için Papa'nın bir kararı beklenir.

Güneş, mevsimleri belirler. Güneş sıfatıyla kral da aynı şeyi yapar.

Güneşin hukukla ve kralın güneşle bağlantısının en eski kanıtını bulmak istersek, Yakın Doğu'ya bakmamız uygun olacaktır. Mısır'da güneş tanrı Ra "Yargı Efendisi" olarak adlandırılır. 60 sayılı Eski ve Modern İlahi'yse bugün de "Doğruluk Güneşi"ni selamlamaktadır[42].

İngiltere'de kralın böyle unsurlar üzerindeki denetimi Doğu'daki kadar vurgulanmamış olsa da, sanıldığından daha uzun süre ayakta kalmıştır. "Kral'ın iklimi"nden sözederiz. Bir hanım bana, 1935 kutlamasında, her krallık resmi geçidine eşlik eden güzel havanın, Tanrı'nın Kral George V'ten hoşnut olduğunun göstergesi olduğuna inanırcasına konuşan insanlar duyduğunu söylemişti. Bu hikayeyi aktardığımı duyan bir genç hanım da "doğrudur" dedi.

İktidarın hemen hemen tamamı bugün bakanların ve diğer görevlilerin elinde olduğundan, övgüler de yergiler de onlara yönelir. 21 Kasım 1818 bildirgesinin 3. paragrafı şöyle der: "İngiliz hükümetinin ılımlı yöne-

timi altında ülke barışı tatmışa benzer; tarım gelişti ve Takdir-i Ilahi çalışanların asil çabalarını bol hasatla karşıladı". İktidarı terk ettikten sonra Disraeli yarı şaka yarı ciddi kraliçeye şöyle yazabiliyordu: "Bana hep krallığınıza şans getirmemişim gibi geldi – bir bakanın 6 kez kötü hasatla yüz yüze gelmesi durumunda artık şanssızlıktan söz edilebilir. Kuşkusuz bir büyüğümüzün söylediği gibi, 'Tabiat güçlerine yenildim' de diyebilirim"

Daha 7 Mart 1934 gibi yakın bir tarihte, Lordlar Kamarası'nda şu sözler işitilmiştir: "Geçen yılki kuraklığın ve önceki yıllardaki sellerin nedeninin sırf yaz saati uygulamasının kabul edilmesi olduğuna inanan –haklı olup olmadıklarını kim bilir?– birçok yaşlı insan var. Eğer bu yaz saati uygulamasının bir sonucuysa, yeni saat sisteminin kabulünün nelere yol açabileceğini düşünmek bile istemiyorum". (Önerilen 24 saatlik sisteme atfen) Takvimle oynamak bugün bile mevsimlerin düzenini alt-üst etme anlamını taşıyor.

Bu inancı yalnızca ahmaklara özgü bir batıl inanç olarak görmemek gerekir. Bugün bile siyaset üzerinde, dolayısıyla da tüm ulus üzerinde önemli bir etkisi vardır. 1927'de zamanın başbakanı "iklimde bütün çiftçilere uygun bir değişiklik, dünya piyasalarında da her satıcıya uyacak bir değişiklik vaadetmeye hazır birçok siyasi fırsatçı olduğundan" yakınıyordu[43]. Günümüzde meteorolojik vaatte bulunmak hemen hemen hiçbir işe yaramaz: Artık bir tarım toplumu değiliz ve hava için sadece kriket ya da tenis sözkonusu olduğunda endişeleniriz. Bunun yanı sıra rüzgarlar ve yağmurlar hakkında, bir hükümetten onları denetlemesini beklemeyecek kadar çok şey biliyoruz. Ancak ticaret ve endüstri alanında bir hükümetin sınırlarını bilebilme açısından, insan tabiatı hakkında ne yazık ki çok az şey biliyoruz. Dolayısıyla Avrupa'da artık kralların kaderini kötü hasat belirlemez, ancak kötü giden ticaret bir hükümetin düşüşüne pekala neden olabilir. Bu, bildiğimiz eski tabiatüstü etkililiğin, endüstri ve fizik yoluyla, ticaretle sınırlandırılmış halidir. Kralların doğruluğunun ticari dolaşıma sokulmuş ve endüstrileştirilmiş şeklidir.

Yaşlı Avrupa'mız, çok eski gelenekleri korumada tek başına değildir. İnanışlarıyla gelenekten sıyrılmış olan ve geri Avrupa milletlerinin gözünde modernliğin şampiyonu gibi görülen Amerika'ya bakınız. 1929 ekonomik bunalımında, "kesintisiz refah sözünün ve bazı mezheplere hoşgörüsüzlüğün Hoover'a ne ölçüde çoğunluk sağladığı benzersiz bir açıklıkla görüldü... Ve bunalımdan sonra anladık ki, Smith seçilmiş olsaydı, bu, Demokrat Parti'nin hemen hemen sonu olacaktı. Amerikan halkına demokrat bir idarenin, iş dünyasında işlerin kötü gitmesi anlamına geldiği

ği söylenecek ve halk buna inandırılacaktı"[44]. Bu partinin 1928'de yenilgisi onun için kuşkusuz bir şans olmuştu: Bugün bunalımın belli bir hükümetin değil ulusların sorunu olduğunu ve de önüne geçilemeyeceğini düşünebilecek insanlar olsa da, sorumluluk yine de Cumhuriyetçi Parti'ye yüklenmiştir. İşte bilinçli bir insanın söyledikleri: "Farklı hükümetler tabiatın bu güçleriyle savaşmaya ne denli kalkışırlarsa, güncel karışıklık o denli ağırlaşır. Ekonomistler bunu elbette bilirler, fakat halklar yöneticilerinden mucizeler istediklerinin farkında değillerdir[45]. Mucize sözcüğü ancak ona inanılmadığında, örneğin Afrikalı bir kral yağmur yağdırdığında, kullanılır.

Ama sonuçta, İngiltere Krallığı başlangıcından beri oldukça yüceltilmişti. Tabiatla kurulan ilişki, hızlı gelişimini Roma İmparatorluğu'ndan miras kalmış geleneklere borçlu olan bir eşgüdümsel işlevin gölgesinde kalmıştır: İşlev taklidi örtmüştür. Daha Orta Çağ'da, kral tabiatın simgesel temsilcisinden çok, barışın güvencesi, barış tehdit edildiğinde bir hakem ve barışı bozanların karşısında bir kılıç ustasıydı. Bunlar, ister içte ister dışta, ister suçlular ister dış mihraklar olsun, kralın düşmanlarıdır. Tarih kitapları bize tersini düşündürtse de, kral bir savaşçıdan çok bir yargıçtı. Normandiyalı William, sonraki kuşaklara Fatih olarak tanıtıldı; bununla birlikte, "krallık tarihçileri, onu güçsüzün güçlüye karşı davasını dinleyen ve karar veren yüce yargıç, tüm şiddet eylemlerinin kararlı cezalandırıcısı olarak resmetmeyi severler"[46]. En iyi krallar yargısal görevlerini ciddiye alırlardı. Henry II "aslında bir hukukçuydu, bir şartın lafzını titizce eleştirmekte ya da yeni bir hüküm hazırlamakta ya da kral naibine yazışmalar konusunda ders vermekte oldukça yetkindi; öte yandan çözümleyemeyeceği sorunların varlığını itiraf etmekten çekinmezdi". O hukuk uygulamasıyla etkin olarak uğraşırdı. "Bir davaya bakmak için yargıçlar atasa da, bunlar, davayı kazanan tarafa kralın ağzından çıkacak hükmü beklemesini öğütlerlerdi" "Haklı bir davası olan herkes, bunun kral tarafından dinlenmesini dilerdi".

Saint-Louis'yi unutulmaz kılan en önemli ünvanların nedenleri, katı adaleti, kutsal şeyler için gösterdiği büyük çaba ve İsa'nın düşmanlarına karşı giriştiği iki haçlı seferidir. Joinville der ki, "yaz aylarında, ayinden sonra Vincennes ormanına gidip, bir çınarın altına oturup, bizi çevresine topladığı çok oldu. Onunla işi olan herkes bir yardımcısı ya da başkası tarafından engellenmeden onunla konuşmaya gelirdi. Ve onlara kendisi şunu sorardı: "Aranızda bir davası olan var mı?" Davası olanlar ayağa kalkardı: "Sessiz olun, işleriniz sırayla ele alınacak". Sonra da Monseigneur Pierre de Fontaines'i ve Monseigneur Geoffrey de Villette'i çağırır ve

bunlardan birine şöyle derdi: "Bu anlaşmazlığı çözümleyin". Eğer kendisi adına konuşanların ya da başkaları adına konuşanların söylediklerine eklenecek bir şey görürse, bunu da kendisi eklerdi"[47].

Orta Çağ'dakiler de Hintliler gibi kralın güçlülüğünün adaletine bağlı olduğuna inanırlardı. Hyère'de Saint-Louis'nin önünde va'z veren bir Fransisken rahip, bütün okumaları sırasında "inananlar ya da inanmayanlar arasında olsun, krallığın adaletsizlik nedeni dışında hiçbir zaman bir yönetici kaybettiğine ya da değiştirdiğine ilişkin bir şey bulamadığını açıklamıştı. 'Bu yüzden' diye ekledi, 'Fransa yolundaki kral halkına adaletli ve dürüst davransın, böylece Efendimiz onun krallığını hayatı boyunca barış içinde tutmasına izin versin"[48].

Kral adaleti sağlayamazsa, isyan hukuka uygun hale geliyordu. İsyancılar bir anlamda Tanrı'nın işini üstlenirlerdi. Bu, XX. yüzyıl İngiliz insanının anlamakta güçlük çekeceği bir hususdur. XVII. yüzyılda gelişen kutsal hak (*divine right*) öğretileri ortadan kalkmış olabilir, ancak işlevlerini yerine getirmişlerdir; artlarında da tüm isyanlara karşı bir isteksizlik bırakmışlardır.

XX. yüzyılda emirleri veren hükümettir. Artık tebanın devletle arasındaki ilişki konusunda takdir yetkisi yoktur; koşulları belirleyemez. Devlet artık hayatlarını düzenleme konusunda mutlak ve yokedilemez bir hakka sahiptir. Bu kayıtsız şartsız itaate öylesine alıştık ki, devletin tabii olduğunu, bugüne dek var olmuş tek sosyal örgütlenme biçimi olduğunu düşünmeye yatkınız. Bununla birlikte, erken Orta Çağ dönemindeki kralların iktidarı, hemen hemen Fiji kralınınki gibi, birçok şarta bağlanmıştı; tek fark, bu kralın yakınlık bağlarıyla değil, eski toprak rejimiyle (*tenure*), yani kral ve vasalları arasında gerçekleştirilmiş anlaşmanın hükümleriyle bağlı olmasıydı. "Gerçek anlamda feodal olan yüzyıllarda, insanlar bir sözleşmeyle, resmi vasallık ya da biat sözleşmesiyle, bugün yapmaları mümkün olmayan birçok şey yapabilirlerdi. Bir sözleşmeyle, 'yaşayabilen ve ölebilen her insana karşı' birlikte savaşma konusunda anlaşabilirlerdi; (Doomsday Book'un dediği gibi) 'topraklarıyla birlikte' istedikleri lorda gidebilirlerdi; kral ile teba arasındaki ilişkiyi bir sözleşme sonucuna bağlı kılabilirlerdi; sözleşmeler hukuku tüm kamu hukukunu yutma tehdidinde bulunuyordu. Bu, "serbest sözleşmenin" altın çağıydı. İşte somut bir örnek: 1136'daki Exceter kuşatması ardından, Stephen garnizonu bağışladı, çünkü askerler ona bağlılık yemini etmemişlerdi. Bir vasalın bağlılık yemini etmiş olduğu durumlarda bile, bu bir koşula bağlıydı. "Eğer bir lord kendisine bağlı olan birine karşı sürekli olarak adaletli davranmayı reddederse, sadakat bağı kesilir ve bu kişi açıkça lorduna meydan okuyabilir, bunu

yaparken de ona savaş ilan edebilir". O günden bu yana, bu özel koşul, en azından kuramsal düzlemde, ortadan kaldırıldı; çünkü uygulamada, siyasi kışkırtıcılara karşı büyük bir hoşgörü var; ancak "hukuk adına krala karşı ayaklanma ve onu adaleti yerine getirme konusunda, bir hakka ya da ödeve artık gönderme yapılmıyor"[49].

Genel görüş, XVII. yüzyılın uç düşünürleri tarafından korunan Kutsal Hak (*Divine Right*) öğretisinin Orta Çağ'ın son atılımı olduğu yönündeydi. Oysa gerçek bunun tam tersidir: Bu, modernist ruhun ilk ortaya çıkışıydı. Bağlılık, Fiji, eski Seylan, Jukun ülkesi ve başkaca kutsal krallıklara ev sahipliği yapan ülkelerde olduğu gibi, Orta Çağ'da da şarta bağlıydı. Bir kralın kutsallığı, onu zorunlu olarak mutlak kılmadığı gibi, otoritesini de kayıtsız şartsız kılmazdı. Kayıtsız şartsız bağlılık kavramı Orta Çağ soyluluğunun yıkıntıları arasında yeşermiştir. Bu yenilik üzerindeki tartışma, onun geliştirilmesi mi yoksa ortadan kaldırılması mı gerektiği noktasında değil, kimin yani kral ve divanının mı yoksa parlementonun mu ona sahip olması gerektiği yönündeydi. İngiltere'de Parlemento kazandı ve artık, eskiden Kutsal Hak'kın en fanatik yandaşlarının ileri sürdükleri gibi, kayıtsız şartsız bir itaat beklemektedir. Monarşiye de teselli ödülü olarak, kayıtsız şartsız hanedan hakkı kalmıştır: Varis yeni doğmuş, kötürüm, deli ya da bir soytarı da olsa tahta otururdu; bu elbette özgün kutsal krallık kuramından büyük bir kopuşu ifade etmektedir.

Stuart hanedanından krallar lehine ortaya atılan iddialarda bizi şaşırtan yalnızca şekildir; içeriği kabullenmiş durumdayız; parlementonun divana göre daha zeki olduğunu kanıtladığı nokta da budur: Mutlakiyeti daha kabul edilebilir sözcüklerle ifade etmiştir.

Bu, taraflar arasındaki bütün kavgaların hikayesidir. Çeşitli kalıpları hayata geçirirler, ama sonuçlar hep aynıdır, çünkü taraflar da denetleme iddiasında oldukları kaderin oyuncaklarıdır.

Tarafların dile getirdikleri kalıplara bakarken, gerçekleri gözden kaçırırız. Fransız Devrimi, gerçeklerle pek az ilgili olan özgürlük ve diğer şeyler hakkında kalıplar üreten bir fabrikaydı. Avrupa dışındaki dünyanın büyük kısmının, her türlü hukuk ve ahlak kavramından uzak tiranlarca tutsak alındığı yolundaki kanımızı da büyük ölçüde ona borçluyuz. İddiaya göre, bu tiranlar keyiflerine göre davranır, hatta kendi kız kardeşleriyle evlenir ve uyruklarını yerler.

Bunun gerçeklerle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Tanrı olmak, mutlaka daha fazla yetkiye sahip olmak anlamına gelmeyip tersine daha fazla görevi olmak anlamına gelebilir: *divinité oblige* (tanrısallık buna zorlar). Bir tanrı-adamın bütün amacı, dünyayı kendi düzenliliğine göre düzenle-

mektir. Gelenek tarafından belirlenen bütün kuralları korumalıdır. Krallık karmaşıklaştığı ölçüde, onun da gündelik işleri karmaşıklaşır. Hindistan gibi bir ülkede, yirmi dört saatin her biri, en azından kuramda, belirli bir işe ayrılmıştır[50]. Teşrifatın ve törenselliğin kölesi, eşrafının efendisi olamaz, bu yüzden de iktidarı onlara geçer. Kralın küçük ölçekte bir yeniden basımı olan Jukun önderi, "sürekli kaygı içinde ve sayısız tabuya boğulmuş bir hayat" sürer, "kendi mevkiinin kölesi"dir. Öyle ki, burada kral adayı bulmakta zorluk çekilir[51].

Sansasyonel olan üzerinde duran, sıkıcı sıradanlığıysa görmezden gelen seyahat kitaplarından ve misyoner raporlarından yanlış fikirler ediniriz. Tebanın kafasını uçurmakta Kupa Kraliçesi kadar pervasız olan krallar hakkında yazılar okuruz ve bunu yapabiliyorlarsa her şeyi yapabilecekleri sonucuna varırız. Fakat bu sonuç bütünüyle yanlıştır: Bir kralın birini ölüme göndermesi hukuka uygun olabilse de, ayinin en ufak bir noktasını atlaması hukuka aykırı olabilir. Bir Fiji önderi hayat ve ölüm konularında geniş bir özgürlüğe sahipti ve zaman zaman uyruklarını sırf "onlar hakkında bilgi sahibi olmak" amacıyla yerdi. Ama "kötü yemek", yani her şeyi kendisine saklayıp paylaşmamak ya da "evlere girmek", yani başka erkeklerin karılarının ardına düşmek onun için ölümcül olurdu. Yamyamlık krala ve yaşlılar heyetine özgü bir ayrıcalıktı; törenselliğin bir parçasıydı; ancak cimrilik bir günahtı, çünkü cömert olmak, göreceğimiz gibi, önderliğin özüydü. Hayat ve ölüm hakkının bile sınırları vardı. Örneğin eski bir Kayalıklar Efendisi, önderlerinden biri tarafından alaya alındığında, serfini acımasızca döverdi; ona bunu şöyle açıklardı: "Çünkü bir öndere arazide vuramam, ama sana istediğim her şeyi yapabilirim, hatta seni öldürüp yiyebilirim bile" Yüzeysel bir gözlemci burada eylemin iradiliğini görür; bu iradiliğe gelenek tarafından izin verildiğini anlayamaz.

Seylan ya da Siyam kralı, bir adamı "kral soyundan birini boğulmaktan kurtarmaya çalışırken onun kutsal bedenine el sürdüğü için ölüme gönderdiğinde", kralın iyilik bilmez bir canavar olduğunu düşünürüz; ama onun seçme hakkı yoktur; suçlunun ölümüne karar veren kral değil, gelenektir. Bir keresinde, bir Siyam kralının gemisinin karaya oturduğu söylenir. Bu, dümenci için ölüm anlamına gelmekteydi; fakat kral hoşgörülü bir gününde olduğu için, onun yerine bir tasvirini infaz ettirdi. Ancak dümenci hatası yüzünden öylesine üzgündü ki, kralın cezayı uygulatması için ısrar etti ve kral da bunu onaylamak zorunda kaldı.

Jukun kralı bir tanrıdır. Biz bir tanrının kadir-i mutlak olduğunu düşünürüz; ama Fiji'nin ilahi önderleri gibi, o da "sonuçlara göre yargılanırdı. Eğer hasat iyiyse halk ortalama bir tiranlığı kabul etmeye hazırdı. Fakat

aşırı tiranlık, hasat iyi de olsa kötü de olsa, öldürülmesi yönünde bir talep doğururdu. Tabularla o kadar çevrelenmişti ki, bir tabunun, temsil ettiği varsayılan tanrıları tanımadığı şeklinde yorumlanabilecek, böylelikle tanrıların da onu tanımaması sonucunu doğurabilecek biçimde çiğnendiğini saptamak hiç de zor değildi. Bu durumda, kral danışmanlarının tavsiyelerine göre karar vermek durumundaydı... Kral'ın kişiliğinin kutsallığı, aynı zamanda iktidarının kısıtlanmasında kullanılan bir etken durumundadır. Kimse ona doğrudan doğruya yaklaşamazdı. Ona şikayette bulunmak isteyen ya da ilk elden bilgi verme durumunda olan kişi, ona ulaşmak için, önce bir memurlar zincirinden geçmek durumundaydı[52].

Avrupalı olmayanlar da, kralın varlık nedeninin Hak'kı korumak olduğu konusunda, en az bizim kadar ikna olmuşlardır. Bu yüzden, İ.Ö. III. yüzyıldaki bir Sinhal kralı kutsanmasında şöyle uyarılmıştır: "Yasalara dayan ve eşitlikle hükmet... Eğer hükümranlığını bizim sözlerimize göre yürütürsen ne ala. Aksi halde kafan yedi parçaya ayrılsın"[53]. Taç giyme töreni sırasında İbo kralından, "önceki kralların yaptığı gibi şehri ve halkı için nasıl gerekiyorsa öyle, yani doğruluk ve adaletle hükmetmesi" istenirdi. Taç giyme törenlerinde iyi yönetme çağrılarına yer verilmesine dünyanın her yerinde rastlanır[54]. Anayasa yeni bir şey değildir: Krallığın özüdür.

Sonuçta kral, aynı ayindeki ya da devletteki tüm diğer tiplemeler gibi, tabiatın belirli bölümlerinden sorumlu olmaya başlar. İlk rolünün göğü temsil etmek olduğunu düşünmek için nedenlerimiz vardır. Ancak göksel cisimler dünyanın etrafında yılın zamanlarını belirleyen bir düzenlilikle dolaşırlar. Göğün temsilcisi olan kral da aynı biçimde, ayinde müritleri tarafından temsil edilen küçük evreninde zamanı belirlemek zorundadır. Bir zamanlar onun öncelikle dünyanın yüce düzenleyicisi olarak tanınan güneşle özdeşleştiğini biliyoruz. Böylece, kralın güneş niteliği onun düzenleyici işlevini vurgulamaktaydı. Bu işlev sahne ışığına girdikçe, içinden çıkmış olduğu amaç arka plana düşmektedir; sonunda işlev kralın asıl belirleyici özelliğine dönüşene kadar... O artık mecazlar ya da amblemler dışında, gök, güneş ya da boğa değil, yalnızca Hak'kın otoritesidir.

Bu işlevin o kadar yararı görülmüştür ki, genişletilmiştir. Başlangıçta ayinle ve ayin merkeziyle sınırlıyken, zamanla krallığın bütününe ve tebaının tüm hayatına yayılmıştır.

Temsilden işleve doğru gelişen bu evrimin dilde de kesinlikle kanıtlanabileceği gerçeği, çıkardığımız sonuçlar açısından bize özgüven kazandıracaktır.

Dilbilimciler, *semantem*'leri (anlambirimler), yani *güneş*, *ay* gibi şeyleri temsil eden sözcükleri, ilişkileri belirten *morfem*'lerden (biçimbirimler), örneğin *in* gibi veya *s* çoğul eki gibi sözcük ve takılardan ayırırlar. *Semantem*ler örneğin tuğlaysa, *morfem*ler harçtır. *Semantem*ler sürekli *morfem*lere dönüşmektedir. Böylece, bir zamanlar *body* (beden) anlamına gelen bir sözcük, zarf takısı *-ly* haline dönüşmüştür. Fransızca'da da aynı görevi, bir zamanlar bilinç anlamına gelen *-ment* takısı görmektedir.

Aynı şey yazıda da olmuştur. Okuyucu her türlü hiyeroglif yazının tarihinde benzer örnekler bulabilir.

Kurumların bu karşılaştırmalı çözümlemesi, dilbilimcilerin araştırmalarıyla düşüncenin evrimindeki ve ifadesindeki önemli bir gelişme yolunda yakınlaşmaktadır. İnsan işe, simgeleri bir araya getirmekle başlıyor gibidir (rüyalarımızda bulunan düşünce biçimi). Zamanla ilişkileri ve biçimleri ayrıştırır ve onlara ayrı anlamlar kazandırır. Bunları ifade etmek için, simgelerden oluşan hazır malzemeyi kullanmak zorundadır. Bunlar her türlü maddiyattan yoksun kalmıştır ve böylece tek işlevleri, simgeleri, iyi düzenlenmiş bir bütün içinde bir araya getirmek olmuştur.

Çev: Başak Baysal, Barış Erman
Düzelti: Erol Öz

Elimizi Beyazlar Sıkmaz ki

Kukuliki
Ne yapacaksın
Başından büyük evi?
Evlerden ırak
Büyük başın büyük derdi
Devleti idareden güç
Protokollü evi

Ercümend Behzad

3

Emmanuel Terray

Devlet, rastlantı ve zorunluluk. Bir tarih üzerine düşünceler*

Başlamak için kişisel bir anı: Tezimi savunma törenini atlatalı henüz bir yıl oldu. Başlangıcından sömürgeci güçlerin eline geçene kadar, Gyaman Abron Krallığı tarihi üzerine uzun bir çalışmayı, yargıçlarımın takdirine sunmuştum. Jüri üyelerinden biri –aynı durumdaki herkese yöneltilen övgüleri benim çalışmam için de sıraladıktan sonra– şunları ekledi: Ona göre, kullanılan kategoriler, ele aldığı sorunlarla –ekonomi, siyaset, zenginlik, iktidar, devlet–, bu çalışma bizim bilim dalımızın artık aşılmış bir tarihi dönemine aittir, bugünün antropologlarını, en azından genç nesli, hiç ilgilendirmemektedir. Artık araştırmacılar eserlerinde başka araçlar kullanmakta, başka konuları işlemektedirler: Sağlık ve hastalık, din, simgesellik... Böylece, sona ermiş bir döneme ilişkin son kalıntıya dönüşmüş biri olarak, ulaştığım sonuçlardan birkaçını kısaca ortaya koymak istiyorum. Her ne kadar tanıklığım günün tartışmaları açısından pek önem taşımıyorsa da, en azından tarihi bir belge değerinde olacaktır.

* *Anthropologie: Etat des lieux*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et Librairie Générale Française, 1986.

Ben, her şeyden önce bir tarihi yazdım. Tam olarak bir halkın tarihi değil, hatta bir etnik kümenin tarihi hiç değil: Gerçekten de halk ya da etnik kümeden, dil, gelenek ya da sosyal örgütlenme, kısaca kendine özgü bir kültürle kimliği saptanabilecek belirli bir topluluğu anlıyorsak, o zaman Abronlar asla bir halk oluşturmazlar. Sosyal bir küme olarak onlar; temel özelliklerini, birliklerini ve kuşkusuz varlıklarını, belirli bir siyasi ve sosyal düzenin içinde oynadıkları hegemonik rolden alırlar. İşte bu düzen, benim kesin olarak Gyaman Abron Krallığı diye adlandırdığım düzendir. Abronlar bu krallığın yönetici sınıfı olarak tanımlanırlar. Varlıklarını ve geleceklerini krallığın oluşturduğu sistem içinde işgal ettikleri yer belirler.

Öyleyse ben bir devletin tarihini yazdım; yani ekonomik, sosyal, siyasi hakimiyet ve boyun eğme ilişkileriyle bağlı organik bir bütünün tarihi. Bu bütün nasıl oluştu? Çağlar boyunca nasıl değişime uğradı? Aşağıdaki gözlemlerimin anlaşılabilir olması için, birkaç kelimeyle Gyaman tarihinin temel evrelerini hatırlatmama izin verilmelidir.

Çağdaşı ve komşusu olan birçok devlet gibi, Abron devleti de iki tarihi sürecin karşılaşmasından doğar: XIV. yüzyılın sonundan başlayarak Malili tacirlerin Nijer kıvrımına doğru yayılması ve bir sonraki yüzyılda Avrupalılar'ın, Gine körfezi kıyılarına girmesi.

Uzun mesafeli mübadelenin gelişmesi, tam anlamıyla köleci üretim ilişkilerinin ortaya çıkması, gerçek şehirlerin doğuşu, İslam'ın artan yayılması ve etkisiyle, beraberinde getirdiği düşünsel ve siyasi alandaki deneyler, bölgede, hiç duraksamadan adlandırdığım bir devrim yaratmıştır. Soybağına dayalı eski yapılar, yeni dönemin taleplerine cevap veremiyorlardı. Dyulalar'ın da yardımıyla, ileride tanımlamaya çalışacağım kişiler, bu sözcüğü ihtiyatla kullanmak kaydıyla, devletsel diye nitelendirilebilecek olan yeni bir hakimiyet tipi kurdular. Kıyı boyunda Avrupalılar'ın ortaya çıkışı bu evrimi hızlandırdı, çünkü devleti kuranlar bundan böyle rakip iki kümeyle karşı karşıya geldiklerinde –kuzeyde Dyulalar, güneyde Beyazlar–, deyim yerindeyse her iki yanda da çıkarlarını arayarak ve sistemli biçimde ikili oynayarak, bu iki arada bir derede kalmış durumlarından ustaca yararlanmayı bildiler.

Gyaman'ın kurucusu olacak olanlar da, aynı şeyi deneyen birçok insandan sonra, işte bu bağlamda şanslarını denemeye karar verirler. Çünkü devletin bir noktada ortaya çıktığı andan başlayarak, çevre toplulukların hepsi geri dönülmez iki seçenekle karşı karşıya kalmışlardır: Hükmetmek ya da hükmedilmek, üçüncü bir yol yok. Başka bir deyimle, yönetmek istiyorsanız, o zaman kendi hesabınıza bir devletin kurulmasına girişme-

niz gerekir, yoksa bir başkasının hakimiyetine katlanırsınız. Oysa Abronlar'ın kaderini belirleyen şey, böyle bir boyun eğişin çilesine katlanmaya asla razı olmamalarıdır. Bugün bile, Krallık'ın yaşlı ve onurlu bir üyesinin, bana şöyle haykırdığını duyar gibi oluyorum: "Sanıyormusun ki, bize hükmedenler Beyazlar olmasaydı, bunu bir Baule yapabilirdi?"

Kısacası, XVII. yüzyılın başında, küçük bir savaşçı topluluğu Accra artülkesini, yerleşecek bir yer bulmak için terketti ve önce Kumasi bölgesini seçip, orada Domaa Krallığı'nı kurdu. Ama çok geçmeden başka göçmenlerle karşı karşıya geldiler –ileride Asante İmparatorluğu'nu kuracak olanlar– ve çatışmada yenildiler. Daha sonra bu bir küme savaşçı kuzey batıya doğru kaçtı ve Bandoukou dolaylarında, her türlü tehditten uzakta yerleşebileceğini sandığı bir toprak parçası buldu.

XVIII. yüzyılın ilk yılları boyunca, bölgeye yeni gelenler, onlardan önce gelmiş toplulukları hakimiyetleri altına aldılar. Konumlarını güçlendirmek için diğer kesimlerle sözleşme niteliği taşıyan ilişkiler kurdular ve onları görevler, imtiyazlar, güvenceler vaadederek kendilerine bağladılar. Sonuçta, siyasi sistemlerinin en belirgin özelliği olacak olan dönüşümlülük ilkesinden esinlenerek krallığın kurumlarını çok geçmeden yapılandırmaya başladılar.

Bu arada güneyde, Asante İmparatorluğu'nun kurucuları şaşırtıcı yükselişlerini sürdürmekteydiler ve bir süre sonra, güçlü düşmanlarının elinden göç ederek kurtulabileceklerini sanan Abronlar onları yanı başlarında buldular. 1739-1740'da çarpışma ve felaket: Abronlar yok olmuş, kralları Abo Miri öldürülmüş, ülke istila edilmişti.

Hezimetin ertesinde, iki basiretli egemen, Kofi Sono ve Kofi Agyeman, krallığı yenilenmiş temeller üzerinde ikinci kez kurarlar. Topraklarının denetimini yeniden ele geçirir geçirmez, çoğu o andan sonra ülkenin kaderi üzerinde belirleyici rol oynayacak olan Kong Dyulaları'yla olmak üzere, yeni ittifaklar yaparlar. Ayrıca, Gyaman'ın ağırlık merkezi batıya kayar. Kulango ülkesini hakimiyeti altına alır ve birçok Abron buraya yerleşmek için gelir. Sonuçta devlet, kraliyet anasoy bağının iki kanadı arasındaki dönüşümlülük kuralına göre düzenlenmiş, sağlam kurumlarla donanmıştır. Bu dönüşümlülüğün etkileri şimdi yönetim aygıtının geneline yayılmıştır.

Bununla beraber Gyaman, artık Asanteler'e bağımlıdır. İlk dönem boyunca, Abron yöneticileri kaderlerine boyun eğmiş gibi görünürler, ama XIX. yüzyıl başında, üstelik farklı nedenler yüzünden, bağımsızlıklarını kazanmak için umutsuz bir çaba içine girerler: 1818 ayaklanması ve Tain nehri felaketi, Kral Adingra'nın ölümü, binlerce Abronun sürülmesi

ve katledilmesi. Bunu izleyen onlarca yıl boyunca, Gyaman gücünü yeniden toplar, ama her türlü maceracı girişimden kendini sakınır.

1874'te, Asante İmparatorluğu İngilizler'in darbeleri altında aniden parçalanır ve Abronlar tek damla kan dökmeden egemenliklerini kazanırlar. Abronlar hemen, bazen açıkça bazen gizliden gizliye, eski hükümdarla çatışmaya başlarlar. Buna karşılık, kıyı yollarının açılması ve ticaretin gelişmesi, içte derin sosyal ve ekonomik değişimleri beraberinde getirir. Ama her şeyin ötesinde, uzun süre mengenede sıkıştırılan bir cismin basınç gevşetildiğinde patlaması gibi, iktidar çevresinde, kralla yönetimi elinde bulunduranların karşı karşıya gelmesine bağlı olarak, Krallık ağır bir siyasi bunalım yaşar. Bütünüyle iç çatışmalara kendilerini kaptıran Abron yöneticileri yeni tarafların adım adım sahneye çıktığının farkına varamayacaklardır: Samoriler ve Beyazlar. Çalkantı dolu üç yılda bu partnerler çekişecek ve hiçbir zaman yeniden kazanamadığı ve kuşkusuz kazanamayacağı bağımsızlığını 1898'de kaybeden Gyaman'ı paylaşacaklardır.

*
* *

Bölgedeki devletin kökeninden, bir ilk dersler dizisi çıkarabiliriz. XVII. yüzyılda devletin, bir fırsat ve bir iradenin karşılaşmasından doğduğunu gördük. Fırsat, buraya yerleşmiş tacirler ve Avrupalı denizciler tarafından, daha önce soybağı ilişkilerine dayalı yapının hakim olduğu bir bölgede yaratıldı. Dyulalar ve biraz da Avrupalılar, yeni bir sosyal farklılaşmanın destekçisi olmaya uygun lüks malları getirerek ve karşılığında, üretimi yeni iş ilişkileri gerektiren mallar talep ederek, yeni siyasi ve sosyal örgütlenme modellerini yayarak, hiç keşfedilmemiş mesleklerin, tutkularda ve zihinlerde canlanmasını sağladılar.

Zaten bu işe girişmeye hazır insanlar vardı. Devletlerin kurulmalarını aktaran geleneklerin çözümlenmesi de, onların portrelerini çizilmesini sağlar. Köy kümelerinin dar sınırları içinde bunalan gençler, sürekli olarak ağabeylerinin gölgesinde yaşamaya mahkum olan küçük kardeşler, "şehirleşmiş" bölgelerin ve ıssız alanların sınırında yaşayan avcılar, zenginlik peşindeki maceracılar, seyyar satıcılar, o zamana kadar soybağına dayalı toplumun sınırlarında sıkışmış bütün bir topluluk, maceranın ürpertisiyle heyecanlanır ve "şansını denemeye" karar verir. Onu canlandıran, temel amacı kuşkusuz güç elde etmekten çok farklılaşmak olan bir iradedir: Köylü topluluklarının üyelerine buyurduğu programlanmış yaşamöykülü

kitlenin kaderinden kaçıp kurtulma iradesi. "Biz sizden başkayız"; işte bir araya toplanan insanların ilk çığlığı. Ama soybağına dayalı toplum, marjinallere ve olağandan sapmışlara karşı en hoşgörüsüz olanıdır: Toplum onlar ödün verene ya da yok olana kadar durmaz. Ayrılıkçı konumda kalıcı olarak yerleşmek isteyen, bunun araçlarını bulmalı, korkutmalı, saygı uyandırmalıdır. Bu durumda farklılaşma arzusu, tabii bir yer değiştirmeyle, üstünlük bildirisine dönüşür.

Bununla birlikte, talep edilen bu üstünlük, başkalarınca da tanındığı oranda varolur ve bizim maceraperestler önce bu tanınmayı elde etmeye –ya da zorla kabul ettirmeye– çalışacaklardır. Ve devlet tam da onların bu çabalarıyla ve çabalarında doğar.

Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki, bizi ilgilendiren alanda, devletlerin oluşumu birbirlerinden kesin olarak bağımsız iki sürecin çakışmasının ürünüdür. Birincisi, sürekli bir mekanizmadır: Onunla soybağına dayalı toplumlar, hakim sosyal yapıların içinde kendilerine çok az yer bulmuş ya da hiç bulamamış kişileri sınırlara doğru iterler. İkincisi, başlangıçlarını, belli bir kesinlikle tarihte bulabileceğimiz bir olgudur: Uzak mesafeli ticaretin gelişmesi. Tek başına birincisi etkisiz kalırdı. Onun, evrimin yeni bir aşamasının başlangıç noktası, yani bir anlamda doğurgan olması için, ikincinin müdahalesi gerekir. İşte bu sonuncunun nedenleri de bütünüyle Mali İmparatorluğu'nun ekonomik, sosyal, siyasi yapılarında gizlidir ve güneyin soybağına dayalı toplumlarının dinamiğine hiçbir şey borçlu değildir. Demek ki bu iki ayrıksı durumun karşılaşması bir biçimde rastlantısal bir olaydır ve devletlerimizin doğuşu, hangisi olduğunu da bilmediğimiz bir tarihi zorunluluğun sonucu değildir. Tacirler ile parçalı toplumların birbirleriyle temasından devlet ortaya çıktığına göre, bu durum açıklanabilir ve anlaşılabilir, ama temas olgusunun kendisi rastlantısal alana aittir.

Böylesi gözlemler, sadece durumu dıştan ve iş işten geçtikten sonra inceleyen araştırmacının düşüncesini anlatmakla kalmaz. Bazı bakımlardan, bu tarihin aktörleri de ya da en azından onların altsoyları da, devletlerin oluşum olgusunun, sürekli bir evrimin sonucu olmak şöyle dursun, tam tersine, devlet öncesi dönemin gelişmelerinden kesin bir kopuş olduğunu bir ölçüde biliyorlardı. Bu bakış açısıyla üç belirti açıklayıcıdır: İlk olarak, devletlerin doğuşunu anlatanların aktardıklarına bakılacak olursa, kurucular büyük çoğunlukla dışarıdan gelen unsurlardır. Daha doğrusu, yeni iktidarı doğdukları ülkede kurmuyorlar. Bir göç, genişliği ya da şekilleri ne olursa olsun –fatihlerin seferi ya da mültecilerin kaçışı– her zaman devletsel kurumların ortaya çıkışına önceldir. Kısacası devletin doğuşu

mekandaki bir kesintiye denk düşer, ama buna –ikinci belirti– zaman içindeki kopukluk eklenir: Kurucu güç öncesi zamanla sonraki aynı mahiyette değildir. Birincisi efsanelere ve destanlara ilişkindir, ikincisi tarihe. Birinde anlatılanların her noktasına olağanüstülük karışır; diğerinde, gerçek siyasete ya da "real politic"e, yol açmak amacıyla, olağanüstülüğe yer bırakılmaz: Güç ilişkileri, açgözlülük, tutkular, bundan böyle başvurulan temel araçlardır.

Sonuçta, devletin ortaya çıkışı, meydana gelen değişimin köktenci özelliğini iyice belirlemek ister gibi, insani işlerin seyrinde, çoğu zaman, tabiat üstü güçlerin her çeşit mucizeyle donanmış etkin müdahalesiyle gerçekleşir. Tarih düşenlerin gözünde, insanlar sadece kendi imkanlarıyla, devletlerin kuruluşuna denk düşen çalkantıyı gereğince yönlendirebilecek durumda değildirler. Onların, bu işin üstesinden gelmek için, Başka bir Etken'in yardımına ihtiyaçları vardır. Gelenekler işte bu sonuncuya Tanrı ismini vermişlerdir; ben Rastlantı demeyi tercih edeceğim. Ama her şeyin ötesinde, kuşkusuz bir sözcük tartışmasından başka şey değildir bu.

*
* *

İkinci olarak, devlet bölgede, kurulmasına yön veren koşullar ve amaçlardan temel özelliklerini kazanır. Devlet öncelikle bir hakimiyet tasarımının sonuca ulaşmasıdır. Öyleyse, iktidarını uyrukları üzerinde kullanır, toprak parçaları üzerinde değil. Sadece insanlar uyrukluk bağı kurabilir, başkasının önünde saygıyla eğilebilir, hediyeler ve vergi verebilirler. Zenginlikler, kendileri için olmaktan çok, toplum içindeki seviyeyi ve gücü simgeledikleri için aranır ve biriktirilirler. Ekonomik sömürü her şeyden önce sosyal ve siyasi hakimiyet kurma aracıdır.

Devletin kurucuları, üstünlüğü ele geçirmek ve bunu sürekli koruyabilmek için, yeterince kalabalık olmalıdırlar. Bu yüzden, istenen sayıyı yakalamak için, ilk çekirdek küme, kendileriyle gerçek sözleşmeler yapılan başka kesimlerle de birleşme yoluna gider. Yeni gelenler, kendi kaderlerini katıldıkları kümeninkiyle birleştirir ve onun yöneticilerinin otoritesini kabul ederler. Karşılarında da kendilerini, ünvanlar, görevler, ayrıcalıklar verilmiş olarak bulurlar. Şu halde, sosyal doku içinde, sözleşmeye dayalı ilişkiler, aile bağlarına eklenmeye başlar ve çok geçmeden yeni üst sınıf, bir soybağı federasyonu olarak kimlik bulur.

Ama böyle bir strateji hemen kendi sınırlarıyla karşılaşır: Sürekli çoğalan bir seçkin tabaka artık seçkin tabaka değildir. Aynı nedenle,

yönetenler kendi dillerini, geleneklerini, inançlarını uyruklarına zorla benimsetmekten kaçınırlar. Sosyal hayatta "üst tabakadan olanlar"la "aşağı tabakadan olanlar" ilk bakışta ayrılabilmelidir. Aşırı bir ittifak ya da sindirme siyaseti, devletin hem temelini, hem de amacını teşkil eden ve hakim olanlarla hakim olunanlar arasında ortaya çıkan bu ayrımı bozacaktır.

Şu konuda ısrar etmek isterim: Benim bakış açıma göre, devletin özü, bu farklılık nasıl ifade edilmiş olursa olsun, tabii bir farklılık gibi, sosyal dokunun içinde yönetenler ve yönetilenler arasına giren onarılamaz bir kesintinin varlığıdır. Şematik bir tanımla riske atılarak diyeceğim ki, "kral soyundan gelen veletlerden sonuncusunun, halk soyundan gelen en saygın yaşlı karşısında öncelik elde ettiği her durumda", devlet ortaya çıkmıştır. Meyer Fortes'in "*unilineal descent groups*" (tekçizgili soy kümeleri) üzerine eğildiği 1953 tarihli ünlü makalesinde, bu kümelerin sosyal üstünlük şartları arasında nisbi bir türdeşliğe işaret etmiştir. Bundan anlaşılan, bir topluluktan ötekine, aynı cins, aynı yaş kümesinden insanlar arasındaki yaygın bir konum benzerliğidir. Devletin ortaya çıkışıyla birlikte işte tam da bu türdeşlik kaybolmaktadır. Bundan böyle, sosyal alanın içinden aşılmaz bir kırık geçmektedir ve genellikle, devleti tanımlamamızı sağlayan kurumsal düzenlemeler, bu kırığı koruma, yenileme, bazen de derinleştirme görevi üstlenmişlerdir.

Bu koşullar altında, yönetici sınıf, devlet aygıtıyla iç içedir: Birinciye ait olmak için, ikincideki sorumlulukları yerine getirmek gerekli ve yeterlidir. Öte yandan, yönetsel aygıt içinde bir rolü olan herkes, hızla ya da yavaşça, sosyal piramidin üst katlarına yükselir. Sonuçta ortaya, Abron siyasi hayatına özel bir hava kazandıran, bir çeşit devlet cisimleşmesi çıkmaktadır. Bizimkinin tersine, Abron Devleti, onları temsil etmek ve çatışmalarında hakem olmak için toplum ve sınıflar üstüne çıkacak ya da genel çıkarı savunduğunu iddia edecek ve bu nedenle kamu yararına adanmış hizmetkarlardan oluşacak soyut ve anonim bir bütünlük olarak ortaya çıkmaz. Gyaman'da böylesi kurgular –böylesi ikiyüzlülükler– savunulabilir değildir. Herkes devletin sesini ve yüzünü tanır; yani kralın, yardımcılarının, yüksek görevlilerinin, adamlarının. Bu insanlar devlettir. Onların dışında hiçbir gerçeklik yoktur. Devletin tarihi onların atalarının tarihiyle, geleceği çocuklarının geleceğiyle özdeştir.

Ama, devlet toplumun yerini almadığına göre, toplumu dikkate almak zorundadır ve bu iki taraf arasında, doğrudan doğruya sosyal hayatın temelinde bulunan zımni bir anlaşma yapılmıştır. Şartları nelerdir? Devlet, toplum hesabına, belli sayıda görevi yerine getirmelidir: "Düzeni ve

güvenliği" sağlamak, topluluğu komşularına karşı korumak, tanrılarla iyi ilişkiler içinde olmak. Ama yine de onun alanını belirleyen ve etkinliğini azaltan görünmez sınırları aşmaması gerekir: Köy ve aile birimlerinin iç hayatı, üretimin günü gününe düzenlenmesi, dini alanın büyük bir bölümü devlet alanı dışındadır. Bu görevleri yerine getirir getirmez ve bu yasaklara uyar uymaz, iktidardakilerin, kendilerine özgü amaçları –lüks, görkem, şan, şeref– diledikleri gibi izlemeleri mümkün olur. Dahası, taleplerinin "makul" olması kaydıyla, bu amaçlarla, uyruklarının kaynaklarından ve hizmetlerinden de yararlanabilirler.

Yönetenleri bu sözleşmenin hükümlerine uymaya zorlayan nedir? Kuşkusuz, geleneğin etkisi, tabiat üstü cezalardan duyulan korku, ama ayrıca daha doğrudan zorlamalar. Onlar, devletlerini kurmaya başladıkları sırada, başka kümeler de çevrede aynı işe girişirler. Çok geçmeden rakip kümeler çarpışmaya başlar. Vasallar üzerinde hakimiyeti, ticaret yollarını, av sahalarını, altın madenlerini paylaşamazlar. Ama her şeyin ötesinde, hegemonya kurmak, en büyük olarak tanınmak isterler. Birbirine karşıt egemenler arasında, her yönden fışkıran kargaşayı sadace savaş çözebilir. Bunun üzerine yönetenler ve yönetilenler arasındaki ilişkiler farklı bir görünüm alır: Hoşnut olmayan ikinciler, birincilere yardımı reddedebilir ve düşman saflarına dahi geçebilir. Bu yüzden efendiler, belli ölçüde ılımlı bir tavır takınırlar. Gerçekten de, özgür köylülerin ürünlerinden yalnızca simgesel paylar almaya cesaret edebilir ve sadece geçim kaynaklarını karşılamak bir yana, zenginliklerinin çoğunu da kölelerinin emeklerinden elde etmekle yetinirler.

Bunlar genel hatlarıyla, oyunun kurallandır. Aynı devlet sözcüğü altında, burada dile getirilen gerçekliğin, bize tanıdık gelenden ne ölçüde farklı olduğunu görüyoruz. Bir yanda, kanlı canlı erkekler ve kadınlar, az sayıda ve yayıldıkları alan dar olan iktidarlar; yerel özellikler ve özerkliklere saygılı olmak zorunda kalan bir hakimiyet türü. Öte yanda, sosyal hayatın bütün alanlarına müdahale eden, her hareketiyle sürekli bir merkezileşme ve tekbiçimlilik üreten, kişisizleşmiş ve hayaletimsi şu "Soğuk Canavar" Bir yanda, açıkça yayılan ve böylece sınırları içinde tutması zor olmayan bir üstünlük. Diğer yanda, özgürlük ve eşitlik maskesi altında, güçlü olanın hemen her şeyi yapmaya hak kazandığı ikiyüzlü bir zorbalık.

Birkaç yıldır yaygaracı birer uzman kesilen, modaya aşırı düşkün bazı antropologların, genel olarak "Devlet"e saldırmalarına ne demeli? Açık konuşalım: Pierre Clastres'ın kitaplarından sonra bu konuda duyduğum değişik savlarda, kendi adıma, Paris intelijensiyasına yönelik propaganda girişimleri ve ideolojik savaş araçlarından başka şey bulamadım. Bu bakış

açısından başarı mutlak oldu. Ama aslında, orada ne olgulara saygı, ne farklılıklara karşı duyarlılık, ne de en basitinden bir dürüstlük bulmak mümkündü. Yine de bunlar bir antropologdan bekleme hakkına sahip olduğumuz asgari erdemlerdir. Gerçekte, "devlete karşı toplum"un isyan şiirini okuyan şairler karşısında, çok da inandırıcı bir biçimde, şöyle bir savunma yapılabilirdi –ve de yapıldı: Köy topluluğu, kolektif olma adına daha az acımasız olmayan bir totalitarizmin ayrıcalıklı mekanıdır: Çünkü gece gündüz, kendilerini ezenlerin bakışlarına ve yargılarına maruz kalan kurbanların, sürgüne ve kulluğa, çılgınlığa ya da ölüme başvurmaktan başka çareleri yoktur. Eğer bu zavallılar cömert bir egemenin yanında korunabilse ve onun hizmetine girerek zalimlerden kurtulabilselerdi, bu durumda, devlet onlara bir özgürlük sığınağı gibi görünmez miydi? Kaldı ki, bunlar bir yana, devlet, kendi öz tarihimiz boyunca, çoğu zaman bu rolü oynadı.

*
* *

Bununla birlikte, oyunun kurallarının anımsanması bize henüz, kupkuru bir iskeletten başka şey anlatmaz. Şimdi sıra oyuncuları tanımaya gelmiştir. Böylece, bana antropolojinin geleceği için çok önemli görünen bir soruya, sosyal aktörlere ilişkin soruya geliyorum. Anılarının ilk sayfalarında, Raymond Aron çok uygun bulduğum deyimlerle aynı soruyu soruyor: Sosyal sistemler kararlar alabilecek bir özneye benzetilebilir mi, bir kişi gibi sıfatlandırılabilir mi? Gerçekten, henüz çocukluk döneminde olan bütün bilimler gibi, antropoloji, açıklayıcı modellerini ve yönlendirici imgelerini en dolaysız ve yakın deneyimlerden ödünç almayı sürdürüyor. Oysa, Bachelard'ın açıkça gördüğü gibi, içebakışın bize sunduğuna inandığımız biçimiyle, psikolojik öznenin, bireyin deneyiminden daha tanıdık olan nedir ki? Öyleyse bir özne modeli üzerinde sosyal aktörleri düşünme eğilimindeyiz: Topluluklar, halklar, sınıflar, partiler, kesimler, tarikatlar, kiliseler. Öznenin temel sıfatları olarak gördüğümüze göre, onlara itibar etmekteyiz. Bilinç, kendine karşı açık olma; zeka, hesap yapma ve belli araçları bir amaca uyarlama yeteneği; son olarak da, karar alma ve tercihler yapma yetenek ve iradesi. Aktörler ancak, biz onları özne konumuna indirgemeyi başarabilirsek anlaşılabilirler.

İlk şekliyle –birey– özne kavramı, Marx, Nietzsche, Freud'dan beri içinden çıkılmaz bir bunalıma girdi. Yine de biz onu sosyal konulara metaforik bir biçimde uygulamayı sürdürüyoruz. Bu böyle sürdükçe de, bilim dalımızın kesin bir gelişme gösteremeyeceğini sanıyorum. Tabii,

bu soruya en basit bir cevabı bile vermem mümkün değil. Ama bana öyle geliyor ki, yöntemsel bazı kurallara uygun davranılırsa, en azından ona yaklaşmak mümkün olacaktır.

Öncelikle, varsayım olarak kabul etmek gerekir ki, kolektif eylemin üzerine çökmüş, ekonomik, sosyal, entelektüel çeşitli baskılar, her zaman bir tercih alanı bırakırlar. Ama bu durumda, sözkonusu tercihin somut koşullarını her defasında açıklığa kavuşturmalıyız: Karar veren kim? Hangi birey, hangi denetim altında? Hangi belirgin küme, hangi usullere göre, hangi değerler gereğince, hangi bilgilere ve akıl yürütmelere bağlı olarak? Tercihin sonuçları neler? İstenmiş olan sonuçlar ve istemeyerek varılan noktalar? Kısaca, tanrılaşmış bu büyük birliktelikleri –ki onlar Toplum, Halk, İktidar, Yönetici Sınıf'tır– söylevimizden dışlamak ve tarihi dramanın gerçek aktörlerine ulaşmak uygun olacaktır.

Böyle bir girişimin anlamı ve yararı var mıdır? Antropologun araştırma alanı içinde midir? Bana göre, tarihi aktörlerin üzerindeki baskılar –bu durumda Abronlu yöneticiler– ve onların kabul ettikleri değerler sıralaması, hayal güçlerinin kapsayacağı alanı, zekalarını, girişim ruhlarını sınırlamaktadır. İşte beni ilgilendiren de, Krallık'ın tarihi boyunca geliştiği biçimiyle, zorunluluk ve özgürlüğün bu diyalektiğidir.

Ivor Wilks'in, XIX. yüzyıl Asante toplumuna adadığı anıtsal çalışması çerçevesinde, yakın dönemde yapılan bir tartışmada, muhatabım, çalışmayı göklere çıkarırken, aktarılan sosyal davranışların hiçbirinin etnologu şaşırtacak nitelikte olmadığını savunuyordu –mirası aynı babanın soyundan gelenlerin elinde tutmak için sistemli biçimde erkek soyuna dayalı evliliğe başvurulması; en önemli sorumlulukların erkek çocuğa ve erkek hizmetçiye yüklenmesi vb.–. Her şey Asante sosyal örgütlenmesinin özelliğine, en azından gizil olarak bağlıydı. Ona göre gerçekten şaşırtıcı olan, tarihçinin şaşırmasıydı.

Tabii ki, kimse bireysel ya da kolektif özgürlüğün, sınırları önceden belirlenmiş bir çerçevede ve alanda yaşandığını yadsımayı düşünmüyor. Tarihte ne beyaz sayfalar, ne de pürüzsüz yüzeyler vardır. Aklın ya da eşyanın tabiatının içine işlemiş mantıklar, insani eylemin önüne, seçmek zorunda olduğu sınırlı sayıda yol çıkarırlar. İşte bu mantıkların gündeme getirilmesi, açtıkları ve kapadıkları yolların sayımı, toplumların ve kaderlerinin tanınması açısından kuşkusuz önemli aşamalardır. Ama onlar bize henüz, yalnızca olasılıklardan sözetmektedirler. En önemli an, olası olandan gerçeğe geçiştir. Bu geçiş, ortaya konmuş olasılıkların içinden bir değişkeni yakalayan tercih sayesinde gerçekleşir. Bu da sonuca ulaşmak için araçlar geliştiren bir stratejinin ürünüdür ve sonunda bize anlamı

açıklayan da, işte bu stratejinin çözümlenmesidir. Bu aşamada, olasılıkların çözümü bize artık bir şey öğretmez. Yalnızca Tanrısal öz kendi varlığını içerir. Bu dünyada, varlık öze indirgenemez, o özgül bir açıklamaya bağlıdır. Olası olanın sıralandırılması etnologa ayrılıp, gerçeğin kavranması tarihçiye bırakılabilir. Ama bu durumda da kabul etmek gerekir ki, böyle bir işbölümünde "en iyi parçayı" tarihçi kapar; etnolog yalnızca ona hizmet etmek için oradadır.

Üstelik, zamanın akıp geçtiği ölçüde, daha önce sözettiğim zorunluluk ve özgürlüğün diyalektiği, yerini miras ve icat arasındaki daha somut diyalektiğe bırakır. İçkin mantıklara, geçmiş eylemlerin belirti ve sonuçları eklemlenir. Çoğunlukla geri dönülemez sonuçlar verecek kararlar alınmış, kapılar kapanmış, izler kazınmıştır. Böylece miras oluşur ve ondan yola çıkarak, bireyler ve kümeler, karşılaştıkları yeni durumlarda, daha önce sınanmış kalıplarla yenilikleri değişik dozlarda karıştırarak, kendi cevaplarını icadederler. O zaman da, bu cevaplar hiç beklenmedik, görünmez, sapkın sonuçlar doğurur ve gelecek eylemler üzerinde ağırlığı hissedilecek yepyeni baskılar belirir. Gyaman kurumlarının kaderi ya da dış siyasetinin evrimi –Asante'ye karşı ayaklanmadan "Beyaz iktidarına" boyun eğişe– bu süreci iyi ortaya koymaktadır. Birinde olduğu gibi diğerinde de, Abron yöneticilerinin macerası büyücü çırağının macerasına benzer. Ama acaba bu, o kadar özel bir kader midir?

Bu kader boyunca, özgürlük ve yaratma anları Lucretius'un *Clinamen*'i boyunca varolur: Gecenin içindeki şimşek anı. Yine de onlar tüm ışığın kaynaklandığı odaktır. Coğrafyanın ve ekonominin uyguladıkları baskının saptanması, temsile ve eyleme hükmeden mantıkların ortaya çıkarılması, kimsenin bağışık kalmayı düşünemeyeceği işlerdir. Ama tıpkı bizimki gibi, Abronlar'ın geleceği de benzer verilerden çıkarsanamaz. Özü, oyunun taraflarının seçim yapmayı bıraktıkları, bahse girip zar attıkları bu belirsizlik anlarındadır. Onların kafalarından geçeni anlamaya çalışmaktan vazgeçmek zorunda kalırsak, bizim yeniden kurma girişimimizin tümü bir saatlik çabaya bile değmemiş olacaktır. İnsanlık tarihi boyunca olduğu gibi, Gyaman tarihi de bir karşılaşmadan doğar ve iyice yapılanmış alanlar boyunca gelişir, ama anlamı başka yerlerde belirir: Tam da, insanların zeka ve iradesinin çağdan çağa, rastlantı ve zorunluluk arasında aştığı şu dar yol üzerinde.

Çev: Gürbüz Sarı
Düzelti: Sedef Koç

Şehitler

Bir tükenmez bolluk içindeyken dünya
Harb gelmiş çatmış kader bu ya
Levhalar asılmış,
Davullar vurulmuş
Sırtta çanta, elde tüfek düşmüşsünüz yola,
Önünüzde bir kahraman onbaşı,
Canlı bir çığ gibi koşmuş yorulmuş.
Yarı kalmış işlerin, sevdaların telaşı,
Kiminizin göğsünde bir mendil,
Kiminizin muska.

Kiminizin resim
Dudaklarınızda yarım yamalak bir isim.
Kimbilir hangi hain ovanın düzünde,
Bir saniyelik sevinç olmuşsunuz,
Düşman toplarının gözünde...
Damarlarınızda hazza benzer bir sızı
Ölüm çiçeklenmiş gövdenizde yer yer,
Kırmızı kırmızı...

Şimdi en sakin uykulardasınız,
Vatan selâmetle, hürriyetle dolmuş,
Bayramlar, eğlenceler, şenlikler,
Siz uyuyun, siz uyuyun şehitler,
Yattığınız yer artık hakkınız olmuş...

Turgut Uyar

4
Ernst Kantorowicz

Orta Çağ siyasi düşüncesinde "vatan için ölmek – Pro patria mori"*

1914 Noeli; Belçika Alman ordularının işgali altında. Belçikalı vatansever din adamı ve Malines başpiskoposu Kardinal Mercier, işgalci güce karşı bir çok açıdan ülkesindeki entelektüel direnişin başıdır. Kardinal, 1914 Noel günü cemaatini rahatlatmak ve yurttaşlarına cesaret vermek için, ünlü mektubu *Vatanseverlik ve Tahammül*'ü dağıtır. Bu mektupta, vatanseverlikle din arasındaki ilişkiler ve savaşta ölmenin öte dünyaya ilişkin etkileri hakkında bazı iddialı fikirler ileri sürmektedir. "Kim, vatanseverliğin kutsal olduğunu ve ulusal onura yönelik bir saldırının bir tür dini suç olduğunu düşünmez?" Kardinal'e haklı bir amaç uğruna (ki bizimki açıkça öyledir)

* İlk olarak American Historical Review LVI (1951), s. 472-492'de yayımlanmıştır. Orijinalde şu giriş notu yer almaktadır: 29 Aralık 1949'da Oackland, California'da Mills College'da yapılan Amerikan Tarih Derneği, Pasifik Kıyısı Şubesiyle Amerikan Felsefe Derneği, Pasifik Bölümü'nün ortak toplantısında sunulan bu tebliğ burada bazı küçük değişikliklerle yayımlanmaktadır. Hem tarihçilerin hem de felsefecilerin ilgi alanına giren bu çalışmanın amacı, konuyu tüketmek olmayıp, çok daha karmaşık olan sorunu bir kaç vurguyla özetlemektir. Çeşitli, değerli önerileri için Profesör Ludwig Edelstein ve Leonardo Olschki'ye müteşekkirim.

ölen askerin şehit sayılıp sayılmayacağı sorulmuştu. Kilise'nin prensi, dar ve teolojik bir anlamda, askerin bir şehit olmadığını, çünkü elinde silahıyla öldüğünü, oysa şehidin kendisini infaz edeceklere direnmeksizin teslim olduğunu söylemek zorunda kalmıştı.

> Ancak bana, ülkesinin onurunu korumak ve zedelenmiş olan Adalet'i sağlamak için canını bile bile veren cesur bir adamın ebedi kurtuluşu hakkında ne düşündüğümü sorarsanız, İsa'nın askeri cesareti kutsadığı ve Hıristiyanca kabullenilen ölümün bir askere ruhunun kurtuluşunu sağladığı hususunda hiçbir kuşku bulunmadığı yanıtını vermekte duraksamam... Kardeşlerini kurtarmak, ülkesindeki insanları ve kutsal mekanları korumak için ölen bir asker, sevginin en yüce biçimini gerçekleştirmiş olur... Onlara seçilmişlerin alınlarını çevreleyen ölümsüz tacın verileceğini umabiliriz. Çünkü bu, kendi başına, tüm bir günahkar hayatı silen, mükemmel bir sevgi eyleminin sonucudur. Bu, bir günahkarı birdenbire aziz yapar[1]

Bu mektuba derhal bazı itirazlar yükseldi; bunlar sadece kültürlü ve eğitimli Alman genel vali Baron von Bissing'den gelmiyordu[2]. 25 Mart 1915'te vatansever bir Fransız olan Kardinal Billot, Sacre College'li meslektaşının kullandığı sözcükleri ağır bir dille kınar. "Sırf Vatan'a ilişkin haklı bir neden uğruna bile bile ölmenin 'kurtuluşa ulaşmaya yeteceğini' söylemek, Tanrı'nın yerine Vatan'ı koymak... Tanrı'nın ne olduğunu, günahın ne olduğunu, kutsal bağışlayıcılığın ne olduğunu unutmak anlamına gelir" diye yazar[3].

Kilise'nin iki seçkin Prensi hayatla ölüme ve ölümden sonraki hayata ilişkin temel bir sorunda böylesine derin bir anlaşmazlığa düşüyorlarsa, bu tür temel bir anlaşmazlığın nedenlerinin uzak bir geçmişte aranması gerektiğinden ve tüm sorunun uzun bir geçmişe dayandığından emin olabiliriz. Aslında, Kardinal Mercier'nin mektubundaki hemen hemen her sözcük Orta Çağ araştırmacılarının kulaklarında çok eski bir geleneği çınlatır. Sözkonusu sorun hem tarihi hem de felsefi bir arka plana sahip olduğundan, *Pro patria mori* fikrinin Orta Çağ Hıristiyan dünyasının siyasi kavramları içerisindeki erken dönem gelişimini, zorunlu olarak kısa bir biçimde incelemek uygun düşebilir[4].

*
* *

İlk Latince cümlelerini okuyan her öğrenci, kısa süre içinde, Eski Yunan ve Roma toplumlarının, *polis* ya da *respublica* için savaşırken ölenlere

ne derece büyük bir saygı duyduğunu öğrenir. Bunun nedenleri çeşitli ve karmaşıktır. İlk dönemlerde ölülerin geri döneceğine dair dini bir korku, daha sonraları, ölüleri tanrılaştırmaya yönelik dini bir istek vardı[5]. Savaş kahramanlarının yarı-tanrılaştırılması en geç İÖ V. yüzyılda eksiksiz şeklini almıştı. Sadece Sparta'yı düşünmemiz yeterlidir. Ancak, kentleri için savaşırken ölenlerin her iki tarafta da resmi mezarlarla onurlandırıldığı ve Perikles'in, cenaze töreninde, Peloponessos Savaşı'nın ilk kurbanlarını ölümsüzler arasına koyduğu konuşmayı yaptığı Atina Kerameikosu'nun geniş geçidini, Dromos'u da düşünebiliriz[6]. Ya da Vergilius'un dizelerinde, Elys ovasında rahipler, şairler ve peygamberlerle ebedi hayat süren Aeneas'ın, vatan için çile çekenleri ve "alınlarında" genellikle taç gibi, acı dolu bir zafer işareti olan "kar beyaz şeritli" ilk havarileri gördüğünü anımsayabiliriz[7]. Ve Roma'da *pro patria* ölmekten ayrı düşünülemeyecek olan ve daha sonraları Petrarca'yla ilk hümanistlerin yeni sivil erdemleri ve doğrularıyla bir kez daha hayat verdikleri bu dev ahlaki değerler bütününü hatırlatmak için, sadece Cicero'nun ya da ikinci "Roma Lirik Şiiri"yle (III, 2) bu makalenin başlığında göndermede bulunulan Horatius'un adını anmamız yeterlidir.

Roma'da olduğu gibi Eski Yunan'da da *πατρίς* ya da *patria* terimi temelde –belki de bütünüyle– kente göndermede bulunur. Sadece barbarlar modern uluslar gibi ülkelerine göre adlandırılmaktaydı ve Yunanlılar *politai* (yurttaş) olmaktan onur duyarken, onlar *patriôtai* (vatanlı) idiler. Elbette kent, kimi zaman Roma şiirinde olduğu gibi tüm İtalyan yarımadasını bile kapsayabilen mücavir alanları da içerebilir. Stoacılara ve aynı zamanda diğer felsefe okullarına göre, *patria* kavramı "evren", yani yurttaşı oldukları *kosmos*, anlamına gelebilirdi. Fakat, o dönemde bu, siyasi değil felsefi ya da dini bir kavramdı. Roma İmparatorluğu ya da *orbis Ramanus* (Roma dünyası) bir *patria* olarak anılamayacağından ve bir asker, Galya, İspanya ya da Suriye'yi savunurken öldüğünde yine de *pro patria* bir kahraman olarak ölmüş olacağından, bu ölüm, savunulan topraklar için değil, *respublica Romana* (Roma siyasi bütünü) için, Roma ve sadece Roma –tanrıları, belki de *Dea Roma* (*Tanrıça Roma*), imperyal *ata yurdu* ya da genel olarak Roma eğitimi ve hayatı– için ölmekti[8]. Daha kesin konuşursak, *patria* her zaman aynı şeyi ifade etmemiş, ancak genellikle kent anlamı taşımıştır.

Eski Yunan ve Roma, savaş kurbanlarından kahramanlar yaratmış ve onları neredeyse tanrılaştırmış olsa da ve antik model, başka biçimlerde Orta Çağ düşüncesini çeşitli açılardan belirlemişse de, feodal çağda Batı düşüncesi bu görüşleri benimsemekte duraksamış ya da benimsememiştir.

Pro patria sivil ölüm, *patria* neye denirse densin, dini çeşnisini ve yarıdini çağrışımlarını kaybetmiştir. Kuşkusuz, Hıristiyanlık bu değişime neden olan bir etkendi. Hıristiyanlar açısından, "yurt dışındaki her yer onların anavatanlarıdır ve onlar vatanlarında yabancıdırlar", der "Diognet'e Mektup"un yazarı[9]. İnsanı yeryüzündeki *patria*'sına zincirleyen ve daha Geç İmparatorluk devrinde gevşemeye yüz tutan bağlar, değerlerini yitirmişlerdi. "Bu adama niçin dua edilmeli", diye sorar Augustinus. "Sitesini sevdiği için mi? Bir ölümlü olarak olabileceği budur... Ancak o, yukarıdaki Site'nin bir aşığı değildi"[10]. Ve Augustinus, *De civitate Dei*'de (*Tanrı Sitesi*) (özellikle V, 18), Romalılar'ın büyük başarılarını insanın başarısı ve dünyevi site için gerçekleştirdiklerini, bu nedenle de Hıristiyanlar için benzer şeyleri *patria aeterna* (ebedi vatan) aşkı için yapmanın çok daha kolay olması gerektiğini gösteren bir dizi örnek sayar. Çukura dalan bir Curtius yanlış tanrılara itaat etmek için kendini kurban edebiliyorsa, bir Hıristiyan'ın kendisini ebedi vatana sunması daha da kolaydır. Kilise Babaları'nın öğretisine göre, Hıristiyanlar başka dünyadaki bir sitenin yurttaşı olmuşlardır. Etik olarak, dünyevi anavatan için ölmek, ruhani *patria*, yani Cennet'teki Kudüs için ölmekle ya da siyasi güce direnerek kendini kurban etmenin gerçek örnekleriyle, yani şehitler, Hıristiyanlık'ın ilk yayıcıları ve kutsal bakirelerle kıyaslandığında daha az anlam ifade etmekteydi.

Görevimiz maneviyatı diriltmek/ ve en iyi dileklerle vatana yöneltmek/
Uzun bir sürgünden sonra/ sonunda Babil'den Kudüse'e dönmektir...

Bu, aynı fikri dile getiren binlercesini temsil edebilecek olan Abelardus'un[11] şarkısıdır. Her şeye rağmen, papazlar cenaze merasimlerinde –dini merasimlerdeki başka bir çok yerden sözetmeye bile gerek yok–, kutsal meleklere ölülerin ruhlarını almasını emretmesini ve bunun *ad patriam Paradisi (Cennetteki vatan için)* yapılmasını, Tanrı'dan isteyeceklerdir. Antik dönemde yeraltı dünyası olarak adlandırılan κοινή πατρίς'e benzetilebilecek olan Cennet, Hıristiyanlar'ın ortak anavatanı olmuştu[12].

Hıristiyanlık'ın *patria* fikri dini ve etik olarak iyi tanımlanmışsa da, *patria*'nın Batı feodalizmi döneminde taşıdığı siyasi anlam için aynı şey söylenemez. Sözcük, kuşkusuz, vardı ve zaman zaman kullanılmaktaydı. Ancak anlamı –modern zamanlardan çok Antik Çağ'la yakından ilişkili olarak–, uygulamada, daima "yerlisi olunan kent ya da köy", bir insanın eviydi (*Heimat*). Savaşa giden bir şövalye "eve sağ salim dönebilmek"

için hazırlık yapabilir ya da insan, bir kente ya da köye *yurdunu ve ailesini görmek üzere* dönebilirdi[13]. Bu, *patria*'nın en genel anlamı olmakla birlikte, antik dönemin daha geniş ve saygın "vatan" kavramının, Hıristiyanlık dönemine yavaş yavaş girmesini engellemedi. Örneğin, ilk Frank manastırlarındaki keşişler *pro statu ecclesiae et salute regis vel patriae* ya da "vatanın kralının ebedi kurtuluşu ve mutluluğu için" dua etmek üzere tutulabilirlerdi[14] ve *pater patriae* ünvanı yer yer bir Orta Çağ prensi için kullanılabilirdi[15]. Bunlar *patria*'nın, kesinlikle, yerlisi olunan köyden daha geniş bir anlam taşıdığı durumlardı. Ancak bunlar antik geleneğin resmileştirilmiş cümleleriydi ve Orta Çağ "vatanseverliğini" Vergilius, Horatius ve diğer klasik yazarların, Orta Çağ şair ve yazarlarının yapıtlarındaki yeniden üretimlerinden daha fazla yansıtmamışlardı[16]

Bununla birlikte, bir savaşçının kahramanca kendini feda etmesi Orta Çağ'da da sözkonusuydu; ancak, insan kendisini, bir şehidin Lord'*u* ve Efendi'*si* için ölümüne benzer biçimde, (bir ülke ya da bir "devlet" fikri yerine) lordu ve efendisi için feda edecektir. Bir şövalyenin siyasi olarak kendisini kurban etmesi, "kamusal" değil, kişisel ve bireyseldi ve Orta Çağ yazınının çok cömertçe övdüğü ve sık sık onurlandırdığı da lord ile vasal arasındaki ilişkiden ya da kişisel bağlılıktan kaynaklanan biçimde, böyle kişisel kurban olma eylemiydi. Bir vasal, Champagne dükünün ardından gider ya da Bourgogne kontunu saldırıya karşı korurdu. Ancak, Antik Çağ'da gözlenen "bölgelerin kişiselleştirilmesi" olgusu Orta Çağ'da da varlığını sürdürse bile, uğruna birisinin kanını dökmesine değer olan şey, "ebedi Bourgogne" ya da bir "Champagne fikri" değil, "dük" ya da "kont"un kendisiydi[17]. Her durumda, *patria*, Antik Çağ'da kendisini nitelendiren manevi içeriğini kaybetmiştir; öte yandan da, modern zamanlarda olduğu gibi, ulusal bir ülkeyi ya da ülkesel bir devleti ifade etmekten uzaktır.

Tarihte modern uygarlığa giden yolu açan diğer büyük değişiklikler gibi, *patria* kavramında da XII ve XIII. yüzyılda bir değişiklik gözlenebilir. Bu dönüşüm, gerçekte *patria*'nın, düzey kaybederken, yani cennetten dünyaya inerken, klasik manevi değerlerinin hayata döndüğünü çağrıştırmaktaydı; ancak, bu aynı zamanda "vatan" kavramının antik kentin sınırlarını pekala aşabileceğini ve ulusal bir krallığa ya da ulusal, ülkesel bir toplumun görünür simgesi olarak "taç"a gönderme yapabileceğini de çağrıştırmaktaydı[18].

Belli sınırlı alanlarda bu gelişme neredeyse istatistiksel olarak yakalanabilir. Örneğin vergileme, *patria* kavramının yeniden ortaya çıkışını göstermesi açısından kullanılabilir. Üç duruma –feodal lord için fidye

ödenmesi, en büyük oğlun şövalye olması, en büyük kızın evlenmesi– bağlı olan feodal vergiler [*aid*], ülkeyle, ulusla ya da antik ve modern anlamda *patria*'yla şu ya da bu şekilde ilişkisi olmayan, lorda ait kişisel vergilerdi. Ancak XII. yüzyıldan başlayarak dördüncü durum olan *aide aux quatre cas* (Almancası *Vierfallsbede*) ortaya çıktı: *Pro defensione regni* (krallığın savunulması için) bir vergi[19]. Profesör Strayer, heyecan verici küçük bir çalışmada, Ren ötesinden bir saldırıyla karşı karşıya kalan (1124) Fransa kralı Louis IV'ün, St. Denis'ye gittiğine, sunaktan Sancak'ı aldığına, din adamlarından *pro defensio regni* dua etmelerini istediğine ve Fransa'nın ve hanedanın en büyük ermişi St. Denis'ye adanmış manastıra bağışlar yaptığına işaret etmektedir. Bu demektir ki, "krallığın savunulması için" kutsal yardıma ihtiyaç vardı ve bu kiliseye karşılığı *verilerek* sağlandı[20]. Ancak, XIII. yüzyılın sonunda, roller kesin olarak değişti. Artık kral *pro defensio regni* vermemekte, almaktaydı. Krallığın içinde bulunduğu acil durumu karşılamak için vergi koymakta ve bu vergiyi *pro necessitate regni* (krallığın gerekleri için) kiliseden de almaktaydı[21].

Sözkonusu *pro defensione* ya da *pro necessitate regni* vergilerin şablonunun –onda birler, beşte birler, on ikide birler–, Papalık tarafından *pro defensione (necessitate) Terrae Sanctae* (Kutsal topraklann zorunlu savunması için) tüm Kilise'den ya da bir kısmından alınan Haçlı Seferi vergileri şablonunu ne ölçüde izlediği iyi bilinmektedir. Çünkü Haçlı Seferleri genellikle, ilk zamanlarda da daima, inançsızlara karşı bir saldırı savaşı olarak değil, bir savunma savaşı, Hıristiyan kardeşlerin ve Kutsal Topraklar'daki kiliselerin savunulması için yapılan bir savaş olarak ifade edilmiştir[22]. Sicilyalı Norman krallar, bu savunma savaşı fikrini kendi krallıklarına taşımaya ve buna uygun olarak *pro defensione (necessitate) regni* vergi almaya başlamışlardı[23]. Burada oldukça karmaşık bir sorunu basitleştirmek ve zaman kazanmak için şöyle diyebiliriz: *Regnum Christi regis*, "İsa'nın krallığı –Kudüs ve Kutsal Topraklar" için iyi olan, *regnum regis Siciliae* ya da *Franciae* (Sicilya ve Fransa krallıkları) için de iyiydi. Özel ve olağan dışı bir vergileme, Kudüs krallığındaki bir olağanüstü durum ve onun savunması için meşruysa, (özellikle, Hohenstaufen ve Aragonese'ye karşı olanlar gibi bütünüyle dindışılaşmış Haçlı Seferleri çağında) Sicilya'nın ya da aynı şekilde Fransa krallığının karşılaştığı acil zorlukları karşılamak için de meşru görünmekteydi. Ne olursa olsun, "acil durum evde başlıyordu"

Bu vergi bir kez yerleştikten sonra, bir daha ortadan kalkmadı; sadece, zaman zaman bu verginin salınmasında kullanılan terminoloji değişti. Bazen en üstün feodal lordun, yani "kralın savunması için" ifadesiyle

genişletilen, eski *pro defensione (necessitate) regni* savı geçerliliğini hep korudu ve bugün, XX. yüzyılda bile ortadan kaybolmadı[24]. Ancak buna ek olarak, XIII. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Fransa'da, vatanın savunulması için alınan bir vergiyle karşılaşırız[25] 1302'de Philippe IV ya da görevlileri, Courtrai'deki Fransız yenilgisinin ardından, "atalarımızın uğruna savaşmamızı istedikleri ve çocuklarının sevgisine bile tercih ettikleri anavatanımızın savunması için", din adamlarından vergi istemiştir[26]. Burada, büyük önem taşıyan *patria* sözcüğü ülkesel, ulusal bir devlete gönderme yaparak ve antik dönem modeline geri dönerek, oldukça modern bir anlamla boy göstermektedir. Diğer bir deyişle, XIII. yüzyıl sonunda, Fransa ulusal monarşisi, kendisini *patria* olarak ilan etmek ve Kilise vergileri de dahil olmak üzere *ad defensionem natalis patriae* (anavatanın savunulması için) vergiler salabilecek kadar güçlüydü ve gelişmişti.

Ama cennetteki *patria* için ölen şehitler gibi, bu vatan için ölmeye değer miydi? Belki de, denizaşırı *Terra Sancta*'yla (Kutsal toprak) *la doulce France* ya da Fransız vatanının "kutsal toprağı" arasında bir koşutluk kurmalıyız. Ovidius ya da Vergilius'un dizelerindeki *Latium* ya da *Ausonia* gibi isimlerin heyecan verici tınısı –"*ecce tibi Aussoniae tellus; hanc arripe velis*" ("Ausonia toprağı senindir; yelken aç ve onu al")– ya da örneğin Plinius'un İtalya duasındaki güçlü duygu –*Tanrılar için kutsal* bir ülke *numine deum electa, Tanrısal iradeyle seçilen ülke*; bunların tümü, *Chanson de Roland* ve diğer *Chanson'larda* Fransa için diriltilmiştir[27] İsmi özgür insanların (*franci*) vatanını çağrıştıran Fransa krallığı, *Francia*, yani seçilmiş insanların ülkesiydi[28]. Ayrıca o, kutsal toprağı için en yüce özverinin yapılmasına değer olan ve hatta bundan zevk alınan, savunulması ve korunması din kardeşliğiyle kıyaslanabilecek yan dini bir değer ifade eden, bir *Francia Deo sacra*'ydı (Tanrı'nın kutsal Fransası)[29].

Gerçekte, Kutsal Topraklar için savaşan ve ölenlerin ödülünün ne olduğunu sorduğumuzda, *defensio Terrae Sanctae* bu karmaşık sorunla doğrudan ilgili hale gelmektedir.

*
* *

1095'te toplanan Clermont Konseyi'nin emirnameleri, haçlıların affedilmelerini, kilise hukuku açısından mükemmel bir sağlamlık ve kesinlikle düzenledi. İkinci Clermont yasası oldukça muğlak biçimde şu düzenlemeyi getirmekteydi: *Iter illud pro omni poenitentia repetetur* (Bu sefer, tüm pişmanlıklara eşit sayılacaktır)[30]. Yani, Haçlı Seferi'yle, Kilise disiplininin

pişman olanlara –oruç tutanlar, kendilerini bütünüyle hayırseverliğe ya da duaya adayanlar, hacılar– uygulayabileceği tüm cezalar unutulacak ve günahların karşılığı ödenmiş sayılacaktır. Haçlı seferi doğrudan doğruya kefaretti. Bu, Kilise'nin uygulamaya yetkili olduğu dünyevi cezaların affıydı – günahların affi değil. Luther'in çağdaşlarının ihmal ettikleri bu ayrım, Haçlı Seferleri döneminde yaşayanlar için de anlamsızdı. Elimizdeki tüm kaynakların, haçlıların ödülü olarak, dini cezaların affından değil de, *remissio peccatorum*'dan (günahların affı) sözetmesi yeterince ilginçtir. Papa Urbanus II bile, sorunun Clermont'da doğru biçimde dile getirilmiş olmasına karşın, mektuplarında, Haçlı Seferi'nin bir *remissio omnium peccatorum* (tüm günahların affı) etkisi yaptığını ileri sürerken bu konuya özen göstermemiştir. Bu fikir hem din adamları hem de laik kesim için aynı şekilde geçerliydi[31].

Bu öncülün gücünden dolayı, bir haçlının savaşta ölümü kolaylıkla yeni bir şehitlik biçimi olarak görülebilecektir. Haçlı, tüm günahlarının affedileceğinden emin, doğrudan Cennet'e gideceğine inanmakta ve Kral İsa'nın hizmetinde kendini feda ettiği için bundan sonraki hayatında şehitlik tacı takacağını umabilmekteydi. Bir haçlının şarkısı bu varsayımı oldukça açık biçimde yansıtır:

> Kutsal topraklara yelken açan
> Bu seferde ölen
> Cennetin saadetine erecek
> Ve orada azizlerle oturacak[32].

Bu fikri Dante de paylaşır. Atası Cacciaguida İkinci Haçlı Seferi'nde bir haçlı olarak ölmüştür. Ozan bu yüzden, saygıdeğer atasıyla, din savaşçılarının ve şehitlerin Cennet'in huzuru içerisinde yer bulduğu Mars göğünde karşılaşır. Cacciaguida şu açıklamayı yapar: "*Şehadetten bu huzura geldim*"[33]. Bu sadece ozanların ya da kamuoyunun dili değildi. 1100 yılı dolayında en büyük Kilise hukukçusu Chartreslı Yves *Decretum*'unda ve *Panormia*'da konuyla ilgili bir dizi metin derlemiş ve bunların arasına, Papa Nicolaus I'in (858-867) putperestlere ya da inançsızlara karşı inancı savunurken ölen bir askerin Cennet Krallığı'nın bir yurttaşı sayılacağını belirttiği mektubundan bir pasaj almıştır: "İçinizden biri ölürse, Yüce Güç onun inancın doğruluğu, *patria*'nın kurtuluşu ve Hıristiyanlar'ın savunulması için öldüğünü bilir; dolayısıyla bu asker yukarıda sözü edilen ödüle kavuşur"[34]. Bu pasajın önemi, sadece Nicolaus I'in inancı ya da bu dünyadaki *patria*'yı savunurken ölenlere iyi niyetle göksel *patria* sözü verebil-

mesinde değil[35], Chartreslı Yves'in, derlemesinde, *patria* hakkında daha sonraki tartışmalar için iyi bir zemin oluşturacak olan bir dizi ifadeyi hatırlatmasında aranmalıdır[36]. Sonraki kuramlar, belli açılardan, şunları yazan Urbanus II'nin bir mektubunda da belirmektedir: "Bu Sefer'de Tanrı ve *kardeşlerinin* aşkı için ölenlerin, günahlarının affedileceğinden ve Tanrı'nın affı doğrultusunda ebedi mutluluğa kavuşacaklarından kuşkuları olmasın"[37]. Burada "Tanrı aşkı ve kardeşlerinin aşkı" arasındaki koşutluk belli bir öneme sahiptir, çünkü Hıristiyanlık'ın *caritas* (Hıristiyan kardeşliği) erdemi, son aşamada, savaşı ve vatan için ölmeyi ahlaki açıdan meşrulaştıracak ve hatta yaptırıma bağlayacak biçimde devreye girecektir.

1170 dolayında, Charlemagne'nın Frank-Fransız savaşçıları hakkındaki *Chanson de Roland*'ın ozanı, Yves ve Urbanus'dan sonraki iki kuşağa ilham verir: *"Se vos murez, estrez, seinz martirs"* – "Ve ölürseniz, kutsal birer şehit olacaksınız"[38]. Charlemagne'ın savaşçılarının İspanya'da Müslümanlar'la savaştıklarına inanıldığı ve dolayısıyla haçlılarla bir tutuldukları elbette doğrudur. Ancak, Charles kendisini "Fransa imparatoru" olarak sunarken, bu Frank askerler de XII ve XIII. yüzyıl Fransız halkının gözünde Fransız askerlerine dönüşmüşlerdi. Dolayısıyla Müslümanlar'a karşı ölmek, aynı zamanda Fransız imparatoru ve Fransız kardeşler ve yurttaşlar için ölmekti ve bu durum ölenin "şehitliğine" ulusal bir çeşni katmaktaydı. Kuşkusuz, öncelik, kutsal ya da feodal olsun, üstün lord için ölmekteydi. 1031'de Limoges'da, dini ateşkesin tartışıldığı bir kurulda, Gascogne dükünün vasalına şöyle denmiştir: "Lordun için ölmeyi kabullenmelisin... ve bu bağlılık için Tanrı'nın bir şehidi olacaksın"[39]. Burada, şehitlik tacı feodal lordu için ölüme gidenlere verilmektedir. Ancak XIII. yüzyılın ortalarından itibaren, kutsal Haçlı Seferi fikri bütünüyle dünyevileşti ve bunun yerini, Fransa "Taç"ının simgelediği krallığın ya da ulusun savunması için yapılan yarı kutsal bir savaş aldı. Bu çağın bir ozanı olan Richier, Rheims'i ve ilk piskoposu St. Remy'yi kutlarken, Fransa Tacı'nı kutsal emanetlerin en değerlisi olarak gösterir ve Taç'ın korunması için ölenlerin, ölümden sonraki hayatta da korunmaları gerektiğini bildirir. Böylece onlar azizlere ya da şehitlere eş tutulmuşlardır. Ozan, doğrudan doğruya Tanrı'nın "kralı, Taç'ı ve" içinde Kutsal Ruh'un inayetinin katlanarak arttığı "krallığı" kutsayarak, Cennet'ten *por la corone deffendre* (Taç'ı korumak için) kutsal yağı gönderdiğini ileri sürer[40].

Ozanın sesi, papazların sesinde yankılanır. Fransız Philippe IV, Flandres'lı esnaf ve köylülere karşı ürkütücü seferine –ki bu bir çok açıdan, iki Çağ arasındaki sınırı belirleyen bir savaştır– başladığında, kim olduğu bilinmeyen bir din adamı kralın savaşa çıkışı üzerine bir va'z verir. Va'zı,

Maccabees I, 3, 19-22 üzerine, yani her çağda savaşı doğrulukla yorumlamaya uygun düşen *locus classicus* (Klasik konuda) bir pasaj üzerinedir: "*Onlar*, kibir ve hukuksuzlukla dolu olarak üzerimize geliyorlar... Oysa *biz*, ruhlarımız ve yasalarımız için savaşıyoruz ve Tanrı bizzat gözlerimizin önünde onlan çarpacak" Vaız, Fransızların haklı nedenini kanıtlamak için, Franklar'ın soylu krallarının kutsal niteliğini her yönüyle yüceltir. (1) Fransızlar, diğer prenslik soyları bozulduğu halde, Fransa'nın krallık kanının saflığının tam olarak korunmasını sağlayacak bir saflık sevgisine sahip oldukları; (2) Kilise'nin gözünde kutsallığı koruduklan; (3) "Kutsal kralları yaratmakla" kutsallığı yaydıkları (*cum generent sanctos reges*); (4) sıraca hastalığını, diğer deyişle "kral laneti"ni iyi ederek mucizeler gösterdikleri –açıkça Philippe IV'ün çevresindeki ortak kanıyı yansıtan ve Pierre Dubois'nın siyasi risalelerinden ötürü iyi bilinen savlar–, için azizdirler. Bunu elbette, Flamanlar haksız bir nedenle savaşırken, sözkonusu krallık azizlerinin zorunlu olarak, doğrudan doğruya "Adalet için ve adaletsizliğe karşı savaşması" izler (*"cum autem nos bellemus pro justitia, illi pro injustitia"*). Günahkar flamanlar, kralın kendilerine karşı yürüttüğü savaş sayesinde içinde bulundukları haksız konumdan kurtulma ve kötülük içinde yaşamak yerine, kutsal Fransa kralı tarafından fethedilme şansına sahip oldukları için –ki öyle de oldu–, neredeyse kutlanmaktaydılar. Öte yandan, haklı bir neden uğruna savaş alanında ölmenin bir ödülü vardı. "Ölümün en soylu biçimi adalet uğruna çarpışarak gerçekleştiğinden, [Fransa] krallığının ve kralın barış ve adaleti uğruna ölenlerin Tann tarafından şehit olarak taçlandırılacaklarına şüphe yoktur" İsa tarafından örneklenen " barış ve adalet uğruna çarpışmak" şehitlik tacı için ödenen bedeldir ve bu, Fransa krallığının ve kralının barış ve adaletidir. Ancak vaız bir başka nedenle daha, kutsal kral uğruna can verilmesini ister. Bunu, lordla vasal arasındaki eski feodal bağlar temelinde değil, yeni organik devlet kavramı temelinde talep eder. "Kral baştır, tebaysa siyasi gövdenin üyeleridir" der. Tabii akıl, tüm üyelerin sadece baş tarafından yönetilmelerini ve başa hizmet etmelerini değil, aynı zamanda baş için kendilerini feda etmeye istekli olmalarını da emreder. Dahası, kralın barışı sadece krallık için barış değil, aynı zamanda Kilise, öğreti, erdem ve adalet için de barıştır ve bu Kutsal Topraklar'ın ele geçirilmesi için güçlerin birleştirilmesine olanak tanır. "Dolayısıyla, [Fransa] kralıyla savaşan, tüm Kilise'ye, tüm Katolik öğretiye, kutsallığa, barış ve adalete, Kutsal Topraklar'a karşı çalışmış olur" Buradaki "Fransa uğruna savaş"la "Kutsal Topraklar uğruna savaş"ın eşitlenmesi, kuşaklar boyu sürmüştür. Jeanne d'Arc'ın şunları söylediğini duyar gibiyiz: "Kutsal Fransa krallığına savaş açanlar, İsa'ya savaş açarlar"[41]

Vaiz, organik devlet kavramını gündeme getirerek, başka bir konunun değerlendirilmesini gerektiren bir tonlama yapmış olur: *Corpus mysticum* (mistik gövde) olarak krallık.

*
* *

Corpus Christi (İsa'nın bedeni) olarak Kilise kavramının geçmişi Paulus'a (I Kor. 12, 12) kadar uzanırken, *corpus mysticum* kavramı İncil'e dayalı geleneğin bir parçası değildir. Aslında, sanıldığından çok daha eski bir kavramdır. *Corpus mysticum* ilk olarak Karolenjler döneminde ortaya çıkmıştı ve o dönemden başlayarak Kilise'ye ya da Hıristiyan toplumunun birliğine ve bütünlüğüne değil, Ekmek ve Şarap ayinine gönderme yapmaktaydı. Takdis edilmiş makamı, İsa'nın mistik bedenini ifade etmekteydi[42]. Bu, birkaç istisnaya rağmen, XII. yüzyıl ortalarına kadar, yani ayinde kullanılan ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesi konusunda, Tourslu Berenger'in adıyla ilişkilendirilen büyük tartışmanın sonrasına kadar, *corpus mysticum*'un resmi anlamı olarak kaldı. Ekmek ve Şarap ayini sofrasını ruhanileştirme ve mistikleştirme eğilimindeki Berenger'in ve sapkın dogmalara karşı çıkan mezheplerin öğretileri karşısında, Kilise, bu ayinde İsa'nın ruhani ya da mistik değil, bir insan olarak gerçek varlığını en güçlü biçimde vurgulamak zorunda kaldı. Kutsal emanet artık *corpus verum* (gerçek beden) ya da *corpus naturale* (tabii beden) ya da basit olarak *corpus Christi* –ki 1264'te aynı isim altında Batı Kilisesi'nde *Corpus Christi* ziyafeti kurumlaştırılmıştır–, şeklinde ifade edilmekteydi. Başka bir deyişle, o ana dek, makamı tanımlamakta kullanılan *corpus mysticum* kavramı, 1150'den sonra örgütlü bir bütün olarak Kilise'yi ifade etme yolunda adım adım ilerlerken, Paulus'un başlangıçta Hıristiyan kilisesini ifade eden terimi artık makamı ifade etmeye başlamıştı. Son olarak, "başı İsa olan mistik bir beden" (*unum corpus mysticum cuius caput Christus*) olarak Kilise öğretisi, Papa Bonifatius VII ve *Unam sanctam* kararnamesi sayesinde tanımlandı ve dogmalaştırıldı.

Artık Kilise'ye verilen bir isim olarak *corpus mysticum* terimi, Kilise tarihinin çok hassas bir döneminde sosyolojik ve dini boyutlarıyla benimsenmişti. Atama mücadelesinin ardından, bir çok nedenle, siyasi bir bütün olarak "Kilise'nin kurumsal ve korporatif yönüne çok fazla önem atfedilmesi tehlikesi" belirdi[43] Sözkonusu dönem, idari yapının kasıtlı yapılan çok daha mistik bir yorumuyla dengelenmiş bir süreç olan ve Orta Çağ Kilisesi'nin dünyevileşmesi denilen olgunun başlangıcıdır.

Corpus mysticum teriminin görünür Kilise organizmasının yapısını eski törensellikle bağlantılandırdığı doğrudur; ama aynı zamanda, siyasi bir bütün ya da siyasi bir organizma olarak Kilise'yi, o dönemden sonra kendi kendisine yeten topluluklar olduklarını ileri süren dünyevi siyasi bütünlerle aynı düzeye yerleştirmekteydi. Dahası, bu terminolojik değişiklik, Batı düşüncesinde korporatif ve organik öğretilerin siyasi kuramlara yeniden egemen olmaya ve hem erken hem de geç Orta Çağ siyasi düşüncesini kesin olarak biçimlendirmeye başladığı döneme –örneğin, Salisburyli John'un *Policraticus*'unda devlet örgütlenmesini insan organizmasıyla kıyasladığı ünlü bölümleri yazdığı zamana– denk düşmekteydi[44].

Organik ruhani ve dünyevi topluluklar kavramına ek olarak, güçlü etkisini hem Kilise hem de devlet kavramları üzerinde göstermeye başlayan yeni Roma hukuku çalışmalarından kaynaklanmış ya da bunlarla yakından ilişkili bir başka korporatif öğreti dizisi de vardı. Bu öğretiler, XIII. yüzyıl ortalarında büyük hukuk bilgini Papa Innocentius IV, *persona ficta*, yani "kurgusal kişi" ya da (bizim deyimimizle) tüzel kişi kavramını, o olmadan modern toplumun kolaylıkla varolamayacağı herhangi bir insani küme soyutlamasını –korporasyon, topluluk ya da kast– bulduğunda ya da geliştirdiğinde olgunluğa ulaştılar[45]. Bu fikirlerin bir süre sonra Aristotelesçi sosyal öğretiler tarafından artırılan ve ahlakileştirilen etkisi altında, eski törensel *corpus mysticum* terimi tabiatüstü anlamını büyük ölçüde yitirdi. Saf sosyolojik ve hukuki yönlerin ne ölçüde baskın olduğu, oldukça hukuki olarak, Kilise'yi de *corpus mysticum* yerine *persona mystica* (mistik kişi) olarak tanımlayan Aquinolu Tommaso'da bulunabilir[46]. Bu demektir ki, *corpus mysticum* teriminin halen koruduğu gizemli maddilik burada ortadan kalkmış ve yerini, hukukçuların "kurgusal kişi"siyle eş anlamlı olan, hukuki "mistik kişi" soyutlamasına bırakmıştır.

Yüce *corpus mysticum cuius caput Christus* olarak Kilise fikri, kendisini dünyevi korporatif ve hukuki içeriklerle doldururken, yükselme ve yarıdini yücelme ardında koşan dünyevi devlet, "mistik gövde" terimini benimsemiş ve bunu kendisini meşrulaştırmakta ve amaçlarını gerçekleştirmekte kullanmıştır. Daha XIII. yüzyıl ortasında Beauvaisli Vincent *corpus reipublicae mysticum*'dan sözetmiştir[47]. Hukukçular beş ya da daha fazla *corpora mystica*'yı –köy, kent ve eyalet, krallık ve evren[48]– birbirinden ayırdetmeye başlamışlardı. Baldus, *populus*'u (halk) sadece bir topluluğun bireyleri olarak değil, *hominum collectio in unum corpus mysticum* (mistik bir bütün içinde bir araya gelmiş insanlar) olarak tanımlamaktaydı[49]. Ayrıca İngitere ve Fransa'da *corpus politicum* ve *corpus mysticum* terimleri, belirgin bir ayrım yapılmaksızın, halk ve devlet için kullanılmaktaydı[50].

Her durumda, XIII. yüzyılın sonuna gelmeden, büyük ve küçük dünyevi topluluklar, Aristotelesçi anlamda sadece herhangi bir hükümet, herhangi bir *corpus morale et politicum* (siyasi ve ahlaki gövde) anlamına gelen "mistik bütünler" olarak tanımlanacaklardır[51]. Elbette Aristotelesçi kavramlarla dini terminolojiyi birleştirme konusunda herhangi bir güçlük yoktu. XIII. yüzyıl sonlarının Belçikalı bir filozofu olan Fontainesli Godefroy *corpus mysticum*'u çok başarılı bir biçimde Aristotelesçi şemaya yerleştirmiştir: "Herkes tabii olarak sosyal bir topluluğun parçasıdır ve dolayısıyla belli bir mistik bütünün bir üyesidir" Bu, insan tabii olarak "sosyal bir hayvandır" demektir. Ancak bir *animal sociale* (sosyal hayvan) olarak insan "tabii olarak", Dante'nin kolayca "İnsanlık" olarak tanımladığı ve diğerlerinin, duruma göre, *populus* ya da *patria* şeklinde tanımlayabileceği belli bir "mistik bütün"ün, belli bir kolektif ya da toplamcı sosyal bütünün de parçasıdır[52]; Fransa krallığına ya da Floransa kent devletine ya da herhangi bir başka sosyal topluluk ya da korporasyona atıfta bulunulması bunu değiştirmez. Aristoteles'in çalışmaları, insan toplumu organizmalarına yeni bir ışıltı kazandırmıştır.

*
* *

Artık bazı sonuçlara varmak zor olmayacaktır. *Corpus mysticum* bir kez halkın *corpus morale et politicum*'uyla özdeşleştirildiğinde, ulus ve "vatan"la eşanlamlı hale geldiğinde, *pro patria*, yani mistik, korporatif bir bütün için ölmek de eski saygınlığına kavuşur. Artık vatan için ölmek gerçek anlamda dini bir bakış açısından görülür; o, Kilise'nin *corpus mysticum*'u kadar gerçekliğe sahip olan devletin *corpus mysticum*'u için kendini feda etmektir. Dünyevi devlet açısından da, Orta Çağ'ın daha önceki dönemlerinde varolmayan ve Eski Yunan ve Roma'da son derece baskın olan belli ahlaki değerlerin ve ahlaki duyguların dirilmesi anlamı taşımaktadır. Ancak bu, *pro patria mori* fikrinin bütünüyle putperestleşmesi anlamına gelmez. Hümanizm etkisini göstermişti, ama vatan için ölmenin yarıdini yönleri, artık devletin dünyevi *corpus mysticumu*'nun hizmetinde etkinlik gösteren Hıristiyan inancından kaynaklanmaktaydı.

Papa Urbanus II, *Tanrı ve kardeş sevgisi için* ölmeyi kutsarken, haçlıların savaş alanında ölmelerini "Hıristiyan kardeşlik" olarak nitelendirmiştir. XIII. yüzyılda, *amor patriae* genellikle *caritas* olarak yorumlanmaktaydı.

Amor patriae in radice charitatis fundatur– Bir insanın kendi çıkarlarını asla bu ortak çıkarın önüne koymayıp, ortak çıkarları kendininkilerin

önüne koyması anlamında, "Vatan sevgisi tanrıseverliğin kaynağındadır" Erdem olarak Hıristiyan kardeşliği diğer tüm erdemlerin önünde olmayı hak eder, çünkü herhangi bir erdemin varlığı tanrıseverliğin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla *amor patriae* diğer tüm erdemlerin üzerinde bir onur düzeyini hak eder.

Bu Luccalı Tolomeo'nun, Aquinolu Tommaso'ya ait *De regimine principum*'a yaptığı ekte yer alan fikridir[53]. Ve genel olarak Augustinus'u izlediği aynı bölümde, Tolomeo hepimiz için ana, baba ve çocuklar, akrabalar ve ev halkı çok değerlidir, ama "vatan tüm bu ilişkileri *caritate* içerir" diyen Cicero'ya dayanır. İyi bir yurttaş, vatan için faydalıysa ölümü karşılamakta nasıl duraksayabilir? Tolomeo'nun Augustinus'tan ödünç aldığı Eski Roma kaynaklı örnekler, Dante tarafından daha da güçlü bir vurguyla tekrarlanır[54]. Romalı Decii'den *sacrattisimae victimae* (en kutsal kurbanlar) olarak sözeder ve Cato'nun, Romalılar'ın, yani *patria*'larının kurtuluşu ya da özgürlüğü uğruna ölümün karanlığından sakınmamış olanların "kutsal özverileri"ni hatırlatır. "Devletin iyiliğine yönelen, hukukun amacına yönelir" Bu, Dante'nin eserinde, vatan için ölmeye yeni bir hukuki-felsefi cephe açan bölümün konusudur.

Bir kahramanın *pro patria* ölümünün gerçekte dini açıdan ne ölçüde savunulduğu ve tanımlandığı, Aristotelesçi ve sık sık İbn-i Rüşdçü düşünce biçimlerine adım atan bir dönem olan XIII. yüzyıl sonlarının filozoflarında bulunabilir. Paris'te eğitim görmüş bir Floransalı olan ve Dante'nin hocası olduğu sanılan Remigio di Girolami aşırı uçta bir korporasyoncuydu[55]. Dante gibi o da, İbn-i Rüşd'e ait kolektif ruh korporasyonculuğunu itiraf etmemiş olmasına rağmen, birey ruhunu kolektif hale neredeyse feda etmiştir. Remigio'ya göre *patria*, yani kent ortaklığı, hem aileye hem de bireye göre önceliklidir. İnsanlar *patria*yı kendilerinden daha çok sevmekle yükümlüdürler; "kent ile Tanrı arasındaki benzerlikten ötürü" Tanrı'dan sonra onu sevmelidirler. "Evren, kentten daha mükemmel bir Tanrı imgesidir, ancak kent –küçük bir evren– bireyden daha yetkin bir Tanrı imgesidir" der. Bir başka deyişle, Remigio, kent *corpus mysticum*'u uğruna, Yaratılış'a göre Tanrı suretinde yaratılan tek varlık olan fiziksel bireyin değerini ilginç bir biçimde düşürmektedir. Ancak Floransalı, bazı çekincelerle, masum bir yurttaşın, ülkesini ebediyen cehenneme mahkum olmaktan koruyabilirse, kendisini ebedi mahkumiyete hazırlaması gerektiğini söylemiş, hatta kenti mahkum olurken yine de kendisini değil kenti koruması gerektiğini söyleyecek kadar da ileri gitmişti. Bu, savunmanın, tabii bir ölüme katlanma anlamında sadece *pro patria mori* olmadığı anlamına gelir. Bu, dünyevi vatan uğruna, ruhun ebedi ölümünü, birey-

sel kurtuluş ve ebedi hayat mutluluğunun yokoluşunu savunma girişimidir[56].

Cicero, Posidonius'la (*De officiis*, I, 45, 159) "toplumun, daima ve her durumda ılımlılık ve alçakgönüllülük erdemlerinin önünde mi tutulacağını?" sorabilmişti. Ve yanıtı açık bir "hayır"dı.

> Çünkü bazı şeyler kısmen o denli kirli, kısmen o denli utanç verici ve aşağılayıcıdır ki, bilge bir insan bunları vatan ve onun korunması uğruna bile yapamaz... Dolayısıyla, bu tür şeyleri, *respublica* uğruna üstlenmeyecek ve *respublica* da bunları kendisi için kabul etmesini istemeyecektir.

Dolayısıyla, Floransalı Hıristiyan vatanseverin kendini inkarı, klasik yazarın en azından bilgeler açısından gerekli gördüğü bilge ılımlılığın çok ötesine geçer.

Paris'teki Aristotelesçi ve İbn-i Rüşdcü çevrelerde de benzer sorunlar büyük tartışmalara konu olmuş olmalı. Gandlı Henri, çağdaşı Remigio di Girolami'nin saçmalığından uzak olsa da, "bir filozofun düşünsel hayatını ve dolayısıyla bu dünyadaki mutluluğunu, onun sivil yükümlülükleriyle çatışsalar bile feda etmemesi gerektiğini" savunan gerçek ya da kurgusal İbn-i Rüşdcüler'in bilimsel bencillikleri karşısında yer alır[57]. Henri, vatan için dünyevi ölümü sonuna kadar savunan, fakat ruhani ölüme de aynı derecede karşı çıkanlardan biriydi: Çünkü dünyevi devlet insanının, ruhun kurtuluşunu feda etme hakkı yoktu. Dahası, *pro republica* (siyasi bütün için) yanlış bir ölüme karşı uyarmaktaydı: Örneğin, bir insan savaşta vatanı için değil, kendi düşüncesizliği yüzünden ölürse ya da barış ve adaleti ya da ülkesinin masumiyetini savunmak yerine, sadece onur ve ülkesi için zafer kazanmaya çalışırsa, bu, modern dilde "emperyalizm" denen şeydir. Her şeye rağmen Gandlı Henri savaşmak yerine kaçan korkakları şiddetli bir dille azarlar. Bir asker kaçmak yerine, Cicero'nun *Patria mihi vita mea carior est* (Vatan bana hayatımdan daha yakındır) sözlerine uygun olarak, savaş alanında *pro patria et republica* ölmeyi seçmelidir. Ve bu bağlamda Gandlı Henri *pro patria* ölmeye en yüksek kutsallığı atfeder: Bir yurttaşın kardeşleri ve toplumu için ölmesini İsa'nın insanlık için kurban olmasına benzetir[58].

Sonradan Papa Pius II olan Aeneas Sylvius Piccolomini'nin 1446'da Habsburg hanedanından imparator Frederick III'e ithaf edilen bir eserini, dünyevileşmiş *corpus mysticum* fikri –soyut bir kavram olarak ya da bir tüzel kişi olarak, devletin en sonunda yarı dini ya da dini olduğu kadar tabii yüceliğini kazanması anlamına gelen– temelinde tam olarak anlayabiliriz[59]. Diğer hocalarla birlikte, bu okumuş hümanist de, devletin acil

bir durumla karşı karşıya kalması halinde, hükümdarın en değerli yurttaşları bile özel mülkiyetinden yoksun bırakmaya yetkili olduğunu savunur[60]. Yönetici mülkiyetten de fazlasını talep edebilir: *Ad usum* publicum (kamusal yarar adına) yurttaşların canlarını da isteyebilir.

> Tüm bedenin yararı için bir ayak ya da elin –ki devlette bunların karşılığı yurttaşlardır– kesilmesi gerektiğini söylememiz büyük bir katılık sayılmamalıdır; çünkü doğrudan doğruya hükümdar da –ki devletin mistik bedeninin başıdır– ortak çıkar gerektirdiğinde hayatını feda etmek zorundadır, diye yazar Enea Silvio.

Curialistler'in yazılarında da, Roma piskoposunun Kilise'nin *corpus mysticum*'unun başı olarak gösterildiğini sık sık görürüz[61] . Ancak, Enea Silvio'nun yazılarında eski temanın yeni bir biçimini buluruz. "Kilise'nin, başı İsa olan mistik bedeni"nin yerini burada "devletin, başı hükümdar olan mistik bedeni" alır. Koşutluğu belirsizlikten kurtarabilmek için, Enea Silvio, hükümdar okurlarına, İsa'nın, kendisi de kilisenin başı olarak *princeps et rector* (prens ve yönetici) olduğu halde, kendisini gönüllü olarak kurban ettiğini hatırlatır[62].

Burada, ruhani *corpus mysticum*'la dünyevi *corpus mysticum*'un, mistik bedenin kutsal başı ile hükümdar başının, tabiatüstü göksel toplum için kendini feda etmeyle metafizik dünyevi toplum için kendini feda etmenin koşutluğu belli bir doruğa ulaşmıştır. Ve tarihçinin, nihai olarak, bu doruk noktadan, erken modern, modern ve ultra modern devletçiliklere giden yoldan aşağıya inmesi zor değildir.

Antik *pro patria mori*'nin modern dönemlerdeki heyecan verici yükselişinde, hümanizmin ve dirilen antikitenin oynadığı rolü teslim etmemek yanlış olur. Ancak, temel neden, tarihin belli bir anında, soyut anlamda "devlet"in ya da bir korporasyon olarak devletin bir *corpus mysticum* biçiminde ortaya çıkması ve bu yeni mistik beden için ölmenin, bir haçlının Tanrısal nedenler uğruna ölmesiyle aynı değerde görünmesidir. Ve *corpus mysticum* ana fikrinde, bu fikrin uzak ve yakın dönemlerde ulusal öğretilere, parti öğretilerine ve ırkçı öğretilere aktarılmasından doğan çarpıklıkları bulmak okurlara bırakılabilir. Münih'te Nasyonal Sosyalist hareketin "Şehitler Mezarlığı" ya da İspanya iç savaşında Faşist İtalyan birliklerinde ölen askerlerin anısına 1937 Noel'inde Milan katedrali cephesine asılan devasa *Chi muore per Italia non muore* (İtalya için ölenler ölmez) flaması, özünde saygıdeğer ve yüce olan bir fikri ciddi biçimde zedeleyen son dönem milliyetçi saçmalıklardan bazılarıdır.

Öte yandan, dünyanın gözü hızla açıldı ve her alanda kötüye kullanılan ve sömürülen antik ahlaki değerler duman gibi dağılmaya yüz tuttu. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasındaki nesnel etkiler, bireyin "gerçekçi görüşler" yerine "göz boyama" denen şeylere kapılma korkusuyla birlikte, gerek dini gerekse ideolojik "üstyapıları" ortadan kaldırdı. Bunun sonucunda, artık insan hayatları feda edilmiyor, "tasfiye" ediliyordu. Bir askerin hayatını, hayat kaybına eşdeğer herhangi bir manevi karşılık olmaksızın istemek üzereyiz. Askerlerin ölümü –bombalanan kentlerdeki yurttaşların ölümünden sözetmiyorum– ister Tanrı, ister kral, isterse patria olsun, *humanitas*'ı (insanlık) kuşatan herhangi bir fikirden yoksun kalırsa, saygınlık kazandırıcı kendini feda etme fikrinden de yoksun kalır. Soğukkanlı bir katliama dönüşür ya da daha kötüsü bir tatil gününde, siyasi bir trafik kazasının değer ve önemine sahip olur.

*
* *

Söylemeye gerek yok ki, girişte atıfta bulunulan iki kardinal, daha sonraki bir döneme ilişkin alçaltıcı eğilimlerden çok uzaktır: Her ikisi de, askerlerin savaşta ölümünü –öte dünyaya ilişkin bir ödülle ya da ödülsüz olarak–, kurbana son bir insani soyluluk pırıltısı armağan eden gerçek bir özveri olarak değerlendirmekteydi. Şu anda Kardinal Mercier'nin Noel 1914 tarihli mektubunu yeniden okumak üzere geri dönersek, o zaman çok iddialı görünen sözlerinin, aslında genel Batı siyasi düşüncesinde çok eski bir gelenek ve dini öğreti tarafından bütünüyle meşrulaştırıldığını görürüz. Bu sözler onun özel fikrini ya da iradi yorumunu ifade etmez. Ancak, Kardinal Billot'un görüşünü de destekleyecek çok şey söylenebilir. Billot, tanrıbilimsel-dogmatik bir temelde, "Hıristiyanlık'a uygun olarak kabullenilen ölüm, askere ruhunun kurtuluşunu sağlar" diyen cümleye karşı çıkar; çünkü bunun, Tann'nın yerine vatanı koymak olduğunu savunur. Ve aslında, Tanrı'nın yerine vatanı koyma eğilimi, 1914'ten beri giderek daha açık bir görünüm almaktadır. Tarihin Kardinal Mercier'yi, tanrıbiliminse Kardinal Billot'u haklı çıkardığını söyleme cesaretini gösterebiliriz. Ama askerlerin ebedi kurtuluşuna ilişkin bu çok önemli sorunda hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğuna ne tarihçi karar verebilir, ne de inanç ve aklın birbirinden ayrılmasının ardından, filozof.

Çev: Erol Öz
Düzelti: Bertil Emrah Oder

Yol Düşüncesi

Eğer mezarda, şafak sökmiyen o zindanda,
Cesed çürür ve tahayyül kalırsa insanda,
–Cihan vatandan ibârettir, îtikadımca–
Budur ölümde benim çerçevem, murâdımca:
Vatan şehirleri karşımda, her saat, bir bir,
Fetihler ufku Tekirdağ ve sevdiğim İzmir,
Şerefli kubbeler iklîmi, Marmara'yla Boğaz,
Üzerlerinde bulutsuz ve bitmiyen bir yaz,
Bütün eserlerimiz, halkımız ve askerimiz
Birer birer görünen anlı şanlı cedlerimiz,
İçimde dalgalı Tekbîr'i en güzel dînin,
Zaman zaman da Nevâ-Kâr'ı, doğsun, Itrî'nin.
Ölüm yabancı bir âlemde bir geceyse bile,
Tahayyülümde vatan kalsın eski hâliyle.

Yahya Kemal

5
Otto Gierke

Orta Çağ'da siyasi kuramlar: Devlet ve hukuk*

Orta Çağ, devletle hukuk arasındaki ilişkiyi kuramlaştırmaya başladığında, eski Germen "Hukuk-Devlet" [Hukukun Üstünlüğü] düşüncesi, yetersizliğini göstermişti. Bu, yalnızca hukuk içinde ve hukuk için varolan devlet düşüncesiydi; bütün hayatı, kamusal ve özel ilişkileri çekip çeviriyor, hukuki bir düzene bağlıyordu. O zamana kadar Kilise'de, kaynağını ve amacını ancak bir hukuk düzeninin dışında ve üzerinde bulup, bu düzenle çatışan yerleşik bir iktidar vardı. Devlet iktidarı da, kendi varlığının farkına varır varmaz, hukukun zincirlerinden kurtulup benzer bir özgürlüğe kavuşmak için çabalamaya başladı. Hukuk bilimi ve felsefe, Antik düşüncenin soluğunu ensesinde hisseder hissetmez, hukuk fikrinden bağımsız devlet fikrine kuramsal bir açıklama bulmak için birbirleriyle yarışmaya başladılar. Orta Çağ siyaset kuramcıları, devletin sadece hukuki temele değil, ahlaki ve tabii gerekliliğe de dayalı olduğu konusunda neredeyse oybirliğine varmışlardı: Devlet'in amacı, refah seviyesini yük-

* *Political Theories of the Middle Age*, İngilizceye çev. Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1900.

seltmektir. Hukukun gerçekleştirilmesi bu sonuca giden uygun yollardan biridir. Devletin hukuk karşısındaki konumu, sadece itaat ve kabul niteliğinde değil, aynı zamanda yaratıcı ve baskın niteliktedir.

Ama Antik düşünceden bu edinimlere rağmen, –kendi özünde olduğu gibi– Orta Çağ öğretisi, bütünüyle Orta Çağ'a özgü olduğundan, kaynağı itibarıyla hukukun, devletle aynı düzeyde yer aldığı ve varlığının devlete bağlı olmadığı düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Orta Çağ siyaset kuramcıları kendilerini, devleti bir takım hukuki temeller üzerine kurmak ve onu hukuki bir işlemin sonucu saymak zorunda hissetmişlerdi. Ayrıca öğretileri, devletin hukuk fikrini gerçekleştirmek için görevlendirilmiş olduğu inancını taşır: İnsanoğluna, her türlü dünyevi iktidardan önce verilmiş olan ve hiçbir dünyevi iktidarın yok edemeyeceği fikir... Hiç kuşku yok, ister ruhani ister dünyevi olsun, en yüksek kudret bile gerçek hukuki sınırlamalarla kısıtlanmıştır.

Öyleyse, bir yanda hukukun, devlet için, devlete bağlı ve devlete göre varolduğu, öte yandan devletin, hukuk için, hukuka bağlı ve hukuka göre varolduğu nasıl düşünülebilirdi? Devlet ve hukukun birbirleri için ve birbirlerine bağlı olarak ve birbirlerine göre varoldukları düşüncesi Orta Çağ'a yabancıdır. Orta Çağ, sorunu pozitif hukuk fikrinin karşısına tabii hukuk fikrini koyarak çözmüştür. Kendisine Antik dönemden miras kalan bu fikrin geliştirilmesini sürdürmüştür.

Burası, Orta Çağ'ın tabii hak ya da tabii hukuk öğretisini açıklamanın veya onu kuşattığı bilinen sayısız tartışmalarla geçirdiği evrimi izlemenin yeri değildir. Bu gelişimin yaratıcıları, kısmen Roma Hukuku'nun ve Kilise Hukuku'nun sağladığı metinlerle Kilise Hukukçuları (*Kanonistler*) ve diğer hukukçular, kısmen de Patristik felsefe ve klasik felsefe sayesinde İlahiyatçılar ve Filozoflardır. Aquinolu Tommaso gelecek yüzyılların ana hatlarını belirlemişti. Bununla birlikte, tabii hukukun kökenine ve bağlayıcılığının temeline ilişkin bir çok tartışmaya rağmen, herkes, bir yandan dünyevi iktidarı aşan bir ilkeden kaynaklanan ve diğer yandan gerçek anlamda, tam bir bağlayıcılığa sahip hukuk olan tabii hukukun varlığında hemfikir olduğu için, daha fazlasını söylemek gereksizdir[1]. Dolayısıyla, devletin varlığından önce *Tabii Yasa*'nın bağlayıcı bir kurallar bütünü olarak halihazırda varolduğu ve bundan, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, devletin, kendi meşru kökenini bile borçlu olduğu hukuk kurallarının doğduğu farz edilir. Ayrıca yeryüzündeki en üstün iktidarın bile tabii hukukun kurallarıyla bağlı olduğu düşünülür. Tabii hukukun kuralları, Papa'nın ve İmparatorun, yöneticilerin ve egemen halkın, daha doğrusu tüm ölümlüler topluluğunun üzerinde yer alır. Bu şekilde kurulu

olan bağlılığı ne yasalar ne hükümet tasarrufları, ne halkın önerge ve kararları ne de gelenekler bozabilir. Tabii hukukun ebedi ve değişmez ilkeleriyle çelişen her şey bütünüyle geçersizdi ve hiç kimseyi bağlamazdı[2].

Bu güce, dar anlamda Tabii Hukuk'un yanı sıra, tanrısal yolla bildirilmiş Tanrısal hukuk ve onun yanı başında yer alan Kavimler Hukuku da atfedilmişti. Tanrısal hukuk bu ilişkide (doğru deyimle) Tabii Hukuk'a dayanır, yani Tabii Hukuk Tanrı tarafından dünyevi amaçlara ulaşmak için tabii akıl yoluyla bildirilmişken, Tanrısal Hukuk insanlığa, Tanrı tarafından, tabiat ötesi yollardan öteki dünyaya ilişkin amaçlarla bildirilmiştir[3]. İlk günah (*Fall of Man, Sündenfall*) yüzünden insan tabiatının bozulmasıyla ortaya çıkan ilişkiler hesaba katıldıktan sonra, (tüm kavimler tarafından oybirliğiyle kabul edilen hukuk anlamına gelen) *Ius Gentium*, bütünüyle Tabii Hukuk'tan gelen kurallar toplamı olarak değerlendirildi. Devlet ve Kilise'deki yerleşik iktidar Kavimler Hukuku'nu yaratmayıp onu kabul ettiğinden, Tabii Hukuk'un dokunulmazlığını ve değişmezliğini paylaşmış oldular[4].

Yasakoyucuların bile ihlal edemeyeceği Tabii Hukuk fikrinin dini ve dünyevi hakimiyet alanlarına saldırıları güçlendikçe, yasakoyucuların iktidarlarını sınırlayan ilkenin tanımlanmasına olan ihtiyaç da o denli acil hale geldi. Bu ilkenin kapsamı ve anlamı konusunda gereğinden fazla tartışma açılmıştı. Ancak sınırlama fikrinin esnekliği, ilkeyi her durumda koruyabildi. Tabii Hukuk kurallarının Pozitif Hukuk tarafından tamamen ortadan kaldırılamayacağı, ancak özel bazı durumlarda değiştirilebileceği, geliştirilebileceği, genişletilebileceği ve sınırlandırılabileceği ve tüm bunların bir zorunluluk olduğu, kabul edildi. Bu anlamda, genellikle, değişmez ilk ilkelerle varsayımsal bir nitelik taşıdıkları bile ileri sürülebilen, değişebilir ikincil kurallar arasında bir ayırım yapılmaktaydı. Bu ayırım, *Tanrısal Hukuk*[5] ve *Kavimler Hukuku*'nun[6] yanı sıra gerçek *Tabii Hukuk*'a[7] da uygulandı.

Tabii Hukuk'un bu üstünlüğünün öteki yüzünde Pozitif Hukuk'un (*Sivil Hukuk*) egemen güce mutlak bağlılık öğretisini görebiliriz. Eski Germen düşünce dünyasında bir devrim yaratan bu öğreti, *Sivil Hukuk*'un bir topluluk iktidarı tarafından özgürce yaratıldığını, yarar hesapları uyarınca değişebilir bir araç, kendi başlarına hiçbir gücü olmayan bir kurallar dizisi olduğunu düşünür[8]. Ayrıca her toplumda egemenliği kullananın Pozitif Hukuk'un üzerinde olduğu ve ona üstün geldiği sonucuna varır. Daha doğrusu, daima daha kesin bir biçimde insanlar, dini ya da dünyevi egemenliğin ayırdedici özelliğinin egemenin hiç bir insan yapısı yasayla bağlı olmamasında yattığını düşünür.

Yöneticinin egemenliğini savunanlar, Pozitif Hukuk'u, yöneticinin açık ya da örtülü olarak ifade edilen iradesiyle özdeşleştirirler. Yöneticiyi, kendisinin ya da seleflerinin yaptığı yasaların önünde ve üzerinde görürler. Onlara göre, yönetici yasalarla bağlı olmayıp, tersine münferit olaylarda, durumun gereğine göre yasaları uygulayabilir ya da onlara aykırı hareket edebilir. Hatta daha XII. yüzyıldan itibaren hukuk bilimi, bu sonuca yönelen Roma metinlerine büyük önem vermekteydi. Buradan, yöneticinin yasayla karşılaştırılmasını,"*Prensin hoşuna giden şeyin yasa gücü vardır*" iddiasını ve herşeyden öte, asırdan asıra literatürdeki tartışmaların odağına yerleşen bir cümleyi, yani "*Prens yasalarla bağlı değildir*" alır. Hukukçular, bunlarla donanmış olarak, buradan başkaca özdeyişler üretebildiler; özellikle de Papalar'ın kendilerine atfettikleri "*Hukukun tümü Prens'in yüreğindedir*" deyişini. Bunu felsefi kuram da onayladı ve mutlak monarklarla cumhuriyet yöneticileri arasındaki özgün farkı tam olarak bu noktada buldu. Cumhuriyet yöneticileri, halk tarafından yapılan ya da halkla birlikte yaptığı yasalarla bağlıdır. Oysa mutlak monarklar yasanın ruhu olarak davranırlar ve mevcut hukuku her bir münferit olayda, o anın ihtiyaçlarına göre, ağızlarından çıkan bir tek sözle değiştirebilirler[9]. Ancak Kilise'de papaların, devletlerdeyse kayzerlerin ve bir süre sonra bütün egemenlerin meyvalarını toplayacağı *yasalara bağlı olmayan iktidar*'dan mutlakiyetçi sonuçlar çıkarmaya istekli insanlar yoktu[10].

Egemenliği bütünüyle ya da kısmen halka dayandıran yazarların tümü bu öğretiye karşı cephe almışlardı. "Yöneticinin egemenliği"ni savunanlar yasaların sadece cumhuriyetlerde halkın iradesine dayandığını ve dolayısıyla yöneticiye üstün olduğunu dile getirirken[11], halk egemenliğini temel bir ilke olarak kabul eden kuramın savunucuları, yönetim biçiminin önemli olmadığını, yasaların bağlayıcı gücünün daima toplumun rızasına dayandığını belirtmişlerdir. Bu nedenle, ister Papa ister kayzer olsun, hiç bir yöneticiyi yasaların üzerinde görmemişlerdir[12]. Yasama ve yürütme kuvvetlerinin birbirinden ayrılması bu noktada önerilmeye başlar ve bu ayrım, o andan başlayarak hukukun üstünlüğü (*Rechtsstaat*-hukuk devleti) fikrinin gelişiminde en önemli yeri tutar[13]. Bununla birlikte ilk aşamada tartışılan, egemen güçle hukuk arasındaki ilişki değil, egemenliğin kimde olduğu idi. Bir taraf, (duruma göre Kilise'de veya devlette), diğer tarafın Pozitif Hukuk'a karşı monarka tanıdığı üstünlüğün aynısını egemen bir meclise tanıyordu[14].

Dolayısıyla Orta Çağ kuramı, devlet iktidarının Tabii Hukuk'un altında, Pozitif Hukuk'un üzerinde olduğu konusunda hemfikirdi. Bu durumda, devletin hak ve ödev kategorileri karşısındaki konumu hakkında da benzer bir ayrımın yapılması gerekmişti.

Pozitif Hukuk içinde yer aldığı düşünülen bir hakkın, onu içeren kural gibi, devlet tarafından verilen bir ödünün sonucu olduğu ve egemenin tasarrufuna tabi olduğu kabul edilmekteydi. Bahşedilmiş bir hak, eğer Pozitif Hukuk'tan kaynaklanan bir statü gereği kazanılmışsa, ilke olarak devlet iktidarına karşı geçerli olduğu kabul edilmiyordu.

Çok iyi bilindiği gibi hukukçu Martinus [1150 yılı dolayında], daha o dönemde, İmparatora, her şey üzerinde tam bir mülkiyet ve böylece özel kişilerin hakları üzerinde özgürce tasarruf yetkisini tanımaktaydı. Özellikle Yasa'da (c. 7, 37, l. 3) yer alan bazı sözcüklere dayanmaktaydı: *Quum omnia Princips esse intelligantur.* Kilise cephesindeyse, Papa lehine benzer bir öğreti ileri sürülmekteydi[15]. Ne var ki, tüm bunların yanında evvelce Bulgarus [1150 yılı civarı] tarafından ileri sürülmüş olan karşı bir öğreti de gittikçe güç kazanıyordu. Bu öğretiye göre, özel mülkiyet üzerinde sadece devletin, bazen açıkça salt bir *iurisdictio et protectio* denen –ve bir çeşit *dominium*, bir çeşit mülkiyet-üstülük farzedildiği zaman bile– salt "siyaset yazarlarına özgü"[16] bir üslupla ele alınan, bir üstünlüğü olabilirdi. İşte bu *üstünlükten (Superiority, Hoheitsrecht)* devlet lehine –arkaik Germen Hukuku'na yabancı olan– kamulaştırma hakkı kuramı geliştirildi. Devlet bu yolla, devlet mantığı (*Hikmet-i hükümet-Reason of State*) bunu gerektirdiğinde, özel hakları değiştirebilir veya tamamen ortadan kaldırabilirdi[17].

Böylece, kamulaştırma kuramının tarihi, temelde, kamulaştırma hakkına katı sınırlar koyan bir süreç şeklini aldı. İktidarın kazanılmış haklara keyfi olarak değil, "haklı nedenlerle" müdahale edebileceği genel olarak benimsendi. Bu, kimilerine göre mutlak bir hukuk ilkesidir[18] ve egemenin her olayda ya da en azından belirli olaylarda onu ihlal edeceğini kabul edenler bile bunu genel bir kural olarak kabul ederler[19]. Suçlara verilen ceza ve birbirinden farklı birçok çeşit sorunun yanında, "yeterli neden" olarak, çatışma halinde özel hakların boyun eğmek zorunda olduğu, kamusal gerekliliği görürüz. Bununla birlikte, gittikçe kesinlik kazanan şu önemli ilke geliştirildi: Kamu yararına bir kamulaştırma yapıldığında, bedeli kamu gelirlerinden karşılanmalıdır[20]; ama bu kurala bazen tüm bireyleri eşit olarak etkileyen[21] genel uygulamalar için, bazen de zorunlu bazı durumlar[22] için istisnalar getirilecektir.

Ne var ki, Orta Çağ öğretisinin önemli özelliği, Pozitif Hukuk alanının kazanılmış hakların korunmasında yeterli olmadığının kabul edilmesidir. Aksine, egemen karşısında bu tür hakların dokunulmazlığı, ancak bu tür haklar Pozitif Hukuk'un dışında, Tabii Hukuk'a ait bir temele oturuyorsa ve oturduğu oranda sözkonusu olabilir. Bu noktada iki öneri tüm öğreti-

nin temeli haline gelmektedir. İlk olarak, mülkiyet kurumunun kökleri *Kavimler Hukuku*'nda, devletin katkısı olmaksızın saf Tabii Hukuk'tan kaynaklanan hukukta, devlet henüz yokken varolan hukuktaydı. Buradan, anılan kurum sayesinde kazanılmış olan belirli hakların, varlıklarını hiçbir biçimde münhasıran Devlete borçlu olmadıkları sonucu çıkmaktadır[23]. İkinci olarak, sözleşmelerin bağlayıcı gücü Tabii Hukuk'tan kaynaklanmaktadır; dolayısıyla egemen, kendisini ve haleflerini yasalarla bağlayamazsa da, sözleşmeyle tebasına bağlayabilir. Oradan da, *haklı nedenle* yapılan müdahaleler lehine burada da bir istisna koyulmuş olmakla birlikte, devletin sözleşme yoluyla tanıdığı her hakkın devlet tarafından ihlal edilemez olduğu sonucuna varıldı[24]. Öte yandan, bir özel hakkın hiçbir Tabii Hukuk temeli bulunmadığında, öğreti bu "salt pozitif hakka" aynı korumayı sağlamayı reddedecektir[25]. Bu, özellikle, "ayrıcalıklar" başlığı altında devlet tarafından tek yanlı olarak kabul edilen ve sadece Pozitif Hukuk tarafından hükme bağlanmış olan haklarda ortaya çıkar. Gelişmekte olan bir fikre göre, bu sınıftan olan haklar kamu yararı gerekçesiyle her zaman geri alınabilirler[26].

Kazanılmış haklar bakımından, herhangi bir hak için nisbi bir korumanın, mevcut olayda sözkonusu hakkı kazandıran senedin Tabii Hukuk'taki temelinden kaynaklandığı ve onun Tabii Hukuk'ça belirlendiği kabul edilmekteydi. Diğer yandan bu hakların Pozitif Hukuk'a karşı, hiçbir aracıya veya hak kazandırıcı işleme gerek kalmadan doğrudan Tabii Hukuk'tan kaynaklanan mutlak bir koruması vardı [örneğin yaşama hakkı] ve böylece herhangi bir senetle şarta bağlı değildi ve aksi bir senetle de değiştirilemezdi.

Bu anlamda Orta Çağ öğretisi, doğuştan gelen ve yokedilemez olan bireysel haklar düşüncesine o sırada sahipti. Bu hakların dile getirilmesi ve sınıflandırılmasıysa Tabii hukuk kuramının gelişiminde daha sonraki bir aşamaya denk düşer. Yine de onların varlıklarının tanınması, ilke olarak, Orta Çağ'ın hak felsefesinde, Tabii ve Tanrısal Hukuk'un en yüksek özdeyişlerine mutlak ve nesnel bir geçerlilik tanındığında bulunabilirdi. Dahası, Orta Çağ öğretisine kısa bir bakış, bu öğreti boyunca, Antik kuramlarla tam bir zıtlık içerisinde, herkesin, bireyin mutlak ve yokedilemez değeri fikrini, Hıristiyanlık'tan kaynaklanan ve Germen Ruhu tarafından tüm derinliğiyle kavranan bir fikri nasıl taşıdığını anlamaya yeterlidir. Herbir birey ebedi amacı nedeniyle, en yüksek iktidar karşısında bile, az çok kutsal ve yokedilemez bir merkezilik taşır. En küçük bir parçanın –sadece bütünün parçası olduğu için değil– kendine özgü bir değeri vardır. Her insan toplum tarafından, yalnızca bir araç olarak değil, aynı

zamanda bir amaç olarak kabul edilecektir. Bunların tümü ima edilmekle kalmamış, yeterince açık ifade edilmiştir[27].

Öte yandan, bütünün tümüne ait olan, özgün ve temel üstünlük (*superiority*) hakları fikri doğdu. Burada, bir kez daha, Kilise bir model kurmuştu: Tanrısal Hukuk sayesinde toplumun varlığında zorunlu olarak bulunan ve bu yüzden de mutlak, bölünmez ve devrolunmaz bir iktidar modeli. Aynı gereklilik, aynı birlik, bölünmezlik ve devrolunmazlık hukukçular ve siyaset kuramcıları tarafından çok geçmeden imparatorluk iktidarının bütünlüğü için de ileri sürüldü. Böylece Kilise'ye karşı Konstantinos Bağışı'nın[28] geçersizliğini ve de diğer dünyevi yöneticilere karşı imparator iktidarından ayrıcalık ya da zamanaşımı yoluyla tam bir özgürleştirmenin imkansızlığını kanıtlayabildiler[29]. Bu bağlamda imparatorluğa ilişkin olarak söylenen her şey sonuçta salt kuram halini aldı; ancak bunlar, daha sonraları imparatordan devlete devredilmeleriyle pratik bir değer kazandı. Bu andan başlayarak, hukuki ve felsefi savların yardımıyla, üzerinde zamanla Modern Devlet'in (aynı zamanda Orta Çağ'ın feodal ve kalıtsal haklarını da içine alarak) yükselebileceği ve gerçekten de yükseldiği öğretisel temeller atılabildi. Burada, tüm Pozitif Hukuk'a öncel ve üstün, bütünüyle Tabii Hukuk'a dayalı, sahip olduğu içerikle değişmez bir biçimde belirlenmiş olan bir devlet iktidarı öğretisi doğdu: Bireyin doğuştan gelen haklarına bağlı, toplumun kendine ait ve temel bir özelliği olan bir devlet iktidarı öğretisi. Ondan sonra, devlet düşüncesinde gizli olan, ortadan kaldırılamaz üstünlük hakları git gide artan bir belirginlikle şekillendi: Herhangi bir Pozitif Hukuk senedine ihtiyaç duymayan ve bu hukuktan kaynaklanan hiçbir senetle sınırlanamayan haklar[30]. Sonra da egemenlik kavramı, kendisini bile yokedemeyeceğinin ileri sürülmesiyle, (bununla birlikte üstün iktidar da övgüye değer bulundu) nihai niteliğine kavuştu. Bir yanda hakim öğreti buradan hareketle krallığın devredilemez hakları[31] olduğu sonucuna varırken, henüz Orta Çağ'da bile benzer bir uslamlamayla, halkın edinilmiş, devredilmez haklarının varlığını kanıtlama yoluna gidenler vardı. Gerçekten de, yokedilemezlik özelliği, genel bir kabulle topluma atfedilen bir özellik olan özgün egemenliğe uygulandı; o anda bile, Tabii ve Tanrısal Hukuk'un verdiği güçle, halk egemenliğinin kesinlikle yokedilemez olduğu yolundaki mantıksal sonucu görebiliriz[32]. Bunun yanında özü gereği devlete ait olan üstünlük haklarıyla, rastlantısal olarak devlet tarafından kazanılmış ve aynen özel bir kişinin sahip olduğu biçimde sahip olunmuş mali hakları birbirinden ayıran kuramsal bir gelişme yaşandı[33]. Böylece, tabii hak öğretisi hakim oldukça, Romalılar'dan öğrenilen *Ius Publicum/Ius Privatum* (Kamu hukuku/Özel

hukuk) ayrımının ilke olarak kavranmaya başlandığı görüldü. Bu zıtlık bir süre, pek de sözcükleri aşan bir durum gibi görünmedi; ancak kısa bir süre sonra, çok da kararlı bir biçimde, hukuk biliminin temel şemasını ana hatlarıyla oluşturmaya başladı[34].

Devletle hukuk arasındaki ilişki konusundaki bu tartışmalar sırasında, derin bir görüş ayrılığı kendisini göstermeye ve Orta Çağ öğretisini ikiye bölmeye başladı. Kısa bir süre içinde, devlet iktidarının etkinliklerine hukukun koyduğu sınırların çiğnenmesinin sonuçları gibi sorular ortaya atıldı.

Bütünüyle Orta Çağ'a özgü ve hiçbir zaman ortadan kalkmamış bir kuram, egemenin Tabii Hukuk tarafından belirlenen sınırları ihlal eden her işleminin şeklen geçersiz olduğunu ve yok sayılması gerektiğini ilan etmekteydi. Bu yüzden hukuku uygulamak durumunda olan hiçbir yargıç ve hiçbir yönetici, hukukdışı yürütme işlemlerinin yanında, her türlü hukuk dışı yasayı, Papa ya da İmparator tarafından yayımlanmış olsa bile, geçerli ve bağlayıcı sayamazdı[35]. Bunun ötesinde, hukukdışı işlem ve emir devletin bireylerden oluşan tebası için de bağlayıcı değildi ve yok sayılmaktaydı. Salt bu yüzden, uyma yükümlülüğü şartlı bir yükümlülük haline geldi ve zorbaca önlemlere karşı etkin direnme hakkı kabul edilmiş oldu.

Gerçek anlamda Orta Çağ'a özgü olan bu düşünce, feodalizmin ve toplumun *estate*'lerden oluşan bir hukuk sistemi olarak göründüğü çağın günlük uygulamalarıyla uyum içindeydi. Fakat, egemenlik kavramı keskin hatlarla belirlenince, kuramcılar egemenin hukuk alanında resmi olarak herşeyi yapabilecek güçte olduğunu kabul etmeye başladılar. Sonra da hakim öğreti kendisini, bir kez daha, monarşik yönetimde monarkın yasama ve yürütme işlemlerinin bu resmi güçle donatıldığını açıklamak zorunda hissetti. Öte yandan halk egemenliği öğretisi bu noktada, bu resmi gücü yasama işlemleriyle sınırlı tutarak kuvvetler ayrılığı ilkesi için oldukça yararlı bir durum yarattı. Bu bakış açısına ulaşıldığında, devlet iktidarının sınırları, egemen irade doğrultusunda adaletin talepleri olarak görülmeye başlandı. Egemen irade bilinçli bir biçimde ve açıkça bu iddiaları reddetseydi, yine de resmen bağlayıcı bir hukuk yaratabilirdi: Bireyleri olduğu gibi mahkemeleri de dıştan bağlayan bir hukuk[36].

Bununla birlikte, devletin Tabii Hukuk'tan kaynaklanan yükümlülüğünün hukuki bir yükümlülük olduğu inancı varlığını sürdürüyordu. Tabii Hukuk ahlaktan kesin olarak ayrılamasa da, devlet iktidarının hukuk alanını belirleyen sınırlar tamamen ahlaki emirlere indirgenmemişti. Tersine, içsel özgürlüğü oluşturduğuna ilişkin salt ahlaki iddialarla karşılaştırıldığında, dışsal davranışlarca denetlenen kurallar olarak görülüyordu ve böyle şekillendirilmişti[37] Hiç kimse, zorlayıcı işlemlerle yürürlüğe

konulmamış olsa bile, Tabii ve Tanrısal Hukuk'un özdeyişlerinin gerçek hukukun gerçek kurallarının niteliklerine sahip olduğundan kuşkulanmıyordu. Gerçek hukukun devletten önce, onun dışında ve ona üstün olduğu da kuşkusuzdu. Şekli hukukun maddi anlamda haksızlık ve şekli haksızlığın maddi hukuk olabileceğini kimse düşünmüyordu[38]. Tebanın şeklen kayıtsız şartsız uyma yükümlülüğünün, Tabii ve Tanrısal Hukuk tarafından maddi olarak sınırlandırıldığından da kimsenin kuşkusu yoktu. Yine hiç kuşku yok herkese göre, Kutsal Kitap'ın "insana değil Tanrıya itaat ediniz" sözleri her dönem ve her yerde geçerli bir hukuk kuralı içeriyordu. Teba vicdanından gelen buyruk doğrultusunda egemen iktidara uymayı reddederse ve bunun sonuçlarına katlanırsa haklı davranmış, eğer böyle değil de tersini yaparsa haksız davranmış olacaktır[39]. Biz eğer, hatalı olarak, şekli hakla [ya da hukukla] maddi hak [ya da hukuk] arasındaki ayrımı Tabii Hukuk düşüncesinin kendisinde varolan bir ayrım olarak kabul edersek ortaya işlerliği hiç olmayan bir kuram çıkar. Bu ayrım, dolaylı sonuçları gözardı edilirse, pratik önemi büyük olan bir sonuç üretmiştir. Hukuku uygulama durumundaki resmi memurlar ve mahkemeler, egemenin işlemlerini, maddi hukukun hükümlerine [ya da maddi adalete] elden geldiğince uygun biçimde yorumlamakla görevli olduklarını anlamışlardı. Bu amaca ulaşmak için, son derece geniş "yorum" yetkisiyle donatılmışlardı[40].

Orta Çağ süresince, bu anlayışın temellerinde, egemeni (kamu yararına hareket ettiği zaman) genel olarak örf ve adet hukukunun, dolayısıyla da Tabii Hukuk'un zincirlerinden bağımsız kılan görüşün filizlerine bile zor rastlarız[41]. Bu yüzden, Machiavelli hükümdarlara bu sınırlardan kurtulmak için öğütler vermeye başladığında, bu, dönem insanınca inanılmaz bir yenilik ve korkunç bir suç olarak görülmüştü. Böylece salt "siyasi" devlet kuramının temelleri atıldı ve ondan sonra bu kavram "tabii hak" öğretisine rakip oldu. Ama bu alandaki rekabet ve saldırı yüzünden de eski öğreti sonraki yüzyıllar boyunca daha çok yayıldı. Giderek Orta Çağ biliminde zaten varolan tohumları büyütüldü ve mevcut unsurlar sistemli olarak birleştirilip geliştirildikçe insan toplumları üzerine yeni düşünceler ortaya çıkarıldı. Tabii Hukuk sistemi, karşı konulamaz ve sürekli bir biçimde, içteki büyümesini tamamlayıp, dışta da hakimiyet sınırlarını insan zihni üzerinde genişlettiğinde, hukuk ve devlet yönetimi üzerine pozitif öğretilere, daha derin bir biçimde, onları kendi dönüştürücü gücüne tabi kılacak kadar müdahale etti.

Çev: Olgun Akbulut, Emre Zeybekoğlu
Düzelti: Erol Öz

Efsane

Bir zamanlardı bu gamhanede bir dem vardı
Gece sahilde sular fecre kadar çağlardı

O çağıltıyla beraber döğünürken def ü çenk
Bir güneş dalgalar üstünde doğar rengârenk

Mavi bir gökyüzü titrerdi güzel bir histe
Rindler muğbeçeler mest bütün mecliste

Ve o aletle bütün kahkahalar nağmeleşir
Dilde Yahya Kemal'in şarkısı şehnameleşir

O gürültüyle sular çalkalanır çağlardı
Bir zamanlardı bu gamhanede bir dem vardı

Lâkin artık o hayal âlemi bir efsane
Ses sada yok bu değil sanki o devlethane

Orhan Veli

6
Louis Dumont

Bireycilik üzerine denemeler: Doğuş. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet*

Giriş

Modernliğin bireyi kavrayışına ilişkin bu inceleme, Max Weber'in yüzyıl başında yapılmasını salık verdiği incelemeye[1] oranla çok kısıtlıdır. Gerek köken gerekse amaç bakımından karşılaştırmaya dayalıdır. "Bireycilik", "atomculuk", "sekülarizm" gibi ifadeler, çoğu zaman modern toplumu geleneksel türde toplumlara kıyasla nitelemeye yarar. Özellikle de, kast toplumuyla modern batı toplumunu birbirinin karşıtı olarak sunmak genelgeçer bir ortak eğilimdir. Bir yanda özgürlük ve eşitlik, diğerinde birbirine bağımlılık ve kademelenme ön plandadır. Bu bağlamda bazı kavramlar birbirinin karşısına yerleştirilir: Hareketliliğe karşı kalıcılık, meydana getirmeye karşı baştan verili olma. Bir başka soru da, her iki toplumun açık ya da örtük sosyal uygulamalarında, bunlara denk düşen sosyal kuramlardaki kadar farklılık olup olmadığıdır. Sırası gelmişken,

* *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris 1983.

Batı toplumunun, kast toplumuna özgü davranış biçimlerine ve hatta fikirlere hiç de yabancı olmadığını belirtmek isterim. Ancak, bizim burada üzerinde duracağımız nokta kavrayışlar, özellikle de yalnızca baskın konumdaki kavrayışlar olacaktır. Daha açık belirtmek gerekirse, hedefimiz, geleneksel Hindistan'la karşılaştırarak Batı'nın ideolojik çerçevesini dile getirmektir.

Bizim kendi siyasi kuramımızda da, önceliği siyasi (ve sosyal) bütüne veren eski (ve bazı modern) kuramlarla, bireyin haklarını öne çıkaran ve buna bağlı olarak iyi siyasi kurumların hangileri olduğunu belirleyen modern kuramlar arasında benzer bir karşıtlığa rastlanır. Weldon'la birlikte, Platon'un *Politeia*'sı (*Devlet*) –ki bu yaklaşım ciddi biçimde Hindistan'daki Varna'lara ilişkin kuramı ya da daha doğrusu Hint-Avrupa geleneğinde sosyal işlevlerin üçe ayrılmasını andırır– ya da Hegel devletinin temsil ettiği "organik" kuramlarla, sosyal sözleşme ve Locke'taki siyasi *trust*[2] öğretisi gibi "mekanik" kuramları birbirinin karşıtı olarak konumlandırabiliriz[3]. Bunları birbirinden ayrıştırmak için, soracağımız soru, sosyal ya da siyasi *bütüne* mi, yoksa *bireye* mi daha fazla değer verildiği sorusu olacaktır. Böylelikle, duruma göre, ya "**holizm**"den ya da "bireycilik"ten sözedeceğiz. Bu çerçevede "birey" sözcüğünün aşağıdaki iki anlamını birbirinden ayırmamız gereklidir:

> 1) Sözün, düşüncenin ve iradenin *ampirik* öznesi olan ve bir gözlemcinin tüm toplumlarda karşısına çıkan, insan türünden ayrıştırılamaz veri örnek.
> 2) Bağımsız, özerk olan ve bu açıdan da (esas olarak) sosyal olmayan, öncelikle insan ve topluma ilişkin modern ideolojimizde karşımıza çıkan *manevi* varlık.

Buradaki sorunumuz, terimin ikinci anlamıyla bireyin oluşum ya da gelişiminin evrelerini, ilk bakışta modern tipte bireyci toplumdan çok geleneksel tipte **holist** topluma daha yakın görünen Orta Çağ toplumundan hareketle kavramaya çalışmaktır.

Bu ölçekte bir araştırma gerçekçi midir? Bu işe girişen kişi, yetersizlik ve kanıtlanamayan varsayımlarla suçlanma riskini taşımaz mı? Figgis, Gierke ve Elie Halévy gibi kabul görmüş otoritelerin, gerçekte, tarihi gelişimin farklı dönem ve yönleri açısından bizim bazı sorularımıza yanıt getirmiş olduklarını gördüm. Böylelikle, ana temaları ya da bu uzmanların vardıkları esas sonuçları kendi aralarında bağlantılandırarak ve gerekli yerlerde de tamamlayarak, kuşkusuz biraz eksik, ama genel ve bugünkü durumda yararlı bir taslak çizmek mümkün olacaktır.

Aquinolu Tommaso ve Ockhamlı William

Bu noktada, Aquinolu Tommaso'daki Hıristiyan vahiyle Aristotelesçi felsefe bireşiminden hareket etmek uygun olacaktır. Sıkı birlikteliklerine karşın bu iki ögeyi, her insanın, din, iman ve inayet düzleminde canlı bir *bütün*, yaratıcısı ve modeliyle doğrudan bağıntı içindeki özel bir bireyken, dünyevi kurumlar düzleminde, tersine, topluluğun bir üyesi, sosyal gövdenin bir bölümü olduğunu söyleyerek ayrıştırabiliriz. Eğer bir yanda, kişi kendi kendine yeterliyse, bu olgu vahiyle gelmiş en üstün değerler üzerine temellenmiştir ve dünyevi ilişkilerinin karşıtı olarak, Tanrı'yla birlikte kişinin mahremiyetinde kök salar. Öte yanda, dünyevi topluluk, Aristoteles'in yardımıyla, ussal bir kurum olarak, ikincil bir değer biçiminde, kendisinden önceki ve bunu ancak ilk günah yüzünden gerekli kılınmış bir çare olarak kabul eden öğreti karşısında konumlanarak meşrulaştırılır[4].

Universitas kavrayışı, yani "sosyal gövdeyi, yaşayan insanların birer bölümünü oluşturduğu bir bütün olarak gören kavrayış", kuşkusuz, topluma ilişkin geleneksel kavrayışlar arasında yer almaktadır. (Ama burada Hıristiyan bireyciliği tarafından çevrelenmiştir, bkz. *HAE 1*, s. 24). Ancak daha sonra, *universitas*'ın *societas*, yani en basit anlamıyla "birliktelik kavrayışı" karşısında zayıflaması yönünde bir evrim gerçekleşir. Biz, bu evrimin birkaç özel evresini ortaya koymakla yetineceğiz.

Bu çerçevede, XIV. yüzyılın ilk yarısının büyük Fransisken skolastiği Ockhamlı William, modern kavrayışın öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk bakışta Ockhamlı William, yüzünü geçmişe çevirmiş gibi durur; çünkü bir yanıyla, dünyevi düzenin ortaya koyduğu meşruluk anlayışına karşı bir isyanı, ilk büyük Hıristiyan düşünürlere ve onların sadece vahiye vurgu yapan tavırlarına dönüşü temsil etmektedir. (İki yüzyıl sonra, Luther de, aynı biçimde, Aristoteles'e karşı Augustinus'a davetiye çıkaracaktır) Ama Ockhamlı William, aynı zamanda, hem Aquinolu Tommaso'nun gerçekçiliği karşısında, sistematik bir biçimde nominalizmi savunur, hem de hukuki pozitivizmin ve sübjektivizmin kurucusudur. İleride de göreceğimiz üzere, tüm bunlar bireyciliğin tantanalı biçimde yayılmaya başladığını ifade etmektedir[5].

Aquinolu Tommaso'ya göre, A ya da B gibi tikel varlıklar "birincil tözler", yani kendi kendilerine o halleriyle yeten kendiliklerdi; ancak "bütünsellikler" (universaux), yani tür, cins gibi varlık kategorileri ya da sınıfları, gerçekten kendiliklerinden varmış gibi ele alınır ve "ikincil tözler" olarak adlandırılırlardı[6]. Ockhamlı William, bu görüşe, kendisinden önce aynı tavrı takınan Duns Scott'tan çok daha belirgin bir biçimde

saldırır. Aristoteles'in izinde gittiğine inanmış uzman bir mantıkçı olan William'a göre, şeyler (*res*) ile imler, sözcükler, bütünsellikler arasında net bir ayrım yapılması gerekmektedir; "Şeyler tanımları gereği, ancak 'basit', 'tecrit edilmiş', 'ayrılmış' olabilirler; varolmak, biricik ve ayrı olmaktır... A'nın kişiliğinde A'dan başka bir şey olmadığı gibi, ondan "gerçekten" ya da "biçimsel olarak" ayrışan herhangi bir şey de olamaz. Hayvan ya da insan –ya da hayvanlık ve insanlık– şey değildir, varlık değildir (Villey, *age*, s. 206). Aquinolu Tommaso'da olduğu gibi "ikincil tözler" yoktur. Günümüzde herhalde aynı düşünceyi "kategorilerimizi ya da fikirlerimizi şeyleştirmemeliyiz" diye ifade ederdik. Ockhamlı William, Papa'yla giriştiği polemik çerçevesinde, "Fransisken düzen" gibi bir şeyin gerçekten varolduğunu inkara kadar gidecektir: Varolan yalnızca Avrupa sathında dağılmış Fransisken keşişlerdir[7]. Genel terimlerin ampirik gerçeklikte belli bir temeli vardır, ama bunlar kendiliklerinden hiçbir şey belirtmezler, belirttikleri yalnızca bizim burada "bireysel kendilikler" adını verebileceğimiz gerçek kendiliklere ilişkin, gelişkin olmayan ve eksik bir bilgidir.

Buradan çıkan en önemli sonuç, kullandığımız genel terimlerden normatif sonuçlar çıkaramayacağımızdır. Özellikle de, nesnelerin ideal bir düzeninden çıkarsanan tabii bir yasa yoktur; Tanrı'nın ya da Tanrı'nın izniyle insanın koyduğu gerçek yasanın, *pozitif* yasanın ötesinde hiçbir şey yoktur. Öncelikle, kendisinin dışında bir şeyle sınırlanmış olmak Tanrı'nın "mutlak gücü"ne (*plenitudo potestas*) karşı olacaktır. Tanrı'nın gücüne yapılan bu göndermenin insanlara özgü kurumlara da yansıdığını göreceğiz. En temel yönüyle, insan zihni tarafından tabiatta keşfedilen düzenin bir ifadesi olan yasa, bütünlüğü açısından yasakoyucunun "gücü"nün ya da "iradesi"nin ifadesine dönüşür. Dahası, hukuk, sosyal varlıklar arasındaki adil bir bağıntı olarak düşünülürken, bireyin gücünün (*potestas*) sosyal olarak kabul görmesine dönüşür. Ockhamlı William, böylelikle, "sübjektif hukuk kuramı"nın kurucusudur; o kuram da gerçekte modern hukuk kuramıdır[8].

Ockhamlı William'ın modern hukukun gelişimini doğrudan etkilediğini ileri süremeyiz, çünkü hukuk üzerine yazdıkları pek de iyi bilinmemektedir. Bununla birlikte, eserleri bir bütün olarak son derece anlamlıdır. Bir yanda nominalizmden, öte yanda pozitivizm ve sübjektivizmden sözetmek, en azından felsefe ve hukukta bireyin doğuşuna damgasını vurmaktır. Tikel varlığın ötesinde varlıkbilimsel (ontolojik) açıdan gerçek olan hiçbir şey yoktur dendiğinde, "hukuk" kavramı tabii ve sosyal bir düzene değil de tikel olarak insana bağlandığında, o tikel insan, terimin modern

anlamıyla, bir bireye dönüşür. Dönüşümün dolaysız bir tamamlayıcısı da "iktidar" (*potestas*) kavramına yapılan vurgudur. Bu vurgu sayesinde iktidar, geleneksel düzen ve kademelenme fikrinin modern anlamda işlevsel bir karşılığı olarak ortaya çıkar. Zamanımız siyaset kuramında bu denli kayda değer ve karanlık bir rol oynayan iktidar kavramının da böylece bireycilik çağının en başında ortaya çıkması dikkat çekicidir. Her ne kadar sözcüğün tam anlamıyla siyasetten sözetmiyorsa da, Ockhamlı William halk egemenliği ve siyasi sözleşme kavramlarının satır arasında okunmasına katkıda bulunmaktadır[9].

Genelde ve tam anlamıyla sosyal olarak adlandırılan düzlemde, topluluk fikrine artık yer yoktur. Bu fikir yerini bireyin özgürlüğüne bırakmıştır ve Ockhamlı William bunu mistik hayat düzleminden toplum içindeki hayata değin yayar. En azından üstü kapalı olarak, *cemaati* bir *toplum*a girmek üzere terk etmiş oluruz. Tayin edilmiş olduğu kadar da tayin edici olan bu ilk geçişin dini kökenleri apaçık ortaya çıkar.

Kilise üstünlüğünden siyasi egemenliğe (XIV-XVI. yüzyıl)

Modern devletin doğuşu konusunda, J. N. Figgis tarafından, 1900 yılında verilmiş olan ve ana teması o zamandan bu yana ciddi biçimde sorgulanmamış bir dizi konferans, özellikle Hint düşüncesiyle yapılacak bir karşılaştırmanın önünü açması bakımından, bizim için yeri doldurulmaz temel bir yapıt oluşturur. Figgis, kralların kutsal hakkı kuramının kökenini, papaların sahip olduğu kutsal hakta bulmuştu. Yine Figgis, "Gerson'dan Grotius'a siyasi düşünce üzerine incelemeler"inde, başlangıç noktasını, Orta Çağ siyasi düşüncesine yerleştirir ve bu düşüncelerin açığa çıkmasını sağlayan devrimi, yani kısacası modern devlet kuramının doğuşunu betimler[10].

Figgis'in kitabı, esas olarak, 1414 Konstantinopolis Konsili ile başlar. Ancak asıl hareket noktası XIV. yüzyılın başına dek geri çekilebilir, çünkü yazar, giriş bölümünde, genel olarak Orta Çağ'daki duruma ilişkin bir deneme sunar ve XIV. yüzyıl düşünürlerine değinir. Figgis, incelemesinin, Kilise'nin Orta Çağ'daki üstünlüğü, devletin üstünlüğünü kuran devrim ve dönüşümün altında yatan devamlılık şeklinde ayrıştırılabilecek üç değişik yönünün altını çizmektedir. Ben esas olarak ilk iki konuyla ilgileneceğim.

Orta Çağ'da Hıristiyanlık'ın durumuyla geleneksel Hinduizm'in durumunu karşılaştırırken beliren ilk zorluk, Hindistan'da Brahmanlar tinsel üstünlükleriyle yetinirken, Batı'da Kilise'nin aynı zamanda dünyevi bir

iktidara da sahip olması ve bunu, her şeyden önce kendi önderinin, papanın kişiliğinde görmesidir. Olaylara kabaca bakıldığında, Orta Çağ'da ikili bir dünyevi otorite var gibidir. Dahası, tinsel merci dünyevi iktidarla donanmaktan gocunmadığı için, aslında dünyeviliğin belli bir üstünlüğe sahip olup olmadığı bile düşünülebilir. Figgis'in bu varsayımlardan farklı olan ana iddiası bizi Hindistan'daki tabloya iyice yakınlaştırır.

> *Orta Çağ'da, Kilise bir devlet değil, devletin kendisiydi: Devlet ya da daha doğrusu sivil otorite (çünkü ayrı bir sivil toplum düşüncesi kabul görmüyordu) sadece Kilise'nin kolluk gücüydü.* Kilise, Roma Hukuku'ndan en üstün otoritenin mutlak ve evrensel yasama gücüne sahip olduğu kuramını almış ve onu Papa'nın kayıtsız şartsız iktidarı *(plenitudo potestas)* biçiminde geliştirmişti. Papa, en üstün yasa dağıtıcı, krallığın onuru da dahil olmak üzere tüm onurların bağışlayanı ve iktidarın tek meşru dünyevi kaynağı, dini tarikatların ve akademik ünvanların hukuki ya da en azından fiili kurucusu, uluslar içinde en üstün "yargıç ve bölüştürücü", uluslararası hukukun bekçisi, Hıristiyan kanının intikamını alandı (Figgis, *age.*, s. 5).

Burada, italikle vurguladığım ilk cümlenin iki farklı anlam içerdiğini belirtmek gerekecektir: Öncelikle, Kilise ya da evrensel Hıristiyanlık, tüm tikel kurumları kapsıyordu ve varolan tek toplumdu, yani modern anlamıyla bütünsel toplumdu. İkinci olarak, Hıristiyanlar'ın evrensel cemaati olarak Kilise, tinsel kademelenmesi içinde siyasi olarak nitelenecek iktidarları, her ne kadar bu iktidarları ya da bu iktidarların bir bölümünü dünyevi mercilere devretse de, üstlenmekteydi. İçerdiği değerlerle bütünsel toplumun sınırlarını belirleyen birinci nokta Hint örneğinde de karşımıza çıkar. İkinci noktaysa, her ne kadar dünyevi mercilerin tinsel mercilere tabi oluşu konusunda belli bir koşutluk gösterse de, Hıristiyanlık örneğiyle Hint örneğini birbirinden farklılaştırır.

Ama biraz temkinli olmamız gerekmez mi? Kilise'nin üstünlüğü öğretisi, ne ilk yüzyıllardan beri sürekli olmuş ne de hiçbir muhalefetle karşılaşmadan kalmıştır. Figgis, göndermede bulunduğumuz yazısında, bu üstünlüğün "geliştirildiğini" söylüyor, "Kralların kutsal hakkı" bölümünde ise daha da açık bir tavır sergiliyor (Böl. III). Papanın iktidarın tümüne sahip olduğu öğretisi *(plenitudo potestas)* Innocentius III (1198-1216) tarafından ilan edildi ve bu öğreti Papa Gregorius VII'nin İmparator Henri IV'le 1080 dolayında giriştiği mücadeleden Bonifacius VIII'in, 1302'deki *Unam sanctum* başlıklı papalık fermanının mutlaklığının ilanına dek, çeşitli biçimlerde geliştirildi. Kimi yazarlara göre, iki ilke ya da iktidar arasındaki, yani Kilise ya da papalık iktidarıyla seküler iktidar ya da imparatorluk

iktidarı arasındaki bağlantı tam ve ayrıntılı olarak ancak XI. yüzyılın son çeyreğinde geliştirildi[11].

Buradan hareketle, Papalık'ın iktidar taleplerinin daha belirgin ve otoriterlik dozu daha yüksek olarak ifade edilmeye başlanmasını Papa ile İmparator arasında giderek artan rekabetin belirtisi olarak, hatta imparatorların Papalık talepleri karşısında giderek artan sabırsızlıklarının bir sonucu olarak değerlendirmek modern zihniyet açısından çekici olacaktır. Dahası, Papalık öğretisinin o dönemde muhalifleri olduğu gibi, imparatorların da, belli bir biçimde, kendi muhalefeti vardır. Ancak, toplumdaki genel zihniyet, tanrıbilimcilerin –ki bunların tümü Kilise'den yanadır– sahip oldukları itibar ve karşıt öğretinin tutarlılık gösteren ifade tarzı karşısında, dünyevi öğretinin çok az etkili olabildiğini kabul etmek gerekir. Hukukçuların yalnızca bir kısmı dünyevi öğretiyi desteklet. Bütün bu gelişimi, XIV. yüzyılın önde gelen imparatorluk savunucuları olan Ockhamlı'yı ve Padovalı Marsilius'u çalışmanın ilerideki bölümlerine sakladığımıza göre, Gierke'nin klasik kitabında[12] açıkça okumak mümkündür. İmparatorluk yanlıları temelde Kilise'nin üstünlüğünü ve kendi alanında bağımsızlığını ve egemenliğini inkar etmiyorlardı, ancak kendilerinin *secerdotium*'la (dini yetki) *imperium*'u (imparatorluk yetkisi) bizatihi Tanrı tarafından kurulmuş iki bağımsız alan, birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olacak iki farklı iktidar olarak kabul eden ilk dönem Kilise öğretisini savunduklarını ileri sürüyorlardı. Kilise'nin, dünyevi iktidar ve imparatora karşı ileri sürdüğü talepleri reddediyorlardı: Kilise kendisini ruhani işlere vermeliydi. Ne var ki, hukukçuların bu iki gücü birleştirmek, dönemin evrensellik ideali olan *ordinatio ad unum*'u (tek düzen) gerçekleştirmek üzere benimsedikleri yöntem, savundukları davanın zayıf tarafını oluşturmaktaydı. Bununla birlikte, bazı hallerde, Hinduizm'de varolanı andıran bir karşılıklı ilişki önermekteydiler: Devlet ruhani konularda Kilise'ye, Kilise'yse dünyevi konularda devlete bağımlı olmalıydı. Dolayısıyla Figgis'in özetlediği biçimiyle "Papalık öğretisi, geç gelişmesine karşın, Orta Çağ'ın en baskın ve en tutarlı öğretisi olmuştur" sonucuna varmak mümkündür. Aslında, bu öğretinin Kilise'nin genel kabul gören üstünlüğünün ve üstünlüğün fiili yönetme biçiminde ifade bulmasının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu konuda Gierke, temelde Figgis'le hemfikirdir, çünkü, her ne kadar iki farklı öğretinin varlığını kabul ediyorsa da, hemen ardından bunların Orta Çağ ruhunun iki çeşitlemesi olduğunu ve asıl karşıtlığın, bir yandan bu iki görüş, öte yandan da kendisinin "antiko-modern" eğilim diye adlandırdığı akım arasında bulunduğunu belirtmektedir. Gierke'nin "antiko-modern" adını

verdiği akım, bakışını Antik Çağ'a yöneltmesine rağmen, aslında modern ruh taşıyan bir akımdır ve Gierke'ye göre, bu akım ilk olarak kendisini Papalık'ın mutlakiyet eğiliminde ve imparatorluğun Roma Hukuku'na dayanarak ileri sürdüğü savlarda göstermişti (s. 4-5).

Batı Avrupa'da, egemen kurum ve bütünsel toplum olarak devleti Kilise'nin yerine geçirecek devrim uzun ve karmaşık bir süreçte gerçekleşmiştir. Ben, yalnızca Figgis'i izleyerek ve söylediklerini basitleştirerek, bu sürecin birbiri ardına gelen birkaç evresini belirtmekle yetineceğim.

XIV. yüzyılın başında, bir yandan imparator başarısızlığa uğratılırken, diğer yandan da Fransa Kralı Papa'nın taleplerine direnmekte ve ona üstün gelmekteydi. Muhtemelen sarayla doğrudan ilişkiler içinde bulunan Coutanceslı bir avukat olan Pierre Dubois, sözde "Kutsal Toprakları'ın yeniden ele geçirilmesi"ne (*De Recuperatione Terrae Sanctae*) ilişkin bir yazısında şaşırtıcı derecede modernist başka önerilerinin yanında, Papa'nınkiler de dahil olmak üzere, Kilise'ye ait tüm mallara, Kral yararına, hak sahiplerine verilecek belli bir nafaka karşılığında el konmasını önerir. Daha sonra Johannes XXII'yle Bavyeralı Louis arasındaki çekişme çerçevesinde, Padovalı Marsilius, *Defensor Pacis*'inde (*Barışın koruyucusu*) şunları öne sürer: "1) Dünyevi iktidarın yetkisi tamdır ve dini örgütlenme bütünüyle gönüllülük esasına dayanır, 2) Dolayısıyla, Kilise'nin uyguladığı baskı haklı temelleri olamayan bir baskıdır, 3) Egemenlik esas olarak halka aittir ve bu nedenle halkı temsil eden bir hükümet sisteminin kurulması gereklidir"[13]. Son nokta, Orta Çağ'ın son dönem yazarlarında sıkça rastlanan *Lex Regia*'ya (Roma'da yüksek görevlileri meclisler seçmeye başladıktan sonra onlara itaat edileceğini belirten yasa) yapılan göndermeleri anımsatır (Gierke, No. 142). (Roma Hukuku, XI. yüzyıldan itibaren, Hıristiyan tanrıbilimi ve felsefe kapsamında, ciddi bir biçimde öğretilmekteydi) Marsilius'un değindiği ilk noktaysa, tersine, sergilediği modernizmle, oldukça çarpıcıdır.

XV. yüzyıl, Konsil hareketine, yani bir anlamda halk egemenliği öğretisinin Kilise'ye uygulanmasına tanık olur. Papalık, bu göreve üç kişi aynı anda talip olduğundan, onlarca yıldan beri ciddi bir yokolma tehlikesiyle karşı karşıyadır ve dolayısıyla Kilise vahim bir bunalım içindedir. Konstanz'da 1414'te toplanan, Ockham yanlısı bilginlerin yıldızının parladığı Konsil, hastalığa çare bulmaya çalışır ve bunu başarır. Konsil, Kilise'yi sınırlandırılmış ya da "karışık" monarşi adlı türün içinde kalan bir siyasi sistem olarak kabul etti. Konsil, bu çerçevede, Hıristiyan cemaatin temsilcisi olarak yönetimi Papa'yla paylaşmaktaydı. Hastalığa çare bulmak için, Konsil'in otoritesinin Papa'nınkinden üstün olduğunu öne sürmek

gerekiyordu. Papa'nın otoritesinin halktan geldiği ve ancak yapıcı olma amacına sadık kaldığı sürece meşruiyetini koruyabileceği, tersine yıkıcı yönde çalışırsa kendi kendini yokedeceği düşünülüyordu.

Konsil, Papa'ya sürekli yardım edecek ve onu denetleyecekti, ama o dönemde yeniden güç kazanan monarşik otorite, her zamankinden daha mutlakiyetçi bir görünüm sergiledi ve güdüm altına giren Konsil kısa bir süre yaşayabildi. Böylece Konsil, sadece halk egemenliği düşüncesinin gelecekte tekrar dile getirilmesine yol açmakla kalmamış, aynı zamanda, hem Kilise'de, hem de Avrupa ülkelerinin pek çoğunda uzun bir mutlakiyet döneminin de yolunu açmıştır.

Etienne Gilson[14], Orta Çağ zihniyeti içinde bir arada varolabilen iki kaygıyı birbirinden ayrıştırmak suretiyle, Rönesans ve Reform'da birbirine koşut giden iki olguyu görebilmemizi sağlar. Bir yanda dini kaygı, Luther aracılığıyla, eskilerin (*les anciens*) dünya ve dünyevi bilgelikle yaptıkları ortaklığa karşı başkaldırmaktadır; öte yandan da Antik Çağ kaygısı, yeni hümanizm akımı içinde, dinin vesayetinden bağımsız olarak kendi ifadesini bulmaktadır. Bu durum, ruhani otoritelerle dünyevi otoriteler arasındaki ilişkiler üzerinde ister istemez devrimci bir etki yaratacaktır.

Hümanistler cephesindeyse, Machiavelli *Titus-Livius*...'da (*Söylevler*...) örnek cumhuriyetçi şehir-devleti bulur ve eski Roma'dan aldığı örnekler aracılığıyla, siyaseti, yalnızca Hıristiyanlık dininin ve her türlü normatif modelin değil, aynı zamanda kişisel ahlakın da üzerine çıkarmayı başarır. Böylece, her tür dış bağdan kurtulmuş olan uygulamalı siyaset bilimi, tek ilke olarak *devlet mantığı*'nı, *hikmet-i hükümet*'i benimser. Figgis'e göre, sonraki yüzyıllarda siyaset ve devlet adamlarını derinden etkileyecek olan bu yeni mutlakiyetçiliğin, Kilise'nin ve özellikle de kiliseye bağlı bazı tarikatların benzeri bir mutlakiyetçilik geliştirmiş olduklarını dikkate almadan ve yine İtalya'da, "iktidar"ı elde etmenin uygulamada tek amaç haline gelmiş olduğunu (öyle ki, Machiavelli'ye düşen, sadece olan biteni gözlemlemekti) görmeden anlayabilmek mümkün değildir. Belki de, insana atfedilen ereklerin **holist** kıskacından kurtulup ortaya çıkan ilk uygulamalı bilimin, Machaivelli'nin ele aldığı biçimiyle, siyaset bilimi olduğu söylenebilir[15].

Machiavelli'nin çağının baskın değerlerini reddetmesi onu bir süre için ana düşünce akımının uzağında tutar, çünkü dünyevi iktidarın yükselişi, esas olarak, dini kimliğe sahip aktörler sayesinde gerçekleşecektir. Luther'in Reform'u, Orta Çağ ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu düzeninden geriye kalanlara öldürücü bir darbe vurur. Bütünsel toplum yerini bireysel devlete bırakacak, din de, esas olarak, tahtını her Hıristiyan bireyin vicda-

nına kuracaktır. Laik iktidar en üst iktidar konumuna yükselir ve kralların kutsal hakkı öğretisi sayesinde bir tür kutsallık zırhına bürünür. Tüm bunlar, *cujus regio ejus religio* şeklinde ifade edilen "yöneticilerin ve yönetilenlerin aynı dinden olması" gereğine ilişkin kuram dolayısıyla, devletin dini açıdan türdeş olduğu varsayımına dayanmaktadır (bkz. İngiltere'deki *Acts of Uniformity -Birlik Yasaları*). Öyle ki Luther, asıl niyeti ne olursa olsun, Padovalı Marsilius'un kuramının bir kısmını ve hatta Konsil yandaşlarının kimi taleplerini uygulamaya geçirmeyi başarır.

Ancak, Almanya haricindeki devletler dini açıdan türdeş değildir ve bu olgu yeni bir değişimin ortaya çıkması sonucunu doğuracaktır. Farklı inanç ve mezhepler aynı devletin içinde bir arada bulunmaktadır ve bunun sonucu olarak da din savaşları ortaya çıkar. Bu durum, siyasetçileri, devlet çıkarı doğrultusunda (Machiavelli!), devlet yararı gerektirdiği zaman, "sapkınlıklar"ı hoşgörme öğüdü vermeye yöneltir. Birbirleriyle savaşan mezhepler, çoğunluğu oluşturdukları için zafere yakın oldukları zaman, rakip azınlığa herhangi bir hayat alanı bırakmaya yanaşmıyor, ancak azınlık oldukları için tehdit altında bulundukları zaman, farklı tavır alıyorlardı. Yönetenlerle yönetilenler arasında bir sözleşme olduğu düşüncesine dayalı olarak ortaya atılan "tiran baskısına karşı direnme hakkı"ndan hareketle, bireyin din ve vicdan özgürlüğüne sahip olduğunun kabulü noktasına dek ilerlendi. Böylece, din ve vicdan özgürlüğü, tüm siyasi hak ve özgürlükler içinde kronolojik açıdan ilk ortaya çıkan özgürlük oldu ve diğer tüm siyasi hak ve özgürlüklerin kökenini oluşturdu. Tabii hukukçu Cizvit kuramcılar, devleti sosyal ve siyasi bir sözleşme üzerine kuran, Kilise ve devleti ayrışık, bağımsız ve birbirinin dışında iki toplum olarak değerlendiren, modern kuramı geliştirdiler. Sonuçta, "uygulamada İspanya Kralı'na karşı direnişte hayata geçirilen bu fikirlerin tümü ya da tümüne yakını, Hollandalı düşünürlerde, Hollanda'daki üniversitelerde, içinden XVII. yüzyılın siyasi eğitiminin geniş ölçüde fışkırdığı bir ışık kaynağı oluşturdu" (Figgis, *age.*, s. 38).

Modern Tabii Hukuk

Otto Gierke'nin toplulukların hakları üzerine yazdığı dev yapıtın (*Genossenschaftsrecht-Kooperatifler hukuku*[16]) dördüncü cildinin bir bölümünün çevirisine Sir Ernest Barker'ın verdiği başlık "Tabii hukuk ve toplum kuramı"dır. Kabaca da olsa, bu kitabı özetlemek, insan ve topluma ilişkin modern düşüncenin doğuşunun önemli bir yönüne dikkat çekmenin en iyi yolu olacaktır. Bizim incelediğimiz dönemde, tabii hukuk kuramı siyaset kuramı alanına –hatta buna toplum düşüncesi alanını da ekleyebiliriz–

egemendir. Hukukçuların rolü, Fransız Devrimi ve İnsan Hakları Bildirisi'ni hazırlayan fikirlerin gelişiminde filozofların üstlendiği rol gibi, temel niteliktedir.

O dönemde giderek artan ölçek ve önemde, hukuk üzerine sistemli ve tümevarımcı kuramsal araştırmalar gerçekleştirilmekteydi ve tabii hukuk düşüncesi bu olgunun felsefi açıdan haklılaştırılmasını sağlamaktaydı. Gerçi, tabii hukuk düşüncesini Antik Çağ'a ve Aquinolu Tommaso'ya kadar geriletmek mümkündür, ancak, tabii hukuk konusunda eski ya da klasik kuram ile modern kuram olarak adlandırılan iki karşıt kuramdan sözedildiği dikkate alınırsa, bu düşüncenin modern çağlarda önemli bir dönüşüm gösterdiği anlaşılır. Bu iki kuram arasındaki fark, bizim geleneksel ve modern tasarımları karşılaştırırken ayırdına varmayı öğrendiğimiz türdendir. Eskilere göre –Stoacılar hariç– insan sosyal bir hayvandır, tabiat bir düzendir ve her *polis*'in kendine özgü düzeninin üstünde, hukukun ideal ya da tabii temelini oluşturan ve tabiatın düzenine (ve dolayısıyla insanlara içkin niteliklere) uygun olan bir sosyal düzen vardır. Hıristiyan ve Stoacı bireyciliğin etkisindeki modernlere göreyse, (pozitif hukukun karşısında) tabii hukuk olarak adlandırılan olgu, sosyal varlıkları değil bireyleri, yani Tanrı suretinde yaratılmış olma ve akıl taşıma nitelikleri doğrultusunda, herbiri kendi kendine yeten insanları ele alır. Bunun sonucunda, devletin (ve toplumun) oluşumunun temel ilkeleri, öncelikle hukukçular açısından, her türlü sosyal ve siyasi bağdan bağımsız, özerk bir varlık biçiminde değerlendirilen insana içkin özellik ve niteliklerden çıkarılmalı ya da çıkarsanmalıdır. Mantıksal olarak sosyal ve siyasi hayata öngelen tabii yaşama halinde insan yalnızca birey olarak dikkate alınır. Üstelik, mantıksal öncelik kronolojik öndelikle bir araya gelince, tabii yaşama hali, toplum ve devlet kurulmadan önce insanların içinde yaşadıkları hal olarak kabul edilir. Bu mantıksal ve kuramsal tabii yaşama halinden sosyal ve siyasi hayatın ilkelerini çıkarsamak, çelişkili ve nankör bir çaba olarak görülebilir. Oysa, modern tabii hukuk kuramcılarının giriştikleri çaba tam da budur ve bu kuramcılar bu çabaları sonucunda modern demokratik devletin temellerini atmışlardır. Gierke'nin dediği gibi:

> Devlet, artık, evrensel bütünün Tanrı tarafından istenmiş uyumunun, kısmi bir bütün halindeki türevi değildir. Devlet, artık, yalnızca kendi kendisiyle açıklanır. Spekülasyonun çıkış noktası artık tüm insanlık değil, kendi kendisine yeten bireysel egemen devlettir. Bu bireysel devletin kendisi de, bireysel insanların, en üstün iktidarla donanmış bir topluluk biçiminde tabii hukuk tarafından düzenlenmiş birliği üzerine kurulur (§ 14, s. 40; Almanca metin, s. 285).

Kısacası, kademelenmiş Hıristiyan topluluğu iki düzlemde atomlaşır, yani Hıristiyan topluluğun yerini, herbiri bireysel insanlardan oluşan, pek çok bireysel devlet alır. Dönemin sözcük dağarcığında yeralan iki farklı toplum-devlet yaklaşımı çatışma halindedir:

> *Universitas* ya da "organik bütün"le (*corporate*) *societas* ya da içindeki tüm üyelerin, aralarındaki ilişkiye rağmen ayrışık kaldığı ve böylece birliğin de organik değil "kolektif" olduğu ortaklığı (*partnership*) birbirinden ayırmamız gereklidir (Gierke, *Natural Law*, s. 45'te Barker'ın notu).

Societas –ya da benzeri sözcükler: Ortaklık, *consociato*– burada sınırlı bir biçimde şirket anlamına bürünmekte ve toplumu oluşturan bireylerin "ortak" haline dönüştükleri bir sözleşmeyi çağrıştırmaktadır. Bu düşünme tarzı, modern toplum bilimlerinde hayli yaygındır; toplumu, "oluşturdukları ya da kendi aralarında, bilerek ya da bilmeyerek "ürettikleri" kümeler ya da ilişkilerden önce varolan bireylerden oluşmuş" gibi tasarlama eğilimine denk düşer[17]. Skolastiklerin toplumu ya da genel olarak tüzel kişilikleri belirtmede kullandıkları *universitas*, yani "bütün", toplumun kurumları, değerleri, kavramları, diliyle, sosyolojik olarak, özgün üyelerinden önce varolduğunu ve bu üyelerin ancak eğitim ve belli bir topluma uyarlanma aracılığıyla insanlara dönüştüğünü öne süren ve benim de savunduğum karşıt görüş için, "toplum" deyiminden daha elverişlidir. Sosyal bütünlüğü belirtmek için *universitas* yerine "toplum" sözcüğünü kullanmaktan hoşlanmayabiliriz, ama bu olgu modern tabii hukukun ve onun devamının mirasıdır. Gierke *societas* tasarımının *universitas*'ınki karşısında giderek artan üstünlüğünü ince ayrıntılarıyla aktarır. Aynı zamanda, karşıt görüşün de hiçbir zaman tam anlamıyla yokolmadığını gösterir: "Antik ve Orta Çağ düşüncesinden miras kalan *organik bir bütün* olarak devlet fikri, bütünüyle yok olmamıştır". Çünkü sosyal ya da siyasi gövde, bir birlik çerçevesinde ele alınırsa, bu yaklaşımdan vazgeçmek zordur.

> Bu, tabii hukuka göre, devlet kuramı içinde halkın kişiliği kavramını tümüyle kolektif bir düzlemde algılayan baskın yorumdur. Halk, halkı oluşturan bireylerin toplamıyla örtüşür; ancak, öte yandan aynı zamanda, halkın haklarının tek bir "taşıyıcı"sına (*Träger*) ihtiyaç duyulduğunda, halk esas olarak kapsayıcı bir "toplam" (*Inbegriff*) biçiminde ele alınır. Bütünün birliği ve çoğulluğu arasındaki tüm fark, basit bir görüş açısı farkına dayanır: Ya "*omnes ut universi* (herkes bir arada)" ya da "*omnes ut singuli* (Herkes ayrı ayrı)" (bu satırları yukarıda dipnot 7'de alıntılamış olduğumuz pasaj izler: "Gerçeğe yönelen bakış") (s. 46-47, Almanca metin, s. 298-299).

Yalnızca Molina ya da Suárez gibi Kilise'yle bağıntılı yazarlar değil, tabii hukukun en büyük yazarları da **holist** yaklaşım ihtiyacı duyuyorlardı. Birbirini izleyen düzlemlerde bir dizi ortaklık *(consociationes)* aracılığıyla federalist bir düzen kuran Althusius, *Birleşik ve kamusal topluluk*'una bir *universitas* ya da *consociato politica* (siyasi ortaklık) adını verdi (s. 70 sq.). Grotius, başka niteliklerinin yanı sıra, hükümeti "korporatif bir organ" olarak göze benzettiği için övgüler alır. Gierke, Hobbes'un devletten bir devin bedeni olarak sözettiğini, ama onu "organizma olarak kurguladığını sonunda bir mekanizmaya... sanatkarca tasarlanmış ve inşa edilmiş bir otomata dönüştürdüğünü" söyler (s. 52). Pufendorf, kolektif küme ya da birimlerle (bizim "tüzel kişilikler"imiz) fiziksel bireyleri aynı hukuki kategoride bir araya getirmek için, *persona moralis simplex* ve *composita (basit ahlaki kişilik* ve *yaratılmış ahlaki kişilik)* terimlerini kullanır. Son olarak, hukukçuların kurdukları sistemleri eğitimli kişilerin bilgisine sunmada ve –istemeden de olsa– belli bir noktaya odaklanmış spekülasyonla devrimci eylem arasındaki boşluğu doldurmada herkesten çok payı olan Rousseau'da aynı sorun en aşırı biçimini alır.

Sosyal ve siyasi kümenin birliğini dile getirmek için girişilen tüm bu çabalar, tabii hukuk kuramının, ideal toplum ya da devleti "tabii" bireyin yalnızlığından yola çıkarak kurmak şeklinde ifade edilebilecek ana sorununa yanıt verir. Burada kullanılan başlıca araç sözleşme fikridir. 1600'den sonra, tabii yaşama halinden topluma geçiş "birbirini izleyen en az iki sözleşme gerektirir" biçiminde kurgulanır. Bunlardan birincisi olan "sosyal sözleşme", eşitlik ya da erekte "birliktelik"le (*Genossenschaft)* belirlenen ilişkiyi devreye sokar; ikincisi olan "siyasi sözleşme" de, bir yönetici ya da yönetimin "hükmetme" (*Herrschaft*) durumu... Hobbes bağımlılık sözleşmesini sosyal hayatın çıkış noktası haline getirerek, Locke ikinci sözleşmenin yerine bir *trust* koyarak, Rousseau'ysa herkesi yönetimin bir parçası haline getirerek, iki sözleşmeyi teke indirger. Çok iyi bilinen bu hususları, yalnızca, "sosyal" olanla "siyasi" olan arasındaki bağlantı ve bu bağlantı çerçevesinde her iki terimin tek tek anlamı üzerine bir saptamada bulunmak için anımsatmaya gerek duyuyorum. "Toplum" sözleşmesi ortaklık sözleşmesidir: İnsanın topluma, tıpkı gönüllü kurulan herhangi bir ortaklığa girer gibi girdiği varsayılır. Dolayısıyla burada ortaklıklar, bir de belki "davranışçı" (*behaviouriste*) sosyologların kullandığı anlamda "toplum" vardır. Ama geniş anlamıyla toplum, yani insanın içine doğduğu, ona dilini öğreten ve en azından zihnine, ilerideki fikirlerini oluşturacak malzemeyi sokan bir bütün olarak *universitas* anlamında toplum yoktur. En iyi olasılıkla, burada sözü geçen "toplum", gerçek anlamıyla sosyo-

lojinin toplumu değil, ekonomistlerin ya da filozofların "sivil toplum"udur. Sıkça rastlanan bir karışıklığı engellemek için bu konuda ısrar etmekte yarar vardır. Aslında klasikçi olup burada bir sosyolog olarak konuşan –ki bu hayranlık verici bir durumdur– Barker'ın da dediği gibi:

> Toplum bir sözleşme temelinde kurulmaz ve hiçbir zaman da öyle kurulmamıştır. Toplum, hukuk kavramını aşan ve kendiliğinden varolan, her tür amaca – her tür bilime...her tür sanata... her tür erdem ve her tür yetkinliğe– yönelik bir ortaklıktır. "Sosyal" teriminin dar ve kesin anlamında, toplum sözleşmesi yoktur ve hiçbir zaman da olmamıştır[18].

Gerçekte, derinleştirilmiş toplum kavramı, sözkonusu dönemde ve düşünce okulu içinde, *universitas* teriminin uğradığı değişikliğin de tanıklık ettiği kısmi bir gerileme göstermiştir. Bireyciliğin holizme üstün gelmesiyle birlikte, bu anlamda sosyal olanın yerini, hukuki, siyasi ve daha sonra ekonomik olan almıştır.

Bireyciliğin sonuçları: Eşitlik, mülkiyet

Bireyciliğin eşitlikçi görünüşünün ilk tezahürlerinden bazılarını izlemeden önce, burada, bildik bir ayrımı anımsatmak ve biraz da derinleştirmek gerekir. Bireycilik, aynı zamanda hem eşitliği hem de *özgürlüğü* içerir. Dolayısıyla, *ideal* bir eşitliği, her bir kişinin azami özgürlüğüyle uyumlu bir hak ve fırsat eşitliğini öngören "liberal" eşitlikçi kuramla özgürlüğü *fiilen*, yani örneğin özel mülkiyeti yıkarak gerçekleştirmek isteyen "sosyalist" kuram haklı olarak birbirinden ayrı tutulur[19]. Mantıksal ve hatta tarihi olarak, haktan olguya, sadece daha yoğun bir taleple geçiliyormuş izlenimi doğabilir: İlkede eşitlik yeterli değildir, "gerçek" eşitlik istenir. Oysa, bizim kendimizi içine yerleştirdiğimiz bakış açısına göre, dönüşüm, içinde bir kesintiyi, derin bir yönelim değişimini barındırır. Örneğin, birey, tüm yurttaşların mülkiyetten eşit biçimde yararlanmadıkları öne sürülerek, özel mülkiyetten yoksun kılınır –ve böylece onun özgürlük alanı daraltılır– ve sosyal bütüne, buna denk düşen yeni işlevler yüklenir.

Bu noktada, liberalizmle sosyalizmin ilişkisini daha iyi görebilmek için, bizim karşılaştırmacı bakışımıza başvurabiliriz. Kast sistemi, herkesin ihtiyaçlarını gidermeye yönlendirilmiş kademeli bir sistemdir. Liberal toplum bu iki noktayı da inkar eder: Hem eşitlikçidir, hem de düzeni ve genel tatmini sağlamak için tecimsel (merkantil) mübadele yasalarına ve "çıkarların tabii olarak aynı yönde olduğu" fikrine başvurur. Sosyalist toplum ise, kademelenmenin reddi ilkesine –en azından ilkesel olarak

ve başlangıçta– bağlıdır, ancak sosyal bütünle ilgilenmekten de geri durmaz. Böylelikle, bireyciliğe özgü bir öğeyle, **holizme** özgü bir öğeyi yeni, karma bir biçimde biraraya getirir. Sosyalist ya da komünist öğretiler ve hareketlerin genelinde eşitlik, adeta ikincil bir yere sahiptir. Eşitlik bireye ilişkin bir özellik değil, sosyal adalete ilişkin bir özelliktir. Dolayısıyla, burada yalnızca bireyciliğin yükselişiyle ilgilendiğimizden, bunun tersi bir eğilimin doğuşunu dile getiren aşırı eşitlikçilik biçimlerini bir yana bırakma nedenimiz anlaşılacaktır (bkz. dp. 21).

Yukarıda, *Genossenschaft*, yani "kooperatif" ya da eşit bireylerin ortaklığıyla *Herrschaft*, yani bir "denetleme", üst düzenlenme ya da otorite'yi de içeren ortaklık ya da küme arasındaki ayrımı belirlerken, eşitlik konusuna da değindik. Gierke, "kooperatif"e denk düşen "kolektif birlik" ile "temsili birlik" (temsilci, zorunlu olarak temsil ettiği kümenin üyelerinden üstündür) arasındaki ve *societas aequalis*'le (eşit toplum) *societas inaequalis* (eşitsiz toplum) arasında, yukarıdaki ayrıma denk düşen karşıtlıklara dikkat çeker. Tabii hukuk kuramcıları devletin kökenine birbirini izleyen iki sözleşmeyi, yani bir ortaklık sözleşmesiyle bir bağımlılık sözleşmesini yerleştirdiklerinde, modern zihnin sentetik olarak kademelenmiş küme modeli tasarlamadaki yetersizliğini açığa vururlar. Tabii hukuk kuramcıları, bu kademelenmiş küme modelini, ilki eşitlikçi bir ortaklık ögesi, diğeri de bu ortaklığın bir kişi ya da bir kendiliğe tabi olmasını sağlayan öge olmak üzere, ikiye bölerek incelemek zorundadırlar. Bir başka deyişle, gerçek varlık olarak küme değil de bireyin dikkate alındığı andan başlayarak kademelenme, kademelenmeyle birlikte de yetkiyi doğrudan bir hükümet görevlisine verme olgusu ortadan kalkar. Elimizde sadece bir bireyler toplamı kalır ve bu bireylerin üstünde bir iktidarın ortaya çıkarılması, ancak tüm ortaklık üyelerinin rızasıyla haklı gösterilebilir. Bilinç ve içsellik düzleminde bir kazanç, gerçeklik düzlemindeyse bir kayıp vardır; çünkü insan kümelerinin, biçimsel bir uzlaşma sonucu değil, küme yapılanması gereği ortaya çıkmış önderleri vardır.

XVII ve XVIII. yüzyıllar arasında ortaya çıkan üç büyük sözleşme kuramını karşılaştırdığımızda, ortaklıkla bağımlılık arasındaki karşıtlığın gerçekten temel bir sorun olduğunu görürüz. İleride Hobbes'un, bireyci ve mekanist görüşü kopana kadar nasıl çekiştirdiğini ve böylece sentetik bağımlılık modelini yeniden devreye soktuğunu göreceğiz. Locke bu güçlükten, özel hukuktan *trust* kavramını ödünç alarak kurtulur; Rousseau, ortaklığın ötesine gitmeyi reddeder ve bu ortaklığı "ortak irade" simyasıyla bir tür üst düzenlenmeye dönüştürür. Bu üç yazarın ortak yanı, gerek toplumda gerekse devlette, bireycilikle otoriteyi biraraya getirme, eşitlik

ilkesiyle iktidarın getirdiği sürekli ya da geçici farklılıkları bağdaştırma zorluğunu kabul etmiş olmalarıdır.

Modernliğe doğru gelişmede etkin olan önemli itici güçlerden biri, değişmez, ırsi ya da –toplumbilimcilerin deyimiyle bireyin "gelişmişliğinden" değil, bireye "atfedilen" özelliklerden kaynaklanan– önceden verili, ister otoriteden, ister ayrıcalıktan, ister yetersizlikten ya da aşırı akımlarda veya azgelişmişlik olgusunda olduğu gibi, zenginlikten kaynaklanan sosyal farklılıklar ya da eşitsizliklere duyulan tepkidir. Nitekim bu tepki hareketi de, Luther sayesinde, Kilise'yle başlar. Lakoff'un kitabından Luther öğretisinin en sağlam noktalarını ele alalım. "Ruhani" ve "dünyevi" insanlar arasında fark yoktur. Tüm inananlar ruhani alanda eşit bir otoriteye sahiptir. İster rahip olsun ister köylü, her insanın sahip olduğu onur aynıdır. Kilise'ye egemen olan kademeli öğreti, Papalık iktidarının bir aracından başka bir şey değildir. Ruhla beden ikiliği her Hıristiyan için bir sorundur, ama Kilise'nin ve cemaatin örgütlenmesine bir model oluşturamaz (burada, kurumları yapı olarak düşünmeyi reddeden bakışın açık bir işareti vardır). Eşitlik –ilk kez– bir iç erdem ötesinde, varoluşsal bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Her yetki, her görev ancak yetki devri ya da temsil aracılığıyla kullanılabilir ya da yapılabilir. Rahipler "aramızdan seçilmiş *vekillerdir* ve her yaptıklarını bizim adımıza yaparlar" Bütün bu noktaların birbirlerine tutarlı bir biçimde bağlandıkları ortadadır. Böylece kendimizi, kademelenme reddinin, **holist** evrenden bireyci evrene doğru ani geçişin karşısında buluruz. Üzerinde durduğumuz gelişim sürecinin diğer yanında, Rousseau, benzer nitelikte bazı ruhsal özellikleri biraraya getirmektedir. Nietzsche'nin "hınç"tan sözettiği yerde biz, kıskançlığı eşitlik talebinin ruhsal refakatçisi olarak görme eğilimi sergileriz. Burada aslında çok daha temel nitelikli bir kavrayış vardır. Hıristiyan olmaları tüm insanları eşit kılar ve deyim yerindeyse, insana özgü cevheri yine insanların içine yerleştirir. İşte bu nedenle, onlar, kendi içselliklerinden kaynaklanmayan her tür insanlık iddiasına karşı gelme hakkı kazanır, hatta bunu yapmaya çağrılır[20]. En azından Luther açısından, din ve Kilise düzeyinde durum böyledir. Toplum ve devlet konusundaysa, Luther, Orta Çağ **holizm**ine bağlı kalır. Lakoff'un belirttiği gibi, "(Luther) toplumu, atomlar gibi birbirinden ayrı bireylerden oluşan ve iradeyle oluşturulabilen bir kurum olarak değil, organik ve işlevsel bir bütün olarak görmektedir"[21].

Eşitlik talebinin dinden siyaset alanına yayılışı, bizim İngiliz Devrimi olarak adlandırdığımız süreçte (1640-1660), özellikle de *Leveller*lar diye adlandırdığımız küme tarafından gerçekleştirildi. Bu küme kısa zamanda

dağıldı, ama Hıristiyanlar'ın eşitliği fikrinden bütünüyle siyasi sonuçlar çıkarsayacak zamanları da oldu. Devrimin kendisi, tabiatüstü gerçeğin dünyevi kurumlara uygulanmasını sağlayan harekete bir örnek oluşturur. Dinin rolünü abartmakla suçlayamayacağımız bir tarihçiden şu alıntıyı yapabiliriz:

> ...Devrimci iman olarak püritanizmin özü, Tanrı'nın niyetinin insanın dünyadaki hayatının düzeltilmesi olduğu ve insanların Tanrı'nın ereklerini kavrayabilip bunların gerçekleşmesinde onunla işbirliği yapabilecekleri inancına dayanıyordu. Böylece, insanların en mahrem istekleri, eğer güçlü bir biçimde duyumsanıyorsa, Tanrı'nın iradesi olarak ele alınabilirdi. Eşyanın tabiatındaki diyalektikle, Tanrı'nın yanında çarpışmaya en fazla ikna olmuş olanlar, en etkin savaşçılar olarak kendilerini gösterdiler[22].

Levellerlar bu araştırma açısından üç anlamlı özellik sunarlar. Öncelikle, *Leveller* temel ideolojisindeki dini ögelerle –Lillburne'un hayatından ve okumalarından ortaya çıktığı biçimiyle– tabii hukuk kuramından kaynaklanan unsurların birbirine karışması, dini bilincin, İngilizler'in hakları konusunda, öncelik ve ayrıcalık terimleriyle dile gelen geleneksel ifadenin yerine evrensel insan haklarını nasıl koyduğunu gösterir:

> *Levellerlar*, tüm Hıristiyanlar'ın yeniden özgür ve eşit doğduklarına duyulan inançtan, önce tüm İngilizler'in, sonra da tüm *insanların* özgür ve eşit doğdukları ifadesine geçerler[23].

Sonra, günümüze kadar gelen tüm İngiliz geleneğinin tersine, olağan yasaların üzerinde yeralan yazılı bir anayasa olması gerektiği sonucuna varılır. Bu anayasa, bir "halk antlaşması" biçiminde önerilir ve İngiltere gerçekten de kısa bir süre için, Cromwell Protektorası'nın "yönetim aracı" kapsamında böyle bir anayasaya sahip olacaktır[24].

Levellerlar, sınırlı oy sistemini kaldırarak seçme hakkını geniş kitlelere yaymayı önerseler de, bu hakkı hizmetkarlar, ücretliler ve dilencilere vermeyi, bu insanların gerçekte haklarını kullanmakta özgür olmadıkları, hoşuna gitmemezlik edemeyecekleri birisine bağımlı oldukları gerekçesiyle reddediyorlardı. Bu kısıtlama, Putney tartışmalarında (1647) seçme hakkı ciddi biçimde konuşulduğu andan başlayarak ortaya atılmıştır[25]. Macpherson, *Levellerlar*'ın savlarıyla, Locke'un *Two treaties on civil government* (*Hükümet üzerine iki deneme*; 1690) başlıklı eserinde ortaya koyduğu daha sistematik öğreti arasındaki benzerliklerin altını çizmiştir. Bu yazar biraz abartsa da, yoksul devrimci zanaatkarlarla, kırk yıl sonra, Hollanda'da

geçirdiği birkaç yıldan sonra geri dönen zengin filozof arasındaki çarpıcı benzerlik, bireyciliğin ne denli yaygın olduğunu gösterir. Locke, geliştirdiği *trust* öğretisiyle siyasi bağımlılık sorunsalından özgün bir biçimde sıyrılır ve kendi kendilerini karşılıklı rıza sayesinde yöneten bir eşitler toplumu fikrini sürdürür. Locke'da özel mülkiyet, bir sosyal kurum olarak değil, kendi kendine yeten birey kavramının mantıksal bir uzantısı olarak ortaya çıkar. *Levellerlar*, kendileri için tam anlamı ne olursa olsun, zaten insanların "eşit (oldukları)... aynı mülkiyet ve özgürlüğün içinde doğdukları" (*property, liberty and freedom – mülkiyet ve özgürlük*) kalıbını dile getirmişlerdir. Locke'sa, Macpherson'ın göstermiş olduğu gibi, özel mülkiyeti, daha *köken*de, tabii yaşama hali içinde kalarak, sonraki gelişmelere bağlı olarak çıkardığı kısıtlamalarla donatmakla yetinse de, tabii yaşama haline taşır [26].

Hobbes'un "Leviathan"ı

Öncesinde ve sonrasında yeralanlarla karşılaştırıldığında, Hobbes'un yapıtının, siyasi düşünce tarihi açısından ne denli önemli olduğu açıkça görülür. Bir yandan, Machiavellici bakış açısı zenginleştirilip sistemleştirilirken, din ve geleneksel felsefeyle tam bir kopuş (insan sosyal-siyasi bir hayvan değildir) ortaya konmuş ve bundan hareketle tabii yaşama hali ve tabii hukuk konusundaki spekülasyon mutlaklaştırılmış ve benzeri görülmemiş bir yoğunluk kazanmıştır. Öte yandan, bizi egemenlik ve bağımlılığın gerekliliğinin kanıtlanmasına götüren, insan denen hayvana ilişkin mekanist bakış, bir başka deyişle, *Herrschaft* modelinin tümüyle ampirik, atomik, eşitlikçi bir temelde kurulması ve bunun sonucunda, Rousseau ve Hegel kuramının tam merkezinde konumlandığı biçimiyle, bireyin egemenle özdeşleştirilmesi derin bir çelişki içermektedir. Dolayısıyla Hobbes'u muhafazakar diye nitelemek yetersiz ve aldatıcıdır. Siyasi gelişmenin ana yönü *Genossenschaft*'a doğruyken, Hobbes'un *Herrschaft*'ı yücelttiği ve bu anlamda muhafazakar olduğu açıktır. Ancak bu iddia, kimin haklı olduğu sorusuyla karşılaştırıldığında çok anlamlı değildir. Aşağıda söyleyeceklerimizin, Hobbes'un haklılığının hangi anlamda savunulabileceğini göstereceğini umuyorum. Burada sözkonusu olan, siyaset felsefesinin tabiatıdır. Siyaseti, sosyal hayatın özel bir düzlemi olarak inceleyebilir, bu hayatta geri kalan her şeyin edinilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Hobbes'un temel savı reddedilebilir. Ama, eğer tersine siyaset felsefesi, tıpkı eskilerin yapmış olduğu gibi, toplumu bir bütün olarak kavrama tarzıysa, Hobbes'un eşitlikçilik yandaşlarının karşısında haklı olduğunu söylemek gerekir [27].

Bunu özellikle burada kanıtlama iddiasında değilim. Bu savın Rousseau'ya ilişkin bölümde daha açık bir hal alacağını ümit ediyorum, çünkü Rousseau insanın sosyal tabiatını Hobbes'tan daha eksiksiz bir biçimde kavrıyordu. Ancak, Hobbes'un toplumdaki bağımlılık ilişkisini tanıması, yine Hobbes'un karşı çıkmasına rağmen, insanın sosyal tabiatını da kabul etmesini gerektirmektedir. Hobbes, yalnızca "insan" ve devletten (*Commonwealth*) sözetmiş olsa da, düpedüz toplumu dikkate alıyordu. Sözü uzatmamam gerekiyor, bu nedenle okuru yalnızca aşağıda yapacağım saptamaları sınamaya çağırıyorum.

Öncelikle, *Leviathan*'da bir tabii yaşama hali var mıdır ve varsa bu nasıl bir haldir? sorusuyla başlayalım. "İnsana ilişkin" başlıklı birinci bölümün tamamı, bu tabii yaşama halini betimler gibidir. Adalet yoktur, çünkü adalet tabiatın değil, toplumun işidir. Oysa, iktidar, onur, hatta dil ve dilin üzerine kurulu olan akıl vardır. Elbette burada sözkonusu olan *eksik* bir sosyal durum, yani toplum eksi bir şeylerdir[28]. *Zaten Hobbes bize açıkça akıl yürütmenin toplama ve çıkarma işlemlerine dayandığını söyler.* İnsanın tanımlanmasında toplum halinden çıkarılan o "bir şeyler" de sadece bağımlılıktır. Gerçekten de "sözleşme"nin *(covenant)* bağımlılığı devreye soktuğu andan başlayarak, "insan"dan *Commonwealth*'e, yani siyasi gövde ya da devlete, hatta siyasi yönü de içerecek biçimde bütünsel topluma geçeriz. Tabii yaşama halinin bir başka özelliği de, tabii yaşama halinde insanlar arası ilişkilerin, henüz, gerçekte tabii yaşama döneminde olduğu söylenen devletler arası ilişkilere bütünüyle denk düşmesidir. Burada Hobbes, çıkar savaşının her türlü normu ya da değerleri saf dışı bıraktığını söyleyerek, Machiavelli'nin farklı bir düzlemdeki izleyicisi olur. Tabii yaşama halinin, mekanist söylemin insanı tanımlarken başvurduğu tüm özellikleri içermesi üçüncü önemli boyuttur. Tabii yaşama döneminde bir hayvan olarak insanla, bir devinimler, istekler ve tutkular sistemi olarak, kendisine dille düşüncenin yüklediği tüm dönüşümleri ve karmaşıklıkları bünyesinde taşıyan birey biraradadır. Bu üç özellik, Hobbes'un, toplum içinde gözlendiği biçimiyle, insanın iki farklı düzlemde ele alınmasını mümkün ve uygun bulduğu yolundaki ilkeye uymaktadır. Bize göre bu farklı düzlemlerin, toplum öncesi ve toplum sonrası değil de, siyaset öncesi ve siyaset sonrası olarak tanımlanması daha uygundur. Rousseau, gerçekten sosyal olanın araştırılmasında daha ileri gidecek ve bu nedenle iki düzlem arasındaki süreksizlik daha belirginleşecektir.

Öğretinin can damarını kavramaya, Hobbes'un çizdiği "insan"ın görüntüsünü kendi kullanımımız açısından özetlemeye ve onu *Commonwealth*'in oluşumuyla bağlantılı olarak görmeye çalışırsak, tutkularla akıl, hayvansı

bir yönle akılcı bir yön arasında bir ikilik olduğu izleniminden sıyrılmamız pek kolay olmaz. Gerçekten de, siyasi duruma geçmeyi, bağımlılığa doğru gitmeyi zorunlu kılan bu ikisi arasındaki çelişki değil midir? Aslında, *Leviathan*'da insanı hayvandan farklı kılan, dil ve dil üzerine kurulmuş akıldır. Bu çekince, sözkonusu ikiliğe tutarlı bir biçim verir: Akılcılık insanın içine saf olmayan, hayvansılıkla karışık bir biçimde konulmuştur ve ancak *yapay* bir "*Commonwealth*"in oluşumuyla saf akılcılık haline dönüşecektir. Aristoteles'i izleyerek, insanın tabii olarak sosyal ve/veya siyasi olduğunu kabul edersek, saf akılcılığa ulaşma yolunu kendi kendimize kapatmış oluruz.

Hobbes bireyci midir, yoksa holist mi? Her ikisi de değildir. Yaptığımız ayrım Hobbes karşısında çöker, ama bu ilginç olgu aynı zamanda Hobbes'un ayırdedici özelliğidir. Hobbes'un hareket noktası, kuşkusuz tikel insan, *individuum* insandır. Ama siyaset öncesi halde, bu varlığın hayatı ancak olumsuz olarak değerlendirilebilir: "Yalnız, zavallı, pis, hayvansı ve kısa" (ama bu eşsiz "*solitary, poor, nasty, brutish and short*" başka nasıl çevrilebilir ki?). Bu varlık, aklın yolunu ve kendi varlığını sürdürme arzusunu izleyerek siyasi hale geçtiğinde, sahip olduğu iktidarın bir kısmını terk eder. İnsan artık güvenliğini, rahatını ve yetilerini geliştirme, artırma imkanına sahiptir, ama boyun eğme pahasına... İnsan, tabii yaşama halinde varlığını tatmin edici biçimde sürdüremediği gibi, toplum haline geçmekle de kendi kendine yeten bir birey haline gelememiştir. İşte böylece, son derece "bireyci" bir yöntemle bireycilik başarısızlığa uğratılır[29]. İyi hayat, bireyin hayatı değil, sıkı sıkıya devlete bağımlı olan insanın hayatıdır. Hem bu bağ öyle sıkıdır ki, insan zorunlu olarak kendisini bir ölçüde hükümdarla özdeşleştirir. Hobbes, "insan tabii olarak siyasidir" dememizi engellemekte, ancak insanın yapay bir biçimde, ama zorunlulukla siyasi olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır. Birey, Bentham'ın dediği gibi, siyasi hayata "baştan aşağı donanımlı" bir biçimde girmez. Hobbes'u onca modern siyaset kuramcısından ayıran ve Rousseau'ya yaklaştıran hassas nokta işte budur.

Hobbes'un **holist** olduğu da söylenemez. Hobbes'da devlet kendisini aşacak bir ereğe yönlendirilmediği, yalnızca kendisine tabi kılındığı için, sosyal gövde kademeli olarak düzenlenmemiştir. Son tahlilde *Herrschaft* modeli, kendisine içkin olan kademelenme özelliğinden arındırılmış ve yalnızca iktidarın vazgeçilmez aygıtı olarak kabul edilmiştir. Adeta, aslında içinde olması gereken unsurdan, yani değerden yoksun boş bir kabuk gibidir. Bununla birlikte Hobbes, eşitliğin öyle kolaylıkla, hiçbir engelle karşılaşmaksızın gerçekleştirilemeyeceğini ve insanın siyasi düzlemde, –bir

birey değil– sosyal bir varlık olduğunu kabul eder. Bu açıdan, Locke'a karşıt konumda yer alan Hobbes, her ne kadar *universitas* olarak toplumdan değil, yalnızca siyasetten söz ediyorsa da, sosyolojinin bir öncüsü sayılabilir. Nitekim, Hobbes'u salt siyaset düzleminde söyledikleriyle ele alanların onu muhafazakar diye nitelendirmesinin nedeni budur. Bir sosyolog açısından, Hobbes'un öğrettikleri, bir bütün olarak ele alındığında, eksik, ama tutarlıdır. Onun toplumun ne olduğuna ilişkin bir fikri vardır, oysa ödünsüz eşitlik kuramcılarında böyle bir fikir bulunmaz.

Bununla birlikte, Hobbes'da sosyal olanın siyasi olanla sınırlı kaldığını kabul etmemiz gerekir. Sonuçta, topluma ilişkin siyasi bir bakışı tercih ettiğinden, Hobbes kademelenmeyi ya da salt ve basit eşitliği değil, bağımlılığı devreye sokmak zorunda kalır. Burada, özellikle de sosyolojiyle ilişkisi çerçevesinde, siyaset kuramının sahip olduğu derin çeşitliliği kavramamız açısından temel olduğunu düşündüğüm bir noktaya değiniyoruz. Bu kuramda, sosyal olan, sonuçta siyasi olana indirgenmiştir. Neden? Bunun nedeni Hobbes'da çok açıktır: Eğer bireyden yola çıkılırsa, sosyal hayat, zorunlu olarak vicdan ve güç (ya da "iktidar") sözcükleriyle değerlendirilecektir. Her şeyden önce, bireyden kümeye ancak bir sözleşme aracılığıyla, yani bilinçli bir akit, yapay bir amaç aracılığıyla geçilebilir. Sonra, iş "güç"e kalacaktır, çünkü güç, bireylerin bu sözleşmeye katabilecekleri tek şeydir. Gücün karşıtı kademelenme, yani bir sosyal düzen fikri, otoritenin ilkesi olacak ve sözleşmeye katılan bireyler de bunu sentetik olarak, güçleri ya da iradelerinin bir araya getirilmesinden hareketle, şu ya da bu düzeyde bilinçsiz olarak üreteceklerdir. Kademelenme madalyonun sosyal yüzüyse, güç de aynı madalyonun atomlaşmış öteki yüzüdür. Böylece, bilinç ve rızaya yapılan vurgu, anında güç ya da iktidarın vurgulanması sonucunu doğurur. En iyi olasılıkla, en anlamlı biçimiyle siyaset kuramı, toplumu ele almanın bireyci bir biçimidir. Siyaset kuramı insanın sosyal tabiatının *dolaylı* olarak onaylanması anlamına gelir. Rousseau ve Hegel'in sunacağı çelişkileri açıkça seçebilmek için bunu anımsamamız gerekecektir.

Rousseau'nun "Toplum Sözleşme"si

Salt şekli açıdan bakıldığında, Rousseau'nun siyaset kuramı Hobbes'un kuramının tam karşı kutbunda yer alır. Hobbes'un kuramı temsil ilkesine dayanır, mutlakiyetçidir ve bağımlılık ilişkisini vurgular. Rousseau'nun kuramıysa kolektiftir, nomokratiktir (yasa hakimiyetine dayalı) ve özgürlüğe vurgu yapar. Bu açık farklılığa rağmen yine de, her iki kuramın dokusunda görünen daha derin bir benzerliği gözden kaçırmamamız gere-

kir. Her iki kuram da tabiat insanıyla siyasi insan arasında bir süreksizlik olduğunu varsayar; öyle ki, her ikisi için de "toplum sözleşmesi" tam anlamıyla insanlığın gerçek doğuşuna damgasını vurur (ayrıntılardaki çok sayıda benzerlik buradan gelir). Her ikisi de, –o dönemin ortamındaki yaklaşımlara uygun biçimde– görünürde çok "bireyci" öncüllerden hareket eder ve kesin bir mantıkla "anti-bireyci" sonuçlara varır. Her ikisi de, bir yandan egemenle tebanın özdeşliğinin altını çizer, öte yandan egemeni –Hobbes'da bu "yöneten"dir (*ruler*), Rousseau'da "genel irade"– teba karşısında aşkın kılmak için titizlenir. Sonuçta her ikisi de, kendilerini birey olarak düşünen insanları bir sosyal ya da siyasi gövde içinde eritmek ister. Sözkonusu kuramların her ikisinin de aşırıya giden ve çelişkili bir havaya sahip olmasının nedeni budur. Aynı şeyi *–ters gibi gelse de–* Hegel konusunda da söyleyebileceğimizden, kendimizi siyasi düşüncede dikkate değer derecede etkileyici bir sürekliliğin karşısında buluruz.

Rousseau, Fransız Devrimi nedeniyle sık sık eleştirildi, hatta günümüzde, onu zaman zaman Jakobenizm'in ve genelde "totaliter demokrasi" diye adlandırılan olgunun sorumlusu sayanlar da var[30]. Rousseau'nun ve Fransız Devrimi'nin, bazılarının olumsuz bulduğu ama geriye dönüp bakıldığında biraz da zorunlu bir tarihi gelişme gibi görünen, bireyciliğe ilişkin aynı aşırı gelişimin birer ürünü oldukları doğrudur. Bununla birlikte, Rousseau'nun genel etkisi ne kadar büyük olursa olsun, devrim dalgası onun öğretisinin pek çok temel noktasını silip süpürmüştür. Demokratik hareketlerin totaliter yönleri, Rousseau'nun kuramının değil, deneyimin karşısına konan yapaycı bir bireycilik tasarısının sonucudur. Bu yönlerin Rousseau'nun yapıtında belli belirsiz varolduğu doğrudur, ama bu tam da, Rousseau salt ve basit bireyciliğin yetersizliğinin fazlasıyla bilincinde olduğu ve onu aşarak ondan kurtulmaya çalıştığı ölçüde böyledir. *Sosyal sözleşme*'nin aslında "anti-bireyci" olduğunu söyleyen Vaughan her ne kadar gerçeğin sadece bir kısmını dile getiriyorsa da, büyük ölçüde haklıdır[31]. Rousseau da, yapıtının ilk halinde "Tabii hukuk ve genel olarak toplum hakkında" adını verdiği bir bölümün (İnsan türü hakkında) başında bunu belirtir:

> Bu yetkin bağımsızlık ve bu kuralsız özgürlük, her ne kadar ilksel masumiyetle yan yana olsa da, sanırım hep temel bir eksiklikle malul ve en yetkin yönlerimizin gelişimine zarar verir nitelikte olmuştur. Bütünü oluşturan parçalar arasındaki bağın kusuru budur[32]

Burada Rousseau'nun, toplumda gözlendiği biçimdeki insana uygulandığında, bize tabiat insanını veren felsefi "çıkarma işlemi"nde Hobbes'dan

da ileri gittiğini görüyoruz. *Discours sur l'origine de l'inégalité*'de (*Eşitsizliğin kökeni üzerine söylev*) Rousseau, tabiata göre insanın portresini, özgür ve belli bir anlamda eşit, merhamet sahibi, ama yetileri henüz gelişmemiş, ayrışmamış, cahil ve bu nedenle de ne erdemli, ne de kötü bir varlık şeklinde çizmişti. Rousseau, gelişimin belli bir aşamasının ötesine geçildiğinde, uygarlığın ilerleyişinin eşitsizliğin ve ahlaksızlığın artışını beraberinde getirmesini üzüntüyle karşılamıştı: "Aydınlıkla kötülük, bireylerde değil, ama halklarda hep aynı nedenle gelişiyordu" (*Lettre à Ch. de Beaumont – Ch. de Beaumont'a mektup*, 1763). *Sosyal sözleşme*'de Rousseau, sosyal düzeni meşrulaştırmaya ve onu açıklarından arındırmaya çalışır. Bu cüretli girişimi, kendi devletinin küçük bir devlet, toplumunun üyelerinin her gün birbirleriyle karşılaştıkları bir toplum olduğunu söyleyerek sınırlandırır. Girişimin bütünüyle olanaksız hale gelmemesi de, *Narcisse*'in (1752) önsözünde dediği gibi, "tüm bu kötü yanlar(ın), insana değil, daha çok kötü yönetilen insana ait"[33] olmasıyla mümkündür.

Liberaller Rousseau'yu, demokratik bir tabana totaliter bir gövde yamamış olmakla suçlarlar. Onun, özgürlüğü mutlak biçimde olumlarken ortaya attığı sorunun konumunu hayalci bulabilmişlerdir:

> "Her bir ortağın kişiliği ve mallarını tüm ortak güçten koruyan ve o güce karşı savunan ve her bir ortağın, herkesle birlik olduğu için sonuçta kendisinden başka kimseye itaat etmediği ve eskisi kadar özgür kaldığı bir ortaklık biçimi bulmak"; işte temel sorun budur... (CS, I. kitap, VI. bölüm, s. 360).

Ama bu konuda önerilen çözüm karşısında da, o liberaller ürpermekten kendilerini alıkoyamazlar:

> Sonuçta sözleşmedeki hükümlerin tümü, her bir ortağın, tüm haklarıyla birlikte, tüm topluluğa bütünüyle yabancılaşması şeklindeki tek bir kurala indirgenir.

Halk egemendir ve tüm üyeleri bir araya getirildiğinde ortaya tuhaf bir alaşım çıkar. Herkesin bireysel iradesinden, nitel olarak toplu iradeden farklı ve olağanüstü özelliklere sahip bir genel irade çıkar. Kuşkusuz burada, Pufendorf'un, kendilerini oluşturan *persona moralis simplice*'lerden bütünüyle farklı olan *persona moralis composita*'sının pek de uzağında değiliz. Ama, öte yandan, egemen olan genel iradedir ve o bu sıfatla, tıpkı Hobbes'un yöneteninin yönetilenlerin üzerinde olması gibi, tebanın bireysel iradelerinin üstünde yer alır. Bir *societas* ya da ortaklık olarak başlayan, bir *universitas*'a dönüşür. Weldon'ın dilini kullanacak olursak, "mekanik"

bir sistemden "organik" bir sisteme, Popper'ın terimleriyle de "açık" bir toplumdan "kapalı" bir topluma geçmiş oluruz. Genel iradeyi, kendisini oluşturan iradelerden ayrıştırmada Rousseau çok ileri gider. Sıklıkla aktarılan şu bölümü anımsayalım:

> Halk meclisine bir yasa önerisi geldiğinde, karar verilmesi gereken husus önerinin kabul edilip edilmediği değil, önerinin, sonuçta kendilerinin iradesi olan genel iradeye uygun olup olmadığıdır (...). Dolayısıyla, benim görüşümün zıttı olan görüş üstün gelirse, bu sadece benim yanılmış olduğumu ve genel irade sandığım şeyin aslında genel irade olmadığını kanıtlar. Eğer tikel görüşüm üstün gelmiş olsaydı, istediğimden başka bir şey yapmış olacak ve işte o zaman özgürleşmemiş olacaktım[34].

Burada, rahatlıkla, Jakoben diktatörlüğün, Moskova'da görülen davaların ya da hatta, Nazilerin *Volksseele*'sinin (halkın ruhu) bir ön taslağını görmek mümkündür. Ancak, asıl sorun, Rousseau'nun, "genel iradenin çoğunluğun oylamasında dile gelmeden önce de varolduğunu ileri sürerken" ne demek istediğidir[35]. Kişisel olarak, eğer salt siyaset düzleminde sıkışıp kalırsak, onu anlayamayacağımızı düşünüyorum. Yakın zamanda bir eleştirmen, Rousseau'nun genel iradesini bir başka gizemli kendilikle, Durkheim'ın kolektif bilinciyle özdeşleştirdi ve her ikisini de hemen demokrasi cehennemine gönderdi[36]. Durkheim bu konuda şunları yazmıştı:

> Genel irade, esas olarak nesnesi aracılığıyla tanımlandığı içindir ki, yalnızca, hatta temel olarak ... kolektif iradeyi bildirme eyleminden ibaret değildir... Dolayısıyla, Rousseau'nun ilkesi, kimi zaman, çoğunluk despotizmini doğrulamak için dayanılan ilkeden ayrılıyor. Topluluğun kendisine itaat edilmesini istemesinin nedeni, yöneten olması değil, ortak çıkarın yöneteni olmasıdır... Bir başka deyişle, genel iradeyi, kolektif bilincin karar verme anında içinde bulunduğu durum oluşturmaz. Bu, olgunun en yüzeysel kısmından başka şey değildir. Bu olguyu iyice anlamak için, daha aşağıya, bilincin daha az etkili olduğu alanlara inmek ve alışkanlıklara, eğilimlere, göreneklere ulaşmak gerekir. "Devletlerin gerçek anayasası" törelerdir (CS, II. kitap, XII. bölüm). Dolayısıyla, genel irade, tinlerin ve etkinliklerin, belirli bir yöne, genel çıkara doğru sabit ve değişmez bir yönelimidir. Bireyler zaten kronik olarak buna eğilimlidir[37].

Dolayısıyla, Durkheim'a göre, Rousseau'nun genel iradesi, kendisini oluşturan bireylerden önce varolan ve onların düşünceleriyle eylemlerinde bulunan, verili bir sosyal birliğin siyasi düzlemde ve demokrasi dilinde ortaya çıkması olarak anlaşılmalıdır. Bir başka deyişle, Rousseau'nun

societas'ının ani dönüşümüyle ortaya çıkan *universitas* ondan önce vardır ve onun altında gizlidir. Rousseau, tabii birey soyutlamasından yola çıkmak ve siyasi duruma geçişi *universitas*'ın *ex nihilo*, yoktan varedilişi biçiminde sunarak, bu noktayı karanlıkta bırakmaktadır. Tıpkı aşağıdaki pasajda olduğu gibi:

> Bir halk kurma girişimine cüret eden kişi, kendisini, deyim yerindeyse, insan tabiatını değiştirecek, yetkin ve yalnız bir bütün olan her bir bireyi, bu bireyin (insanın) bir anlamda hayatını ve varlığını aldığı daha büyük bir bütünün parçasına dönüştürecek, insanın oluşumunu, onu güçlendirme amacıyla başkalaştıracak, hepimizin tabiattan aldığı fiziksel ve bağımsız varlığın yerine kısmi ve manevi bir varlığı geçirecek durumda hissetmek zorundadır. Özetle, insandan, kendi öz güçlerini çıkartıp ona, kendisine yabancı ve ancak başkalarının yardımıyla yararlanabileceği güçler vermesi gerekecektir[38].

Sosyal sözleşme'ye özgü, görkemli olduğu kadar da aldatıcı bu yapaycı dil içinde, en açık sosyolojik algı, yani soyut, bireysel tabiat insanının karşıtı olarak insanın sosyal bir varlık biçiminde tanınması vardır[39]. Aslında, kendimizi düşünce düzleminde Rousseau'nun içinde yaşadığı entelektüel iklime taşıyacak olursak, bundan daha kategorik bir olumlamanın kolay kolay tasavvur edilemez olduğunu görürüz.

Rousseau'yu kapıları otoriter eğilimlere açmış olmaktan dolayı eleştirenler, aslında sosyolojinin temel olgusunu ya da kendilerinin bilmezlikten gelmeyi tercih ettikleri bir gerçeği kabul ettiği için onu suçlamaktadırlar. Bu gerçek, bireyci tasarımların egemen olduğu bir toplumda –tıpkı Hegel'in ve Durkheim'ın başına geldiği gibi– bir gizem, hatta bir yutturmaca olarak görülebilir. Bu gerçek tehlikeli ya da zararlı görünür ve hatta, tam olarak kabul edilmediği takdirde tehlikeli ve zararlı da olabilir. Dolayısıyla, sorun devekuşunun tehlike karşısındaki tepkisiyle çözülemeyecektir.

Kimileri, Rousseau'nun kendisini soyut birey ve keyfi sözleşme fikirlerinden kurtarmış olmasını ve devletini, açıkça "kolektivist" terimlerle betimlemesini tercih ederlerdi. Ama bu, özgürlüğün Rousseau'nun temel kaygısı olduğunu bilmezlikten gelmek olacaktır. O, ahlaki ideal ve bastırılamaz siyasi talep olarak bireyi bizzat kendisinde algılıyordu ve bu ideali, onun gerçekteki karşılığıyla, yani sosyal varlık olarak insanla birlikte ileri sürdü. Sir Ernest Barker, Rousseau'yu, bir yüzü geçmişe –(modern) tabii hukuk– diğer yüzü de geleceğe –Alman Tarih Okulu ve romantiklerin ulusal devleti idealleştirmesi– dönük, Locke'la başlayan ve Platon'un *Devlet*'iyle biten bir tür Janus olarak görüyordu. Rousseau modern

tabii hukukla klasik tabii hukuku barıştırmakta, filozofların bireyini gerçek bir topluma yeniden dahil etmekte zorlandı. Barker'ın açık eleştirisi, onun yüceliğine hiç dokunmaksızın, başarısızlığını açıklar:

> ...(Rousseau) toplumla devleti birbirinden ayırmaya zaman harcasaydı, karışıklıktan kurtulmuş, "ilkel ve aptal bir durumdan aydınlanmanın uygar parlaklığına salt sözleşme aracılığıyla, açıklanması mümkün olmayan mucizevi bir geçiş kurgusu"ndan sakınmış olurdu. Ulus halinde örgütlenmiş toplum, herhangi bir toplum sözleşmesiyle yaratılmış olmayan, tarihi evrim sonucunda ortaya çıkmış bir olgudur. Bu toplum üzerine kurulan devlet, toplumun üyelerinin yaratıcı bir ediminin sonucu olabilir ya da belli bir aşamada (Fransa'nın 1789'da denemiş olduğu gibi) bu yaratıcı edimin sonucu haline dönüşebilir... (*Social Contract –Sosyal sözleşme*, *age*, s. XLIII-XLIV).

Jean-Jacques Rousseau, vicdan ve özgürlüğün dilinde, sadece siyaseti değil, toplumun bütününü ele almak, ideal ve soyut *societas*'la tüm düşünen varlıkların esirgeyicisi olan *universitas*'tan kurtarabildiğini bir araya getirmek gibi, yüce ve olanaksız bir hedefe yönelmiştir. Kuşkusuz, bireycilikle holizmin böyle damdan düşer gibi özdeşleştirilmesi, bir siyasi reçete olarak ele alındığında, tehlikelidir. Ancak bu özdeşleştirme, her şeyden önce, toplumun bir bütün olduğunun gözardı edildiği ve yapaycı bir siyasete tabi kılındığı her seferde mutlaka ortaya çıkan olguyu dahiyane bir biçimde saptamaktaydı. Bu nedenle Rousseau, yalnızca terimin tam anlamıyla sosyolojinin öncüsü değildir. O aynı zamanda, siyasi bireye dönüşmüş, ama hemcinsleri gibi sosyal bir varlık olarak kalmış olan modern insanın sorununu ortaya atmıştır. Bu sorun bizi hiç terketmemiştir.

İnsan Hakları Bildirisi

1789 yazında Kurucu Meclis tarafından kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, bir anlamda bireyin zaferini işaret eder. Daha önceleri ABD'nin birçok eyaletinde benzer metinler ilan edilmiştir, ama büyük bir ulusun Anayasa'sına temel olarak alınan, gücünü yitirmiş bir hükümdara halk hareketi tarafından dayatılan ve hem Avrupa'ya hem de dünyaya örnek olarak sunulan ilk metin 1789 Bildirisi'dir. Başından beri, özellikle Bentham tarafından genel felsefesi açısından titizlikle eleştirilmiş olmakla birlikte, Bildiri tüm XIX. yüzyıl boyunca ve hatta günümüze kadar, karşı konulmaz derecede güçlü bir etki yaratmayı sürdürmüştür.

Bildiri, başlangıç bölümünü izleyen şu maddelerle başlar:

Madde 1: İnsanlar özgür ve hakça eşit doğar ve yaşarlar. Sosyal ayrıcalıklar, ancak ortak yararlılığa dayandırılabilir.

Madde 2: Her siyasi birliğin amacı insanın tabii ve karşı gelinemez haklarının korunmasıdır. Bu haklar, özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnmedir.

Madde 2'nin, Rousseau'nun *Sosyal sözleşme*'de ortaya attığı, yukarıda da alıntılamış olduğumuz, "her bir ortağın, tüm haklarıyla, topluluğun tamamına bütünüyle yabancılaşması" şeklindeki temel önermeye ters düştüğü hemen görülür.

Bildiri'de modern tabii hukuk öğretilerinin gelişmiş halini görmek yeterli değildir, çünkü Jellinek'in gözlemlemiş olduğu gibi, esas nokta, tabii hukukun ana ilke ve kurgularının pozitif yasa düzlemine aktarılmasıdır. Bildiri, yapaycı ussallık tarafından zorunlu olduğuna hükmedilen yazılı bir anayasanın şatafatlı temeli olarak tasarlanmıştı. Sözkonusu olan, yeni devletin salt yurttaşların oydaşması üzerine kurularak, siyasi otoritenin bile erişemeyeceği bir konuma getirilmesiydi. Bildiri, anayasanın uygulamaya geçireceği ilkeleri ilan ediyordu. Öte yandan Amerika, gayet bilinçli bir biçimde örnek alınmaktaydı. Nitekim, 27 Ağustos 1789'da Meclis'e sunulan ve "bir başka yarım kürede doğmuş olan bu soylu düşünce"yi onaylayan rapor bu noktayı belgelendirir. Jellinek, 1776 tarihli ABD Bağımsızlık Bildirisi'nin değil, kimi eyaletlerde ve bunlar arasında özellikle 1776'da Virginia Eyaleti'nde kabul edilen ve Fransa'da 1789 öncesinde bilinen *Hak Bildirileri*'nin (*Bills of Rights*) örnek alındığını söylemektedir[40].

Amerika'da koloniler oluşturan Püritenler, sözleşme aracılığıyla bir devlet kurmanın örneğini sunmuşlardı. *Mayflower*'ın ünlüleri, 1620'de New Plymouth'u kurmadan önce bir kuruluş antlaşması yaptılar ve daha sonrakiler de bu örneği izledi[41]. *Levellerlar*'ın 1647'de daha ileri gittiklerini ve insanın insan olarak sahip olduğu hakları, özellikle de din ve vicdan özgürlüğünü vurguladıklarını gördük. Din ve vicdan özgürlüğü, pek çok Amerikan kolonisinde oldukça erken dönemlerde, örneğin Rhode Island'da Charles I'in yayınladığı bir fermanla (1643), Kuzey Carolina'da Locke tarafından kaleme alınan Anayasa'yla (1643) kabul edilmişti. Böylece din ve vicdan özgürlüğü, diğer hak ve özgürlüklerin daha sonraki dönemlerde etrafında toplanacağı çekirdek hak, insan haklarının temelinde yer alan hak haline geldi. Reform ve sonrasındaki mücadeleler sonucu doğan din ve vicdan özgürlüğü, tabii hukuk spekülasyonlarının siyasi bir gerçekliğe dönüşmesinin nedeni oldu. Fransızlar, bireyi devletten

üstün kabul eden bu soyut olumlamayı benimsemezlik edemezlerdi. Ancak savı ortaya ilk atanlar Püritenler'di.

Amerika'dan Fransa'ya doğru gerçekleşen bu geçiş Thomas Paine'in kişiliğinde somutlaştı. Paine, Protestan bir İngiliz tüccar olarak Amerika'ya göç etmişti ve Konvansiyon Meclisi üyesi olarak Fransız Devrimi'ne katılmadan ve 1793'teki cumhuriyetçi Anayasa'yı hazırlamakla yükümlü komisyonda Condorcet ile birlikte üye olarak yer almadan önce, Amerika'da isim yapmıştı. Paine, İngiltere'de insan hakları fikrini savunmak için iki ciltlik bir kitap yazdı. Elie Halévy bu iki cilt arasındaki farka dikkat çeker. Birinci ciltte Paine, Burke'e karşı Kurucu Meclis'in siyasetinin akılcılığını ve basitliğini savunur. Paine'in bireyciliği maneviyatçıdır: "Onun aracılığıyla, Amerika'daki İngiliz Protestanlar'ın Hıristiyanlık'ı, Fransız baldırı çıplakların devrimci ateizmiyle birleşir" İnsan hakları ilkesinin uygulanmaya geçirilmesini inceleyen ikinci ciltse yararcıdır. Paine, herkesin çıkarının tabiat gereği aynı olduğu düşüncesinden hareketle, "Adam Smith'in fikirlerini... siyasi sorunların çözümüne de uygular"[42]. Paine'de gözlenen bu dönüşüm, XIX. yüzyılın ilk birkaç on yılında İngiltere'de yararcılığı egemen kılacak fikirlerin evrimindeki özellikleri taşır.

Paine'in ikinci cildi 1792'de yayınlanmış, Condorcet de onunla 1793'te çalışmıştır. Dolayısıyla, Condorcet'nin Amerikan Anayasası'nda eleştirmek üzere altını çizdiği unsurların Paine'in düşüncelerini yansıttığı varsayılabilir. Matematikçi ve filozof olarak meclis üyeliği sırasında önemli bir rol oynamış ve terör döneminde hakkında tutuklama emri çıkarılmıştır. Emekliliğinde –kısa süre sonra hayata veda edecektir– Condorcet, bir vasiyetname olarak, her satırında ruhun yetkinleştirilebileceği düşüncesinden esinler taşıyan *Esquisse des progrès de l'esprit humain*'i (*İnsan ruhunun gelişimleri üzerine karalamalar*) kaleme alır. Bu yapıt, "onuncu dönem" olarak adlandırdığı bir gelecek tasarımıyla son bulur ve son paragrafta, hayatı boyunca tehdit altında kalmış olan devrimci, ilerlemeye duyduğu yıkılmaz inancını ilan eder[43].

Tarih Condorcet'nin pek çok öngörüsünü doğru çıkarmıştır, ama bizi burada ilgilendiren, onun Fransız Anayasası ile Amerikan Anayasası'nı birbirinden ayırmasıdır. Condorcet'nin eşitlikçiliği ılımlıdır. Uluslar arasındaki eşitsizliklerin, diğer kıtaların sömürge ulusları da dahil olmak üzere, bütünüyle ortadan kalkacağı, ama belli bir halkın bünyesindeki eşitsizliğin sadece biraz zayıflayarak varlığını sürdüreceği öngörüsünde bulundu. İnsanlar arasında tabii yeteneklerden gelen farkın etkileri azalacak, ama bütünüyle kaybolmayacaktı, çünkü bu ortak çıkara uygun olmaz-

dı. Bununla birlikte Condorcet, tek ve en üstün ilke olarak hakların eşitliğini kabul etmenin, Fransız Anayasası'nı farklı ve Amerikan Anayasası'ndan üstün kıldığını düşünmekteydi. Condorcet, insanın tabii haklara sahip olduğunu (her ne kadar Rousseau'ya övgüler yağdırsa da) kabul etmekteydi. Amerikalılar'ı, devlet içinde güçleri dengeleme arayışını sürdürdükleri ve her şeyden önemlisi, hakların eşitliğinden çok çıkarların özdeşliği üzerinde durdukları için kınıyordu[44]. Condorcet elbette, kralcı olan 1789 Anayasası'ndan çok, hazırlanışında kendisinin de emek verdiği Anayasa'yı ve daha sonraki 1793 Montagnard Anayasası'nı düşünür. 1789 Bildirisi Amerikan bildirilerine yakındır. Eşitlik, Bildiri'de, irsi yoldan edinilen "sosyal ayrıcalıklar"a karşı ileri sürülmekte (1. madde), ama haklar listesinde (2. madde) yer almamaktadır. Daha sonraki tüm bildirilerde, eşitlik, haklar arasında, özgürlüğün yanında yer alır[45]. *Esquisse*'de Condorcet'nin, yalnızca biçimsel özgürlükle değil, uygulanabilir ve yararlı olduğu ölçüde fiili özgürlükle de ilgilendiği anlaşılır. Condorcet, Devrim'in "insanın onuru için çok şey, özgürlüğü için bir şeyler" yapıp "mutluluğu için neredeyse hiçbir şey" yapmadığını söyler. "Aileler kitlesi"nin bir tarihinin olmamasını kınar. Yalnızca normlar değil, olgular, "her toplumun en kalabalık bölümü üzerindeki etkiler" üzerine, türün ilerlemesi için bir siyasetin oluşturulabileceği değişimler ve yasal düzenlemeler (s. 199 sq.) hakkında araştırmalar yapılmasını ister.

Ancak Condorcet bir liberal, eşitlik idealini diğer ideallerden üstün tutmayan bir Girondin'dir. Başkaları, Babeuf'ün –bir komünist hareket olması itibarıyla konumuz dışında kalan– komplosunun gösterdiği gibi, bu tavrı daha Devrim sırasında takınmışlardır. Babeuf idam edilir, ama Fransız demokrasisi eşitlik konusuyla, başka yerde görülmedik düzeyde ilgilenir. Tocqueville bu olguyu görür. O, demokratik siyaset kuramının kendisine özgü alanla sınırlı kaldığı ve çok açık bir Hıristiyan inancıyla tamamlandığı Amerikan Devrimi'nden farklı olarak, Fransız Devrimi'nin, mutlak olma talebi ve tüm insan hayatını yeniden kurma iddiasıyla, aslında dini bir olay olduğunu da görmüştür. Yine de birey olarak insan düşüncesine inanan Fransızlar'ın, insanın soyut haklarının dile gelmesinde, Yeni Dünya püritenlerinden yardım görmeleri pek ilginçtir. Bir kez daha görüyoruz ki, Hıristiyan dini bireyi öne çıkarmıştır.

Devrim'in doğurduğu tepki: "Universitas"ın yeniden doğuşu

Fransa'da sosyolojinin başlangıcı genellikle siyasi "gericilik"le lekelenmiş gibi algılanır. Auguste Comte, her ne kadar kendisini öncelikle Con-

dorcet'nin müridi olarak sunmuşsa da, birer din adamı olan de Maistre ve de Bonald'a duyduğu manevi borcu da saklamadı. Çağdaş bir düşünür, Marcuse, Hegel ve Marx'ın *eleştirel* felsefesi adına, Comte'un pozitivizmini muhafazakar olarak niteler[46]. Ben bu bakış açısının birçok nedenden dolayı yüzeysel kaldığını göstermeye çalışacağım. Öncelikle, sosyolojinin doğuşu, Comte'un bir başka ve belki de kendisine en yakın olan ustasında, ele avuca sığmaz dahi Saint-Simon'da ve onun müridlerinde, sosyalizmin doğuşuyla iç içe geçmiştir. Aynı eleştirmen, sosyalizmin gelişimi konusunda şu açıklamayı yapar:

> İlk Fransız sosyalistleri, öğretilerinin belirleyici motiflerini, Fransız Devrimi'ni izleyen günleri koşullandıran sınıf çatışmalarında buldular. Sanayi hızla ilerliyordu, ilk sosyalist sarsıntılar hissediliyor, proletarya güçlenmeye başlıyordu (Marcuse, *age.*, s. 328; bkz. s. 355 sq.).

Aynı biçimde, XVIII. yüzyılın küçük sanayi ve zanaat dünyasıyla, XIX. yüzyılın büyük sanayi dünyası genellikle birbirinin karşıtı olarak sunulur. Bu açıklama, en azından, yetersizdir. Sözkonusu açıklama her ne kadar ekonomistlerin havasındaki değişime, örneğin Adam Smith'in iyimserliğinden İngiltere'de Malthus ve Ricardo'nun, Kıta Avrupası'nda da önce Sismondi'nin, sonra da Marx'ın karamsarlığına geçişe uygulanabilmişse de, sosyolojik kaygıyı, daha genel anlamda da, dönemin düşünürlerindeki, çok doğru olarak "anti-bireyci bir tepki"[47] diye adlandırılan genel yönelimi açıklayamıyordu.

1815-1830 arası ve daha sonraki dönem Fransız düşünürlerine göre, Devrim ve İmparatorluğun arkasında, en iyi zihinlerin doldurmaya çalıştıkları bir boşluk kalmıştır. Devrim her ne kadar bireyciliğin zaferini getirmiş olsa da, geri dönüp bakıldığında, tam tersine, bir başarısızlık olarak görülüyordu. Bunun sonucu sadece kronik bir düş kırıklığı değil, aynı zamanda Devrim'in yücelttiklerinin karşıtı değer ve fikirlerin yeniden ortaya çıkışıydı. Gelenekleri ve holizmi yeniden gündeme getirerek geniş bir kitlede yankı bulan din adamları sayılmazsa, Devrim idealleri pek ender olarak bütünüyle mahkum ediliyordu. Daha genel olan tavır, bu ideallerin ya kısmen reddedilmesi ya da yetersiz veya eksik bulunmakla birlikte kabul edilmesi, dolayısıyla da tamamlanmaları yönünde bir arayışa girilmesiydi. Devrimcilerin *societas*'a karşı takındıkları görülmemiş düzeydeki mutlak olumlayıcı tavır ömrünü doldurmuştu ve *universitas* ihtiyacını Devrim'in miras bıraktığı romantik birey her zamankinden daha güçlü biçimde hissediyordu. İşte iyimserlikten kötümserliğe, akılcılıktan pozitivizme, soyut demokrasiden "örgütlenme" arayışına, siyasetin öne

çıkarılmasından ekonominin ve toplumun öne çıkarılmasına, ateizmden ya da bulanık bir teizmden gerçek bir din arayışına, akıldan duyguya, bağımsızlıktan birlikle ilişkiye genel dönüşün bütünsel açıklaması budur[48].

Saint-Simon ve yandaşlarına göre, Devrim, insan hakları ve liberalizm, bütünüyle yıkıcı bir değer ifade ediyordu. Artık toplumu örgütlemenin, yeniden varetmenin zamanı gelmişti. Devlet sınai bir ortaklıktır; kademelendirilmiş hale getirilmelidir. Sıralamada, ana düzenleme aracı krediden sorumlu bankacılar hemen bilginlerin altında yer alır. Ortaya çıkarılan eserler nasıl aynı düzeyde değilse, bunlardan elde edilen karşılık da eşitsiz olmalıdır. Ancak, miras yoluyla edinilen mülkiyet ortadan kaldırılması gereken bir eski düzen kalıntısıdır. Bunun da ötesinde, özellikle Saint-Simoncular'a göre, yeni bir din, yeni Hıristiyanlık insanları "duygu" aracılığıyla birbirine bağlamalıdır. Yalnızca birey ve akıl üzerinde duran *eleştiri* çağı, yerini yeni bir çağa, *organik* çağa bırakmalıdır. İnsanların zihninde denge ve birlik ancak böyle yeniden kurulabilir. Çünkü, Saint-Simon'a göre, "Tanrı fikri, genelleşmiş insan zekası fikrinden başka bir şey değildir". Aynı zamanda, insanın insanı hayasızca sömürmesi ortadan kalkacaktır[49].

Saint-Simoncular Fransız Devrimi'nin idealleriyle, neredeyse din adamları kadar yetkin, ama daha modern bir karşıtlık oluştururlar. Oysa, aynı temel kaygı, Lamennais ve Tocqueville gibi çok farklı düşünürler tarafından paylaşılmaktadır. Lamennais, *Essai sur l'indifférence*'ında (*Kayıtsızlık üzerine deneme*; 1817), kendisinin "ortak duygu" olarak adlandırdığı şeyi, yani bilinen tüm toplumların geleneklerini gerçeğin kaynağı ve belirtisi olarak ele alıp gerçeği toplumun kendisinde arıyordu. Başka bir eserinde de "yalnız insan, varlığın sadece bir parçasıdır; gerçek varlık, kolektif varlık, asla ölmeyen insanlıktır" diye yazmıştı[50].

Bir liberal, demokrasiye içtenlikle bağlı bir aristokrat olan Tocqueville'se, Fransa'da demokrasinin talihsiz bir gelişim göstermesinden etkilenmişti ve demokratik Amerika Birleşik Devletleri'nin barış ve mutluluğa erişmesini sağlayan koşulları birinci elden ve karşılaştırmalı olarak inceleyebilmek ve kendi ülkesiyle ilgili olarak gerekli sonuçları çıkarmak için, Amerika'ya gitti.

Bu açıdan bakıldığında Hegel, çağdaş Fransız yazarlarına yakın görünür. Her ne kadar arada –açık– farklar varsa da ve Hegel'in siyasetinin başka yönleri olduğunu kabul etsek de, tarihi olarak, Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk felsefesinin anahatları*) adlı eserinde kendisine yüklediği görevin, Comte'un ve Tocqueville'in önünde duran görevle aynı olduğu söylenebilir. Bu görev, Devrim'in ideallerini, onların

fiili tezahürü karşısında Tarih'in dile getirdiği suçlamadan kurtarmak ya da bunları, yaşayabilir bir biçimde yeniden ele alacak bir siyasi ve sosyal kuram oluşturmaktır. Hegel ve Marx'ı, "eleştirel" toplum filozofları etiketi altında biraraya getirmek, tüm zıtları geniş bir sentezde buluşturmaya ve aynı zamanda bu sentezin, Prusya örneğinde biçimlenmiş modern devlette bulunduğunu göstermeye çalışan *Hukuk Felsefesi*'nin temel tarihi anlamını gözden kaçırmak demektir. Hegel'in gözünde modern devlet, öncesinde yer alan her şeyin tüketilmesi olarak ortaya çıkar. İşte bu yüzden, bu siyaset felsefesinde önemli bir pozitivist yön vardır. Tam anlamıyla hukuk felsefesi pozitivisttir: Yasa emirdir; Ockhamlı'da görmüş olduğumuz gibi "irade"dir (buna ek olarak "özgürlük"tür de). Hegel'in Alman Tarihi Hukuk Okulu'nun (Savigny) pozitivizmini eleştirdiği doğrudur, ama buna koşut olarak Fransız devrimcilerinin salt negatif ve özgürlüğü yıkıcı fikrini de eleştirir ve bu çifte eleştiri zıtların birbiri içinde erimesi sonucunu doğurur. Yasa, yalnızca bireyin özgürlüğünün karşıtı olarak *verilmiş* değildir, aynı zamanda insan özgürlüğünün en derin ifadesi olarak *akılcıdır*. Bu sentezde, hem pozitivizmin hem de özgürlükçülüğün, bir yandan olumsuz yönleri silinir, öte yandan da gerçeklikleri korunmuş olur. Hegel'in bu kitabında başka karşıtlıklar da birbiriyle bağdaşır hale getirilir ve bizim burada ele aldığımız, içlerinde en önemsizi değildir[51] . Bu noktayı, yapıtın tümü göz önüne alındığında açıkça ortaya çıktığı gibi, Hegel izleyicilerinin "sağ" ve "sol" kanatlara ayrılıp öğretinin ya pozitivist ya da akılcı (ya da "eleştirel") yönünü kabul etmesi de doğrulamaktadır. Bu durum Hegel'in başarısızlığını sergiler, ama onun kendi tarzında Tocqueville ya da Comte'unkine benzer bir şey denemiş olduğu da ortadadır. Saint-Simoncular'la koşutluklar da oldukça açıktır[52].

Yukarıdaki noktadan farklı olarak, burada Hegel'i ayrı bir yere koyan özellik, Rousseau'nun ve siyaset felsefesinin klasik geleneğinin yolunda yürüyerek, *universitas*'ı yalnızca siyasi bir açıdan değerlendirmeyi sürdürmesidir. Onun "devlet"i, bizim gerçek anlamıyla devleti de *içeren biçimde* bütünsel toplum olarak adlandıracağımız şeydir (bkz. *HAE I*, s. 148 sq.). Genelde olduğu gibi, Hegel dikkati *bilinçli* olgulara çeker. Bilinçli bir ifadeye, yani uygulamada yazılı bir ifadeye ulaşmamış olan, genel anlamda gelenek ya da İngiliz Anayasası gibi sosyal oluşum tezahürlerini hor gören bir tavra bu kitapta sıkça rastlanır. Bilinçli birey, Hobbes'da ya da Rousseau'da olduğu gibi burada da, devlet içinde kendi üst benliğini bulmaya ve devlet idaresinde de kendi iradesi ve özgürlüğünün tezahürünü görmeye aniden davet edilir. Toplumun devlet şekli altında dolaylı biçimde sunulması[53], Marx'ın bir yutturmaca olarak adlandırdığı bir tür devlet dinine götürür.

Genç Marx'ın *universitas*'ı bu şekilde reddetmesi önemli bir olgudur. Marx'ın Fransız sosyalistleri karşısında aldığı konum ilginçtir. Bir yandan onlara çok şey borçluyken ve hatta özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını talep etmeye kadar giderken, öte yandan da onların birey konusundaki çekincelerini ve daha derin bir insan fikrine yönelik çabalarını zerre kadar paylaşmaz. Büyük filozofların sosyal hayata geçişte büyük bir titizlikle başka bir biçime büründürdükleri tabii hukuk yaratısı, Marx'ta, tıpkı 1789 devrimcilerinde olduğu gibi, toplum içine tepeden tırnağa donanımlı ve kendi kendine yeteceğinden emin bir biçimde girer. Sosyalist Marx, bireye, Hobbes'da, Rousseau'da, Hegel'de, hatta Locke'da bile benzeri görülmeyen bir biçimde inanır. Böylesi bir sosyalizmin, bireyciliğin Devrim sonrasında böylesine yükselişinin 1840-1850 yıllarından önce mümkün olamayacağı söylenebilir. İlk bakışta kuram burada çelişkilidir ve sosyolojik olarak, Saint-Simoncular'ın algılarına ve dağınık fikirlerine göre pek yoksullaşmıştır[54].

Tocqueville'in tüm bunlara ters düşmesinin nedeni, devletlerin oluşumunu halkların gelenek ve görenekleriyle bağlantılı olarak incelemiş olan Montesquieu geleneğinde yer almasıdır. Tocqueville de siyaseti, içinde bulunduğu genel sosyal ortamla, özellikle de fikirler ve değerlerle bağlantılı olarak incelemiştir. Siyasetle din ilişkisi konusundaysa, Tocqueville'in Amerika'daki görece alçakgönüllü araştırmasının sonuçları, siyasetle dinin Hegel'de kısmi ama sert, biraz da karanlık bir biçimde özdeş olgular olarak kabul edildiği, Comte'da ise insanlığın somut bütünsel topluma göre daha önemli bir noktaya yerleştirildiği dikkate alınırsa, sonuçta bugün daha derin ve gerçeğe daha yakın görünür. Bunun nedeni, belki de yalnızca Tocqueville'in gerçek bir sosyolojik karşılaştırma yapmış olmasıdır. Tocqueville'in ulaştığı sonuç, demokratik bir siyasi sistemin ancak bazı sosyal koşullar yerine getirildiğinde yaşayabileceğidir. Siyaset alanı dinin ya da daha genel olarak üstün değerlerin alanını yutamaz. Tersine o alan tarafından tamamlanmak ve desteklenmek durumundadır (HH, s. 29).

Sonuçta, XIX. yüzyılın ilk yarısında Fransız düşünürler insanı sosyal bir varlık olarak değerlendirmeye, kişiliğin hammaddesini oluşturan sosyal etkenler üzerinde durmaya yönelirler ve son kertede toplumun birey temelli yapay bir oluşuma indirgenemeyeceği sonucuna varırlar. Bu sosyal etkenler içinde en belirgini olan dil, dilin kökenini Tanrı'ya dayandıran Bonald tarafından vurgulanır. Din, bir sosyal tutarlılık kaynağı olarak, sosyal gövdenin yeniden oluşturulmasında dinin ve duygunun üzerinde ısrarla duran Saint-Simoncular tarafından üstün bir yere oturtulur. Saint-Simoncular'ın içine düştükleri gülünç durum –tıpkı Comte'un aslında

belki de erken doğmuş sayılmayan mistisizmi gibi– sezgilerinin derinliğini gözlerden uzak tutmamalıdır. Tüm bu düşünürlerin çabaları, en azından bir bölümüyle, insan bilincindeki kopukluğu aşarak, insanın sosyal kökenlerini gün ışığına çıkarmaya yöneliyordu. Bu açıdan, modern devlet sosyal hayatın ancak bir kısmına denk düşer ve modernlerin ben bilincine sahip siyasetiyle, siyaset felsefecisinin olgun insanlık eşiğinin altına yerleştirme eğiliminde olduğu başka toplum türleri arasında mutlak bir süreksizlik yoktur.

Dolayısıyla bu noktayı ve özellikle Fransa'da sosyolojiyle sosyalizmin birbirlerine koşut, kısmen de bitişik olarak ortaya çıkması olgusunu, sanayi devriminin bir sonucu diye değil, çok daha farklı değerlendirmek gerekir. Zaten, Sanayi Devrimi o dönemde tam olarak başlamamıştır. Ciddi olarak Sanayi Devrimi'nden sözedebilmek için 1830'ları beklemek gerekecektir. 1789'un devrimci dalgasını izleyen derin boşlukta, bireyciliğin yükselişine koşut olarak, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız, bastırılmış ama bütünüyle de yok olmayan **holist** tasarımlardan bir şeylerin su yüzüne çıktığı görülür[55]. Karşılaştırmalı olarak bakıldığında, bu olgu, modern toplumları, kendisine özgü değerleriyle, uzaklaştığı geleneksel topluma bir ölçüde yakınlaştırır. Bu olgu aynı zamanda, hem sosyolojinin hem de sosyalizmin kavranması açısından önemlidir. Uzmanlaşmış bir bilim dalı olarak sosyoloji, bireyci olmayan toplumların ortak bilinci düzeyinde karşılaşılan sosyal bütün bilincini sunar. Yeni ve özgün bir biçim olan sosyalizm, sosyal bütün kaygısını yeniden ortaya çıkarır ve bireyci yanlarla **holist** yanları bağdaştırarak Devrim'in bir mirasını korur. Sosyalizmde **holizme** geri dönüldüğünü söylemek mümkün değildir, çünkü kademelenme reddedilir. Ama bireyciliğin de kopuk olduğu, bazı yanlarıyla korunduğu, bazı yanlarınınsa reddedildiği açıktır[56].

Kuşkusuz bu, tarihi ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla yapılan, ideolojik bir kategorileştirmeden başka bir şey değildir. Ancak bence, bu kalıp, yine de değindiğim "eleştiri"nin konumuna ışık tutmaktadır. Aynı zamanda XIX ve XX. yüzyılların ideolojik gelişmelerinin araştırılmasında da yararlı olabilir, ama bu bizim konumuzu aşar. Burada yalnızca, Devrim'in ideolojik sonuçlarının üstünde durarak, tarihin bize 1789 ideolojisiyle genel olarak sosyal gerçeklik arasındaki ilişki konusunda dolaysız biçimde söylediğini kayda geçerek, bireyciliğin siyasi ve sosyal düzlemdeki yükselişi üzerine bir taslağı tamamlamak istedik.

Çev.: Hülya Tufan
Düzelti: Ozan Erözden

Fatih'in Resmi

Ayasofya kubbesinde ak bir bulut,
Baktım, gitti gider. Bal rengi tesbihim
Kehribar günler, düştü yaprak ve umut,
Güz yağmuru indi camdan düğüm düğüm

Benimdi savrulan kaftanlar, benimdi
Atların boynu, yerinde yeller eser!
Surların taşlarına sürdüm elimi,
Benimdi İstanbul, burçlar bana benzer.

Altın sahanlarda aş yedim, su içtim
Altın kupadan, zorlu Tuna'dan geçtim,
Ben Sultan Mehmet, Avnî, tuğlarla yüce.

Bir resimde kaldım cüce, ben değilim.
Sarığım, soğuk kürküm, kokusuz gülüm,
Ararım, aranırım yerde delice.

Oktay Rifat

7
Jean-Pierre Brancourt

Estat'lardan devlete
Bir sözcüğün evrimi*

Orta Çağ Hıristiyan krallığını farklı ve belirlenmiş yerler işgal eden kümeler meydana getiriyordu ve bunların tümü, rastgele bir araya gelmiyor, bir kademelenme oluşturuyordu. XII. yüzyıl sonunda, Fransa, siyasi açıdan, hayatın gerçekliği içine kök salmış, somut ve canlı organizmalardan oluşan bir federasyon olarak kendini gösterir. Sosyal bütünün her üyesi diğerlerine kesin anlaşmalarla bağlanmıştı. "*Respublica*", bir güçler, ama aynı zamanda da sözleşmeler bütününden oluşmuştu.

Orta Çağ Avrupası'nı belirleyen bir başka özellik daha vardır: İnanç birliğine ve İmparatorluk geçmişine dayanan birlik düşü. Bu koşullarda, "Etat" (Devlet) sözcüğünün Orta Çağ siyasi dil dağarcığına ait olmadığını saptayınca şaşırmamak gerekir[1]. Bu sözcük, yazarların gözlemledikleri gerçeklikten farklı bir durumu karşılar.

Yine de, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla, siyasi öğretilerde bir evrim gerçekleşir[2]: Krallık hukukçularının çabası eski Etat kavramını yeniden

* *Archives de la Philosophie du Droit 21*, Genèse et Déclin de l'Etat, Sirey yay., Paris, 1976.

canlandırmaya yönelir. Aslında, İtalyan ya da Fransız olan bu hukukçular, dil, anlayış, açıklık ve yalınlık açısından benimsedikleri Roma dönemi hukukçularının mirasçılarıydılar. Roma hukukuyla yoğrulmuşlardır ve geleneği, mantık adına bastırılması gereken bir barbarlık anısı olarak görürler. On üç yüzyılı aşkın bir Hıristiyan gelenekten sonra bile ideal hükümdarları, Saint Louis'den çok, Augustinus'dur. Bu laik ve soyut iktidar anlayışı, XVI. yüzyıldan başlayarak serpilip gelişecek, siyasi düşünce ve dil dağarcığına damgasını vuracaktır.

Aralarındaki çeşitli küçük farklılıklara rağmen, uzmanlar, "Etat" sözcüğünün kökeninin "*status*"[3] olduğunu genel olarak kabul ederler. Bu deyimi karşılayan çok sayıda anlam arasında ikisine dikkat etmek gerekir: Bazen bir sosyal durumu ya da bir kümeyi anlatır[4]. Bu kümelerin birleşmesi bir eyaletin ya da bir krallığın "estat"larını oluşturuyordu ve bu durumda "estat" sözcüğü doğrudan doğruya "status"tan türüyordu; bu sözcük "tiers-état" (üçüncü sınıf) deyiminde tekrar karşımıza çıkar.

"Status" aynı zamanda bir topluluğun hukuki yapısını da belirtir. Önce Zacharia, sonra da Bluntschli, bu anlamı Ulpianus'un metninden çıkarmışlardır: "*Kamu hukuku Roma siyasi bütününe ilişkin hukuktur*" H. C. Dowdall[5] bu yorumu pek yeterli bulmamıştır. Yine de sözcüğün modern anlamına evrilmesinde bu aşamadan da geçmiş olduğu kuşkusuzdur.

XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla uzanan dönem boyunca, "Etat" sözcüğünün iki ayrı anlam taşıdığını görürüz; ancak Fransa'da, İtalya savaşları ve Louis XIV dönemi arasında, belli bir toprak üzerinde yaşayan ve hukuki açıdan kurumsallaşmış bir topluluğun düzenlenmesi olarak devletin doğuşu, siyasi öğretiler tarihine damgasını vurmuştur: XVI. yüzyıl sonlarında, belirleyici bir etken evrimi hızlandırmıştır.

I

XIV yüzyıldan başlayarak, Avrupa'da, "Etat" sözcüğünün şu ya da bu sosyal kümeyi belirtmek için sıkça kullanıldığı kesindir. Örneğin 1319'da, Philippe Le Long'un Navarre kralı olarak içtiği antta bu sözcük birçok kez görülür[6]. Fransa'da, 1316'da, Haçlı Seferleri'ne yardımı kabul ettikleri için, Charles de Valois'nın[7] Normandiya "Etat"larına teşekküründe de kullanılmıştır. XIV yüzyıl boyunca, sözcük, "Etat meclisleri"yle, metinlerde boy gösterir.

Bununla birlikte M. Marongiu'nun, yeni bir makalesinde verdiği örnekler, "Etat" sözcüğünün, İtalya'da, 1458'den başlayarak[8], resmi metinlerde modern anlamıyla kullanıldığını ortaya çıkarırlar. XV. yüzyıl sonunda, bu evrime tanıklık edecek çok sayıda İtalyan belgesi vardır: Örneğin,

4 Mart 1489'da, kont Giovanni di Carpegna, Floransa cumhuriyetiyle bir anlaşma yapar.

Giovanni di Carpegna tüm "Etat'sının, yargı gücü ve zenginlikleriyle" Floransalılar'ın koruması altına girdiğini bildirir[9] Böylece o anda, daha anonim ve kişileştirmeden arınmış modern devlet tasarılarının ortaya çıkmaya başladığı noktada, "Etat" sözcüğü bütünüyle yeni bir anlam kazanır. Bu koşullarda, Machiavelli'nin, "*Hükümdar*"ın birinci cümlesinden başlayarak devletten sözettiğini görmek şaşırtıcı değildir: "İnsanları yönetmiş ve yöneten bütün devletler, bütün senyörlükler, ya cumhuriyet ya da prenslik olmuş ve olmaktadır"[10]. Machiavelli, kararlı bir biçimde, "Etat" sözcüğünü yeni bir anlamla kullandı; amacı, genel görünümü ve biçimi değişebilen, ancak özde hakim çizgileri açısından aynı kalan kolektif bir birliği belirtmekti. Machiavelli çağdaş dünyanın iki devlet şekli olan cumhuriyet ve monarşilerle, yeni bir durumun tanımlamasını yapmak istemişti.

Machiavelli bu deyimin kesin tanımını vermeyip onu değişik anlamlarda kullanmıştır. Ama devlet sözcüğü, modern zamanlara özgü anlamında ilk kez onun yapıtında yer almıştır: Belli bir toprak ve belirli bir halk üzerinde gücü kullanan aygıt. Machiavelli'nin yapıtının yayılmasının, sözcüğün modern ulusların siyasi dil dağarcığındaki yerleşik anlamının kabul edilmesinde büyük payı oldu. Fransa'daysa bu anlam hemen kabul görmedi.

"Etat" sözcüğünün evrimini belirlemeyi denemek için, çoğunluğu, aldıkları eğitim nedeniyle sözcükleri itinayla seçmeye eğilimli hukukçular olan siyaset kuramcılarının yapıtlarını incelemek gerekir. Onlar "Etat" sözcüğünü hangi anlamda kullanırlar? Onu bugünkü anlamda (devlet) kullanamadıkları ölçüde, "Etat" denen şeyi nasıl tanımlarlar?

Bartholomée de Chasseneux'nün *Catalogus Gloriae Mundi*'sinde, "status" sözcüğü birçok kez göze çarpar[11]. Değerlendirilen beş örnekten dördünde, sosyal küme, hukuki düzen anlamında kullanılmıştır: "*Avam arasında dört hale rastlanır*" "*Soyluluk hakkındaki mülahazaya göre, insanlar üçlü bir hal sunar: En üst düzeydekiler kaderin gereği güç elde etmiştir, orta durumdakiler gücü olmayan soylulardır, daha alt düzeydekiler soylu değildir ya da avamdır*"[12]. Chasseneux ruhban sınıfı hakkında, "*Dini hal her durumda geçici dünyevi hale tercih edilmelidir*" diye yazar[13]. Son olarak, yazar "Etats de Tours meclisi"ne değinirken de "Status" aynı anlamda kulanılmıştır: "*Frank hükümranlığının üç halinin genel meclisi*" [14].

Dönemin monarşiye ilişkin yapıtlarında "Etat" sözcüğü yalnızca bu anlamda –toplum düzeni ve sosyal kategori– belirir[15]: İster Pierre Rebuffy'nin "*Commentaires sur les institutions royales*"inde (*Krallık Yasaları üzerine*

yorumlar) olsun, ister "*De la Chose Publique*"te (*Kamusal Şey hakkında*; 1520), ister "*Miroir Exemplaire*"de (*Örnek Ayna*; 1517)...

Bartolus'un öğrencisi olan Claude de Seyssel, *La Grand'monarchie de France* (*Büyük Fransa Monarşisi*) başlıklı yapıtında[16] "düzen" ve "sosyal küme" gibi geleneksel anlamını verdiği "Etat" sözcüğünü kullanmaya yöneldi[17] Bu durum, örneğin üç "estat"ın kolları bacakları ve organları oluşturup baştaki kralla birlikte, mistik bir bütün meydana getirdiği zaman sözkonusudur[18].

Böylece, XVI. yüzyılın ilk yarısındaki yazarlar "Etat" sözcüğünü çoğunlukla sosyal kümeler için kullanırlar: Bu durumda, siyasi düzenlenmeyi nasıl belirlediklerini ve dolayısıyla, onu nasıl algıladıklarını kendi kendimize sorabiliriz.

Genel olarak, devlet "respublica" sözcüğüyle belirlenirdi, ama sözcüğün kimi zaman daha geniş bir bütünü de kapsadığını şimdiden belirtmek gerekir[19]. Erasmus, 1541'de bir *Principis christiani institutio* yazdı[20] ve bu yapıt 1585'te "*Bref recueil du livre d'Erasme qu'il a composé de l'enseignement du prince chrétien*"[21] (*Erasmus'un hıristiyan prensin eğitimi hakkında yazdığı kısa derleme*) başlığı altında, sonra 1665'te "*Codicille d'or ou petit recueil de l'institution du prince chrétien*"[22] başlığıyla Fransızcaya çevrildi. Erasmus Latince metinde genellikle *respublica* ya da *civitas* sözcüğünü kullanmaktadır. Bu durum, *Eloge de la* folie (Deliliğe övgü) başlıklı yapıtında da sözkonusudur: Örneğin, 24. bölümde Platon'un *Politeia*'sından[23] (*Devlet*), Rabelais'nin de aynı biçimde değindiği bir alıntı yapmaktadır: "Ne mutlu filozofları başkan ya da başkanları filozof olan devletlere"; Erasmus, "*Beatas fore res publicas si auf imperent philosophi auf philosophentur imperatores*" diye yazar. Aynı yapıtın başka bölümlerinde[24], *civitas* sözcüğünü kesin olarak siyasi topluluk anlamında kullanmaktadır. Bu deyimlerin geçirdiği evrim 1585 ve 1665 tarihlerinde "respublica", "civitas", "princeps" gibi sözcüklerin Fransızca çevirisinden anlaşılıyordu. 1665 tarihindeki çeviri "Etat"[25] sözcüğünü kullanırken, 1585 tarihindeki çeviri "topluluk"[26] (*communauté*), "*république*"[27], "kamusal şey"[28] gibi sözcükler kullanıyordu. Erasmus'un da, ulusal topluluktan daha geniş bir topluluğu ifade etmek için, "*respublica*" sözcüğünü kullandığı oluyordu. Sözcüğün bu kullanımı, XVIII. yüzyıldaki bir deyimi anımsatıyor: "République des lettres" (Edebiyatçılar topluluğu).

Chasseneux'nün "*status*" aracılığıyla sosyal kümeyi belirtme alışkanlığı vardır: Chasseneux Hıristiyan geleneklerine uygun olarak kademelendirilmiş bir evrene dahil olan yeryüzü toplumunu betimler, ama bu topluma denk düşen devleti de inceler[29] Genellikle devlet için "*respublica*"

sözcüğünü kullanır. Örneğin Respublica Florentis'den[30] sözeder; Fransız toplumunu anımsatarak, "respublica"nın, "*status*"ları ve "*ordine*"leri kapsadığını belirtir[31]. Bu dil, devletine ve onun başkanına ilişkin çok somut ve çok organik bir anlayışa denk düşmektedir. Gerçekten de, Chasseneux için, kralın görevi öncelikle sosyal kümelerin ve hukuki düzenlerin uyumlu dengesini korumaktır. Yasama yetkisinin tek amacı bu olmalıdır. Chasseneux'nün tasarladığı ve Papa'nın başında olduğu bir Hıristiyan dünya içindeki devlet, kralın kutsandığı gün ona bağlanmıştır. Bütünüyle laik olduğunda[32] "*imperium*" diye ifade edilen bu tanrısal kökenli "kral iktidarı", "*regnum*" adını taşıyordu. Bu durumda, siyasi ideali krallık hukukçularınkinden pek uzak olan Chasseneux'ye, kavramın Roma İmparatorluğu'na özgü yorumu kendini kabul ettirmiş gibidir.

"*Respublica*", "kamusal şey" olarak tanımlanan devlet, uzvları olduğu düşünülen ve yine "Etat"lar olarak adlandırılan sosyal kümelerden meydana gelmiş mistik bütün olarak devlet temasını geliştiren Seyssel'in yapıtında da görülüyor. Seyssel aynı Chasseneux gibi, organik bir krallık anlayışına sahiptir ve ona göre, devletin amacı her hukuki düzenin, her yurttaşın ayrıcalıklarını, özgürlüklerini güvence altına almak, kısaca geleneği korumaktır. Kralın temelde hukuki bir işlevi vardır[33]. Oysa modern anlamıyla devlet deyimi Fransız monarşisinde üstü kapalı olarak ortaya çıkar: Bir bölge üzerinde yaşayan bir topluluğun hukuki ve siyasi düzenlenmesi gibi görülür. Gerçekten de, Seyssel Venedik devletini incelerken şöyle yazıyor: "Daha önce örneği görülmemiş ve duyulmamış ölçüde gelişmiş ve uygarlaşmış bir topluluk hali (Etat) ve hükümranlık"[34]. Örneğin başka alıntılar da anlamlıdır: Devletin ve kent yönetimlerinin amacı, "Etat"ları, herbirini kendi özgürlükleri, ayrıcalıkları ve saygıdeğer adetleri içinde devam ettirmektir. Seyssel'in "Etat" hakkındaki anlayışı, siyasetin geleneksel ve Hıristiyan düşüncesine uygundur[35]; bununla birlikte, Seyssel'in siyaseti tanrıbilimden uzaklaştırmaya ve pragmatik, yararcı bir alanda bırakmaya yönelik eğilimini de gözardı etmek imkansızdır. Adaletin gereğince sağlanması isteniyorsa, bunun nedeni krallık otoritesinin sağlamlaştırılması ve sosyal bütünün sağlıklı bir biçimde korunmasıdır.

Böylece Seyssel'in dil dağarcığında, İlk Çağ ve İtalyan kültürünün bu yazar üzerindeki etkisini yansıtan yeni bir unsur belirir[36]. Seyssel bu soybağını kuşkusuz inkar ederdi, ama Protestan Henri IV'ü desteklemek için monarşiyi savunmaya girişen monarkomak (zorba kralın öldürülmesinin meşru olduğunu savunan düşünürlere verilen ad) Calvinci Hotman'ın, Seyssel'den fazlasıyla yararlandığı görülür.

Krallık otoritesinden çıkan metinlerde, devlet kavramı yüzyıl boyunca belirginleştikçe, terminolojideki bulanıklığın giderek, düzenli bir biçimde, ortadan kalktığı görülebilir. XV. yüzyılda, o dönemde İtalya'da kullanılan "*respublica*" sözcüğünden doğrudan çevrilen "kamusal şey" deyimi metinlerde boy göstermeye başlar. 28 Ekim 1446'da, Charles VII, Parlemento'sunun biçemini "bizim ve kamusal şeyin yararı için"[37] değiştirmiştir. 27 Mayıs 1448'de, aynı kral, soylu yargıçlarına, Loire geçiş vergisinin iptalini emrederken, onlara "Bizim, krallığımızın ve kamusal şeyin otoritesi ve yararı için" davranmalarını buyurdu. Louis XI de, 13 Haziran 1499'da, "Bizim, krallığımızın ve onun kamusal şeyinin yararı"na[38] değinir.

François I yönetiminde, XV. yüzyıl deyimleri değişir. Bundan böyle, yalnızca "Biz ve kamusal şey"[39] sözkonusu olacaktır. Krallık görevlileri de aynı dili kullanırlar. Örneğin, 27 Kasım 1529'da, Madrid Antlaşması'nı resmen onaylamaya zorlanan Krallık Mahkemeleri Başsavcısı karşı çıktığında, onamasının "Krala da, kamusal şeye de" zarar vermemesi gerektiğini açıklar[40]. Bununla birlikte, François I, "Etat" (devlet) sözcüğünü, güncel bir anlamda, ilk kez, Paris Parlementosu "Estat işine" gayriresmi bir biçimde karıştığında, onu kınamak için kullanır.

Soyutlamaya ilişkin eğilimin arttığı kesindir, ama XVI. yüzyılın ilk yarısı boyunca, "Etat" sözcüğü modern anlamıyla hemen hemen hiç kullanılmaz. "Etat", bu dönemde genelde çoğul olarak kullanılır ve "düzen" anlamına gelmektedir. Sözcük modern anlamıyla (devlet) daha sonra ortaya çıkabilecektir, ama bu arada, monarkomaklar tarafından da kullanılacaktır.

II

XV. yüzyılda, büyük dini ayrılığın ardından, siyaseti dinden ayırmaya ve siyasi bütünü her türlü dini doktrinden bağımsızlaştırmaya yönelik bir eğilim doğmuştu: Bu eğilim, Hıristiyan krallıkları Papa'nın etkisinden koparmak için harcanan açık çabada kendini göstermişti. Örneğin, "Pragmatique Sanction de Bourges"un belli başlı kararlarını yeniden ele alan 1515 antlaşması, piskoposların ve Kilise yetkililerinin, Kilise kurallarına uygun olarak Papalık tarafından atanmadan önce, kral tarafından atanacaklarını ilan ediyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Fransa'da, kralın hukuk danışmanları, Papalık kararlarının, ancak kral tarafından resmen ilan edildikten sonra, yürürlüğe girebileceğine hükmettiler: Böylece kral egemen olarak Papa'nın kararlarının yerindeliğini takdir edebiliyordu.

Dini toplulukla halk topluluğunu aynı inanç kaynaştırdığı ölçüde, bütün bunların pratik önemi sınırlıdır. Ama din savaşları krallığın inanç birliğini çökertince, durum alt üst olmuş ve devlet kavramının ortaya çıkışı hızlanmıştır.

Protestan monarkomaklar, siyasi otorite karşısında, Reform'un kazanımlarını sağlamlaştırmaya çabalayacaklardı. Bu çetin bir görevdi. Fransa'daki Protestan azınlığa karşı kovuşturmalara yol açmadan, Calvin'in Cenevre'de kurduğu otokratik sistemi doğrulayan bir öğreti oluşturmak istiyorlardı. Papa yanlısı hükümdarları devirme imkanını yaratabilmek için, onlara üstün olan bir soyut bütün tasarlamaya çalıştılar. Bu da, devleti idare etmesi için krala devredilen ve halka ait olan egemenlik kavramı oldu; halk, gerekli görürse, onu bir başka hükümdara ya da bir başka siyasi bütüne emanet etmek üzere, bu egemenliği geri alabiliyordu. Böylece devlet sözcüğü, Protestan monarkomakların metinlerinde, modern anlamında, düzenli olarak ortaya çıkacaktı. Sözcük, onların öğretisinden, "siyasiler"le ve Henri III'le Henri IV'ün resmi söylevleri aracılığıyla, gündelik dile geçti. XVII. yüzyılda, hem sözcük, hem de kavram, mutlakiyetçi düşünürlerin kalemiyle serpilip gelişti.

Siyasi bütünün ideal yapısını ilk olarak Théodore de Bèze tanımladı. Yönetimin temeli, hükümdarın ve halkın birbirlerini karşılıklı yükümlü kıldıkları bir sözleşmedir. Halk, "Etats généraux" olarak, onun adına hareket etme yetkisi olan, ikinci derecedeki kamu görevlileri tarafından temsil edilir. Bu "Etat"lar kralı seçerler ve zorbayı da tahttan indirme yetkileri vardır. Zorba onların özgürce hareket etmelerini engellerse, bu en güçlü kesimin, ülke adına eyleme geçme ve hatta yabancıların yardımıyla zorbalığa karşı savaşabilme yetkisi vardır. "Etat" sözcüğü, böylece, Théodore de Bèze ya da François Hotman'ın yapıtlarında birçok kez kullanılmıştır. Sözcük çok farklı anlamlar taşımıştır, ama başlıcaları şunlardır: Sosyal kategori ve de bir halk üzerinde güç kullanımını gerçekleştirme ve denetleme yetkisine sahip olan organizasyon. Bèze, önemli bir yapıtı olan "*De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*"te[41] (*Prensin halk üzerindeki ve halkın prens üzerindeki meşru gücü hakkında*) siyasete ilişkin gözde fikirlerini geliştirir. Özellikle devletin temeline ilişkin sözleşmeci anlayışını açıklar. Burada sözcük modern anlamıyla ele alınmıştır: "Kralları halk seçip tahta oturttuğu için, halk tabakası kralın üzerindedir, çünkü biri tarafından seçilenin, seçene oranla daha aşağıda olduğu kuşkusuzdur... Efendilerin uşaklarını, kralların yardımcılarını atadığı söylenir, aynı biçimde halk da kralı, kamusal devletine idareci olarak atar"[42]. Kral devleti yönetmek için halktan gerekli otoriteyi almıştır. O egemen

halkın delegesi olarak görünmektedir. "Krallık görevlileri, otoritelerini, "Etat'ların genel meclisi"nde halktan alır. Dolayısıyla halk egemenliğine bağlıdırlar ve adalet dağıtımında, kralın yardımcıları gibi çalışırlar. Krallık gücü ve otoritesinin parçaları olarak, krallık işlerinin çekip çevrilmesiyle en az kral kadar ilgilenirler, yine de kral onların arasında bir başkan gibidir ve birinci derecededir"[43].

Böylece, kral halktan devleti yönetme gücünü almış olur. Théodore de Bèze'e göre, egemen olan halk, bu yetkilendirmeyi ancak "Etat'lar meclisi" halinde toplanarak gerçekleştirir. Demek ki, "Etat" sözcüğünün iki anlamı Bèze'in yapıtlarında sürekli olarak kol kola gitmektedir, çünkü bu yazara göre devletin egemenliğinin sahibi "Etat"lardır. "Etat" sözcüğü, bazen hâlâ "topluluk" sözcüğüyle karşılansa bile, artık daha sıklıkla tek başına ve tekil olarak kullanılmaktadır.

Aynı şeye François Hotman'ın yapıtında da rastlanır; o da zaten, Orléans'da, Calvin, Théodore de Bèze ve Dumoulin'le hukuk eğitimi almıştı. Hotman, "*Antitriboniam ou discours sur l'étude des lois*"[44] (*Yasaların incelenmesi üstüne söylev*) başlıklı kitabında Etat sözcüğünü *status rei publicae* (*res publica*) siyasi rejim, siyasi iktidar anlamında kullanır: " Tüm bilgili kişiler şu özdeyişi öğrendiler ve onayladılar... *estat* konusunda, bir ülkenin yasaları kamusal şeyin (république) *estat*'ına ve şekline uygun olmalıdır, yoksa kamusal şey yasalara değil. "Popüler" bir kamusal şeye, yani "halk tarafından yönetilen" bir kamusal şeye özgü ve onun şekline uygun olan yasalar, çoğunlukla, bir krallığın işine yaramazlar... Bu yüzden, bir kamusal şeyde her *estat* değişimi gerçekleştiğinde, yasalar, tüzükler ve siyasi buyruklar da bütünüyle değiştirildi. Bunun örneği Roma tarihinde görülebilir. İstikrarsız krallar yokedilip *halk estatı* kurulunca, tam yüz elli yıl boyunca, demokrasiye uygun yeni yasaların koyulmasından başka şey konuşulmadı"[45].

Hotman, *La Gaule Française*'de (*Fransız Galyası*), süreklilik kazanmış bir yurttaşlar topluluğunu, bu gerçekliğin tezahürü olan "Etat"ları ve "karşılıklı bir yükümlülük"le krallığa bağlı olan kralı birbirinden ayırır[46] Bu yapıtta, "Etat" sözcüğü, "ordo" anlamında, kamu çıkarı anlamında[47], ama aynı zamanda da siyasi rejim ya da yönetim anlamında kullanılmıştır. Terim bazen aynı sayfada farklı anlamlar taşımıştır: "Galyalı Franklar'ın krallığının egemen ve başlıca idaresi, tüm ulusun genel ve yüce meclisine aitti; bu meclise, o günden sonra Tiers-Etat Meclisi dendi, çünkü bu krallığın yönetim *estatı (hali)*, özellikle Platon, Aristoteles ve onları izleyen Polibius gibi eski filozoflara göre, en iyi olan *estat*'tı (*haldi*)... yani üç yönetim biçiminden oluşanı: Monarşiden, soyluluk *estatı (hali)* olan aristokrasiden... ve halkın egemen olduğu *estat*'tan (*halden*)... çünkü, krallık *estatı*

(*hali*) bir halk yönetimine bütünüyle karşıt olduğundan, karşı denge oluşturacak bir üçüncü gücü devreye sokmak gerekir"[48] ... *Franco Gallia*'da, "Etat" sıkça siyasi güç anlamında kullanılmıştır, ama bu kullanım yalnızca hukukçulara özgü değildir.

1561'den itibaren resmi dil soyutlamaya doğru yeni bir adım atmıştır. 26 Nisan 1561'de Michel de l'Hospital "Etats Généraux"ya seslenerek, "Tüm devletler ya da cumhuriyetler ancak yasaya saygı göstererek ayakta kalabilir ve varlıklarını sürdürebilirler" der. O zamana dek monarşi "kamusal şey"den sözetmişti. Artık Henri III'ün söylevlerinde, Seyssel'in kitaplarında görülen "krallık hali", "krallığın kamusal şeyi" ya da "kamusal şey" kavramları yer almaz: Henri III yalnızca "Etat" kavramını kullanır. Bu deyimler, ulusal birliği korumak için, dini hoşgörüyü yoketme pahasına, inanç birliğini bozmak gerektiğini düşünen "siyasiler"e aitti. Bu siyasiler, gerçek inancın uygulanmasına adanmış bireylerin ruhsal kurtuluşunu, ulus-devletin dünyevi kurtuluşuna feda ediyorlardı. Bu düzlemde yer alan Bodin, tek çarenin Katolikler ve Protestanlar arasındaki kavganın üstünde, yüce bir iktidar kurmak olduğunu düşünüyordu. 1576'da "*Les six livres de la République*" (*Devletin altı kitabı*) adlı yapıtında, bütünüyle kralın elinde bulunan egemenlik kavramını açıklamıştı. Bodin, "*république*" sözcüğünü kullanarak "devlet"i[49] anlatmış ve "Fransa *estatı*" ya da bir "cumhuriyetin *estatı*" derken, bu sözcüğü genellikle yönetim biçimi anlamında kullanmıştır; ama onun, "Etat" sözcüğünü, yönetim biçiminden bağımsızca, kurulu her türlü siyasi düzeni anlatmak için de, örneğin Roma devletini[50], Venedik devletini ya da Cenova devletini[51] anlatmak için de, modern anlamıyla kullandığı olmuştur.

Aynı yıl, 1576'da, Henri III, Blois Etats Généraux'sunda bir söylev verir; meclisten "Bu krallığa huzur vermelerini ve devletin kanayan yaralarının acısına bir çare bulmalarını" rica eder ve sonra, yine meclisin, "bu devletin dirliğinin korunması için iyi bir barış" düzenlemesi isteğini ekleyerek, konuşmasını sürdürür[52]. Henri III, 15 Ekim 1588'de, "İkinci Blois Etatları"na bir reform planı önerir ve bunu reddederlerse, "Kralları-na itaat etmedikleri ve onun devletine cömert ve dürüst davranmadıkları" için, ilahi adaletin şimşeklerini üzerlerine çekeceklerini söyleyerek, meclisi tehdit eder[53].

Henri IV, aynı deyimleri kullanarak, 4 Kasım 1596'da, "bu devletin kurtarıcısı ve yeniden kurucusu" olduğunu söyler; 7 Şubat 1599'da "devleti yeniden kurduğu için" parlementonun ona itaat etmesini ister[54]. Her koşulda "bu devleti korumayı" amaçladığını ilan eder[55]. 1602'de, İspanya'yla işbirliği yaparak komplo girişiminde bulunan Mareşal de Biron'un

af isteğini reddederken, şu sözlerle kendini ifade eder: "Benim özel çıkarım sözkonusu olsaydı, onu tüm kalbimle bağışladığım gibi, yine bağışlardım; ama sözkonusu olan, çocuklarımdan daha çok şey borçlu olduğum devlettir"[56]. Böylece Henri IV, ulusal topluluğun sürekli çıkarlarıyla özdeşleştirdiği çok açık bir devlet fikrine gönderme yapmaktadır.

İktidarın XVI. yüzyıl başlarında kazanmaya başladığı soyut anlam, bu dönemde ani ve kesin bir biçimde öne çıktı. İktidar artık somut çıkarların koruyucusu olarak algılanmayacaktır: "*Respublica*" kavramını gerçekçi ve Hıristiyan bir felsefe ayakta tutuyordu. Bu tarihten sonra soyut devlet kavramının serpilip geliştiği görülüyor.

Reform hareketi ve din savaşları bu dönüşümün belirleyici etkenleri olmuştur.

Bir başka etken aynı yönde rol oynar: Bu da, Machiavellici temaların yayılmasıdır. İtalya'da Machiavelli karşıtı ve yanlısı zengin bir edebiyat gelişmişti. Örneğin, Giovanni Botero yapıtlarından birinin başlığı olarak, "Devlet mantığı"nı ilk kullanan kişi olmuştu[57]. Botero, Machiavelli'den uzak durduğunu iddia ederken, aslında ondan oldukça etkilenmişti ve onun tanınmasını sağladı. Botero'nun sisteminde din, yalnızca, toplumların bağrında istikrar sağlayıcı işleviyle devreye girebiliyordu: Prensin ve yurttaşların erdemli olması ortak mutluluğu sağlamanın en emin yoluydu. Yapıtın ilk sayfalarında devletin ve devlet mantığının bir tanımı verilir: "Devlet halklar üzerinde kurulan güçlü bir hakimiyettir; devlet mantığıysa böyle bir hakimiyeti ve senyörlüğü kurmaya, korumaya ve geliştirmeye yönelik araçlarla ilgili bilgiler bütünüdür"[58]. Birkaç yıl içinde iki kez Fransızcaya çevrilen[59] kitap tartışılmaz bir başarı elde etti; bunu, Botero'yla yarışanların sayısından da anlıyoruz: 1590'la 1650 arasında bu yapıttan esinlenerek onlarca kitap yazıldı. Botero, dönemin siyasi edebiyatını, özellikle Fransız yazarların yapıtlarını derinden etkilemişti.

XVI. yüzyıl sonlarından başlayarak, Fransa'da, ayakbağı olacağı düşünülen her türlü dini göndermeden gitgide uzaklaşmış yeni bir soyut devlet fikri böylece oluşmuştur. Siyasi metinlerde devlet sözcüğü eski deyimlerin yerini almaktadır ve XVII. yüzyılda monarşi kuramcıları onu düzenli olarak kullanacaklardır.

Charles Loyseau'nun yapıtı[60] "Etat" kavramının geçirdiği evrimin tam bir yansımasıdır. Yazar devletle egemenliği özdeşleştirdiği "*Traité des Seigneuries*" (*Senyörlükler üstüne inceleme*) başlıklı yapıtında, devlet anlayışını açıklar[61]. Onun gözünde egemenlik devleti tanımlar: "Devletin yerli yerine oturduğu ve gücün dorukta olduğu dönem egemenliği karşılar; devlete bu yüzden devlet denir. Her türlü senyörlüğün özelliğinin herhangi

bir *fief* ya da *domaine*'e içkin olması gibi, egemenlik de, *in abstracto* (soyut olarak) "Estat"a, krallığa ya da kamusal şeye bağlıdır. Buna koşut olarak, her türlü senyörlüğün *fief* ya da *domaine*'in sahiplerine bağlanması gibi, egemenlik de, "Etat"ların çeşitliliğine göre, onların farklı efendilerine bağlanır... monarşilerde egemenlik monarkındır, bu nedenle ona egemen hükümdar ya da egemen senyör denir"[62] Loyseau, "Etat" sözcüğünü, ister bir kişi, ister bir sosyal bütün olsun, egemenliği elinde tutan için kullandığı gibi, bir toprak parçası için de kullanır. XVI. yüzyıl başında "Etat" kavramı belirsizdi ve ona denk düşen kavram daha çok "*république*"ti. XVII. yüzyıl başında, "Etat" kavramı açıklık kazanmıştır, terminoloji belirgindir: Loyseau'nun düşüncesindeki açıklık bunun kanıtıdır. "Egemenlik mutlak güçtür, yani Kilise hukukçularının güç bütünlüğü diye adlandırdıkları biçimde, her açıdan kusursuz ve eksiksizdir ve dolayısıyla onun üstünde başka güç yoktur, çünkü bir üstü olan, egemen olamaz; süre açısından da hiçbir sınır tanımaz, yoksa ne mutlak güç olabilir ne de senyörlük olabilir; tıpkı muhafaza etmek için ya da emaneten alınmış bir güç gibi kalır; hiçbir kişi ya da şey de bu gücün dışında bırakılamaz, çünkü içinde olması gerekenler devlete ait sayılmıyorsa devlet devlet değildir. Tam bir çember oluşturmadığında taç nasıl taç sayılmazsa, eksik herhangi bir unsuru olan egemenlik de egemenlik sayılmaz"[63]. Sonuçta, Machiavelli'nin iflah olmaz bir okuru olan Loysseau için, "Etat", *imperium* (güç) uygulayan bir *dominium*'dur (otorite)[64].

Bu nedenle, otuz yıl sonra, Richelieu'yü[65] *Testament Politique*'inde (*Siyasi Vasiyet*), "Etat" terimini çağdaş anlamda sık sık kullanırken görmek şaşırtıcı değildir. Richelieu bu sözcüğe, aynı zamanda hem topluluk anlamını, hem de belirli bir toprak ve belli bir halk üzerindeki iktidar örgütlenmesi anlamını verir. Uluslararası sorunları sık sık ele almak zorunda kalmasının, yazarı tabii olarak, "Etat" sözcüğünü, siyasi anlamında olduğu kadar coğrafi anlamında da kullanmaya itmiş olması olasıdır[66]. Çeşitli Avrupa krallıkları arasındaki güç ilişkilerini incelemesi de, Richelieu'yü "devlet mantığı" kavramına değinmeye yöneltir: "Güçlü olan çoğunlukla devlet konusunda haklı olandır ve zayıf olanın, dünyanın en büyük bölümünün yargısı karşısında, haksız düşmekten kaçınması pek zordur". Richelieu, gerek dış siyasette, gerekse devletlerin içişlerinde açıkça etkin olan korkunun kaynağında gücün bulunduğunu saptayarak, değerlendirmesini sürdürür: Metin Machiavelli'yi anımsatır ve Louis XIV'ün de habercisidir. Zaten XVII. yüzyıl ortası Fransız yazınında, "Etat" ve devlet mantığı kavramları her yerde ve yanyanadırlar. Her şeyden çok da Corneille'in yapıtını belirlemişlerdir. Corneille'in trajedi anlayışının da-

yanaklarından biri, tam da, bir yönetime ağırlığını hissettiren ve onu sıradan ahlakı gözardı etmeye iten baskıdır. "Etat" ve "devlet mantığı" sözcükleri Corneille kahramanlarının ağzından birçok kez yinelenir[67]: İster "*La mort de Pompée*"de (*Pompeus'un ölümü*) olsun;

"Adalet devlete özgü bir erdem değildir...
...Kralların hakkı hiçbir şeye aman vermemektir
Ve kim isterse tüm iktidarı, çiğnemeyi göze almalıdır her şeyi"[68]...

ister *Théodore*'da:

"Valens karşılığını verecektir ünlü saldırının
Devlet mantığı ve devlete düşkünlüğü sayesinde"[69]...

Surena'da:

Yerin dibine batsın devlet'in tümü
Erdemim sönüp gitmeden önce
Bu devlet mantığına boyun eğmeden önce"[70].

Louis XIV'e göre, devleti kral temsil eder, ama kralla devlet aynı şey değildir[71]: "Halkımızın çıkarlarını kendi çıkarlarımızın üstünde görmeliyiz"[72]. Kralın gözünde, kendi iradesiyle ulusun iradesi arasında yakın bir birliktelik vardır. Bossuet bu kanıyı "*Politique tiré des propres paroles de l'Ecriture Sainte*"te (*Kutsal Kitap'taki sözlerden çıkarsanan siyaset*) dile getirmiştir: "Tüm devlet ondadır, tüm halkın iradesi onun iradesinde saklıdır. Tüm erdem ve yetkinliğin Tanrı'da toplandığı gibi, bireylerin tüm gücü de hükümdarın kişiliğinde toplanmıştır"[73]. Louis XIV, kralın işlevlerini incelerken, onun mali güçleri üzerinde de durmuştur[74]: "Kralların, zenginlikleri, bilge vekilharçlar gibi devletin ihtiyaçlarına göre kullanma yetkisi vardır". Böylelikle, Louis XIV "Etat" sözcüğüne modern anlamını vermektedir.

Louis XIV'ün devlet üzerine fikirleri, kralların davranışlarını düzenleyen emirlere adadığı sayfalarda belirir. XVII. yüzyıla özgü biçimde, tutkuların bastırıcısı olarak algıladığı mantığa değinir: Cesaretimizin büyüklüğü bize mantığımıza başvurmayı unutturmamalı. Zafer ne kadar çok sevilirse, onu emin bir biçimde elde tutmak için, o kadar çaba harcanmalı"[75]. Kralı esinlendiren bu mantık, aynı zamanda, kendini yararlılık ölçütüyle özdeşleştiren bütünüyle Descarteşçı bir görüştür: "Kralın temel işlevi, bireylerin herbirini kamuya yararlı olabileceği mevkiye getirmektir"[76]. Louis XIV, birçok kez, krallar için en önde gelen yasanın devlet mantığı

olması gerektiğini belirtir, örneğin şöyle der: "Kralların ortak yasaya karşı yapıyormuş gibi göründükleri şey, çoğunlukla, devlet mantığı üzerine kurulmuştur; herkesin ortak rızasıyla yasaların en önemlisi olan devlet mantığı, yine de, yönetici olmayanların en az bildiği ve anladığı yasadır" Özet olarak, Louis XIV'ün metninde, devlet mantığı, devletin büyüklüğü için gerekli olan her şeyi karşılar. Onu belirlemek de krala düşer.

XVI. yüzyıl başından XVII. yüzyıl sonuna kadar, Etat sözcüğünün kullanımındaki evrim sözlüklerde görülmektedir. Fransızca sözlükler, XVI. yüzyıl başında, bu sözcüğe günümüzdeki anlamından çok uzak bir anlam yüklemektedir[77]. XVII. yüzyılda, Furetière sözlüğü, "Etat" sözcüğü için şu açıklamayı yapar: "Aynı hakimiyet altındaki krallık, eyalet ya da ülke toprakları..." Ve ekler: "Etat aynı zamanda bir ulusun hakimiyeti ya da kendi kendini yönetme biçimidir. Siyasetçiler birçok Etat ya da yönetim biçimi oluşturmuştur: Fransa'daki gibi monarşik, Roma ve Atina'daki gibi demokratik, Venedik'teki gibi oligarşik ve İsparta'daki gibi aristokratik...". Furetière sözlüğü daha sonra sözcüğün eski anlamlarına yer verir, ancak "Etat"nın siyasi anlamı açıkça ortaya çıkmıştır.

Fransız Akademisi sözlüğü ilk baskısında bu yeniliği onaylar: Bu yapıt, diğer anlamlarının yanısıra, "Etat" sözcüğüne şu anlamı verir: "Devlet, cumhuriyetle ya da bir prensin hakimiyeti altında yaşayan bir halkın yönetimidir. Böyle bir hakimiyet altındaki ülke anlamına da gelir"[78].

Dil düşüncenin aracıdır: Dil hareketlendiğinde ve sözcükler belirsizleştiğinde, bunun nedeni o sözcüklerin bulanık düşünceler ifade etmesidir. XVI. yüzyılda mutlak devlet zaten vardı, ama kraldan ayrı ve topluluğun üyelerini birleştirici hukuki bir kişilik olarak düşünülen devlet kavramı henüz belirgin değildi: Ona denk düşen dil dağarcığı da aynı durumdaydı. Koşullar, insanlar onların bilincine varmadan önce belirdiler. Kral, *Respublica*'nın başında, kendisine üstünlük sağlayan bir haklar bütününe sahipti; ama krala ait bu ayrıcalıkların yanında, tarihten gelen haklar da vardı; bu hakların kapsamı, her durumda, her kişinin mevkiinin saygınlığıyla orantılı olarak, gelenek tarafından belirlenmişti. XVI. yüzyılda birinci görevi topluluklar arasındaki uyumu geleneğe uygun olarak sürdürmek olan kral, bu hakların kullanımına ancak ihtiyatlı bir biçimde karışabilirdi. Kral her şeyden önce yargıçtı[79].

Bunun tersine, Louis XIV döneminde devlet kavramı açıktır. Devlet soyut egemenlik ilkesiyle özdeşleşir. Dilin evrimi kafalardaki ve siyasi uygulamadaki dönüşüme uygun düşmektedir. Louis XIV Fransa'da monarşik yönetimi korumuş, ama soydan gelme kral egemen olarak görülmüştür. Bu düşüncenin hakimiyeti altına giren Louis XIV, yönetimini, ona akılla

aydınlanmış[80] bir çeşit despotluk görüntüsü vermek için, biçimlendirdi. İktidarın uygulanmasında, bu düşünce yapısı, devlet mantığına başvurulmasıyla, yani güç ilişkilerinin kazandığı ayrıcalıkla kendini gösterir.

Siyasi öğretideki bu yeni zihniyete, dünya görüşünün dinden arındırılması eşlik eder. XVI. yüzyılda monarkomakların ve "siyasiler"in ortaya çıkmalarına dek, siyaset kuramları, kademelendirilmiş varlıklardan oluşan bir Hıristiyan aleminde yer alır. Chasseneux bu geleneği çok iyi açıklar[81]. Loyseau, Cardin le Bret, Louis XIV dine artık yalnızca "biçemsel" göndermeler yaparlar: Egemenlik fikri onları daha çok ilgilendirmiş ve XVI. yüzyılda hakim olan Hıristiyan kozmoloji, yapıtlarından çıkmıştır. "Krallık mesleği" deyimi, düşüncenin, toplum anlayışının, devletin ve devletin başında bulunanın laikleştirildiğini gösterir. Devlet ögesi yükselip, eski Hıristiyanlık anlayışından koptukça, bütünüyle akılcı bir yönetim biçimi yararına, Hıristiyan devleti ile Yunan *πολις*'nin özünü oluşturan doğrudan kişisel ilişkilerden ve gerçek çıkarlar dünyasından kopar. Din savaşları, Fransa'da, öğretinin bir kısmının XV. yüzyıldan beri yöneldiği, ancak siyasilerin olağanüstü koşullar dışında gerçekleşmesini beklemedikleri bir bunalıma izin vermiş ve bunu hızlandırmıştır.

Benzer bir olay İngiliz siyaset yazınında da yaşanmıştır. Hobbes'un yapıtı, kendisinin de itiraf ettiği gibi, ancak İngiltere'de yaşanan iç savaşlar ve din savaşlarıyla açıklanabilir. Bir adçı (nominalist) olan Hobbes, *Leviathan*'da, soyut, yapay ve her türlü dini aşkınlıktan bütünüyle arınmış bir devlet modeli oluşturunca, bunu ifade etmek için, İngiliz siyasi yazınında o zamana dek hiç alışılmamış bir deyim kullanır: "Commonwealth"[82].

Hobbes hem devlet anlayışıyla, hem de dil dağarcığıyla bir öncüydü. XVIII. yüzyıl sürecinde, Fransız siyaset dili yeni bir soyutlamayla zenginleşir: Ulus. 1717 Temmuz'unda, meşrulaştırılmış prenslerle ilgili fermanda, bu sözcük "devlet" sözcüğünün eşanlamlısı olarak görülmüştür. Louis XV bu sözcüğü az kullanmış, ancak mahkemeler, parlementonun krala yönelik uyarmalarında, sözcüğü ona karşı kullanmışlardır: Bunlar ulusun organı, ulusun temsilcisi olduklarını ileri sürüyor, ulus adına yasaya saygı gösteriyorlardı. Bu uyarılarda, o zamana dek kullanılan ve somut gerçeklikleri içine alan "kullarınız" ya da "halkınız" sözcükleri, kralın karşısına çıkarılan bir siyasi bütün (antite) lehine terkediliyordu. Yalnızca bu soyutlamaya yapılan basit gönderme, kral ile ulus arasındaki bir sözleşme fikrini çağrıştırıyordu. Louis XVI bu terminolojiyi kullanır. Devrim kapıdadır.

Çev: Beki Haleva, Pınar Güzelyürek
Düzelti: Sibel Argün, Alişan Çapan

Verseler mülk-i cihanın tac ü tahtı devletin
Avnî kûyin terkin etmez, başına sultan olub
Avnî (XV: yüzyıl)

Devletimdir visâl-i yâr, amma
Bana yâr olmadı o devlet ah!
Cem (XV. yüzyıl)

Çün ruz-i ezel, kısmet olunmuş bize devlet
Takdire rıza vermeyesin, buna sebep ne?
Adlî (XV. Yüzyıl)

Zâyi' geçürme fursatı kim bağ-ı âlemin
Gül devri gibi devleti nâ-pây-dârdır
Bâkî (XVI. yüzyıl)

Bir devlet içün çarha temennâdan usandık
Bir vasl içün ağyara müdârâdan usandık
Nâbî (XVII. yüzyıl)

8
Alessandro Passerin d'Entrèves

*Devlet kavramı**

1. Devlet. Yeni bir sözcük

Platon, Aristoteles, Cicero ve Augustinus, bir konumu daha iyi tanımlama amacıyla, *polis*, *res publica*, *regnum* gibi değişik deyimler kullandılar; aynı konumu tanımlamak için, modern bir sözcük olan "devlet"i (Etat) kullandığımızda, onu kaygısızca belirsizleştirdiğimiz sanılabilir. Öyleyse, artık bu sözcüklerin ortak bir içeriği olup olmadığını görme ve işlerlik açısından onlara tercih ettiğimiz modern deyimin anlamını ve yararlı yanlarını inceleme zamanıdır.

Öncelikle Antik Çağ yazarlarının, Orta Çağ'dakiler gibi, siyasi konuları incelerken, "devlet" için neden farklı deyimler kullandıklarını değerlendirelim. Bunun başlıca iki nedeni vardır: Birincisi, göndermede bulundukları durumun, her olayda ya da en azından siyasi düşüncenin büyük atılım yaptığı dönemlerin herbirinde, değişim göstermesi, farklılaşmasıdır. Yunanistan'da, en azından klasik çağda, siyasi deneyim, *polis* denilen ve alçakgönüllü bir kapsama sahip bir topluluk olan "site-devlet"te özetlen-

* Alessandro PASSERIN D'ENTREVES, *La notion de l'Etat*, Sirey yay., Paris, 1969.

mişti; yine de Platon ve Aristoteles onu, ortak iyiliğin en yüksek görünümü olarak değerlendirmiş, yani ahlaki bir değerin cisimleşmesi olarak görmüşlerdi. Modern dilde, *polis* sözcüğü kısaca devlet diye çevrilemez; burada öyle bir "devlet" sözkonusudur ki, kendine göre aynı zamanda bir "Kilise"dir de. *Polis* insanın tüm kaderini kuşatır. Günümüzde, özellikle yönetim sanatı ve bilimini belirtmek için Yunanca bir sözcüğü, "politika"yı kullanırken bunu unutma eğilimindeyiz.

Roma bakış açısı, Yunan bakış açısına göre, çok daha geniş ve karmaşıktır: Yalnızca imparatorluğun evrensel idealine açılmak amacıyla site-devletin sınırlı bakış açısını aştığı için değil, aynı zamanda, devlet kavramına, Yunan düşüncesine kısmen yabancı kalan, bir *hukuki unsur* kattığı için böyledir. Bu bakış açısından, Cicero'nun *res publica* hakkında verdiği tanım özellikle anlamlıdır. Burada, ilgi odağı amaçtan doğrudan doğruya devletin yapısına kaydırılmıştır; *jus* (hukuk), siyasi birliği diğer tüm insani birliklerden ayıran özelliktir.

Augustinus'a gelince, kullandığı sözcüklerin seçimi, zaman zaman şaşkınlık yaratabilir. Siyasi konularda *res publica*, *civitas*, *regnum* gibi değişik deyimler kullanır; ancak, herbiri için verdiği tanım hemen hemen aynıdır. Bu sözcükler zaten belirgin biçimde Orta Çağ siyasi yazılarında görülen sözcüklerdir; ancak anlamları, bu dönemde sayıları çok artan insani birliklerin tip ve biçim çeşitliliğine ve uygulandıkları duruma göre farklılaşmaktadır. Orta Çağ siyasi dil dağarcığında, *civitas*, Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, özellikle de İtalya'da gelişmekte olan site-devleti karşılar. *Regnum*'sa, Erken Orta Çağ döneminden beri oluşum sürecinde olan yerel monarşileri betimlemek için kullanılır. *Respublica* deyimi, birçok durumda, daha geniş bir topluluğu, tüm inançlı Hıristiyanlar'ı tek çatı altında toplayan *respublica christiana*'yı tanımlamaya adanmıştır. Bakış açısına göre, bu topluluk Kilise ya da devlet olarak değerlendirilebilir.

Kesin olan bir şey varsa, o da, "devlet" sözcüğünün Orta Çağ siyasi dil dağarcığında yer almadığıdır. Yer almamıştır –ki bu diğer sözcüklerin onun yerine kullanılmasının ikinci nedenidir–, çünkü henüz kesin ve belirgin bir anlama kavuşmamıştır. Modern algılanış biçimiyle "devlet" sözcüğü, görece yakın bir döneme kadar, çeşitli Avrupa dillerinde bulunmayan yeni bir sözcüktür. Öncelikle, Antik Çağ ve Orta Çağ yazarlarının gözlemleyebileceklerinden ve hayal güçlerinin çerçevesinden birçok açıdan farklı, yeni bir durumu karşıladığı için, bazı nesnel koşullara bağlı olarak yayılmıştır.

Ama, Orta Çağ siyasi yazarlarının, modern anlamda "devlet"i, ne özünde ne de ad olarak tanıdıkları düşünülürse, Orta Çağ'ın son yüz-

yıllarında biçimlenmeye başlayan yeni siyasi gerçekliğin özünü anlama çabaları daha da ilginçleşir. Kuşkusuz, bugün devlete atfettiğimiz özelliklerin çoğu o dönemde de vardır ve bunlar dikkatlerinden kaçmamıştır. Başvurdukları yol, genelde, bölgesel krallığı ve site-devleti tek bir kategori içine sokma amacıyla, Aristotelesçi *polis* kavramını genişletmekti. Polis'in Orta Çağ siyasi metinlerinde genelde *civitas vel regnum* diye çevrilmesi de yeterince anlamlıdır. Ama yeni bir deneyimi kapsaması için Aristotelesçi kavramı genişletme çabası bile, bu yeni durumun, yeni bir bakış açısıyla değerlendirildiğini ve farkedildiğini gösterir: Yunan siyasi ideali, Orta Çağ siyasi gerçekliğine damgasını vurmuştur. Aristoteles'in *Politika*'sı yeniden okunduğunda ve incelendiğinde –XIII. yüzyıl ortalanna doğru–, siyasi düşünce köktenci bir değişime uğramıştır. Odak noktası ve ilgi, Hıristiyan topluluğu birliğinden, bu birliğin kırıldığı ya da kırılma aşamasında olduğu, ayrı toplulukların çeşitliliğine kayar: *Civitaslar* ve *regnumlar*. Tek tek herbirine, Aristoteles'in yalnızca *polis*'e özgülediği, kendi kendine yeten kusursuz bir topluluk olma özelliği atfedilmiştir. *Communitas perfecta et sibi sufficiens* (kendi kendine yeten kusursuz topluluk) deyimi, Orta Çağ siyasi dil dağarcığında, modern devlet kavramına en çok yaklaşanıdır. Bununla birlikte, yeni durum için kavramsal çerçeve oluşturacak sözcük ancak Rönesans'ta bulunacaktır.

Pek yaygın bir kanıya göre, devlet sözcüğünün modern anlamının kesinlikle yerleşmesi ve halka yayılması, öncelikle Machiavelli sayesinde olmuştur. Bu düşüncenin büyük ölçüde doğrulandığı kuşkusuzdur, ama yine de çekincesiz kabul edilemez. Gerçekte "devlet" sözcüğü, siyasi dil dağarcığına, Machiavelli'den önce girmişe benzemektedir. Machiavelli bile, bu sözcüğü, zaman zaman, önceki dilsel kullanım biçimlerinden etkilenmiş olabilecek farklı anlamlarda, ayrım yapmaksızın kullanmıştır. Burada, ayrıntılı bir biçimde, bu anlamların aşama aşama nasıl bir evrim geçirdiklerini ve sonunda bugün bütün modern dillerde "devlet" sözcüğü ile karşılanan anlamda nasıl birleştiklerini anlatmaya çalışmayacağım. Yalnızca, bu zor konuyu özellikle işleyen yazarların eserlerinden toplanabilecek bazı belirgin noktaları işaret etmekle yetineceğim.

Bütün dilbilimciler, devlet sözcüğünün kökeninde, "durum" ya da "varolma biçimi"ni karşılayan yansız bir sözcüğün, latince *status*'un olduğunu kabul ederler. İlk siyasi anlamıyla kullanıldığında, *status*'un mutluluk, refah, özel bir topluluğun sağlıklı düzeni –Kilise, İmparatorluk, Krallık– anlamlarında, Orta Çağ ve II-V. yüzyıllar Latincesinde kullanıldığı görülür. Bu kullanımın en çok anılan örneği, İmparator Justinianus'un ünlü metnidir: *Respublica halini (statum) koruruz*. Ancak gerekli görülürse, *Kilise'nin*

konumu (statu) için dua etmek ya da *Kilise'nin konumu (statu) hakkında düşünmek* ya da *Hıristiyan halk*... gibi sayısız örnek de Orta Çağ kaynaklarından çıkarılabilir.

Bu henüz bulanık ve genel tanım dışında, daha belirgin iki ayrı nitelemeye dikkate değer. Birincisi, *status* sözcüğünün sosyal ya da ekonomik özel bir durumu tanımlamak, yani bireylerin oluşturduğu bir sınıfı ya da kategoriyi diğerlerinden ayırmak için kullanılmasıdır. Devlet sözcüğünün bu anlamı, diğer dillerde onu anlatmak için başka deyimlere başvurulduğu halde (örneğin Almancada *stand*), Fransızcada yer almış ve uzun süre korunmuştur (Etats Généraux, Tiers Etat). İngilizcede de, *status* ve *estate* bu köken anlamı korurlar.

Ancak, *status* sözcüğünün, amacımız açısından daha da önemli bir nitelemesi vardır: Bu da, belli bir topluluğun hukuki yapısının –bugün bunu anayasal bileşkeleri diye adlandırıyoruz– betimlenmesidir. Bazı yazarların ileri sürdükleri gibi, *Digesta*'nın (klasik çağ hukukçularının eserlerinden alınmış metinlerle oluşturulan büyük derleme) "kamu hukuku"nu *Roma siyasi bütününe ilişkin olan* diye tanımlayan ünlü bir metni, bu anlamdan esinlenmiş olabilir. Kaynağı ne olursa olsun, Latince *status* ve İtalyanca *stato*, Orta Çağ'da, bu anlamda giderek daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin Dante, *Inferno*'sunda (*Cehennem*; XXVII, 54), tiraniye karşı "özgür bir devlet"ten sözeder. Devlet sözcüğünün bugünkü anlamına aşamalı geçişi açıkça ortadadır. Bununla birlikte, bu sözcüğün, iktidarın kullanılması ya da yönetim etkinliği anlamında kullanıldığı gibi, bu iktidarın uygulandığı yer ya da halk için de ayrım gözetmeksizin (örneğin *Kilise estatları*, *Venedik estatı*) kullanılması, sözcüğün kesin anlamından henüz çok uzakta olduğunu gösterir.

Bu farklı kullanım biçimlerini gözönünde bulundurursak, Machiavelli'nin "devlet" sözcüğünü kullanırken, her zaman tutarlı olamaması bizi şaşırtmayacaktır. Bu ana kadar andığımız bütün farklı anlamları, eserlerinde, hatta bazen aynı bağlamda, bulmak mümkündür. Bu tür çalışmaların bazı uzmanlarına göre, Machiavelli'nin *Il Principe'de* (*Hükümdar*) kullandığı dil ve tarz, diğer eserlerine göre, daha basit ve doğrudandır. Diğer tüm eserlerine göre, yazınsal dil onu *Hükümdar*'da daha az engellemiştir. İşte tam burada, "devlet" sözcüğünün, eski kaynaklarda belli belirsiz olan yeni anlamının en kesin kanıtını buluruz. Gerçekten de, *Hükümdar*'ın ilk cümlesinden başlayarak, "devlet" deyimi, yönetim biçimi ve dış görünüş değişebilse de, en azından öze ilişkin olarak, siyasetin özgül nesnesi olan ve her zaman aynı kalan kolektif bir birliği anlatmak için kullanılıyor gibidir.

"İnsanlar üzerinde hüküm sürmüş ya da sürmekte olan *dominium* ve devletlerin tümü, ya cumhuriyet ya da hükümdarlık olarak belirirler". Öyle görülüyor ki, Machiavelli, bilinçli olarak, iki tip devletiyle (cumhuriyetler ve monarşiler) çağdaş dünyanın yeni durumunu tanımlamak için, yeni bir sözcük kullanmıştır. *Hükümdar*'da, bu sözcüğün modern ve bütünüyle yeni kullanımını açığa vuran başka örnekler bulmak mümkündür. Özellikle de, Machiavelli "yeni" devletleri eskilerin karşısına çıkardığında ya da İtalya'yı "birçok devlete" bölünmüş olarak anlattığında ya da İtalyanlar'ı "devlet işleri" hakkındaki bilgilerinden –bu bilgiler, dostu Vettori'ye yazdığı ünlü mektubunda, Floransa Cumhuriyeti hizmetinde geçirdiği uzun dönem boyunca edindiğini kıvançla anlattığı bilgilerdir– dolayı övdüğünde...

Elbette, Machiavelli gibi hiç de metodik olmayan bir yazardan, bu aşamada, tam bir tanım beklemek anlamsızdır. Ancak eserinde, "devlet" sözcüğünün, ileride devletin temel özelliği diye tanımlanacak özelliği, belirli bir toprak ve belli bir halk üzerinde güç kullanma ve denetleme yetkisiyle donanmış bir düzenleme olma özelliğini taşıdığını söylemek doğru olacaktır. Üstelik, fiilen, Machiavelli'nin eserinin olağanüstü yayılmasıyla, sözcüğün artık tüm modern ulusların siyasi dil dağarcığında yer alan özel bir anlam kazandığını iddia edersek, yanılmış olmayacağız. Diğer Avrupa devletlerinde bu sözcüğün kesin kabulü daha yavaş olsa ve bazı itirazlarla karşılaşsa da, en azından İtalya açısından böyle olmuştur bu.

Gerçekten de, bu ülkelerde, "devlet" sözcüğü, yerel dile Latinceden geçen ya da önceki kullanımlardan gelen diğer deyimlerle yarışıyordu. Örneğin, modern devlet kuramının gelişmesinde bir köşebaşı olan Fransız yazar Bodin, 1576'da, eserini "*Res Publica Üzerine...*" diye adlandırmayı sürdürüyor ve devleti bu sözcük altında tanımlıyordu. Birkaç ilginç ve karşıt anlamlı belirlemeye karşın, "*état*" sözcüğü, eserinde durum ya da rejim olarak daha dar anlamını korumaktaydı (örneğin, bir *respublica estati*, *Fransa estati* gibi). Aynı biçimde, dönemin bazı İngiliz yazarları da, devleti (ki kuşkusuz bu dönemde İngiltere'de artık modern anlamda "devlet"ten sözetmek mümkündür) *realm*, *body politic* ya da *commonwealth* –ki bu son sözcük, Latince *res publica*'nın tam karşılığıdır– gibi deyimlerle dile getirirler. Devlet sözcüğünün uluslararası ilişkilerde yaygınlaşmaya başlamasına rağmen, yalnızca Hobbes'da, *civitas*, *commonwealth*, *state* sözcüklerinin bilinçli olarak birbirine yaklaştırıldığı görülür (*Leviathan*, giriş). Hobbes'dan sonra, Pufendorf ve onu çeviren Barbeyrac'la, "devlet" sözcüğü (*status*), kesin kes, siyasi dil dağarcığının bir parçası olur; bu arada, kuşkusuz Montesquieu'nün büyük yetkesi sayesinde (*Esprit des lois*

-*Kanunların Ruhu*, 1748, 2. kitap), Machiavelli'nin, monarşiden farklı ve ona karşı bir devlet tipini belirtmek için sınırladığı gibi, "*respublica*" sözcüğünün kullanımı bu tarihten başlayarak sınırlanır.

İngiltere'de, *commonwealth* adının, mutlak monarşinin yıkılışından sonra resmen kabul edilmesi, bu bakımdan, daha da açıklayıcıdır. Sonuçta, bu özel sözcüğün Restorasyon'dan sonra gözden düşmüş olması gerekiyordu. Bununla birlikte bu, Locke'un onu –bir özür notuyla da olsa– kullanmayı sürdürmesini engelleyemedi (*Second Treaty of Government -Sivil yönetim üzerine ikinci deneme*; 1690): "Şunu belirtmeliyim ki, benim *commonwealth*'le anlattığım, bir demokrasi ya da herhangi bir yönetim biçimi değil, her türlü bağımsız topluluktur. Latinler ona *civitas* derler ve dilimizde onun için en uygun karşılık *commonwealth*'tir ve bu tür bir toplumu en doğru biçimde o tanımlar; İngilizcede, *community* ya da *city* bir yönetime bağlı toplulukları da anlattıklarından bu anlamı vermezler. Bu nedenle, olası bir belirsizliği önlemek için, *commonwealth* sözcüğünü, kral James I'in de kullandığı ve benim için gerçek karşılığı olan anlamda kullanmakta ısrar ediyorum; bu sözcük birinin hoşuna gitmediyse, onu daha iyi karşılayan bir başkasıyla değiştirmesine de içtenlikle izin veriyorum".

Gerçeği söylemek gerekirse, "devlet" sözcüğü, İngiltere'de ya da İngilizce konuşulan diğer ülkelerde, Kıta Avrupası'nda olduğu kadar iyi karşılanmışa benzemez. Bugün bile, yabancı bir gözlemci, kendi dilinde hiçbir ek anlam içermeden "devlet" sözcüğüyle karşılanabilen şeyin, İngilizcede dile getirilebilmesi için olağanüstü dolaylı anlatımlara başvurulmasına şaşıracaktır. Belki de bunun nedeni, çok soyut kavramlara duyulan belli bir güvensizlik kadar, derin kökleri olan geleneklerdir de. Teknik dile gelince, Maitland, uzun süre önce, *state* sözcüğünün "İngiliz hukuk metinlerinde geç kabul gördüğünü" açığa çıkarmıştır. Hatta 1887'de, "Krallık hizmetinde", "Majestelerinin hizmetinde" ve "Devletin hizmetinde" deyimlerinin aynı anlama geldiğine ilişkin bir yasa çıkarılmasına gerek duyulmuştur. Öte yandan, Amerikalılar, Avrupalılar'ın "devlet" dedikleri şeye "federal yönetim" derler. Onların "devletler" diye adlandırdıkları da belki bu adı pek haketmezler; uluslararası kullanım sözkonusu olduğunda da hiç mi hiç haketmezler. Gündelik dilde, İngilizler ve Amerikalılar, Latin devletlerinin tersine, devlet sözcüğünü kullanmazlar; daha çok, yönetimden, halktan, ulustan ya da ülkeden sözetmeyi tercih ederler. Bununla birlikte, *Oxford Sözlüğü*'nde *state* sözcüğü, bulunması gereken yerdedir.

Böylece, başta sorduğumuz soru, sorduğumuz biçimde yerli yerinde duruyor: Devlet sözcüğünün, özellikle de bu sözcüğün henüz tanınmadığı

ya da genel olarak kabul edilmediği dönemler için, "devlet kuramı" ya da "kavramı" gibi deyimlerde kullanılması ne ölçüde doğrudur? Bu modern sözcüğün kullanılması, o dönemlerle bizimki arasındaki öze ilişkin siyasi yapı farklarını kavramamızı engelliyorsa, Yunan *polis*i'ni, Roma *res-publica*sı'nı ya da Orta Çağ *communitas perfecta*sı'nı düşünüp "devlet" sözcüğünü kullanıyorsak, bunun dili kötüye kullanmak anlamına geleceğini baştan kabul edelim. Ama "devlet" sözcüğü, bütün bu farklı olgularda ortak olan şeyi, neredeyse stenografik biçimde, kısaca belirlemek için kullanılmışsa, dilin kötüye kullanılması ortadan kalkar ya da en azından önemli ölçüde azalır. Bu ortak unsur, siyasi gerçekçiler diye adlandırmayı uygun gördüğümüz yazarlarca sürekli değinilen anlamda, örgütlü bir güce ilişkin temel olgudur. Kuşkusuz, örneğin Yunan *polis*i'yle modern devlet arasındaki farkları iyi anlamak için, siyasi gerçekçilik düzleminde kalmaktan vazgeçmeliyiz. Çünkü bu farklar, siyaset felsefecilerini ilgilendiren değer ve amaçlara ilişkin farklar olduğu kadar, yapıya ve iktidar dağılımına ilişkin hukuki farklar da olabilir. Ama siyaset kuramına girildiğinde, ilk adım, bu amaçlara ulaşmak, bu yapıları kurmak için gerekli gücün etkili bir güç olması zorunluluğunu kabul etmektir ve öyle de olacaktır. Devlet kavramı, tüm bu farklı anlamlarına rağmen, bizi hep şu temel ilkeye götürür: Sosyal bağlamda, emir-itaat ilişkisi, bir iradenin diğerine dayatılması...

Bu gibi değerlendirmeler ya da buna benzer başkaları, siyasi gerçekçiliğin yetkin kuramcısı Machiavelli'nin eserlerinin çözümlenmesi için gerekli yolu açabilir. Bunlar, aynı zamanda, *Weltanschauung*'unun (dünya görüşü) bütününde, salt güç deyimleriyle kavranan devlet kavramının neden temel bir rol oynadığını da açıklar. Machiavelli'de yeni olan, siyasi deneyimi kavrayış biçimi değildir. Belirli bir durumda, gücün *ultima ratio* (nihai neden) olabileceğinin kabulü, yeni bir sav değildir. Gerek Thrasymakhos, gerekse Augustinus, ikisi de, bunu farklı bir anlayışla yapmalarına karşın, gücü siyasi sorunların merkezine koydular. Machiavelli'nin kendi icadıymış gibi ilan ettiği "etkili gerçeklik" (*verita efettuale*) yöntemi, onunki kadar köktenci ve katı uygulanmamakla birlikte, ondan öncekilere de yabancı değildi. Yeni olan, Machiavelli'nin tanımladığı ve sonuçlar çıkardığı durumdur. Yeni olan, gerçekte, onun sözleriyle "içinde güçlükler bulunan" modern devlettir (kendi deyimiyle, yeni hükümdarlık); siyasetin, ilk kez, etkinliğinden başka bir kaygı taşınmadan, ele alındığı, çözümlendiği ve uygulandığı bir durum. Söylemek istediğim (ayrıca bu sık sık da söylenmiştir), Machiavelli'nin, döneminin bir ürünü ve aynı zamanda en üstün yorumcusu olduğudur.

2. "Yeni hükümdarlık" ve "etkili gerçeklik" yöntemi

Kuşkusuz, "Yeni Hükümdarlık" modern devlet değildi. Hatta, Machiavelli'nin ilgilendiği ve çözümlemeye giriştiği tek devlet türü bile değildi. Yine de o, farklı monarşi türleri arasında, Machiavelli'nin, siyasetin temel sorunu saydığı güç sorununu en açık ve canlı biçimde işleyendi. Kısalığına karşın ve belki de bu nedenle, Floransalı'nın gecikmiş ününe başka her şeyden çok katkısı olmuş küçük çalışmanın neredeyse tümü "yeni" hükümdarlığa adanmıştır.

Machiavelli'nin, güç düşüncesini siyasi bakış açısının merkezine yerleştirdiğini inkar etmek kuşkusuz zor olacaktır. Onun için, güç sadece devletin varlık koşulu değildir. Onun belirleyici özelliği, hatta denilebilir ki, kurucu unsurudur da. Gerçekten de, Machiavelli, örneğin "Buyurma yetkisine (*imperio*) sahip olan, güce (*forze*) sahip değilse, çökmeye mahkumdur" derken, "güç" ve "iktidar" arasında kesin bir ayrım yapmanın eşiğindedir. Burada yürüttüğü mantığa göre, devlet iktidar olmadan önce güçtür. Dışta savunma ve saldırı, içte itaat ve disiplin, devletin varlığı ve devamı için vazgeçilmez ögelerdir. Gücü önemsemeyen devlet adamı "devlet" karşısında kusurludur; tıpkı yabancıların İtalya'yı işgal ve ilhak etmesine ses çıkarmayan şu korkak prenslerin, İtalya'ya karşı kusurlu olmaları gibi. Okuyucu, Machiavelli'nin sorunu ne denli büyük bir ciddiyetle ele aldığını anlamak isterse, *Hükümdar*'ın XII. bölümüne ya da *Savaş Sanatı*'nın son satırlarına baksın. Aklıma gelen birçok alıntıdan, *Hükümdar*'dan alınmış birini özellikle belirleyici buluyorum. Çünkü burada, Machiavelli, yıllar önce siyasi bir incelemesinde geliştirdiği ana temayı özetlemiştir. O dönemde gündemdeki sorun, Floransa Cumhuriyeti'nin savunulması için ödevlerini yapmakta duraksayan yurttaşları ikna etmekti. Siyasi incelemenin özlü anlatımıyla, aynı savı, yeni hükümdarlık yararına ısrarla ileri sürer. Neredeyse kelimesi kelimesine aynı dersi verir: Karşısında aşması gereken sayısız engel varsa, devlet güçlü olmalıdır. "Bir hükümdarın iki korkusu olmalıdır; biri içerideki uyruklardır, diğeri dışarıdaki güçlü komşularıdır. Bu sonuncusuna karşı, iyi silahlar ve iyi dostlar sayesinde kendisini korur ve iyi silahları olduğu sürece iyi dostları da olur; dışarıda sağlam olunduğu sürece de, içeride her şey istikrarlıdır" Gücün amansız yasasının hakim olduğu ve anarşinin sürekli tehdit ettiği bir dünyada, devlet, uyumun, düzenin ve güvenliğin tek koşuludur.

Ama, Machiavelli, devletin uyumunu ve güvenliğini sağlayan gücün yalnızca maddi güç olmadığına kesinlikle inanmıştı. "Modern şeyler hakkında köklü bir deneyim ve eskileri sürekli okuma", ona, güç (*potanzia*)

ve güvenliğin (*securta*) yalnızca iyi silahlarla (*buona armi*) değil, "erdemli geleneklerle" (*virtuose successioni*) de sağlandığı birçok devlet türü olduğunu öğretmişti. Hükümdarlıkların hepsi bütünüyle yeni değillerdi; "Hükümdarların soyuna bağlı ve kalıtımsal olanlarda", tahta geleneksel bir bağlılık dışında, "kralın ve krallığın güvenlik nedenini" oluşturan, sayısız iyi kurum da bulunabiliyordu (Fransız monarşisi örneğindeki gibi). Özgürlük sözcüğünün çok güçlü olduğu cumhuriyetlerde, Sparta'da, Roma'da ve İsviçre'nin "sert" ama "gerçekten özgür" kantonlarında açıkça görüldüğü üzere, gerçek özgürlük aşkı bunların "büyük canlılığı"nın ve dolayısıyla ödün vermez güçlerinin esas nedenidir. Maddi güce sahip olmak ve bunu bir tek kişi eliyle diğerleri üstünde uygulamak, yalnızca yeni hükümdarlıkta, vazgeçilmez bir unsur olarak değerlendirilmiştir. "Tabiatta çabuk boy veren ve gelişen her şey gibi, hızla ortaya çıkan devletler de, ne sağlam köklere sahip olabilir, ne de güçlenebilirler. Öyle ki, ilk rakipleri karşısında yıkılırlar" Ama, maddi güç, bu durumda bile, hükümdarın devlet adamına özgü "yeteneğiyle" (*virtu*) uyum içinde, iyi kötü kullanabileceği bir araçtan öteye geçemez. Tabiattan alınma bu metafora rağmen, Machiavelli'ye göre devlet, tabiattaki gerçeklikle aynı mahiyette bir "gerçeklik" değildir. Bu, insan dehasının bir ürünü, Burckhardt'ın klasik tanımıyla bir "sanat eseri"dir: İnsanın birlikte ve üstünde çalıştığı gerçek ögelerle sınırlandırılmış ve koşullandırılmış bir yaratı; tıpkı hükümdarın *virtu*'sunun, ne kadar büyük olursa olsun, gizemli bir *fortuna*'nın (baht) desteği ya da düşmanlığıyla koşullandırılmış olması gibi.

Demek ki, eninde sonunda, "Yeni Hükümdarlık", modern devlet değildir. Hatta o tam tersine, Machiavelli'nin gözlemlediği ve Avrupa'nın diğer uluslarıyla karşılaştırdığı İtalya'nın tipik bir ürünüydü. Machiavelli düşüncesinin içsel zayıflığı, devlet adamının yaratıcı yeteneğine, hükümdarın *virtu*'suna verdiği özel önemde yatar; o da zaten, daha eski ve dayanıklı kök ve kurumlara sahip devletlerle karşılaşır karşılaşmaz dağılmaya mahkum olan, Machiavelli dönemi İtalyası'nın siyasi oluşumlarındaki zayıflıktır. Yine de, Chabod'nun, dikkat çekici Machiavelli incelemelerinden birinde, altını büyük bir incelikle çizdiği gibi, "Machiavelli, tutkulu bir isteği gidermek, ivedi bir tasarıyı hayata geçirmek için *Hükümdar*'ı yazarken, bundan böyle Avrupa'ya, tarihinin iki yüzyıllık temel kitabını verdiğini düşünemezdi" Kuşkusuz, Machiavelli sonrası yüzyıllarda Batı tarihine hükmedecek devletler salt bir insanın yaratısı değildiler. Tarihi evrimin ağır sürecinin ürünüydüler. Doğdukları toprakta onlara yeni fırtınalara dayanma gücü veren, dayanıklı çınarlar gibi kökleri vardı. Bununla birlikte, onları yöneten hükümdarların hepsi, kendilerine

özgü biçimde, şöyle ya da böyle, yeni hükümdarlar olacaktır –Machiavelli Aragonlu Fernando'ya bu anlamda "yeni hükümdar" diyecektir–. Hepsi, "devletlerinin güvenliğini ve kendi güvenliklerini sağlamak için", "içte ve dışta" güç kullanmada, "yeni çözümler ve yeni yöntemler" benimsetmede uzman olacaklardır. Onlar, her şeyin ötesinde de, Machiavelli'nin, bir İtalyan hükümdarı İtalya'yı savunmak ve sınırlarını çiğneyen "barbarlar"ın saldırılarından kurtarmak için öğretmeyi düşlediği bu yeni "siyaset sanatı"nı, Machiavelizm'e karşı olduklarını iddia ederek kullanmanın uzmanları olacaklardır.

Siyaset bilimi değil de, siyaset sanatı diyorum. Bunun nedeni yalnızca, Machiavelli'nin de bir devlet "bilimi" yerine bir "sanat"tan sözetmesi ve onun düşüncesini keyfi bir kalıba sokmadan bir sisteme indirgemenin kesinlikle imkansız olması değildir. Ayrıca ve de özellikle, öğretisinin şaşırtıcı bulanıklığının da önemsiz sayılmaması ve sessizce geçiştirilmemesi gerekir. Gerçekten de, Machiavelli hep, bir olgunun çözümünden "genel bir kural"ın dile getirilmesine, dilin betimleyici kullanımından buyurucu kullanımına geçer gibidir. Böyle bir tartışmaya neden olan bu bulanıklıktır ve öğretisinin yol açtığı "skandal"ın gerçek nedeni de budur; bazı hocalarımız ne düşünürse düşünsün, hiç unutulmayan, kolay da unutulacağa benzemeyen bir skandaldır bu. Machiavelli'yi yüzyıllardır izleyen "ahlaksızlık" suçlaması hafife alınamaz. Devlet adamına önermekten çekinmediği şey, "iyi olmamayı öğrenmek", "cimri diye adlandırılmaktan korkmamak" ya da zalim diye adının çıkmasından çekinmemek, verilmiş sözleri tutma konusunda kaygısız davranmak, kısacası "gereklilik durumunda kötü yolu seçmekte duraksamamak"tır. Kuşkusuz, Meinecke'nin yaptığı gibi, anahtar *sözcük* "gereklilik" üstünde durabilir ve Machiavelli öğretisinin tümünün, *virtu* kavramı da dahil olmak üzere, bu sözcükle koşullandırıldığını vurgulayabiliriz ve bunu da yapmalıyız. Ya da "siyaset sözkonusu olduğunda, Machiavelli'nin düşüncesi ve yüreği bölünmüşe benzer; siyaset ona bazen, sapkın insanlarla uğraştığında elleri kirletmenin üzücü gerekliliği, bazen de tam tersine, devlet denilen bu büyük kurumu kurma ve elde tutmanın yüce görevi olarak görünür" diyen Croce'yle hemfikir olabiliriz. Doğrusunu söylemek gerekirse, Machiavelli okurken ne kadar titizlensek de, hiçbir zaman kesinlikle bilemeyeceğimiz bir şey vardır: Yüreğinin derinliğinde "yalnızca Hıristiyanlar'ın yaşama biçimine değil, insanlığa da aykırı bu acımasız uygulamaları" mahkum mu etmiştir; yoksa devlet yararının tek ve son amaç olduğu yeni bir ahlak, yeni bir tür İncil mi yazmıştır? "Bir hükümdar zafer kazanmaya ve devletin ayakta kalmasını sağlamaya çalışsın. Araçlar her zaman şerefli sayılacak ve herkes

tarafından onaylanacaktır". Bu, siyasi amaçlar sözkonusu olduğunda, araçların amaca göre değerlendirilmesi gerektiğini mi anlatır; yoksa devlet adamının izlediği amacın, araç üstüne tüm tartışmaları boşa çıkaracak kadar yüce olduğu anlamına mı gelir? Burada bir bulanıklıkla karşı karşıya olduğumuzu görmezden gelemeyiz. Ama sorunu daha derinlemesine ele aldığımızda, bu bulanıklığın, Machiavelli öğretisinin buyurucu niteliğiyle yakından ilişkili olduğunu kavrarız. Onun buyruklarının mahiyetini ve çerçevesini kesin olarak belirleyemediğimiz sürece, iki arada bir derede kalacağız.

Öte yandan, savının betimleyici kısmı sözkonusu olduğu ölçüde, Machiavelli bizi niyetleri konusunda hiç şaşırtmaz. Siyasi gerçeklik neyse odur; böyle kabul edilmeli ve değerlendirilmelidir. Burada son söz, geleneksel siyasi düşünceye karşı bir direnişi andıran, *Hükümdar*'ın XV. bölümündeki paragrafta sunulan biçimiyle, "etkili gerçeklik" yönteminindir. Modern dile çevrilirse, bu paragraf, siyasetin incelenmesinde kesin bir "ahlaki yansızlık" ilanıdır. Machiavelli, siyasi konuları salt pozitif terimlerle ele almayı salık verir; "nasıl yaşanmalı"yı değil, "nasıl yaşandığı"nı belirleyen bir araştırma önerir; bir iktidar ya da otorite sorunu olarak değil, güç sorunu olarak değerlendirilen bir devleti inceleme konusu yapar. Bu açıdan, Bacon'ın Machiavelli öğretisini övmesi özellikle belirleyicidir: "İnsanların ne yapmak zorunda olduklarını değil, ne yaptıklarını anlatan Machiavelli'ye ve başka birkaç yazara borcumuz büyük. Çünkü yılanın tüm özellikleri, sürüngen alçaklığı, sinsi esnekliği, sivri dilini bileyen nefreti kesinlikle tanınmadan, onun ikiyüzlülüğü güvercinin masumiyetiyle karşılaştırılamaz" Machiavelli'de mutlaka bir eksiklik bulmak istiyorsak, bunu, tanımındaki katılığı sorgulayarak yapabiliriz. Siyaset yalnızca yılanlarla dolu bir çukurla mı karşılaştırılacak? Kuşkusuz, Machiavelli'nin "etkili gerçeklik" konusundaki görüşleri, yanlılıkla sakatlanmış olmasa bile, en azından derin bir kötümserlik içerir. İnsan tabiatındaki temel bozulmaya ilişkin eski düşünce, onda, yeni bir canlılıkla, tekrar gündeme gelir. Ama, Augustinus ya da Luther'in tersine, Machiavelli'nin kötümserliğinin kökenleri teolojik değildir. Bu, bütünüyle ruhsal bir kötümserliktir. Bu, "her türlü çürümeyle kirlenmiş" saydığı ülkesi ve dönemine ilişkin olumsuz yargısının ürünüdür. İnsanlar, Machiavelli'nin de onları gördüğü gibi, kurnaz ve kötüdürler (*tristi*). Dindirilemez bir hakimiyet ve zenginlik susuzluğunun pençesindedirler (Sahip olma arzusu bütünüyle genel ve tabii bir şeydir). Kısacası, siyaseti gereğince anlamak için, "bütün insanların fiilen suçlu olduğunu ve bunu yapmakta özgür kalırlarsa, kötü amaçlarını gerçekleştirmeye hep hazır olacaklarını varsay-

mak gereklidir" Bu tür açıklamalar, bir skandala neden olacaklarına, çürütülmelidir. Kaldı ki, Machiavelli'nin yazılarında da, onları çürütmek için yeterli kanıt yok değildir: Örneğin, eski Romalılar'dan ya da çürümüş bir uygarlığın henüz etkilemediği şu basit ve yontulmamış toplulukların "erdemler"inden sözettiği zaman. "Hiç kuşku yok, biri yaşadığımız dönemde bir cumhuriyet kurmak isterse, geleneklerin yozlaştığı şehirlerde oturanlarla değil, sert dağlılarla uğraşması daha kolay olacaktır".

Bu kendine özgü "etkili gerçeklik" yorumu, Machiavelli öğretisinde "tiksindirici bulunan" birçok şeyin öncül önermesidir. Çünkü o, neredeyse bitmez tükenmez bir temel ilkeler ya da "genel kurallar" dizisi içine oldukça tuhaf bir biçimde gizlenmiş bir siyasi kuramı, bu öncül önerme üzerinde kurmuştur. Ama, bazı modern İtalyan yorumcuların, bu kuralların gerçek yapısını kavramak için yaptıkları gibi, "siyasetin özerkliği"ni ya da "iyi ve kötünün ötesindeki" bir siyaset kavramını eşelemek kesinlikle gereksizdir. Machiavelli, sanki, "etkili gerçeklik" özel yorumu üstünde ulaşmış olduğu sonuçları özgün bir biçimde iletiyordu. Daha yakından bakıldığında, bu kurallardan çoğunun hiç de "emredici" olmadığı, Cassirer'in de altını isabetle çizdiği gibi, onların daha çok, belli bir durumda özel bir amaç ardındaki uygun davranışı, devleti başarıyla yönetmek istiyorsa bir devlet adamının izlemesi gereken tavrı tanımlamaya yönelik varsayımsal emirler, "teknik kurallar" olduğu farkedilir. Yalnızca bazı ender –ama önemli– durumlarda, bu kurallarla tasarlanmış özel amaç (devletin ve vatanın güvenliği), nihai hedef olarak, mutlak iyilik olarak, açık bir biçimde sunulmuştur; şu sonuçla: "Devlet kurtarılmalıysa, şöyle ya da böyle davranılmalı" diyen varsayımsal emir, "devleti kurtarmak en yüce ödevdir" diyen kategorik bir emre dönüşür.

Sonuçta, Machiavelli'yi, her ne pahasına olursa olsun, modern siyaset biliminin kurucusu saymaya çalışan görüşü kesinlikle reddetmeli miyiz? Onun teması "devlet sanatı"ydı: Bu sözcük ona aitti ve övünmek için seçtiği bu başlığı ona bırakmamak için herhangi bir nedenimiz yok. Ancak o bu sanatın kurallarını "etkili gerçeklik" bilgisi sayesinde keşfetmiş olmakla övünüyordu ve kuşkusuz, en azından yöntemsel olarak, günümüz bilim adamlarının çalışma tarzını keşfetmişti. Vardığı sonuçları emirler biçiminde dile getirmesi bizi şaşırtmasın. Çünkü dünyada en kolay şey, bu emirleri gerçek tanımlara dönüştürmektir; tıpkı "sağlıklı kalmak istiyorsanız, tütünü ölçülü kullanın"ı, "tütünü aşırı kullanmak sağlık için tehlikelidir"e çevirerek kuralı dönüştürmenin kolay olması gibi. Böylece, Machiavelli'nin "yönetim sanatı"nın kendine özgü bir bilim olduğu da söylenebilir. Salt deneysel araştırmayla sınırlı bir siyaset bilimi yandaşı

olan modernler de, dilerlerse Machiavelli'ye benzediklerini iddia edebilirler. Yine de, arada önemli sayılabilecek bir fark vardır. Günümüzde, siyaset bilimiyle uğraşanlar, vardıkları sonuçları, Machiavelli'nin ders verir tonlamasıyla dile getirmekten titizlikle kaçınıyorlar. Bunu yapmayı göze alsalardı, öğretilerinin, sevgili ataları "Old Nick"in* öğrettiklerinden daha büyük bir skandal olarak görülmeyeceğini kim söyleyebilir?

3. "Devlet mantığı" ve güç-devlet

Machiavelli'de gördüğümüz tarzda, aynı pratik derslere ya da siyaset sanatına ilişkin bir kuram, XVI. yüzyıl sonlarına doğru ve XVII. yüzyıl başında, ödünç bir adla, öğretisinin iyice yayılmasını sağladı.

Bu kuram, modern düşünceye olumlu katkılarını gösterebilmek için onları raflardan indiren ve temizleyen Croce, Meinecke ve başka seçkin tarihçilere rağmen, kütüphanelerimizde tozlanmaya ve unutulmaya terkedilmiş çok sayıda esere esin kaynaklığı yapan, "devlet mantığı" kuramıydı.

İtalya'da, "devlet mantığı" kuramının kazandığı başarı, tarihimizin en hüzünlü dönemlerinden birine ışık tutar. O dönemde, Avrupa'nın diğer bölgelerinde, modern devlet kuramı, iktidar sorununa yeni bir açıdan yaklaşarak biçimlenmiş, hukuki-siyasi kuramda önemli bir rol oynayacak egemenlik kavramı, bir hazırlık döneminden sonra, kesin çerçevesine oturmuştur. Ayrıca, otorite sorunu, yeni bir bakış açısından yola çıkılarak, ateşli bir biçimde tartışılırken, siyasi yükümlülüğü açıklamak amacıyla sunulan, çoğu zaman da birbiriyle açıkça çelişen, her türden kuram yine bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bunlar olup biterken, İtalya'da, şu konular üstünde sonu gelmeyen tartışmalara girişiliyordu: Devletleri "vicdanın sesiyle uyumlu biçimde" yönetme imkanı var mıdır; bir devlet adamı, siyasi çıkar uğruna, ahlak yasasını hangi sınıra kadar çiğneyebilir; "kurulması ya da korunması önerilen devletin özü ya da biçimiyle bağdaşan biçimde neler yapılabileceğine" ilişkin bir "devlet mantığı" ya da bilimi nasıl oluşturulur?

Yine de, bu tartışmalar bütünüyle anlamsız ve değersiz değildi. Bunlar, Machiavelli'nin "adalete aykırı özdeyişleri"nin uyandırdığı bir ahlaki duyarlılığın yarattığı bunalımı açığa vurmaktan da fazlasını yaptılar. "Devlet mantığı" kuramı, kendi tarzında, belli bir durumun pozitif zorunluluklarıyla bunları hedef alabilecek ve de alması gereken ahlaki yargıyı ayırdede-

* *Old Nick*- Yaşlı Niccolo (Machiavelli)- aynı zamanda, şeytanın bir adıdır.

rek, siyasi sorunların ele alınabileceği değişik açıların açıkça tanınmasını sağlamıştır. Gördüğümüz gibi, bu değişik açılar, onun işleyişinin kavranmasına ya da eylemlerine atfettiğimiz değere gösterilecek ilgiye göre, devleti ortaya koyan çeşitli görünümleri aydınlatır. Machiavelli'nin öylesine kesin bir biçimde ayırdığı şeyleri yeniden bağdaştıracak herhangi bir araç bulmak için harcanan umutsuz çaba, "devlet mantığını işleyen şu kitabı, aşağılanmış ve yoldan çıkmış İtalyan yazarları" (bunlar Croce'nin sözcükleridir) okurken bizi saran ikiyüzlülük duygusunu açıklayabilir; çünkü, kendilerini de birer ustası olarak gördükleri bu siyaset sanatına özürler arar ve uygun önlemlerle, bu konuda ünlü yurttaşlarının dile getirmeyi göze aldığı özdeyişleri doğrulamaya çalışır gibidirler. Ama, ünlü bir tanıma göre, ikiyüzlülük, kötülüğün erdemi yüceltmesinden başka nedir ki? Demek ki, devlet mantığı kuramcılarının ne dediğini ya da dediklerinin bir değeri olup olmadığını anlamak için, saf siyasetin sözde keşfine ve "özerkliği"ne gönderme yapmak artık gerekli değildir.

Onların söyledikleri –"emirler"i "betimlemeler" diye çevrilseydi–, özünde, Machiavelli'nin daha önce söylediklerydi: Siyaset gücün hakim olduğu bir dünyadır ve bir devletin kurulması, zenginleştirilmesi isteniyorsa, gücün mutlaka hesaba katılması gerekir. Bu yazarların değerlerine gelince –onları diğer Avrupa ülkelerindeki çağdaşlarıyla, Bodin, Hooker ya da Grotius çapında siyaset yazarlarıyla karşılaştırırsak–, pek yetersiz olduklarını kabul etmeliyiz. Ahlaki duyguları kadar düşünceleri de zayıftı; bu yüzden, hükümdar danışmanlığıyla yetiniyor ve ahlaki açıdan bir nebze iyi olsa da, gerçekte, Machiavelli'nin algıladığı ve derinlemesine incelediği konuma göre birçok açıdan daha bezdirici bir konumu göz kırpmadan kabulleniyorlardı. Onlar da, kendi tarzlarında, siyasi gerçekliğin hocasıydılar; ama bu, yalnızca yurttaşlarının gözünü açabilecek ve İtalya'yı "barbarlar"ın elinden kurtarabilecek kişiyi düşünen Machiavelli'nin keskin dilli, ama yücegönüllü tarzı değildi. Dersleri, bu dönem *İtalyası*'nda siyasi hayatın ufku gibi, sınırlı ve kısırdı, yurttaşlık anlayışları da körelmişti; bir hükümdarlık yönetiminin güvenli kollarına kendini tembelce bırakmış ve diğer Avrupa uluslarını sarsan tutkulu tartışmaların, amansız ama yararlı çatışmaların dışında tutulmaya razı olmuş bir halk gibi.

Onlardan birinin yaptığı gibi, devlet mantığının "onurlu işler kadar utanç verici işleri de hesaba kattığını, adil olan kadar olmayanla da uyuştuğunu" söylemek şu anlama gelebilir: Siyasi gerçeklik, varlığını belirleyen güçler oyununda ve pozitif biçimde "olan" diye görülmelidir. Ama bu aynı zamanda, bu güçlerin bir noktada toplanma tarzına, devletin biçimine ve davranışını belirleyen ilkelere ilişkin kayıtsızlığı da anlatabilir;

anlatmaktadır da. Devlet mantığı kuramcıları yanıldılar; dikkatlerini salt betimleyici düzlemde yoğunlaştırdıkları için değil, devletin yüce sırrının yalnızca orada bulunduğunu sandıkları için. Yanıldılar, çünkü belli bir anda varolan durumu değişmez kabul ettiler; onun hızlı evrimini, yalnızca yeni güçlerin değil, yeni siyasi biçimlerin de ortaya çıkışını hiç dikkate almadılar; oysa bu yeni güçler, İtalya tipi "yeni hükümdarlık"ı, sınırlı ve tek örneği olmasa da, modern devletin bir unsuruna dönüştürecekti –Machiavelli'nin açıkça öngördüğü gibi.

Yine de, modern devlet kuramına uzun ömürlü bir katkısı olmasa bile, bu büyük yazınsal birikim, Machiavelli öğretisinin Avrupa düşüncesi üstündeki alt üst edici etkisinin anlamlı bir tanığıdır. Meinecke, "Machiavelli kuramı, sanki, Batı dünyasının siyasi bedenine saplanmış, onu inleten ve şaha kaldıran bir kılıçtı" diye yazar. Machiavelli'nin tüm çıplaklığıyla ortaya koyduğu güç ilkesi ve özellikle de, bilinçli, acımasız bir katılıkla, kullanım ve dalavere için onun getirdiği kurallar, yalnızca Hıristiyan vicdanının değil, hümanist kültürün geleneksel görüşlerine de öylesine açıkça meydan okuyordu ki, onlara mantıklı bir açıklama getirmek ve içerdikleri gerçeği korumak için çabalamak gerekiyordu. Machiavelli'de, acımasızca sunulan nahoş gerçekliklerin çoğunu, "devlet mantığı" perdesi altında kabul edilebilir kılan, tam da, kuramcıların bu çabasıdır. Onlar, siyasetin, çoğu zaman ahlak yasasıyla çelişen kendi yasaları olduğunu ve tüm yönetenlerin bu yasaları tanıması ve unutmaması gerektiğini gösteriyorlardı. Güç burada bir amaç olarak değil, bir araç olarak görülmüştür; bu da birçok durumda, Machiavelli'nin düşünme tarzından pek farklı değildir. Devlet güçtür, ama bu güç insanların elindedir; onu iyiye kullanmaları ya da "gereklilik uyarınca" kötüye kullanmaları için.

Ama, Machiavelli öğretisinin bir başka yüzü daha vardır; biz buna bir ara, yazılarında, devlet yararının bazen en yüce yarar gibi göründüğünü ve "varsayımsal emirler"inin bazen kategorik emirlere benzediğini söylerken değinmiştik. Tüm bu durumlarda, güç sadece bir araç olmaktan çıkar, bir amaca dönüşür. Gücün en yüce ifadesi olan devlet de, dolayısıyla, en yüksek değerin somutlaşmasıdır. Kendi amaçlarını izler, kendi yasalarını yaratır ve gündelik ahlakın yargısına tabi değildir. "Devlet mantığı"nın çekingen kuramcıları, kuşkusuz, onun böyle kişileştirilmesinden ve yüceltilmesinden pek uzaktılar; bana göre, her türlü önyargıdan bağımsız olan Machiavelli de, bunu hiçbir zaman bütünüyle onaylamadı. Ama, birileri onu, iktidarın "şeytani gücü"nün mucidi ve "gerçekçi" bir devlet anlayışının yaratıcısı saydılar. Bu tezi savunan yazarlardan biri olarak, Ritter'a göre, sözkonusu anlayış, Kara Avrupası'nda hakim olurken, farklı

nedenlerle ve çeşitli etkiler altında, İngiltere'de ve genel olarak İngilizce konuşulan ülkelerde benimsenen "yasallıkçı" ve "ahlakileştirici" anlayışla çelişti. Almanya'da, "Fichte'den Hegel'e, Ranke ve okulundan geçerek Heinrich von Treitschke'ye uzanan bir çizgide", XIX. yüzyıl siyasetçilerinin, felsefecilerinin, tarihçilerinin eserlerinde, güç-devletin (*Machtstaat*) böyle yüceltildiği açıkça görülecekti. Gerçekten de, "yeni ve olağanüstü bir şey", Almanya'da gerçekleşti: Machiavelizm bir "sanat", yönetenler için bir reçeteler bütünü olmaktan çıktı ve yeni bir etik görünümü aldı. Devlet mantığı, danışma salonlarının gölgesindeki sefil ve geçici varlığından kurtulup, gerçek anlamda "devletin ruhu" olarak herkesçe selamlandı.

Meinecke'nin kibarca "evlilik dışı çocuğun nesebinin düzeltilmesi" diye tanımladığı şeyden çok daha ciddi ve önemli bir şey sözkonusuydu. Siyasi gerçekçiliğin geleneksel bakış açısı bütünüyle alt üst olmuştu. Thrasymakhos, Augustinus, hatta Machiavelli gibi, siyasette gücün üstün öneminin tüm destekçileri, hiçbir zaman, gücü adaletle, etkililiği doğrulamayla, olguları değerlerle kaynaştırmayı düşlememişlerdi. Gerçekte, "nasıl yaşandığı"yla "nasıl yaşanması gerektiği" arasında bulunan, kötülüğün yoluyla "iyiliğin yolunu birbirinden ayıran" hatırı sayılır uzaklığı, kimse Machiavelli'den daha iyi farkedememişti. Doğrusunu söylemek gerekirse, *Hükümdar*'ın yayınlanmasından bu yana, ara sıra ortaya atılan bir görüşte, doğru yanlar olabileceği bazen akla gelir. Rousseau, Alfieri ve Foscolo tarafından savunulan bu görüşe göre, Machiavelli'nin mesajı şifreli bir mesajdı. Hükümdara bir öneri olarak okunabileceği gibi, pekala, tüm diğer okurlar için bir uyarı olarak da okunabilir. Gerçekten de, belli bir tarzdaki uyarılara, Machiavelli'nin yazılarının çoğunda rastlanır. Örneğin *Discorsi*'de (*Söylevler...*), siyasetin zorunluluklarının, basit bir yurttaşın hayatını bir devlet adamının hayatına kesinlikle tercih ettirecek kadar dayanılmaz ve korkutucu olduğunu, içtenlikle kabul eder. Farklı ve daha şakacı bir ruh halinde de, Guichardin'e yazdığı bir mektubunda, iyi bir vaiz, "Cennet'in gerçek yolunu" Cehennem'in yolunu anlatarak öğreten ve böylece insanları Cehennem'den kurtaran kişidir, diyerek ne düşündüğünü açıklar.

Ama artık, devlet adamlarının "gereklilik durumunda başvurmayı bilmek" zorunda oldukları bu kötülük, Cennet'in yoluna dönüşüyordu. Hegel, bir gençlik eserinde, Machiavelli gerçeği söylüyor ve ciddiyetle konuşuyor, diyordu. *Hükümdar*'ında yüce bir emir vardı: İtalya'yı bir devlet yapmak. Hiçbir şey, siyasi davranışı, gündelik ahlak kurallarına göre yargılamaktan daha saçma olamazdı. "Devlete karşı en büyük, doğrusunu söylemek gerekirse tek suç, anarşidir... Devletin ilk görevi ayakta durmak

ve varlığını kim tehdit etmeye cesaret ederse, onu yoketmektir". Treitschke, güç-devlet kuramının bu en dişli savunucusu, Machiavelli'ye benzer bir övgü düzer: "Devlete ona özgü temeli kavuşturma onuru hep Machiavelli'nin olacaktır... devletin güç olduğunu ilk gösteren kişi olma onuru... Bu savın sonuçları son derece önemlidir. O gerçekliktir ve onunla yüz yüze gelme cesareti gösteremeyenler siyasetle uğraşmamalıdır. Bu yüzden, Machiavelli'ye borçlu olduğumuz şeyi asla unutmamalıyız".

Bu bütünüyle yeni bakış açısından, "devlet mantığı" kuramcılarını derinden tedirgin etmiş olan, ahlak-siyaset ilişkileri kökten değişmişti. Bu, Hegel'in ünlü bir metninde, başka yerde rastlanamayacak açıklıkta, dile getirilmiştir: "Siyasetin ahlakla çatıştığına ve bu çatışmada hep onun haksız olduğuna ilişkin kanı, ahlakiliğin, devletin mahiyetinin ve devletle ahlaki bakış açısı arasındaki ilişkilerin yüzeysel bir yorumundan kaynaklanır". Burada, Hegel'in ahlakilik ve devletin mahiyetine ilişkin "daha derin" düşünceleri bizi ilgilendirmiyor; kuşkusuz, Machiavelli'nin düşünceleri değildi bunlar. Hegel'in, devleti "ahlaki idealin gerçekliği", "özgürlüğün gerçekleştirilmesi" ya da "Tanrı'nın dünyadaki yürüyüşü" diye tanımlarken ne demek istediğini, Machiavelli ve ilk yorumcuları kuşkusuz zar zor anlarlardı. Onların, güce dayanan devlet kavramları bütünüyle gerçekçiydi, hiçbir metafizik düşünce içermiyordu. Hakla değil, güçle ilgileniyorlardı: Birinin mutlaka diğerinden doğmak zorunda olmadığının kesinlikle bilincindeydiler. Ama *Machtstaat*'ı (güç-devleti) salık verenler için, hakkın son kaynağı güçtü: Talepleri, siyasi gerçekçiliğin sınırlarını aşıp gidiyordu. Kuramları, bir iktidar ya da güç kuramı olmaktan çok, bir otorite kuramıydı. Saf haldeki güç olarak devlet, onlar için, en yüce değerdi.

Kaynakça

I.

Bu metinde ana hatlarıyla ele alınmış olan konu, borcumu minnetle ifade ettiğim bazı yazarların çalışmaları üzerine kurulmuştur.En eskileri arasında, özellikle şunlar anılmayı hakederler:

- O. GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, çev. F.W. MAITLAND, Cambridge, 1900/22.

- F. MAITLAND, "The Crown as Corporation", *Collected Papers* içinde, Cilt III, Cambridge, 1911.

- J. N. FIGGIS, "Respublica Christiana", *Churches in the Modern State*'e ek I, 2. Bası, London, 1914.- K. C. DOWDALL, "The Word State", *Law Quarterly Review XXXIX*, No. 153, Ocak 1923.

- F. ERCOLE, "Lo Stato nel pensiero del Machiavelli", *La Politica di Machiavelli* içinde, Roma, 1926.Yakın zamanda çıkmış olanlar arasında, özellikle şunlar yararlıdır:

- R. DERATHE, "Etat, Souveraineté, Gouvernement", *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*'a ek I, Paris, 1950.

P. T. MARSHALL, "Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the De Civitate Dei", *Patristic Studies* içinde, LXXXVI, 1952.

- F. CHIAPPELLI, *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Floransa, 1952.

F. CROSARA, "Respublica e Respublicae. Cenni Terminologici dall'eta romana all'XII Secolo", *Atti del Congresso Internazionale di diritto Romano e di Storia del diritto* içinde, Cilt IV, 1950.

- F. CHABOA, "Stato, nazione, patria nel linguaggio del cinquecento", *L'idea di Nazione*'ye ek, Bari, 1961.

- M. ISNARDI, "Appunti per la storia di Etat, République, Stato", *Rivista Storica Italiana* içinde, Cilt LXXIV, 1962.

- Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State*, 1100-1322, Princeton, 1964, Bölüm II, Kısım V-X.

II.

- MACHIAVELLI, *Parole da dirle sopra la provisione del danaio* (1503); *Il Principe*, Sunu ve Bölüm 1-3, 5-7, 12, 15-19, 21; *Discorsi*, Bölüm 1, 2, 3, 11, 26; Başlangıç ve Bölüm 19; III, Bölüm 41; *Istorie Fiorentine*, II, 34.

- BACON, Advancement of Learning , 1629, II, xxi § 9.Bu bölümde başvurulan eserler, ele alınış sırasına göre şunlardır:

- F. CHABROD, *Scritti su Machiavelli* (1924-1955, çeşitli dönemlerde yazılmış denemeler derlemesi), Torino, 1964.

- F. MEINECKE, *Die Idee der Staatrason in der neueren Geschichte*, München, 1924, Kısım I, Bölüm I.

- B. CROCE, *Elementi di Politica*, II, "Machiavelli e Vico, la Politica e l'Etica" içinde, şimdi *Etica e Politica.*'da yayınlanmış, 4. Baskı, Bari 1956.

- E. CASSIRER, *The Myth of the State*, London, 1946, Kısım II, Bölüm X-xii.

III.

- Giovanni BOTERO, *Della Ragion di Stato*, 1589, Sunuş ve Kitap II, § 6 ve 15.

- Ludovico ZUCCOLO, *Della Ragion di Stato*, 1621 (B. Croce ve S. Caramella tarafından yayınlanmış, Bari 1930)

- HEGEL, Die Verfassung Deutschlands, 1802 (G. Lasson tarafından yayınlanmış) § 9; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 257-8. Kitap I, Bölüm III.

- H. von TREITSCHKE, *Politik*, Leipzig, 1897-9, Kitap I, Bölüm III. "Devlet Mantığı" öğretisi üzerine iki temel eser şunlardır: B. CROCE, *Storia dell'eta barocca in Italia*. Bari, 1926, I § 2; F.MEINECKE. *Die Idee des Staatrason in der neueren Geschichte*, München, 1924.Bu bölümün gönderme yaptığı *Machstaat* öğretisinin yorumu için bk. G. RITTER, *Die Damonie der Macht*, München, 1948. "Devlet mantığı" öğretisinin Orta Çağ'daki öncülleri için Bkz., Gaines POST'un mükemmel çalışması, "Ratio Publicae Utilitatis, Ratio Status, and 'Reason of State', 1100-1300", *Studies in Medieval Thought* içinde, Princeton, 1964. Bölüm V.

Çev: Başak Baysal
Düzelti: Alişan Çapan

Halk içinde, mu'teber bir nesne yok sıhhat gibi
Olmaya devlet, cihanda, bir nefes sıhhat gibi
Saltanat dedikleri ancak cihan kavgasıdır
Olmaya baht ü saadet, dünyede vahdet gibi
Ko, bu ayş ü işreti, çünki fenadır âkibet
Olsa kumlar sayısınca ömrüne hadd ü adet
Gelmeye bu şîse-î çerh içre bir sâat gibi
Gel huzur etmek dilersen, ey Muhibbî, fâriğ ol
Olmaya vahdet makamı, kûşe-i uzlet gibi

Muhibbî

9
Gérard Mairet

Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu*

İktidar ve kutsal olan

Tarihçiler arasındaki şu tartışma henüz son bulmadı: XVI ve XVII. yüzyıllarda kuramda ve uygulamada oluştuğu biçimiyle modern devletin ayırdedici niteliklerine bakılırsa, anlamsızlığa düşmeden, Orta Çağ'da devlet vardır denilebilir mi? Gerçekten de bu sorun büyük önem taşır, çünkü geleneksel olarak modern dönemden ne anlaşıldığının ötesinde, günümüzün –ve de devletinin– de doğru dürüst kavranabilmesi sözkonusudur. Bu tartışmada amaç, egemenlik kavramının ne anlama geldiğini bilmektir. Bir başka deyişle, artık siyasi kuram ve uygulama bu kavramdan yola çıkarak oluşacağına göre, göğsümüzü gere gere *devlet*ten sözedebilmek için, egemenliğin XVI. yüzyılda belirmiş olması yeterli midir? Örneğin, XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla, sözgelimi Padovalı Marsilius'dan Hobbes'a, bir siyaset kuramı tarihi yazılabilir. Burada, öğretilerin bir merkez çevresinde dağıldıkları görülecektir: Egemenlik.

* *Histoire des Idéologies 2. De l'Eglise à l'Etat du IXe au XVIIe siècle*. Sous la direction de François CHATELET, Hachette 1978, Paris.

Bu dönemde, Avrupa siyasi kurumlar tarihi açısından sözkonusu olan da aynı şeydir. Artık, bize göre, egemenlik kavramı, devlet *ideolojisi* deyimiyle anlatılabilecek olan şeyin kavranması ya da en azından kavranmaya çalışılması açısından kesinlikle belirleyicidir. Ama bundan ne anladığımızı söylemeden önce, soruna tarihçi bir yaklaşım örneğine değinmek istiyoruz.

XIV. ve XV. yüzyıl Batı devletleri hakkındaki yapıtında, bu dönemin yetkin uzmanı Bernard Guenée şunları yazar: "Gerçekten de, XIV ve XV. yüzyılda Batı'da devletler varoldu mu? Yüzyılların birikimi olan siyasi gelişimler ve düşüncelerle donanmış zamanımız düşünürleri, devlet hakkında, özellikle egemenlik kavramına aşırı önem veren kesin bir tanımlama yaparlar. O zaman da, bu dönemdeki oluşumların sözkonusu tanıma uymadıklarını güçlük çekmeden saptar ve dolayısıyla, bunları birer devlet saymaya yanaşmazlar. Bu sözcükler kavgası üzerinde fazla durmayalım. "Devlet"i çok kesin ve modern bir tanımlama içinde hapsetmeyelim. Bir toprak üzerinde bir yönetime itaat eden bir topluluk varolduğunda, devlet vardır demenin mantıklı olacağı düşünülürse, bu durumda, Batı'da XIV. ve XV. yüzyılda, siyasi yapılarını incelemenin uygun düşeceği devletlerin bulunduğu kendiliğinden ortaya çıkar"

Bu metin, devlet ideolojisinden anladığımız şeyi kuşatmamızı sağlayacak birkaç uyarıya fırsat verecektir. Yalnızca bir sözcükler kavgasının sözkonusu olduğunu sanmıyoruz. Burada, daha çok, ideolojik bir kavga ya da daha doğrusu, kozu egemenlik olan "modern" devletin (ve Orta Çağ devletinin) mahiyeti hakkında ideolojik bir tartışmanın işaretini görüyoruz. Batı'da iktidar sorunu, her zaman için, iktidar öznesinin –eğer bir özne varsa– ne olduğu sorunudur. Bu modern özne sorunu yanılgıya yol açmamalı: O yalnızca –hukuken ya da fiilen– iktidarı elinde bulunduranın *kim* olduğunu gösterir. Ama dahası var: Sözkonusu olan, özellikle, egemen iktidar olarak tanımlandığında, iktidarı kullanmanın ne anlama geldiğini bilmektir. Başka deyimlerle, egemenliği iktidarın boyutu ve ayırdedici niteliği olarak –onun kavramı olarak– algılama olgusu bile, devlet iktidarının mahiyetine niteliksel bir temel farklılık katmıyor mu? Yalnızca kendini filanca iktidar olarak tanımlayan bir iktidarla, "egemen" olarak kendini tanımlayan ve düşünen bir iktidar arasında hiçbir ortak yan bulunmadığını sanıyoruz. Gerçekten de, iktidar sorunsalını ilk kez Orta Çağ kursa bile, onu egemenlik çevresinde oluşturmadı. Tam tersine, özellikle X. yüzyıldan sonra, Orta Çağ'da Batı'yı etkileyen çatışma, Papa'nın iktidarıyla monarkın ya da imparatorun iktidarı arasındaki çatışmadır. Bu iki "güç" çatışmasıdır. Sözkonusu çatışmada, Gregorius VII'nin, öğre-

tiyi en açık biçimde dile getiren kişi olduğu bilinmektedir. "Eksiksiz güç" adı verilen bu öğreti şunları açıklıyordu:

Md. I. Roma Kilisesi yalnızca Tanrı tarafından kuruldu.
Md. VII. Yalnızca Papa emperyal simgeler kullanabilir.
Md. IX. Papa hükümdarların ayaklarını öptüğü tek insandır.
Md. XII. Papa imparatorları tahtından indirebilir.
Md. XIII. Papa'nın kararını kimse gözden geçiremez, ama o herkesin kararını gözden geçirebilir.
Md. XIX. Papa'yı kimse yargılayamamalıdır[1].

Romalılar'a seslenen Paulus'un "İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır" biçiminde pek sık yinelenen açıklamasını hemen hemen aynen dile getirmekten başka şey yapmayan bu teokratik iktidar anlayışı, egemenlik çerçevesinde düşünülemez. Papa'nın ya da imparatorun egemenliğinden sözedilebilmesinin nedeni yalnızca geçmişe yönelik yanılsamadır. Gerçekten de, bir gücün (ruhani) ötekine göre üstünlüğünü ve yüceliğini dile getirdiği, iki güç arası çatışma, doğrusunu söylemek gerekirse, egemenlik için bir çatışma oluşturmaz. Egemenlik yalnızca, *stricto sensu* (tam anlamıyla) *dindışı* iktidar olarak kendini düşünen ya da düşünmese bile böyle uygulanan bir iktidara uyar. Oysa, XIV ve XV. yüzyılda, daha haklı bir nedenle de bundan önceki dönemlerde yaşayanların aklına, "güç"ün dindışı türden olabileceği gelmez. Orta Çağ, gücü hep kutsal ve tanrısal olanla birleştirir. Dünyevi olanı ruhani olanın karşısına diken çatışmada, hep, Papa'yla imparatordan hangisinin Tanrı tarafından atandığının belirlenmesi sözkonusudur. Tam tersine, egemenlik, iktidara ilişkin bütünüyle laikleştirilmiş bir anlayışı ve yalnızca dindışı güç olarak tanımlanmayı gerektirir.

Belki de buna, sonradan, tanrısal kökenli monarşi döneminde (XVIII. yüzyılda ortaya atılan ve kralı doğrudan doğruya Tanrı'nın yetkili kıldığı egemenlik öğretisi doğrultusunda), monarkın ve her türlü iktidarın kaynağının kutsal sayıldığı söylenerek karşı çıkılacaktır: Ama aslında, o zaman sözkonusu olan bir kuruluş, bir "atama" değil, deyim yerindeyse, egemen tarafından kendi siyasi egemenliğinin çekip çevrilmesidir. Egemenin, iktidarını kullanırken, onu Tanrı'ya dayanarak meşrulaştırması, *egemenliğinin* Tanrı tarafından *meşrulaştırılmış* olduğu anlamına gelmez. Burada, meşruiyet fikri hayati bir önem taşır, çünkü "modern" egemenliği özgül kılan şey odur. Egemenlikte, egemen *meşrudur* – ya da değildir. O andan sonra da sorun artık, iktidara Tanrı tarafından getirilmiş olup

olmaması değildir. Egemenliğin gerekli kıldığı meşruiyetle, deyimin Pauluscu anlamıyla atanma arasında gerçek bir kesinti vardır: Egemenlikte, hükümdar kendi kendini meşrulaştırır; bir başka deyişle egemenlik kendi kendisinin nedenidir. Tersine, atanma, iktidar dışında bir temeli – imparatorun ya da Papa'nınki–, iktidarın ilkesi karşısındaki bir *bağımlılığı* gerektirir. Bu demektir ki, bir güçle öteki arasında hiç durmadan gidip gelen Orta Çağ, modern devletin sunacağı ve aynı *birlik* içinde iktidarın ilkesiyle kullanım biçimini çakıştırmaktan ibaret olan çözümü bulamadı.

Uç noktada bir girişim olan Gregorius teokrasisine takılıp kalmayacağız yalnızca. Orta Çağ'da iktidar sorununu global açıdan gözönüne alırsak, iki güç ayrımının, her zaman iktidarın *ilkesi* , bir başka deyişle tanrısal temeli sorununa bağlı olduğunu görürüz: Papa'yla imparatordan hangisi, tanrısal *ilke* adına iktidarı *kullanabilir?* Orta Çağ bu esrarı çözemedi. Çözümü yalnızca XVI. yüzyıl bulmaya başlayacaktır. Bu çözüm, kesinlikle yeni olan egemenlik kavramında yatmaktadır. Bu anlamda, devlet ideolojisinden sözetmek mümkündür: O, egemenlik ideolojisi ya da daha doğrusu, bu niteliğiyle uygulanan *dindışı güç ideolojisidir.*

Orta Çağ'da, kelimenin tam anlamıyla devletin oluşumuna izin vermeyen bir tanımlama engeli vardı. Bu engel iktidarın tanrısallığıdır; *a priori* sunulan tanrısallık. O zaman, iktidar, belirttiğimiz anlamda tanrısaldır ve böylece, iktidar sorunu doğrudan doğruya iktidarın Tanrı'yla bağlantısı sorunudur. XVI. yüzyılda ve tabii özellikle XVII. yüzyılda yaşayanlar, artık, tanrısal ilkede iktidarın kullanımı açısından bir engel görmeyecek ve zorluğu aşacaklardır: Öyleyse "Hükümdar" –sözcük, bundan böyle, egemenliği elinde tutanı belirtmek için kullanılacak–, kendi kendisinin ilkesidir, meşruiyetini kendinde bulur. Artık iktidarın kullanımının ilkesinde Tanrı yoktur, tam tersine "samimi irade" vardır – yani egemenliğin ayrıcalığını belirleyen serbest irade (Bodin).

Demek ki egemenlik kavramını, iktidarın yüce, üstün, en son kullanımı olarak tanımlamakla yetinildiği zaman, hemen hemen hiçbir şey söylenmemiş olur. Egemenlik yalnızca bu olsaydı, Antik Mısır'ın herhangi bir firavununa "egemen" denilebilirdi. Tabii bunu söylemek her zaman mümkündür, ama modern "egemenlik"i kendine özgü içeriğinden yoksun kılma koşuluyla... Aynı biçimde, Papa'nın ruhlar üzerinde kullandığı iktidara da egemen iktidar adı verilebilirdi: Bununla, Bodin ve Hobbes'un, onların ardından da modern devlete ilişkin tüm tarihi ve kuramsal geleneğin tasarladığı "egemenlik" arasında hiçbir ortak yan yoktur. Gerçekten de, egemenlik yüceliği içerir, ama ona indirgenemez. Daha önce de belirtmiştik, egemenlik, iktidarın kullanımıyla ilkesi arasında öylesine açık

bir ayrım gerektirir ki, tanımı gereği bu ayrım tarihi devlete ilişkin gerçeklikte varolamaz.

Burada, devlet ideolojisi diye adlandırabileceğimiz ve yalnızca *güç ideolojisi* olan şeyin esasını yakalıyoruz. Egemen devlet, kendine özgü tarihi koşullar uyarınca, her türlü iktidarın (bu terimin genel anlamında) iki unsurunu bir araya getirdi: Güç ilkesi ve onun kullanım biçimi. Demek ki tam anlamıyla hayati önemde olan egemenlik kavramı devre dışı bırakılamaz ve yalnızca bir sözcükler kavgasının kaynağı sayılamaz. O, temel nitelikteki kuramsal unsur, iktidarın ilkesiyle kullanımının bir araya getirildiği ortamdır. Öyle ki, onun doğuşunu ve yapısını, burada süratle yapmaya çalışacağımız gibi çizmek, kavram varolduğundan beri tanımını onda bulan "modern" devletin yeniliğini vurgulamaktır. Bu, aynı zamanda, gerçek bir *güç ideolojisinin* genel hatlarını, yani bir kurumun (devlet) bir kurama (egemenlik) eklemlenmesini vurgulamaktır.

Yine de egemenliğin baskın niteliğinin hangisi olduğunu hatırlatalım. O, bütünüyle laikleştirilmiş ve dindışı bir iktidar anlayışını açığa çıkarır. Tanrı artık iktidarın temeli diye adlandırılmaz ve bu yüzden de, iktidarın ilkesi, deyim yerindeyse, dışarıdayken içeri alınır. Öyleyse, sözkonusu olan içkin bir güç anlayışıdır. Öyle ki, güç kendi meşruiyetini ve doğrulamasını yine kendinde bulur. İktidarın uygulanması, bir başka deyişle otoritenin kullanımı kendinden başka hiçbir şeye bağlı değildir. Demek ki egemenlik, uygulamada olduğu kadar kuramsal açıdan da, mutlak özerklik gerektirir. Öyleyse, *kutsal olan*, egemen iktidar olarak iktidar tanımlaması içinde yer almaz. Bu anlamda, kralın kutsanması usulünün artık kurucu bir değeri yok, yalnızca bildirici bir değeri vardır. Hükümdarın sofu bir hıristiyan olması, egemenliği açısından hiçbir şey değiştirmez. Onda, "egemen" olarak, dindışılık kutsallıktan önce gelir. Hükümdarın kutsal olması, onun egemen *ilk* niteliği açısından hiçbir önem taşımaz. Zaten reformcu XVI. yüzyıl, gerektiğinde, egemen hükümdarın egemenliğini ruhani güçten almadığını doğrular. Demek ki, egemenlik, iktidarın kutsal olanla bağlantısının alt üst olmasıdır. İktidar, artık ruhani makama bağlı değildir. Öyle ki bu bakış açısından, egemenlik fikri, kutsal olana ilişkin bir laikleştirmeyi de içerir. O zaman da iktidar yalnızca kendine bağlıdır; kendi hesabına, bir kutsallık kavramını –ayrıca hiç de gerekli olmayan– yeniden icadetme pahasına... Artık o andan sonra, *siyaset* özerkliğine kavuşmuş, kendi yasalarına ve pratiklerine sahip olmuştur: Bundan böyle, devlet adamları ve filozoflar, çözümünü yalnızca kendilerinin bilecekleri (ya da daha doğrusu bilmeye çalışacakları) gerçek bir dindışı esrar olarak, devlet içinde siyasi hayatı yaşamaya ve tanımlamaya girişecek-

lerdir. Artık gücün ilkesi ve kullanımı içkin biçimde birbirine bağlanmıştır; onlar bir birlik oluşturur. Bu, onların birbirine karıştığını söylemek değildir: Louis XIV, bir gün, "devlet benim" demiş. Daha iyisi söylenemezdi: Bir yanda devlet, öte yanda monark vardır, ama ikisi bir arada egemen güçtür. Devlet ideolojisi *Bir* 'in ideolojisidir.

Dindışı gücün özerkliği

Demek ki siyaset dindışı bir etkinliktir; Orta Çağ'da, "iki güç" arasındaki mücadelenin dorukta olduğu dönemde böyle değildi. Gerçekten de, tanrısal yetkilendirmeden çok insani etkinlik olan siyaset, dünyevi şeylere ilişkindir. Bu nokta belirleyicidir ve dikkat çekici olan şey, *zamanı geldiğinde egemenlik kuramının açıklanmasına yol açacak bir sorunsal içinde* bunun bilincine, Papa'nın "eksiksiz gücü"ne ilişkin teokratik öğretinin köktenci eleştiri ve tartışmasından varılmasıdır. Gerçekten de, büyük dönemece Padovalı Marsilius'un yapıtında varılmıştır: Padovalı kuramcı *Le défenseur de la paix*'yle (*Defensor Pacis-Barışın koruyucusu*; 1324), siyasette modern tanımlamanın temellerini atar. Yapıtı, siyasette "modernite"yi, Batı'nın, yani Hıristiyanlık'ın ufkunda biçimlendirmeye başlayan temel yapıt sayılmalıdır. Burada olası bir yanlış anlamayı önlemek istiyoruz: Padovalı Marsilius, modern siyasi düşünceyi başlatmaz, yalnızca onun koşullarını hazırlar. Bu demektir ki, Marsilius'un sorunsalı, yani sınırları içinde iktidar sorununu düşündüğü öğretisel bütün, genelinde hâlâ Orta Çağ'a özgü öğretisel bütündür. Böylece Marsilius, henüz tam anlamıyla bir devlet felsefesi olmayan siyasi felsefesini, daha önce de belirttiğimiz gibi, "eksiksiz güç" öğretisine saldırarak oluşturur. Ama Padovalı Marsilius, kendi bakış açısından, yine de bütünüyle yeni bir sivil toplum kuramı oluşturmayı başarır. Bu kuram olmasaydı, gerçek devlet felsefeleri de (örneğin Hobbes'un, Locke'un ya da Rousseau'nun devlet felsefesi gibi) olamazdı. Demek ki, Marsilius'un siyasi düşünce konusunda tam bir modernite örneği verdiğini değil, yalnızca, derin yenileştirici özgünlüğünü savunuyoruz: O dindışı bir siyasi iktidar anlayışına ilişkin yola sağlam adımlarla giren düşünürdür. Ardından gelenler bu yolu sonuna kadar izlemekten başka şey yapmayacaklardır. Dahası, Padovalı'nın yapıtını ele alan yorumlarda yapıldığı gibi, egemenlikten (halkın ya da hükümdarın) sözetmenin mümkün olduğunu sanmıyoruz burada. Marsilius ancak 1576'da, Jean Bodin düşüncesinde açıkça ortaya çıkacak olan egemenlik kavramını kavrayamazdı. Ama buna karşılık, önemli olan, Marsilius'un, hiçbir tutarsızlığa düşmeden, siyasetin özerkliğini (ruhani güç karşısında) ve onunla

bağlantılı olan devletçi monizmi (tekçilik) kuramsallaştırmasıydı. Öyleyse, modern devlet ideolojisinin *koşullarının*, Padovalı Marsilius tarafından, kendilerine özgü kalıba koyulduğunu söyleyeceğiz.

Siyaset, tanrısal temeline başvurulmadan, hangi *koşullarda* düşünülebilir? Burada, soruyu bizim sorduğumuzu söylemek gerek; yani egemenlik (dindışı etkinlik olarak siyaset) açısından. O zaman şu cevap, kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkacaktır: Siyasetin özerkliğini kavrayarak. Özerk bir iktidar, bir başka deyişle, kendi dışında varolan her türlü ilkeden bağımsız bir iktidar, tanım gereği, kendi kendisiyle sınırlandırılmıştır. Ama siyasi hayata –ve yapısına– ilişkin böyle bir tanıma ulaşmak için, öncelikle, siyasetin özerkliğinin sivil toplumun özerkliğinden ayrılamayacağı biçimde, siyasi topluluğun sosyal topluluk olarak da varolduğunu göstermek gerekir. Padovalı Marsilius dindışı bir siyasi iktidar anlayışına ulaşıyorsa, bunun nedeni, yine dindışı bir sivil toplum tanımı oluşturmasıdır. O zaman her şey, en azından ilk anda, bu yepyeni *sivil* toplum kavramından doğar. *Barışın koruyucusu*'nun yazarına göre, insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için topluluk halinde bir araya gelirler. İşte bu kadar. Demek ki sivil toplum kendisi için kendiliğinden varolur. Örneğin Aquinolu Tommaso'nun düşündüğü gibi, kendisinden üstün "bir yarar uyarınca düzene sokulmuş" topluluk olarak varolmaz. Padovalı Marsilius'a göre, site baştan sona dünyevidir. İki siteye ilişkin Augustinusçu geleneği reddettiği için belirleyici olan bu nokta, içkin bir sosyo-politik hayat tanımlamasına yol açar. Buna rağmen, ereklilik (*finalite*) sosyal düzenden dışlanmamıştır ve gerçekten de, Marsilius toplumun "bir erek uyarınca düzene sokulmuş" olduğunu açıklar. Ama Tommaso'nun anlayışıyla Marsilius'un anlayışı arasındaki fark önemlidir, çünkü Marsilius'un ereği *dindışı bir erektir*. Sözkonusu olan "iyi yaşamak" için ya da filozofumuzun bir başka deyimiyle, "yeterli hayat için" siteyi –ve global sosyal hayatı– düzene sokmaktır. Kitabındaki metinler arasından birini okuyalım: "Demek ki insanlar yeterli biçimde yaşamak, gerekli şeyleri sağlamak... ve onları tabii olarak mübadele etmek için bir araya geldiler. Yeterliliğinin sınırı yine kendisi olan böyle kusursuz bir topluluğa site denir... Gerçekten de, yeterli biçimde yaşamak isteyenlere gereken şeyler çeşitli olduğundan ve bir tek sınıf ya da hizmet kesiminden insanlar tarafından sağlanamayacağından, sözkonusu mübadele için, insanların yeterli hayat açısından gerek duydukları bu tür çeşitli şeyleri sağlayan ya da yerine getiren çeşitli sınıflardan insanlara ya da hizmet kesimlerine gerek duyuldu. Bu çeşitli sınıflar ya da hizmet kesimleri, çeşitlilik ve farklılıkları içinde, sitenin bölümlerinden başka şey değildir"(I, IV-10).

Topluluğun, örneğin hıristiyanların oluşturduğu bir bütün olarak, yani Vahiy'den çıkan ve dolayısıyla Tanrı'ya bağlanan bir ölçüt uyarınca tanımlanmadığı görülmektedir. Tam tersine, *toplum*, tek ereği, kendisini oluşturan insanlara, muhtaç hale düşmeden yaşama imkanı vermek olan bir toplumdur. Bu da bir yandan hayat için gerekli nesnelerin üretilmesi, diğer yandan da bu nesnelerin mübadele edilmesi anlamına gelir. Tabii Marsilius, hayat için gerekli şeyler arasında ruhların kurtuluşunun da yer aldığını kabul eder. Öyle ki, sitede, bedenin ihtiyaçları için gerekli malların üretimiyle görevlendirilmiş bir "sınıf" olacağı gibi, ruhları kurtarmakla görevlendirilmiş bir "sınıf" da olacaktır. Ne olursa olsun, o andan sonra, toplum, kendisini oluşturan "bölümler"in uyumlu birliği olarak varolur; soyut bütün olarak gerçekten varolur. Marsilius onun "bütünsellik" olarak düşünülebileceğini söyler. Demek ki ilkesi kendi dışında değildir ve tam anlamıyla siyasi olan sorun, sosyal bütünsellikte iktidarın *kime* verileceğini belirlemek olacaktır. Görülüyor ki, monarkın meşruiyetinin herhangi bir Vahiy'den, Tanrı'ya ya da temsilcisine maledilen herhangi bir atamadan çıkarsandığı kesinlikle söylenemez. Bu noktanın iyice anlaşılır kılınması için, Marsilius'un, sosyal bütünselliğin yapısını nasıl düşündüğünü belirtmek uygun olur. Her şeyden önce, toplumun, *toplum olarak*, iktisadi ve ahlaki huzur için, buradan yola çıkarak da, *mübadele* alanı olarak oluşturulduğunu gözden kaçırmamalıyız. *Barışın koruyucusu*'nun yazarına göre, ticari mübadele –daha sonra işbölümü diye adlandırılacak olan şeyle– sosyal hayatın başlıca unsuru olarak ortaya çıkar. Bu dindışı sosyal hayat anlayışı, siyasi hayatın laikleşmesine yol açacaktır. Gerçekten de, gücün kullanımı sorunu, site içinde hangi kesimin mantıksal olarak iktidarı elinde tutması gerektiğini bilmektir. Sitenin kesimleri hangileridir? Demek ki gerçek iktidar sorusu budur. Soruya cevap vermek için, Georges Dumézil'in ortaya koyduğu biçimiyle Hint-Avrupa üçlü ayrımına[2] başvurmak gerekecektir ki, burada bizi ilgilendiren şey açısından, sorun, iktidarın kullanımına ilişkin olarak sitenin her kesimi (ya da sınıf) arasında ya da aynı anlamda, kesimlerle bu kesimlerin oluşturduğu bütünsellik arasında hangi bağlantının varolduğunu bilmektir. Öyleyse, belli başlı üç sınıf vardır: Kendisini dine adayan rahipler sınıfı (din adamları), üretim ve mübadele sınıfı (meslekler, uzmanlık ve beceri isteyen işler), yani iş kesimi, yürütme ve baskı sınıfı (hükümdar ya da "yöneten kesim"). Her kesim kendisine özgü bir ereğe adanmıştır: Hükümdar emir verir ve kurulu düzeni ayakta tutar, meslekler çevresi bedensel hayat için gerekli malları üretir, rahipler sınıfının ereği de "ebedi kurtuluş"u haketmeleri için insanları eğitmektir. Bu iyi ayarlanmış bütün

içinde, *siyasi* sorun bulunmadığı düşünülebilir: Hükümdar, ait olduğu sınıf gözönüne alınırsa, yöneten değil midir? Kuşkusuz; ama sözkonusu olan, bunun nedenini ve nasılını bilmektir. Cevabı, *yasa* tanımı yönünde aramak gerekir. Gerçekten de, sosyal bütünselliğin varolmasına yol açan şey, yasanın varolmasıdır: Yasa yoksa, toplum da yoktur. Hükümdar, bütünselliğin düzenini korumak için yasayı uygulamakla görevlendirilecektir, ama kendisi yasanın yaratıcısı değildir. Dolayısıyla, hükümdar, bir sivil toplum kurma ayrıcalığıyla donatılmış "kesim" değildir. Daha da güçlü bir nedenle, "rahipler kesimi" ve çalışan sınıf için de aynı şey sözkonusu olacaktır.

Padovalı Marsilius'un dehası, "toplum"u, kendisini oluşturan unsurlardan bağımsız, özerk bir yapı, bir soyutlama gibi düşünmesidir. Bütünsellik olarak toplum tanımlamasının anlamı budur. Demek ki *Barışın koruyucusu*, onu bir *veri* olarak gözönüne alıp, *olan* bir siyasi düzen kuramı geliştirir. Sosyal bütünsellik, onun birleştirici ilkesi olan *sivil (insan yaratısı) yasayla*, kendi kendisini ortaya koyar.

Verili bir sosyo-politik düzenin kurucusu olduğuna göre, her şeyden önce gelen sivil yasanın kaynağı nerededir öyleyse? Marsilius "halk"ta cevabını verir; yani site üyelerinin tamamında ya da onların temsilcilerinde. Demek ki halk yasakoyucudur ve o andan sonra, hükümdar, sonuçta yasayı uygulayan koldur. Bundan iki sonuç çıkar:

1. Rahipler kesimi siyasi iktidarın dışına itilmiştir,
2. Yasa (genel olarak toplum ve iktidar makamı gibi) bütünüyle dindışı kaynaklıdır.

Bu yasanın tanrısal yasayla çakışması her zaman övgüyle karşılanabilecek bir mutluluktur, ama sözkonusu çakışmanın kendisi bir siyasi düzenin ortaya çıkma koşulu değildir. Bütünselliğin "kendiliğinden yeterli" olduğunu ya da "sınırını kendinde" bulduğunu söylemek, yasanın bütünüyle insani olduğunu söylemektir. Demek ki bir toplumun kaynaşmışlığı ya da düzeni, onu sağlamak ve güvence altına almakla görevli hükümdarın ("yöneten kesim") alanına girer. Bunun yanında, iyi düzenlenmiş bir sitede, rahipler ruhların kurtuluşuyla ilgilenir, işçiler de bedensel ihtiyaçları karşılar. Marsilius, Papa'nın herhangi bir eksiksiz gücü elinde tutmasının teorik ve pratik imkansızlığını doğrudan doğruya sitenin oluşumundan çıkarsar. Rahipler iktidardan uzaklaştırılmışlardır ve iktidar bu yüzden esas olarak "dindışı" bir etkinliğe dönüşür. Demek ki siyasi hayata ilişkin bu köktenci laikleşme, onun ruhani güç karşısındaki –ta-

nım gereği– bağımsızlığı, siyasetin özerkliğinin ilan edilmesidir. Bu açıdan, yasanın mahiyetine ilişkin son bir açıklama, sorunun kesin olarak belirlenmesine imkan verecektir.

Yasa, adil fikrine bağlı kılınmamıştır. Adil olan vahiyle belirtilmemiştir. O dindışı bir kavramdır. Yasanın uygulanmasından kaynaklanan şey adalet fikridir. "İhtiyaç"ın karşılandığı yeterli hayat, adil *hayattır.* Yasa, mübadeleleri ve daha genel olarak sosyal bağın varlığını güvence altına aldığına göre, adalet sivil yasaya bağımlıdır. Marsilius'a göre, yasa adalet için değil, ama iyi hayatı güvence altına almak için koyulmuştur: Yasasız adalet olmaz. "Demek ki hayat, yani bu dünyada yeterli hayat için, birinin uğradığı haksızlığa ya da onun hakkına, uğradığı zarara ya da onun yararına yönelik olarak uygulanması mümkün olan, buyurulmuş bir insani edimler kuralı, yalnızca şu dünya işleri için, yasayı çiğneyenlere, bedensel eziyet ya da ceza tehdidiyle, buyruklar veren ve baskı yapan bir *kural* koyulmuştur. *İnsani yasa* ortak adını verdiğimiz şey işte bu kuraldır" (II, VII-7). Daha şimdiden pek "pozitif" olan bu yasa anlayışına, egemenlik kuramının doruğunda yeniden rastlayacağız.

Marsilius düşüncesinin global olarak gönderme yaptığı bir temel üçlü ayrımdan sözettik: Savaşçılar ve hükümdarlar sınıfı, zanaatkarlar, köylüler, işçiler sınıfı ve son olarak da rahipler sınıfı. Ama Marsilius, bunların uyum içinde bir arada yaşama ilkesini oluşturan şeyden –yani Orta Çağ düşüncesi açısından, Tanrı'dan– uzaklaşır. İşte burada, bir kez daha anılmaya değer pek ünlü bir metine değinmek gerek. Bu metin, Marsilius'un Orta Çağ hıristiyan çözümüne ne kadar yabancı olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Metnin yazarı, Laon piskoposu (977-1030) Adalbéron'dur: "Tanrı kralları seçti; krallar onun serfleridir; O kralların tek hakimidir; göklerdeki tahtından, onlara, iffetli ve saf olmalarını buyurur. Tanrı buyruklarıyla, tüm insanlığı onlara bağlı kıldı... onları, ruhları çürütebilecek yaraları iyileştiren hekimler olarak yarattı... Soyluların geri kalanı, krallık adaletince cezalandırılan suçlardan kaçınmak koşuluyla, hiçbir iktidarın baskısına boyun eğmeme ayrıcalığına sahiptir. Bunlar, kiliselerin koruyucuları olan savaşçılardır; bunlar, halkın, küçükler kadar büyüklerin ve de iyilerin savunucularıdır; ve aynı biçimde, kendi güvenliklerini de sağlama almışlardır. Öteki sınıf serfler sınıfıdır: Bu mutsuz ırk, ancak, didinip durarak bir şeyler elde edebilir. Demek ki bir bütün olduğu sanılan Tanrı'nın evi üçe bölünmüştür: Bazıları dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır. Yan yana varolan bu üç kesim, birbirlerinden ayrı oldukları için acı çekmezler; bir kesimin sunduğu hizmetler, diğerlerinin işlerinin önkoşuludur; herbiri, kendi payına, bütünün ihtiyacını karşılamayı üst-

lenir. Bu yüzden, sözkonusu üçlü toplanma, yine de bir sayılmaktan geri kalmaz; işte böylece, yasanın üstünlüğü sağlanabildi ve dünya barışa kavuşabildi" Marsilius'un bu metne ne kadar yaklaştığı ve ondan ne kadar uzaklaştığı görülüyor: Yaklaşıyor, çünkü kitabının (*Barışın koruyucusu*) adının da ortaya koyduğu gibi, gözönüne aldığı toplum dengeye ve barışa kavuşturulmuş bir toplumdur. Ama Marsilius'a göre, "sivil" (iç) savaş tehlikesi, tam da, bir sınıfın *bütün* toplumu yönetme iddiasını uygulamaya kalkışmasında yatar. Bu sınıf rahipler sınıfıdır. Demek ki Adalbéron'un görüşüyle kendi görüşü arasındaki temel fark şuradadır: Toplum "Tanrı"nın evi değildir. O kadar ki, kral –halk da– tanım gereği Tanrı'ya, yani Kilise'ye ve önderi Papa'ya bağlı kılınmamıştır. Demek ki, Padovalı Marsilius düşüncesinde, hükümdar başka yönlerden hıristiyan olduğunu göstermek zorunda kalsa bile, siyasi hayatın kesinlikle dindışı bir etkinliğe dönüştüğü kuşkusuzdur. Orta Çağ görüşü iktidarın Tanrı karşısındaki bağımlılığını ileri sürerken – ki kralın *kutsanma ayini* iktidarının kurucusuydu–, tam tersine, *Barışın koruyucusu*, sitenin "kesimleri" arasındaki zorunlu uyumu reddetmeden, iktidarın özerkliğini ilan eder. Artık iktidar *sivil güç* olarak düşünülmektedir.

Güç ve meşruiyet

İleride görüleceği gibi, henüz gerçek egemenlik kuramına ulaşmadık. Daha 1324'te olduğumuzu hatırlatalım. Bununla birlikte, egemenlik kuramı için uygun ortam hazırlanmaktadır: Modern devletin koşulları belirmektedir. Neden Marsilius düşüncesinde egemenlikten sözedemeyiz? Çünkü hükümdar, artık Tanrı tarafından "atanmış" olmasa bile, artık Adalbéron'un deyimiyle "Tanrı'nın serfi" değilse bile, yine de yaratıcısı olmadığı *yasaya* bağlı kılınmıştır. Siyasi eylemi sadece dindışı bir eylem olarak düşünmek ("yeterliliğini kendinde bulan" bir sosyal düzenin sürdürülmesi), hükümdarın, tek yasakoyucu olan halka bağlı kılınması için, Tanrı karşısındaki bağımlılığından kurtarılması demektir. Bu, birkaç kez ileri sürüldüğü gibi, Marsilius'un "Rousseaucu" egemen halk görüşüne sahip olduğunu mu söylemektir? Hayır; çünkü yasakoyucu (halk), otoriteyi kullanan, yani yasayı uygulayan değildir. Demek ki, henüz egemenlik dönemine ulaşmadık. Gerçekten de, egemenlik, başka iki koşula bağlıdır: Marsilius'un açıkça bilincinde olacağı devletçi monizm ve özellikle hükümdar iradesinin sonucu olarak yasa tanımı ki, bu ikincisi, *Barışın koruyucusu*'nun yazarına yabancı bir kavramdır.

Bununla birlikte, dindışı güç ideolojisi, artık, siyasi düşünce ve uygulamanın ufkunda yerini almıştır. Artık özgürleşmekten başka beklentisi

olmayan şey, gerçek anlamda *devlet* ideolojisidir. Marsilius bu "özgürleşme"de hatırı sayılır bir rol oynadı: Düşündüğü sivil toplum bütünüyle dindışı bir gerçekliktir. Bu anlamda, "güç"ün mucidi sayılması gereken kişi Padovalı'dır. Bu deyimle, egemenlikle tanımlandığı zaman devlet iktidarını özgül kılan şeyi anlatmak istiyoruz. Şimdi karşımıza çıkan bu "güç"ü belirginleştiren nedir? Kendi kendisinin ilkesi olması. Öyle ki, güç, kuramsal açıdan "mutlak" iktidar diye tanımlanabilir. Bu sözcüğe onu asıl anlamından yoksun kılacak bir ortak özel anlam vermek niyetinde değiliz. Demek ki, mutlak burada "tiranik" demek değildir ve bu iki kavramı birbiriyle karıştırmak büyük bir yanılgı olur. Gerçekten de, tiranla egemen hükümdar arasındaki fark –tam da devlet ideolojisini oluşturan–, tiran kendisini meşruiyetle yükümlü görmediği halde, egemen hükümdarın iktidarını kusursuzca meşrulaşmış saymasıdır. Kuşkusuz, bu ayrımın güvenilirliği üstüne, kendi kendimize sorular sormamız gerekecektir: Örneğin "tiran" tanımına ilişkin olarak, bir yanlış anlamaya dayanıp dayanmadığı konusunda... Şimdilik su götürmez olan bir şey vardır: Hobbes'un deyimiyle, "atanmış egemen" tiraniye *karşı* oluştu. Bunu bir başka biçimde söylemek gerekirse, egemen devlet kuramcılarının tirani konusundaki incelemeleri, egemenin tirandan kesinlikle ayırdedilmesini hedefler. Bu, meşru hükümdarın tiranik olmadığını açıklamanın yoludur.

Demek ki güç ideolojisi meşru iktidar ideolojisidir. Bu, artık otoritenin kullanımını Tanrı güvence altına almadığına göre, doğrudan doğruya hükümdarın sözkonusu güvenceye dönüşmesi gerekeceği yolundaki betimlemedir. Öyleyse, güç kavramıyla şuna ulaşırız: Devlet meşrudur ya da daha doğrusu, devlet *meşruiyettir*. Modern güç kavramının, iki "güç" ya da iki iktidara ilişkin Orta Çağ anlayışıyla karıştırılmaması gerekir. Gerçekten de, bu ikisini egemenlik kuramı sayesinde ayırdetmek mümkündür: Egemenlik kuramı, Orta Çağ'ın hep ayrı tuttuğu iki şeyi devlette birleştirir; yani otoritenin ilkesiyle kullanımını. Daha önce, ilkenin (bu deyimi daha iyisini bulamadığımız için kullanıyoruz) iktidar makamının dışında olduğu söylendi – "iki güç" çatışması denen çatışma bundan kaynaklanıyordu. Bu çatışmanın gereğince çözümlenmesi için, sözkonusu ilkenin, göksel site karşısında dünyevi siteye üstünlük verilerek, Tanrı'dan insanlara indirilmesi gerekiyordu. Padovalı Marsilius'un tartışılmaz katkısı da bu oldu. Onunla, Orta Çağ siyasi sorununun özü, deyim yerindeyse, ortaya çıkarılmış oluyordu: Papa da, imparator da, olsa olsa, tanrısal tasarının *uygulayıcıları*, onun muhafızlarıydı. Ya da en azından ikisi de kendisini böyle kabul ettirmeye çalışıyordu. Gregorius VII bile, Papalık'ın "eksiksiz gücü" öğretisiyle, Kilise önderi olarak, "güç"ünü Tanrı'dan alıyordu: "Ro-

ma Kilisesi yalnızca Tanrı tarafından kuruldu"(Md. I). Öyleyse otorite sorunu saltlıkla otoritenin kullanımı sorunudur: İlke kuşkuya yer bırakmaz, o Tanrı'dadır. İmparatora gelince, cismani dünyada özerkliğini istediği zaman bile, bunu özellikle ruhani ilke karşısındaki bağımlılığını kabul ederek yapar: "İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır" Kaldı ki Laon piskoposunun yukarıda değindiğimiz açıklamasında belirttiğimiz gibi, insanların ya da daha doğrusu sınıflar hiyerarşisinin, krala itaat ederken Tanrı'ya itaat ettikleri açıktır. Demek ki devlet ideolojisini belirginleştirmek için "güç"ten sözettiğimiz zaman, iki siyasi sorunsalı açık bir biçimde ayırdetmek istiyoruz: Orta Çağ, siyasette otoritenin kullanımından başka şey tanımaz. Burada sözcüğün kesin anlamıyla yalnızca *iktidarlar* karşısındayız. Papa ve imparatorun, olsa olsa, birer siyasi iktidarı vardır, onları yalnızca otoritenin kullanımı, tanrısal iradelerin uygulanması ilgilendirir. Tam tersine, "egemen hükümdar", yalnızca bu iktidarı değil, onun ilkesini de elinde tutacaktır. *Güç* diye adlandırdığımız şey budur. Başka deyimlerle, Orta Çağ'da iktidar ve güç birbirinden ayrılmıştır, tıpkı Kilise ya da imparatorluğun Tanrı'dan ayrı oldukları gibi. Ama iktidar ve güç, kavramsal açıdan farklı olsalar bile –otoritenin kullanımıyla ilkesinin farklı oldukları gibi– egemen devlette *birleşmişlerdir*. Egemenliğin tüm özgün yanı, tam da, "hükümdar"ın bu "güç" ve "iktidar" *birliği* olarak tanımlanmasında yatar. Bu açıdan, egemenlik, Orta Çağ siyasetine bir karşılık oluşturur ve bir başka değişikliğe kadar, "modern" ve çağdaş siyasete kendine özgü statüyü kazandırır. XVI. yüzyıldan bu yana, tarihin uğraşı, sözkonusu birliğin inceliklerine ulaşmak oldu.

Bu birlik deyimi çok önemlidir: Tüm siyasi literatüre damgasını vurur ve genel siyasi tarihte boy göstermekten de geri kalmaz. Yine de bizim için önemli olan, güç ideolojisinin, onun sayesinde oluşurken, bu "Bir" temasına nasıl sahip çıktığını vurgulamaktır. Ama önce, "güç"ten ne anladığımızı özetleyelim: Güç, devlet siyasetini özgül kılan kavramdır. Onda otoritenin ilkesiyle kullanım biçimi çakışır. Demek ki güç, kuramda, sözcüğün kesin anlamıyla iktidardan ayrılır; iktidar her zaman güce bağımlı olduğundan... Öyleyse devlet gücü şöyle belirginleştirilebilir: "İktidar" çeşitliliğinin (örneğin ordu, polis, adalet, vs.) koşul ve ilkesi gücün tekliğidir. Egemen devletin belirleyici niteliği budur: Devlet içinde, onun *tek iradesi* altında, artık kesinlikle dindışı etkinlik olarak düşünülen siyasi hayat çevresini toparlamak. Egemenliğin yapısının doğru dürüst yorumlanması isteniyorsa, açıkça kavranması gereken bir şey vardır; egemenliğin tanımlanmasını sağlayan güç kavramı yalnızca şunu açığa çıkarmaya yö-

nelir: Egemen iktidar *olarak* kullanılan bir iktidar –hükümdarın–, doğrudan doğruya kullanımı olgusunda kendi meşruiyetini bulur. Öyle ki, siyasi hayatta su yüzüne çıkan şey, buzdağının görünen kısmı ya da daha doğrusu, siyasi deneyim, tam da, gücün gerçekliğini gizler: Güç soyuttur ve ilkeye bağlıdır; iktidara gelince, o somuttur. Uygulamaya bağlıdır. Bu soyut ve dindışı siyasetin devlete özgü yapısını kavrayacağız: Bu, devleti *Bir* kategorisi altında kavramaktır.

Tiranik Bir ve "egemen" hükümdar

"Güç"ün mutlakiyetiyle onun salt tiranik kullanımını birbirinden ayırmanın uygun olacağını söyledik. Bunu örneklendirmek için, La Boétie'nin kısacık metninden yola çıkacağız: *Discours de la Servitude Volontaire* (*Gönüllü kulluk üzerine söylev*; 1549'a doğru). Yaptığımız sıçrama burada yerindedir, çünkü egemenliğin tarihini yeniden oluşturmak değil, devlet ideolojisinin doğuşunu ve yapısını vurgulamak istiyoruz. La Boétie de (tıpkı Padovalı gibi) egemenliği düşünemezdi; bunun kanıtı da şudur: Egemenliği 1576'da Bodin tanımladı. Ama bu vesileyle Montaigne'in dostunu çağırmak zorunda kaldıysak, bunun nedeni, La Boetie'nin yapıtında gücün mahiyetinin kusursuzca tanımlanmış olmasıdır: *Gönüllü kulluk üzerine söylev*, "tiran"ın ötesinde devletin, "Bir"in *iktidarının* ötesinde devlet *gücünün* bulunduğunu gösterir. La Boétie için siyasi sorun, halkların neden kulluğu ister gibi göründükleri, itaatı neden sevdikleridir. Demek ki onun için sözkonusu olan, böylesine yaygın olan şeyin nedenini kavramaktır: "İnatçı bir kulluk isteği"nin.

Sorunun çözümü tirani yönünde aranacaktır. Tirani de burada, bir "tek kişi"nin büyük bir sayı üzerindeki iktidarından başka bir biçimde tanımlanmamıştır. Öyleyse, işin başında şunun farkına varmak çok önemlidir: La Boétie devlet gücünün yapısını, tiraniye odaklanmış bir sorunsal içinde algılar. Bir başka deyişle, *Gönüllü kulluk üzerine söylev*'in tiranik iktidara –"Bir"e– yönelttiği eleştiri, pek kısa bir süre sonra, kuramcıların ve devlet adamlarının "egemenlik" diye tanımlayacakları şeye yönelen çok daha derin bir eleştirinin temelidir. Aslında La Boétie'nin yaptığı, deha ürünü bir kurgudan çok, Machiavelli'den (*Il Principe-Hükümdar* ; 1513) Bodin'e uzanan (*Les six livres de la République- Devletin Altı Kitabı*; 1576) süreçte, siyasi düşüncenin temel sorununu oluşturan şeyi gerçekçi bir biçimde kavramak oldu. Modern güç kuramı tiraniye *karşı* oluşurken, La Boétie bu gücü "tek kişi tiranisi"nin kullanımıyla özdeşleştirecektir. Böylece, "hükümdar" için yeni bir statü ardındaki XVI. yüzyılın göbeğin-

de, La Boétie modern siyasetin gerçek anlamını ortaya çıkaracaktır: Hangi görünümde olursa olsun, *egemenlik*, tiraniyle arasına mesafe koyarken, onun etkisini taşımaktan hiç kurtulamayacaktır[3] La Boétie için, tiran hiçbir zaman tek başına değil, "Bir" hiçbir zaman yalnız değildir: Onun çevresinde adamları vardır ve onlardan yardım alır. Öyle ki halk kulluk içinde duruyorsa, onun böyle kalmasını sağlayanlar, *Gönüllü kulluk üzerine söylev*'in, alaycı da olan bir dille, hükümdarın "pezevenkleri" diye adlandırdığı kişilerdir. "Tiranı koruyanlar, süvari birlikleri, piyade bölükleri, silahlar değildir. İlk duyduğunda insan kulaklarına inanamaz; ama yine de doğrudur. Tiran için ülkeyi kulluk altında tutanlar hep dört beş kişidirler. Hep beş ya da altı kişi tiranın gözüne girmiş, ya kendiliklerinden ya da tiran onları çağırdığı için, gaddarlıklarına katılmak, zevklerine ortak olmak, şehvetine pezevenklik etmek, yağmaladığı malları paylaşmak için ona yanaşmışlardır". Tiranı çevresinde suçortaklarıyla gösteren bu tanım, uygulamaya koyulduğunda herhangi bir haydut çetesinin hareket tarzını hiç de aratmayacak bir siyasi iktidar imgesi oluşturur. Bu nokta temel önemdedir, çünkü tiranın yalnız olduğuna ve tam da bu yalnızlık sayesinde, çevresine korku salarak, ülkeyi salt kendi gücüyle elinde tuttuğuna ilişkin geleneksel tirani anlayışına son verir. Antik tiran imgesi burada kendine yer bulamaz, çünkü ürkmüş kalabalık üzerinde hiç kimseyi kendine ortak etmeden tek başına dilediği gibi hüküm süren biri yoktur artık. La Boétie'yle birlikte deliliğin pençesindeki dengesiz tiran imgesi artık yokolmuştur.

Tiran tanımındaki bu dönüşüm –ki La Boétie, iktidarının gayrımeşru olduğunu ya da sadece, yasaları çiğneyerek bu iktidarı kullandığını söylemez–, devlet gücü tanımındaki köklü bir dönüşümün işaretidir. Bu doğrultuda *Gönüllü kulluk üzerine söylev*'de şunlar yer alır: "Tiran uyruklarını, onlara karşı başka uyruklar kullanarak köleleştirir ve iki paralık değerleri olsa kendisini onlara karşı korumak zorunda kalacak olan tiranı onlar korurlar; ama derler ya, tahta yarmak için tahta parçaları kullanılır" Artık karşımızda düpedüz "modern" tiran tanımlaması vardır. Bu, iktidarların piramid biçimindeki düzenlenmesi olarak gücün tanımıdır; bir başka deyişle, yapının tepesindeki "hükümdar"ın güdümü altında, çeşitli kölelik ve hakimiyet ilişkileri... O andan sonra, tirani –La Boétie'nin anlayışı çerçevesinde– güç modeli olarak düşünülmelidir. Her insan kendisini önder yerine koyan bir başkasından çekinir. Otoriteyle itaat birbirine böyle eklemlenecektir. Bu aynı zamanda da, köleleştirilmiş halkı içeren "gönüllü kulluk" yapısıdır: En üstte duran tiranın altında, birinden hemen yanındakine doğru yayılan komuta etme yanılsaması, tek tek her

insanı, yüce öndere tapınan, onunla, "büyük tiranın altında kendilerini de birer tirancık yapacak kadar" özdeşleşmiş, emre hazır küçük bir öndere dönüştürür.

Demiştik ki, tiran artık, kendi keyfi için dehşet saçan şu eli kanlı dengesiz, şu çılgın değildir: La Boétie'nin onu resmettiği şekliyle, o doğrudan doğruya iktidarın yapısıdır. İktidar *kendiliğinden* tiranik olandır. Bunun kanıtını da, La Boétie, kısa yapıtının başlangıcında, en iyi rejimin hangisi olduğuna ilişkin sorunu dışlarken, bir satırda verir. Siyasette "en iyi"nin aranışı, ister Aristoteles'te olsun ister Aquinolu Tommaso'da, iktidar üstüne kuramsal düşüncenin bütününü yönlendirmişti. La Boétie böyle bir araştırmayı, mantıksızlığı nedeniyle, devre dışı bırakır; çünkü ona göre sorun gücün yapısını tanımaktan ibarettir. Ama dahası var: Antik Çağ'dan çıkıp gelen bu soruyu dikkate almayarak, tiranın gücü hakkında yaptığı tanıma, evrensel bir anlam kazandırır. Gerçekten de, en iyi rejim diye bir şey olmadığına göre, demek ki siyasette bir iktidarın bir başka iktidardan farkı yoktur. Tüm iktidarların, bir başka deyişle tüm otorite sistemlerinin –hakimiyet ve kulluk piramidi– olumsuz anlamdaki bu denkliği, tam da yeni devlet ideolojisini oluşturan şeydir. Başka deyimlerle, tüm rejimlerin bir ortak noktası vardır: Bu da onların devlet olmasıdır. Bu, devletin, ister monarşik, ister demokratik ya da aristokratik olsun, "egemen" olmadan yapamayacağı anlamına gelir. Devlet güç tarafından yapılandırılmayı engelleyemez, *La Boétie'nin "Bir" diye adlandırdığı şey olmaktan çıkamaz.*

Her türlü belirsizlikten kaçınmak için, yine de şuna dikkat etmek gerekir: Tiranı, bir başka deyişle de tiranın çevresini (hükümdarın "pezevenkleri") anlatmak için başvurulan şu Bir sıfatı, aslında *devleti anlattığından*, o dönem için bir yeniliktir; iktidarın merkezini anlatmak için Bir'e gönderme yapmak kendi başına bir yenilik sayılmasa da... Daha önce, Padovalı Marsilius sitenin ya da krallığın nominal birliğini kavramıştı ve bundan da, sayısal açıdan tek bir yönetimin üstünlüğünü çıkarsayabiliyordu. Ondan önce Aquinolu Tommaso, dünyanın da tek Tanrı tarafından yönetilmesinden yola çıkarak, bir ülkenin tek kişi tarafından yönetilmesinin gerekliliği sonucuna varıyordu. Tam da bu noktada La Boétie'nin yeniliği, genel olarak *iktidarı*, özel olarak da *tiranın* iktidarını Bir olarak tanımlamasıdır. Özel olarak tiranda, onun iktidarını oluşturan şeyin ne olduğunu düşünmek için, bin yıllık tiran sorununu kişiye bağlı olmaktan çıkaran, bir başka deyişle iktidarın tiran tarafından kötüye kullanılmasının açıklanması yerine *soyut* bir iktidar sorunsalını oturtan La Boétie, böylece, "modern" siyaseti düşünülebilir kılar. Tiran, iktidarı kötüye kulla-

nan kişi değildir: O iktidarı kullanan kişidir ki, bu da iktidarın tiranik olduğu anlamına gelir. Zaten bu nedenle, "aman ne de çok tartışıldı!" dediği "en iyi rejim" sorunu onu ilgilendirmez. Siyasi muhakemeyi bu ilk sorunun içine yerleştirmek, tiranın iplerini sonsuzca elinde tutabileceği bir *iyi* rejimin bulunduğunu varsaymaktan başka şey değildir. Tiranı yasadışı bir dengesiz ve bir gasbeden olarak gösteren "geleneksel" anlayış da bundan kaynaklanır. La Boétie'nin karşı çıktığı budur. Öyleyse o, tiran üstüne, *yani* iktidar üstüne bir söylem oluşturacaktır. Terminolojimizde bu şu anlama gelir: Artık, devlet gücü, daha önce gücün ilkesiyle onun kullanım biçiminin – egemen devlet içindeki– birliği diye tanımladığımız Bir modeli temel alınarak düşünülecektir. La Boétie'nin büyüklüğü, bu "Bir"i, herhangi bir tutarsızlığa düşmeden, tiranik diye nitelendirerek göstermesi olacaktır. Bu da bizi, şimdiden yeterince aydınlanmış olan sorunun esaslı bir unsuruyla karşı karşıya bırakır: Tiraniyle egemenlik arasında hangi ayrımı yapmak gerekir? Bu açıdan şunu görmek dikkat çekicidir: Egemenlik, tirandan vebadan kaçar gibi kaçıldığı bir dönemde tanımlandı. Öyle ki, egemenliğin, "geleneksel" tirani sorununa bir çözüm olarak oluşturulduğu savunulabilir. Ama "egemen hükümdar" ya da "tiranik Bir" seçeneği bizim gözümüzü boyamamalı. La Boétie'nin anlattığı da zaten budur: La Boétie, iktidarla tiraniyi bir araya getirerek, 1576 sonrasında *tüm* siyasi düşüncenin eğilimi olacak şey hakkında kesin bir kuşku yaratıyordu. Bu eğilime göre, ister kral ister halk diye tanımlansın, "egemen" olmazsa, sivil toplumda insanların *özgürlüğü* de mümkün olamazdı. Ne olursa olsun, egemenlik kuramı, "geleneksel" ya da "modern", tiran üstüne bir muhakemeden doğdu. *Egemen devlet*in bu kirli kaynaktan kesinlikle kopmuş olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Öyleyse işlerin başlangıcını araştırmamız gerek.

Egemen devlet: Teori ve pratik

10 Aralık 1513'te F. Vettori'ye gönderdiği çok tanınmış bir mektupta, *Hükümdar*'ın yazarı şöyle der: "*De Principatibus* adlı bir kitapçık yazdım; içinde, böyle bir konunun doğurduğu sorunları elden geldiğince irdeliyorum: Egemenlik nedir, kaç tür egemenlik vardır, nasıl ele geçirilir, nasıl korunur, nasıl kaybedilir? Şimdiye kadar yaptığım çalışmalar arasında herhangi biri hoşunuza gittiyse, bu da mutlaka sizi memnun edecektir. Bunun özellikle yeni bir hükümdarın işine yaraması gerek" Böylece, bizzat Machiavelli'ye göre, hükümdarın portresi egemen bir hükümdarın portresidir, yani onun kullandığı iktidar egemenlikle tanımlanır. Bu nokta

temel önemdedir, çünkü kavrama, en azından, XVI. yüzyıl başında siyaset felsefesinin onu düşündüğü biçimde, bir ilk yaklaşım imkanı sağlar.

Egemenliğin, bütünüyle "dindışı" bir siyasi hayat anlayışı gerektirdiğini daha önce söyledik. Padovalı Marsilius (Machiavelli onun yapıtını iyi tanıyordu) bu anlayışın tutarlı öncüsüdür. Demek ki siyaset, *Hükümdar*'da, devletin kuruluşu olarak tanımlanacaktır. Hükümdar kurucudur, inşa eder ve savaşır, iktidarını fetihle alır, meşruiyeti gücüdür; siyaset onu aşan hiçbir yarar amaçlamaz, o doğrudan doğruya kendi kendisinin amacıdır. Bu da demektir ki, herhangi bir yararın elde edilmesi gerekiyorsa, bu yarar doğrudan doğruya devletin yararıdır. Burada, bütünüyle dindışı bir güç anlayışının tam karşısındayız. Bu da, strateji olarak siyasi hayata ilişkin bir kavramsallaştırmayı gerekli kılar. Burada, söylediklerimizi aydınlatmak açısından temel önemde olan nokta, siyasetin kuruluş sanatı olarak düşünülmüş olmasıdır. Siyaset bir düzen *kurmaktan* ibarettir. Devletin kuruluşu hükümdarın eyleminin tamamıdır. Bu, artık "tabii" değil, tarihi bir iktidar anlayışına yol açar. Kuruluş teması, Machiavelli'nin onu tanımladığı biçimdeki egemenlikle, siyasetin Tanrı'dan insanlara geçmesine neden olan kökten bir değişikliğe uğrar. Hıristiyan geleneğin (yani Paulusçu) iktidarı tanrısal atama olarak anladığı bilinmektedir. Machiavelli'yle, "hıristiyan siyaset" meşruiyetini tümüyle kaybeder. Floransalı sekreter için sözkonusu olan bir devlet kurmak olduğuna göre, demek ki siyasi hayat, insanlar o hayata atıldıkları anda *başlar*. Ya da, *Hükümdar*'ın 1513'te belirlediği bir sınırı aşmamak için, siyaset kurucu bir hükümdarın eylemiyle başlar. Böyle bir kişiliğin bulunmadığı yerde, siyaset olmaz, devlet olmaz. *Discorsi*...'nin (*Söylevler*...) sorunsalı olan sorunsal içinde, siyasi hayat, denilebilirse, "halk"ın eyleminin sonucu olarak incelenmiştir. Bağlı oldukları ilke açısından bu iki yaklaşım çelişkili değildir. İkisini de, temelinde kutsallığa büyük bir saldırı olan şu düşünce yönlendirir: Siyaset insanlar arasında çözümlenen bir sorundur, yani onlar tarafından ortaya koyulmuştur. Demek ki Machiavelli'nin hükümdarın iktidarını anlatırken çizdiği resim, modern versiyonuyla devlet siyasetinin resmidir: Kendi kendisini ortaya koyan, kendinden başka şeyi gözü görmeyen, kısacası kendi kendisinin nedeni olan bir iktidar... Farkedileceği gibi," Machiavelli" devletinin meşruiyeti yalnızca kendi gücüyse, meşruiyetin bütünüyle dışlandığı anlamına gelmez bu; tam tersine... Meşruiyet siyasi eylemin bir önkoşulu değildir; o siyasi eylemden kaynaklanır. Bu, egemenliğin kesin bir özelliğidir.

Devleti kuran hükümdar meşruiyeti gözönüne almaz. Ayrıca meşruiyet de onun iktidarının kaynağı değildir. Onun eyleminin ne kökeni

(koşul) ne de amacı (ödev) olan meşruiyet, hükümdarın "fetih" hareketine asla gölge düşürmez. Meşruiyet bu *fetihten* başka şey değildir. Siyasi hayat eylemdir ve eylemin de, eğer o önkoşul kendisi değilse, hiçbir önkoşulu yoktur. Burada, içinde egemenliğin oluşacağı çerçeveyi yakalıyoruz; daha önce Padovalı Marsilius'un sınırlarını çizdiği ve Machiavelli'nin kesin olarak belirlediği bir çerçeve: Siyaset kendi kendisinden kaynaklanır, iktidar kendi kendisinin nedenidir. O andan sonra, ona Tanrı'da ya da tabiatta meşruiyet kaynağı aramanın hiçbir gereği kalmamıştır: Güç gerçek anlamda kendinden kaynaklanandır. O aynı zamanda köken *ve* amaçtır. Egemenlik yeterince ortaya çıkmıştır: Geriye kalan yalnızca onu tanımlamaktır. Bu da Bodin'in kesin olarak çözümlemek için üstleneceği bir görevdir. Şimdilik, Machiavelli düşüncesiyle, Orta Çağ'da geliştirildiği biçimiyle güç kuramı arasındaki kesinti köktendir. Hükümdar, adı üstünde, *principe*'dir, o ilktir; Machiavelli ona "kurucu" ve "yeni" der. Hükümdar için en azından söylenebilecek olan da budur.

Demek ki, yavaş yavaş *Leviathan*'ın dev görüntüsü belirmektedir. Kendi kendisinden kaynaklanan bir siyaset, mutlak özerklikle tanımlanmış bir iktidardır: İlkesi biçimiyle çakışır ve devlet, bundan böyle, dört yüzyıl için açığa çıkacak olan bu çakışmadır. Onun artık doğrulanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü o *doğrulanmadır*, onun artık meşruiyete de ihtiyacı yoktur, çünkü o *meşruiyettir*. Yine de geriye egemenlik kavramının pozitif olarak tanımlanması kalmaktadır. Gerçekten de, Machiavelli, hükümdarın siyasetini, iktidarının ele geçirilmesi ve korunması olarak tanımlar; öğretinin bütününde, egemenliğin doğrudan doğruya özünü kesin biçimde saptamaya çalışmaz. Bu egemenliğin uygulandığı alanı keşfetmek ona yetmektedir. Kısacası, devlet egemenliğini kavramsallaştırmadan, bir "modern" olarak, siyaseti –iktidar– inceler. Hükümdar devletin kurucusu da olsa, konusu, devletten çok hükümdardır (ya da halk). Devlette onu hükümdar ilgilendirir: Devlet sorunu kurucusu açısından ele alınmıştır. Demek ki kuramın devleti devlet olarak devreye sokması ve hükümdarın devlet içinde uyguladığı iktidarın mahiyetinin açıkça tanımlanması şarttı. Bu da, Floransalı sekreterinkinden farklı bir bakış açısı gerektiriyordu. Öyle bir bakış açısı ki, devletin yapısına, hükümdarın iktidarının incelenmesi karşısında öncelik kazandırabilsin... Bir başka deyişle, devlete hükümdarın eylemi *yoluyla* gelmek yerine, hükümdarın uyguladığı iktidarın mahiyetini nitelendirebilmek için, devlet soyut bir bütün olarak anlatılabilmeliydi. Egemenlik kuramı, gerekli öğretisel sağlamlıkla, ancak bu kesin değişiklikten doğabilecekti. Gelecek için temel nitelikte olan bu değişikliği gerçekleştirmeyi üstlenenin Bodin (*Les six livres de la République*

-Devletin altı kitabı) olduğu bilinmektedir. İleri süreceğimiz kanıt, Bodin'de, ilgi odağının (artık hükümdar değil) devlet (*République*) olmasıdır ve bu devleti tanımlama adına, "egemen güç" kavramı devreye sokulacaktır. Bu nokta çok önemlidir, çünkü *egemenliğin, hükümdarın eylemini nitelendiren şey olmaktan çok, devleti tanımlayan şey olduğu* anlamına gelir.

Eserin özgün baskısı *in folio* yedi yüz otuz dokuz sayfa içerir. İlk beş satır sorunun aydınlatılması için yeterlidir: Geriye kalan her şeyin ondan türetileceği "tanım"ı verir. İşte bu metin: "Devlet, birçok ailenin ve egemen güçle ortak olan yönlerinin adil yönetimidir. Bu tanımı başa yerleştiriyoruz, çünkü her şeyde başlıca amacı aramak gerekir; sonra da ona ulaşmanın yollarını. Oysa, tanım, ortaya çıkan konunun amacından başka bir şey değildir; ve onun iyi bir dayanağı yoksa, üstüne kurulacak her şey çok geçmeden yerle bir olur"(Kitap I, böl.I, Başlangıç). Öyleyse, şunu anlamak gerekir ki, egemenlikten sözedilmedikçe devletten de sözedilemez. Bu da, egemenliğin devlet kavramına ilişkin olduğunu söylemek demektir. Demek ki, Bodin için sözkonusu olan, egemenliği onu *kullanandan* ayırdetmektir. Ve bu tam da, daha önce devlet ideolojisi diye nitelendirdiğimiz şeydir: (Devlette) Güçle iktidarın birleşmesi. Bu nokta, iyice anlaşılabilmesi için, özel bir dikkat gerektirir. Görüldü ki, Bodin, "egemen güç" kavramının devreye girdiği bir devlet tanımıyla, siyasi hayata ilişkin çözümlemesine başlamaktadır. Öyle ki, hemen o anda, bu kavramın anlamı belirir. Gerçekten de egemenlik, bir yandan, devlet içinde, söylediği gibi "genel olarak herkesin, özel olarak da herbirinin ortak yararını" güvence altına alan bir güçtür. Öte yandan, o devletin ruhudur. Egemenliğin bu iki düzlemi birbirinden ayrıdır. Demek ki, egemen güç, doğrudan doğruya *kendinde*, devletin soyutlaması olarak, onun asıl ilkesi olarak varolur. Onun sayesinde, otoritenin gerçek anlamda uygulanması mümkündür. Bu yüzden Bodin, egemen gücün "sürekliliik"ine pek bağlıdır. O andan sonra da, güç sözcüğü kusursuzca yerli yerine oturur: O, *Respublica*'yı mümkün kılan, yani onu bütünüyle gerçek kılandır. Ama güç, ona can veren ve sayelerinde uygulanabildiği kurumlardan bağımsızca, hep vardır. Bugüne kadar hiçbir devletin vazgeçemediği gerçek bir güç efsanesinin tam da içindeyiz. Güç daha uygulanmadan önce vardır; itaat onu mümkün kılan kurumlara önceldir. Böylece, gücü uygulayanlar –hükümetler ya da başkaları–, onlardan bağımsızca ortaya çıkan güçten ayrıdırlar. Sözkonusu olan, bugün bile sırlarını bütünüyle açığa çıkaramadığımız, ama belki de her iktidarın sırrı olan gerçek bir efsanedir. Orta Çağ'da iktidarın, otoritenin kullanımını Tanrı'da doğrulamaktan ibaret olduğu görüldü. Aynı süreç burada da işlemektedir; şu

farkla ki, "güç" Tanrı'nın rolünü üstlenmiştir. Öyle ki, Orta Çağ'da iktidarın kendisini Tanrı'ya gönderme yaparak doğrulaması gibi, şimdi artık onu mümkün kılan, devletin gücü olacaktır. Ancak, Orta Çağ'da, ilke eninde sonunda açıkça görülürken, artık böyle değildir. Egemenlikte, iktidar (uygulanan) güce (kuran) içkindir. Bu da onların birbirine karıştırılmasına yol açmaz. Bodin bu konuda yanılmamıştı: "Bu gücün sürekli olduğunu söyledim; çünkü belli bir süre için, bir ya da birçok kişiye mutlak gücün verilmesini sağlayabilir; bu süre sona erdiğinde, onlar birer uyruktan başka şey değildirler; ve güce sahip oldukları sürece de, Halk ya da Prens gücü geri almayı isteyene kadar, bu gücü emanet alanlardan ya da onun muhafızlarından başka şey olmadıkları için, onlara egemen prensler denemez; güç hep emaneten alınır" (Kitap I, Bölüm IX). Bu metin, egemen gücün mahiyetine ilişkin olarak, hiçbir kuşkuya meydan bırakmaz: Egemen güç, ondan türemekten başka şey yapmayan iktidarlardan bağımsızdır.

Burada bir güç efsanesinin sözkonusu olduğunu söylüyorduk: Egemenlik bize genel olarak her iktidarın anahtarını verir. Bu metin bize bunu kanıtlıyor. Modern devletin, tarihi boyunca, dünyaya getirdiği ve yeniden ürettiği, küçük ve büyük tüm şu önderler, yalnızca gerçek anlamda yönetenler değil, ama yönetmek *isteyenler* ve bu doğrultuda çaba harcayanlar da, der Bodin, gücün "bekçiler"inden başka bir şey değildirler. Bu kavram temel önemdedir: İktidarı kullanmak, Jean Bodin'in hiç de çelişkiye düşmeden, *düzen* olarak gösterdiği yaratıcı bir soyutlamanın muhafızı olmaktır. Pek de öyle sanıldığı gibi XVI. yüzyıl icadı olmayan bu düzenin, aslında iktidar ondan kaynaklandığı halde, iktidarın kullanımından kaynaklanır gibi görünmesi dikkat çekicidir –ki bu tam da egemenliğin devreye soktuğu yeniliktir. Burada, Machiavelik hükümdarın, iktidarı sağlama almak ve dizginlerini elde tutmak için yararlandığı şu "kurnazlıklar"ın gerçekleştiği, ve de bunların doğruluğu, kabul edilecektir. Demek ki, güç efsanesi olarak egemenlik, geri kalan her şeyin ondan kaynaklandığı bir hükümdara ya da bir halka "inandırır"

İnsanlara kendisini ayrı ayrı kabul ettirdiği her iki kutbu da deşmek üzere bu efsanenin daha derinine inmeden önce, egemenliğin kurucu farklılığı diye işaret ettiğimiz şeyin, Grotius'un dev incelemesi gibi bir eserde, *De Jure Belli ac Pacis*'te (*Savaş ve barış hukuku*; 1625), nasıl okunabildiğini göstermeliyiz. Aslında, Grotius bir siyasetbilimci değil, bir hukukçudur. Amacı bizi iktidarın özü hakkında aydınlatmak değil, daha çok, iktidarı hukukla doğrulamaktır. Bu, Bodin'in tersine, Grotius'un, egemenliğin ilkesine ilişkin bir yenilik getirmeyeceğini söylemektir. Buna karşılık, kuramsal kesinlik açısından katkısı temel önemdedir. Gerçekten

de, Grotius egemenlik kavramına el koyar ve ondan yola çıkarak modern hukuki yapıyı tümüyle inşa eder. Demek ki Grotius'da büyük bir kuramsal özgünlükten çok, egemenlik yetkisinin hukuki kalıba dökülmesi sözkonusudur. Bu yüzden, Grotius, Rousseau'nun daha sonra "siyasi hukuk" diye adlandıracağı şeyin gerçek kurucusu sayılabilir. 1625 tarihli hacımlı inceleme, siyasetin, tümüyle, bir yandan hukuki iradeciliğin, diğer yandan da Cicero antropolojisinin süzgecinden geçirildiği, taşları sapasağlam oturtulmuş bir yapı oluşturur: Burada, mülkiyet, sözleşme ve insan tabiatı, egemen gücü gün ışığına çıkarma ayrıcalığını paylaşırlar. Ama bizim için önemli olan, Grotius'un egemenliği nasıl anladığını kavramaktır. Egemenlik artık onun düşüncesinde spekülatif bir kavram değildir. O doğrudan doğruya siyasi hayat kavramını düşünülebilir kılan bir tanım da değildir artık. Grotius, devletler kadar bireylerin de pratik siyasi hayatını, en ince ayrıntılarına kadar, egemenliğin düzenlediğini göstermek ister ki, bu tam da bir hukukçunun kaygısıdır. Dolayısıyla, onu modern siyasi hukukun öncüsü sayabiliyorsak, bu özellikle, "modern" egemenlik içinde *hukuk öznesinin* statüsünü –XIV. yüzyılın "nominalist" geleneği içinde– düşündüğü içindir. En önemli nokta budur ve bugün bile –hukuki bakış açısından– yurttaş hakkında düşündüğümüz şey, *Savaş ve barış hukuku* adlı incelemede, daha o dönemde, büyük ölçüde tanımlanmıştı. Öyleyse, Grotius'un sistematizasyonunun ilkesi nedir? Egemenliği mülkiyet olarak tanımlamış olması; bir başka deyişle, egemenliği mülkiyet hakkı içinde düşünmüş olması. Buraya varmak için belli bir kuramsal cesaret gerekiyordu: Egemenlik sahip olunan bir şeydir. Bunları okurken, *Respublica*'nın en önemli amacını, mülkiyetin korunması ve hatta sınırlarının genişletilmesi –Locke'un ondan güvenlik güçlerinin ve mahkemelerin meşruiyetini çıkarsadığı görev– sayan Lockeçu devlet kuramı şöyle bir hatırlanırsa, Grotius'da egemen devletin gizli anlamının açığa çıktığı farkedilebilir. Bu malsahipleri zihniyeti ne olursa olsun, Grotius, hiç kuşku yok, egemenliğin yapısını mükemmel bir biçimde farketmişti. Bunu da, onu mülkiyet hakkından yola çıkarak yorumlaması sayesinde başarmıştı: "Egemenliği, ona sahip olma hakkından ayırmak gerekir" (I, 3. Par. 4). Demek ki artık sorun bütünüyle açığa çıkmıştır: Egemen güç, egemenin sahibi olduğu –yani öznesi olduğu– bir şeydir. Bodin, gücü kullananları, egemenliğin salt "süreli" vekilleri olarak görüyordu; Grotius'a gelince, o burada yalnızca malsahiplerini görür. Machiavelli, iktidarı, fethedilen şey olarak düşünmüştü; Grotius'sa onu sahiplenilen şey olarak tasarlar. Her durumda da, bu üç tanımlamaya ortak olan ve bizi en çok ilgilendiren şey, *egemenliğin hep onu kullanandan bağımsızca varolmasıdır*. O andan sonra da, bir soru

kaçınılmaz olarak ortaya çıkar: Egemenlik iktidar olarak ampirik kullanımından bağımsızsa, nasıl varolabilir? Egemenliğin kullanıldığı anda varolduğunu söylemek gerekir; ama bu, onu oluşturan iki boyutun birbirine karıştırılmasına asla yol açmamalıdır: Güç ve iktidar. Öyleyse hükümdar nedir? Kişiliğinde, otoritenin ilkesini ve biçimini birleştiren...

Demek ki, egemen devlet şu karmaşık işin üstesinden gelmeyi başarır: Yalnızca kullanıldığı ölçüde varolan, ama ilkesi kullanma biçimlerinden bağımsızca süregiden bir güç tasarımı üstüne oturmak.

Bir meşruiyet sorununun, özgül bir biçimde, yalnızca böyle ortaya çıkabileceği farkedilecektir: Egemenliği, buna hakkı varsa kullanan bir egemene meşru egemen denecektir. Demek ki egemenlik, hükümdarın sahip olduğu bir şeydir. Grotius için o "sivil mülkiyettir". Öyle ki, onun egemenlik anlayışı, hükümdarın kendisinden çok, özel alanına gönderme yapar. Demek ki Grotius'da, meşruiyet eninde sonunda iktidarın meşru fethine bağlanmıştır; Machiavelli'yi inkar etmeyecek bir önerme: "Yasal bir savaşta kişilere ait zenginliklere sahip olunabildiği gibi, aynı biçimde sivil mülkiyet ya da her türlü başka güçten bağımsızca, devleti yönetme iktidarı elde edilebilir"(I, 3. Par. 10). Bu meşruiyet sorunu ve ona bağlı olarak, "sivil mülkiyet"in sahiplenilmesi sorunu, söylediklerimizi kesinlikle aydınlatır. Egemenlik ampirik kullanımından iyice farklıdır; çünkü, "mülkiyet" olarak, her türlü başka zenginlik gibi, devredilebilir. "Doğrusunu söylemek gerekirse, diye yazar Grotius, bir halk devredildiğinde, bir başkasının malına dönüşen şey, kişilerin kendileri değil, bir halkın oluşturucu unsurları olarak düşünülen bu kişilerin yönetilmesine ilişkin sürekli haktır"(I, 3. Par. 12). Burada, Bodin'in, gücün sürekliliği üstüne geliştirdiği temaya yeniden rastlanır: Bu güç, iktidar değişikliklerinden, yönetimler ve başka küçük önderler arası paylaşımdan bağımsızca ortaya çıkan ve kendi kendisini üreten güç olarak anlaşılmalıdır yalnızca. Güç gerçekten sübstansiyeldir: Kendi kendine ortaya çıkar, çünkü o kendi kendisinin nihai nedeni ya da etkili nedenidir. Demek ki güç *kendiliğinden* varlığını sürdürür; bu da onu modern devletin kurucu efsanesi konumuna getirir. İki unsur, bu efsaneyi oluşturur: Tabiat ve yasa. Efsaneye *can verme* görevini Hobbes üstlenecektir: Yaratıcısı, biraz da korkuyla, ona "ölümlü Tanrı" dese bile, tabiat ve yasa, Leviathan'ın, şu soğuk canavarın bedeninde, ona can vermek için dolaşırlar. Modern devletin ta kendisi...

Tabiat, güç, yasa

Yasanın, Padovalı Marsilius'da, siyasi ve sivil toplumun özerkliğinin ilan

edilebilmesi için, ondan yola çıkılan temel unsur olduğu görüldü. Toplum, onun sayesinde, kendi kendisini ortaya koyar. Oysa, *Barışın koruyucusu*'nun yazarı için, halk gerçek yasakoyucu olduğundan, ona tabi olan hükümdar "egemen" ilan edilemez. İktidarı kullanmayan (yasayı uygulamayan) halka gelince, ona da egemen denilmemiştir. Gerçekten de, egemenliğin esaslı bir boyutu, yasayı söylemek ve dolayısıyla, ona tabi olmamaktır. Dindışı güç olarak egemenlik ideolojisi, iradeci bir devlet iktidarı ideolojisidir: Yasa, hükümdarın iradesinden kaynaklanır. Bırakalım Bodin konuşsun: "Egemen hükümdarın ilk belirtisi, özel olarak her birey, genel olarak da herkes için, yasa yapma gücüdür; ama bu yetmez, şunu da eklemek gerekir: Kendisinden büyük, kendisiyle eşdeğerde ya da kendisinden küçük biriının rızası da gerekmeden..." (*Devletin Altı Kitabı*. I, XI). Bu sözleri, filozofumuzun çıkarsamaktan geri kalmadığı ve yeni bir anlama bürünen zorunlu bir sonuç izleyecektir: Hükümdar yasaya tabi değilse, bunun nedeni, "tabii olarak" kendi iradesine tabi olmamasıdır. "Bu yüzden, yasa, hükümdarın yasaların etkisi dışında olduğunu söyler; ve bu sözcük Latincede de, egemenliğe sahip olanın buyruğunu karşılar... Eğer egemen hükümdar kendisinden öncekilerin yasalarına tabi değilse, çıkardığı yasa ve emirnamelere daha da az tabi olacaktır; çünkü bir başkasının yasasına boyun eğilebilir, ama insanın kendi kendisi için yasa çıkarması da, iradesine bağlı bir şeyi kendi kendisine buyurması da, tabii olarak, imkansızdır" (*Devletin Altı Kitabı*. I, IX).

Antik ve Orta Çağ düşünceleriyle bu düşünce arasındaki fark temel niteliktedir: Yasa hukukun önüne geçmektedir, bir başka deyişle "Hükümdar"ın (yalnızca hükümdarın kişiliği değil, aynı zamanda devlet) iradesi adil fikrinin üstüne çıkmaktadır. Bu, Bodin'in yasayı ("gücünü kullanan egemenin buyruğu". *Devletin Altı Kitabı*. I, IX) hukuktan (adalet) ayırdederken dile getirdiği şeydir. Aristoteles'e ya da Aquinolu Tommaso'ya göre, hukukun *kaynağı* asla, yalnızca onu açıklamaktan başka şey yapmayan hükümdar olamaz; hukukun kaynağı tabiat ya da Tanrı'dır. Hatırlanırsa, adil olan şeyin yasadan kaynaklandığını öne süren Padovalı Marsilius'un henüz çok erken bir dönemde dile getirdiği düşünceleri, egemenliğin ışığında sistemleştirmekten başka bir şey yapmaz Bodin. Tabiat adil olanın ne kurucusu ne de kaynağıysa, onun kaynağını hükümdarın *iradesi* oluşturuyorsa, devletin artık hiçbir doğrulama türüne ihtiyacı yoktur: Egemenliği mutlaktır.

Grotius'dan Hobbes'a, ondan Locke'a, bu köktenci dindışı güç ideolojisi, devletin meşruiyetinin temeli olarak yalnızca iktidarın "dünyevi" doğrulamasını önemseyen öğretisel bir bütün oluşturup, kesin bir biçimde dile gelecektir. Ama kuramda gözlemlenen, tarihi uygulamada da benzer

gelişimi gösterir: Cromwell'den Louis XIV'e, devlet modeli kendisini kabul ettirir. Bundan böyle, siyasi hayat "dindışı" bir etkinliktir ve gücün kullanımı "laik" bir dini işlevdir. Hobbes, Leviathan'da (1651) bu anlayışın en iyi örneğini sunar. Eseri, devletin ya da onun deyimiyle "atanmış egemenin" tartışılmaz gücünü tek başına doğrulayabilecek maddeci bir antropolojiye dayanır. Gerçekten de Hobbes, "siyaset"ini oluştururken, maddeci, yani her türlü tanrısal ya da vahyedilmiş içerikten arındırılmış bir tabiat anlayışı geliştirir. Gerçekten de, onda, "tabiat" bütünüyle tutku ve güçten oluşmuştur. Devletin zorunluluğu doğrudan doğruya, şiddetin ve ölümün hüküm sürdüğü bu tabiattan çıkarsanacaktır. "İlk sıraya ve tüm insanlığın genel eğilimi sıfatıyla", diye yazar, "iktidar üstüne iktidar elde etmeye yönelik sürekli ve aralıksız bir isteği yerleştiriyorum, ancak ölümle sona eren bir istek (...). Rahatlık ve duyumsal haz isteği, insanları ortak bir iktidara itaat etmeye yöneltir: Böyle istekler, insanı, kendi etkinlik ve uğraşından bekleyebileceği korumadan vazgeçmeye iterler. Ölüm korkusu da, aynı nedenle, benzer etkiyi yapar"(*Leviathan*. Böl. XI). Bu metin ve buna benzer başkaları, devlet gücünün tek anahtarı sayılabilir. Gerçekten de, burada geliştirilen şey, dindışı bir "tabiat" düşüncesi üstüne temellendirilmiş bir gücün özerkliği anlayışıdır. Hobbes'da tabiata yapılan her göndermede, bunun nedeni, "insanın tabii durumunun" dayanılmaz bir durum olduğundan yola çıkarak, devletin mutlak zorunluluğunu kanıtlamaktır. Öyle ki tabiat (ya da siyasi açıdan "tabii hal") aynı zamanda devletin hem yadsınması, hem de onun zorunluluğunun en tartışılmaz göstergesidir. Tabiat, yol arkadaşının –yasa– eşliğinde, gücün devlete özgü kullanımını yapılandıran efsanedir. Tabiatın kurduğu şey, yani tutkuların eşitliği, bu eşitlik kurulur kurulmaz geri alınır. Tabiatın güvence altına almakta *güçsüz* kaldığı şeyi yeniden sağlama rolü devletin olacaktır: Herkesin *tabii* yaşama hakkı. "Bu tabii halde, bütün insanların her şey üzerinde ve hatta birilerinin diğerlerinin bedeni üzerinde bir hakka sahip olduğu sonucu çıkar (...), çünkü herkes canının istediği her şeyi yapma hakkını elinde tuttuğu sürece, insanların tümü savaş hali içindedir. (...) Hakkın karşılıklı olarak aktarılması, sözleşme diye adlandırılan şeydir"(Böl. XIV). Demek ki siyasi hayat, yani Leviathan'ın koruması altındaki hayat, ölümü içermeyen tabii hayat olarak anlaşılmaktadır. Gerçekten de, nedir bu "tabiat"? O, isteklerin hükümranlığı, dolayısıyla da istekler arası çatışmanın hükümranlığıdır: Tabiat ölüm getirir ve tabii hal bir savaş halidir. Leviathan, insanlar tarafından, barış için ve güvenlikleri gözönüne alınarak kurulmuştur. Demek ki, "dindışı" siyasi hayat anlayışı burada en kusursuz öğretisel bütünlüğe erişmiştir: Devlet insanların yapay bir yaratı-

sıdır; tabiatın yalnızca yararlı yanlarını (güç isteği) koruyup, zararlı yanlarını (ölüm) atarak, kendiliğinden "dindışı" olan bir tabiatı taklideden yaratı. Bir nokta aydınlığa çıkarılmayı hakeder: Hobbes modern siyaseti *gerçek anlamda* başlatan kişidir. Çünkü Padovalı Marsilius'dan Bodin'e uzanan bir eğilimi kesin olarak sistemleştirir. Bunu yapmak için, dindışı güç ideolojisinin gerek duyduğu tabiat efsanesini inşa eder. Bu nokta, egemenin yasasına itaat kuramında doruğa ulaşır. Nedir öyleyse bu egemen? Onun ayırıcı niteliği nedir? Bir *kişi* olmak. "Bu (sözleşme) gerçekleştikten sonra, tek bir kişide biraraya gelen kalabalık *Respublica* diye adlandırılır. Bu büyük Leviathan'ın oluşumu böyledir... Sözkonusu kişiliği emanet alan, egemen diye adlandırılır ve onun egemen *iktidara* sahip olduğu söylenir; tüm diğer insanlar onun uyruklarıdır" (Böl. XVII). Görülüyor ki, monark yalnızca egemenliği *emanet alandır*: Egemenlik, monarkın yalnızca "sahibolduğu" egemen iktidardan ayrı soyut bir kişiliktir. Hemen o anda, Hobbes, otorite ilişkisinin mahiyetini açıkça dile getirir: "Tüm diğer insanlar onun uyruklarıdır" Öyleyse artık yasanın ne olduğunu sormak gerek. Soru şudur: Hobbes"un, bir *Respublica*'nın üyelerinin itaat etmek zorunda oldukları yasa diye tanımladığı "sivil yasa"nın oluşumunda "tabiat"ın payı nedir? Hobbes'un yanıtı bütünüyle tutarlıdır: Sivil yasalar tabii yasalara güç verir; sivil yasalar olmazsa, tabiatın hükmü kalmayacaktır. Bir başka deyişle, devlet, tabiata güç verdiği şeyle kendi kendisini de doğrular. Öyleyse, atanmış egemene güç veren nedir? Doğrudan doğruya tabiatın güçsüzlüğü. Antik düşünce (ve Orta Çağ düşüncesi) sivil yasaları tabiat yasalarının bir parçası olarak düşünürken, Hobbes tam tersine, tabiat yasalarını sivil yasaların bir parçası olarak tanımlar. "Tabiat yasası ve sivil yasa birbirini içerir ve etkinlik alanları da eşittir. Gerçekten de, salt tabii halde tabiat yasaları (eşitlik, adalet...) sözcüğün tam anlamıyla yasa değildirler... Bir kez bir devlet kurulduğunda, gerçek anlamda yasa sayılırlar... Demek ki, dünyanın bütün devletlerinde, tabiat yasası sivil yasaların bir parçasıdır. Ama tabii hak, yani insanın tabii özgürlüğü, sivil yasa tarafından yumuşatılabilir ve sınırlandırılabilir; ve hatta, yasama etkinliğinin amacı, onsuz barışın hiçbir türünün varolamayacağı bu kısıtlamadan başka bir şey değildir" (Böl. XXVI).

Geçmiş yüzyılların siyaseti bundan daha kökten bir biçimde alt üst olamazdı. Eski düzenin defterini dürmek için en korkutucu silahın egemenlik olduğu ortaya çıkmıştır. "Modernite"yi işgal eden tüm "tarihi" devletler ona sahip çıkacaklardır. Kuramcıların hepsi, konjonktürün isterleri doğrultusunda, devlet modelini yumuşatmaya, değiştirmeye, onu kendi amaçları uğrunda kullanmaya çalışacaklardır: Bu da, Hobbes'un *tabiat*

tanımını yeniden uyarlamalarını gerektirecektir. Hiçbiri, Rousseau bile, egemenlik ilkesini reddetmeyecektir. Tam tersine onu mükemmelleştirmeye girişeceklerdir. "Tabiat", her zaman, iktidara atlanacak basamak görevi yapacaktır; itaat etmek ve buyurmak hep "tabii" olacaktır. Demek ki bu devlet ideolojisi, dindışı güç ideolojisidir; gönderme yaptığı tabiat bütünüyle kutsallıktan arındırılmıştır; koyduğu yasa yalnızca egemenin iradesinden kaynaklanır. Bu koşullarda, devlet felsefesinin 1690'da Locke'la kavuştuğu görünüme şaşırmanın yeri olmadığını belirtmek gerekir mi? *Two treatises on government*'ın (*Sivil yönetim üzerine inceleme*) yazarı, mülkiyeti, sosyal ve siyasi hayatın amacı ve kaynağı sayar: "İnsanların devletler içinde biraraya gelmelerinin ve yönetimlere boyun eğmelerinin temel nitelikli ve en önemli amacı, mülkiyetin korunmasıdır"(Par. 124). Bundan daha berrak bir anlayış düşünülemez: Devlet bir malsahipleri devletidir. Hıristiyanlardan oluşan bir halkın bedensel nimetlerden çok, söylenene bakılırsa ruhun kurtuluşuna önem verdiği hıristiyan "*respublica*"nın uzağındayız. Yine de işin esası gözden kaçırılmamalı: Artık gücün ilkesi doğrudan dünyevi hayatın içinde olduğuna göre, iktidarın doğrulanması için, iktidardan başka şey kalmaz geriye. Öyle ki, *direnme* her zaman için mümkün ve haklıdır. Bu direnme kavramı Orta Çağ'da geçer akçe değildi; tam da egemenliğin oluştuğu dönemde biçimlenmesi dikkat çekicidir. XVIII. yüzyılda bir *hak* olacaktır. Dediğimiz gibi, egemenlik "Floransa" tiranisine cevap olarak oluşuyorsa, bu, tiranın iktidarının tersine, hükümdarın iktidarının meşru olduğunu belirtmek içindir. La Boétie'nin bu iddiayı ne tür bir kuşkuyla gölgelediği biliniyor. Egemen hükümdar meşruiyeti doğrudan doğruya buyruk verme olgusunda bulur: Onda, gücünün ilkesi ve uygulamasının biçimi birbiriyle çakışır. İyi bakılırsa, bu çakışma, tabiatla gücün çakışmasıdır. Ama hükümdar için, onun bakış açısından, buyruk vermek "meşru"ysa da, ortaya çıkan sorun, itaat etmenin yeterince "meşru" olup olmadığıdır.

Kaynakça

I-Siyasi düşünceler

La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire* (1549'a doğru), Editions sociales, Paris, 1971.

Bodin, *Les six livres de la République* (1576), Lyon'da Jacques de Puy tarafından, Libraire juré en l'Université de Paris, Avec privilège du Roy, In folio XII-739 s.

Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix* (1625), çev. Pradié-Fodéré, I-II-III, Paris, 1865.

Hobbes, *Léviathan* (1651), çev. Tricaud, Sirey yay., Paris, 1971.

Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix* (1324), çev. J. Quillet, giriş ve notlar, Vrin yay., Paris, 1968.

Machiavel, *Le prince* (1513) ve *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* (1520), çev. Gohor, Oeuvres de "La Pléiade", N.R.F., Paris, 1952.

Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), çev. Appuhn, Garnier-Flammarion yay., Paris 1965.

II-İncelemeler

Arquillières (F.-X), *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934.

Goubert (P.), *L'Ancien Régime. II- Les pouvoirs*, Paris, 1973.

Guenée (B.), *L'Occident aux XIVe et XVe siècles*, Les Etats, Paris, 1971.

Lagarde (G. de), *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age*, Nouvelle édition, Louvain-Paris, 1956-1970.

Mesnard (P), *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Nouvelle édition, Paris, 1969.

Mandrou (R.), *L'Europe "absolutiste". Raison et Raison d'Etat*, 1649-1675, Paris, 1977.

Pacaut (M.), *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957.

Quillet (J.), *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1972.

Villey (M.), *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1970.

—, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1962.

Çev: Cemal Bâli Akal
Düzelti: Balca Çelener

Louis XIV ve devletler

devlet benim
devlet sensin
devlet odur

devlet biziz
devlet sizsiniz
devlet onlardır

ayşe balâ

10
Carl Schmitt

Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet*

Aşağıdaki açıklamalar, Avrupa tarihinin neredeyse dört yüzyıldır belirleyici olan dönüm noktasını, bir başka ifadeyle devletleşme çağının başlangıcını gün ışığına çıkaracaktır. Devlet, XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla uzanan bu çağda, siyasi birliğin her şeye hükmeden düzen kavramıdır. Değişik türdeki çeşitli etkenler, devletin gelişimine ve belirginlik kazanmasına katkıda bulunmuşlardı. Her yerde olduğu gibi burada da öncüler, geçişler ve gelişim aşamaları gözlenebilir. Ancak insan eylemi ve kararıyla gerçekleşen dönüm noktası, yine de tüm keskinliğiyle ortadadır. Belirleyici olan başlangıç noktasını, XVI. yüzyılın ikinci yarısına koymak istiyorum. Bu, o zamanki Almanya için oldukça kederli ve olgusal bakımdan pek de zengin olmayan bir dönemdir. Avrupa ve tüm dünya tarihi içinse, belirleyici etkisi ve dönüm noktası niteliği çok daha anlamlıdır. XVI. yüzyılda, yeni keşfedilen toprağın yeni düzenine ilişkin kavga başlar. Dünya Katolikliği ve Protestanlığı'nın büyük cepheleri oluşur. Fransa, Hollanda ve

* Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialen zu einer Verfassungslehre, 1958, Berlin.

İngiltere'den başlayarak, Katolik batı güçleri olarak anılan İspanya ve Portekiz'in denizler üzerindeki iktidar tekeline karşı ilk başarılı saldırılar gerçekleşir. Fransa'da kilise devlet kilisesine dönüşse de, dine dayalı iç savaşlar sonucunda, dinbilim ve kilise kaynaklı karşıtlıkları gideren ve hayatı dini kurallardan arındıran egemen *siyasi* karar düşüncesi ortaya çıkar.

Bu durumda Fransa'da, *devlet* ve *egemenlik* kavramları ilk belirleyici hukuki biçimlerine kavuşurlar. Böylece "egemen devletin" özgül nitelikteki örgütlenme biçimi, Avrupa uluslarının bilinçlerinde yer edinir ve devleti, gelecek yüzyılların düşünme tarzı için, siyasi birliğin tek olağan görünüm biçimi yapar. Feodal, zümreye ve kiliseye dayalı kurucu ögelerin karışımından oluşan haliyle, eski Alman İmparatorluğu, Orta Çağ'a itilmiştir; bir İmparatorluk bir devlet olmadığından, artık kavranamaz. Halklararası hukuk *devletler*arası hukuka dönüşür; düşmanlıklar ve kişiler arasındaki savaşlardan kaynaklanan silahlı çatışmalar, devletlerin savaşları haline gelir. Her şeye hükmeden düzen fikri olarak *devlet* kavramının Avrupa'da ne denli yaygın olduğu, sonunda, devletin XIX. yüzyılda tüm zamanlar ve halklar için kullanılan genel bir kavram, hatta dünya siyasi tarihinin düzen fikri yapılabilmiş olmasında kendini gösterir. Bugün bile Yunan sitesi (*polis*) ya da Roma Cumhuriyeti yerine Yunan ve Roma "antik devletinden" ya da İmparatorluk yerine "Orta Çağ'daki Alman devletinden", hatta Araplar'ın, Türkler'in ve Çinliler'in devletlerinden sözedildiği duyulmaktadır. Bu yolla siyasi birliğin tamamıyla döneme bağlı, tarihin belirlediği, somut ve özgül bir örgütlenme biçimi, kendi tarihi mekanını ve kendine özgü (tipik) içeriğini yitirmektedir; yanıltıcı bir soyutlukla, tümüyle farklı zamanlara ve halklara taşınmakta ve tamamıyla farklı türdeki yapılar ve örgütlenmelere aktarılmaktadır.

"Devlet" ve "egemenlik" aracılığıyla din savaşlarından kurtulmayı ve iç zorlukları çözmeyi başaran ilk ülke Fransa'dır. Tipik bir Fransız hukukçusu ve ülkesinin hukuk geleneğinin temsilcisi olarak Jean Bodin, bilindiği gibi egemenliğin ilk tanımını vermiştir. 1576 yılında yayınlanan kitabı *"Les Six livres de la République"* (*Devletin Altı Kitabı*), Latince baskısında "respublica" başlığını taşır. Kitabın başlığında anlamlı olarak, "devlet" kavramının kendisi kullanılmamıştır. Ancak Orta Çağ'dan arta kalan feodal hukuk görüşlerinin yarattığı karışıklık karşısında, siyasi bir birliğin içinde egemen sayılan ve devlete ait olan kararın gerekliliği, açık ve kolay biçimde ortaya çıkmaktaydı. Bu hukuki aydınlanma diğer Avrupa ülkelerini kaçınılmaz biçimde etkiledi. Hukukçu Bodin'in, öğretici ve belgeler bakımından zengin kitabı, bu dönüşüm anının önemli bir ürünü-

dür. Kitabın yazarı, hem hukukçu olarak hem de döneminin siyasetçisi olarak, pek çok alanda önemli bir isimdir: Ekonomi alanındaki para öğretisinde nicelik kuramının kurucusu olarak, tarih alanında pek çok özgün gözlemiyle ve "Heptaplomeres"le modern hoşgörü düşüncesinin şaşırtıcı ölçüde yürekli bir öncüsü olarak.

1576'da yayınlanan kitap, kendisi kadar önemli diğer hukuki ya da tarihi yapıtlarla karşılaştırılmamalıdır. Kitabın zengin kapsamlı öğretici değerlendirmeleri unutuldu; ancak egemenlik kavramının ani ve derin etkisi, tüm Avrupa'da sıradışıydı. Çatışma durumunda karar veren egemenlik düşüncesini genel olarak ortaya çıkartan bu tabii gelişimin azımsanamayacak etkisi her yerde, özellikle Almanya'da da, yaklaşık yüz yıl sonra, Pufendorf'un "*De Statu Imperii Germanici*" (*Germen İmparatorluğu Devleti*; 1667) başlıklı ünlü incelemesinde görülebilir. Bodin'in egemenlik kavramında, hukuki bir kavramın oluşumu, siyasi gerçeklikle alışılmadık biçimde örtüşmektedir. Hukuki kavram, yalnızca bu nedenle, bu ölçekteki yeni bir düzen anlayışının başarılmasına yardımcı olabilirdi. Burada tam olarak hukuki bir kavram oluşumunun sözkonusu olması da, Fransız halkının kendine özgü iç siyasi gelişimine ve ruh yapısına uygundur. Hukukçulara danışan ve onlar tarafından yönlendirilen Fransız kralları, ilk büyük modern devleti kurarak ve bu devletin egemeni olarak, Fransa'yı uzun yıllar, o dönemde egemen gücün yetkin görünümü şeklinde anlaşılan şeyin prototipi ve klasik örneği yaptılar. Avrupa gücü olarak Fransa, yeni düzen kavramının iç ölçeğini ve boyutlarını belirledi.

"Devlet" sözcüğünün, Avrupa halklarının siyasi sözlüğüne Machiavelli tarafından kazandırıldığı asla yadsınamaz. Burada *Status* sözcüğünün çeşitli anlamları ve Almancadaki sözcük oluşumunda *Stadt* ve *Städte* (kent/kentler) gibi mekana ilişkin kavramların benzerlikleri de rol oynamıştır. Ancak feodal hukuk görüşlerinin açıkça, en üst düzeyde ve egemen kararla ortadan kaldırılması ve bunun yanında Avrupa'nın yeni ölçü ve düzen kavramı olan "devlet", siyasi duruma aittir. Bu siyasi durum, Fransız hukukçu Bodin'in egemenlik öğretisinde, kendi varoluşuna uygun ifadeyi bulur. Ne Rönesansın şehir tiranlarının küçük dünyası, ne Castruccio Castracanis, ne de Cesare Borgia Avrupa için yeni bir ölçü ve düzen kavramı kurmak istemişlerdi. Daha sonra, XVII ve XVIII. yüzyılın küçük ve orta büyüklükteki Alman devletleri, Fransa tarafından oluşturulan egemenlik kavramının izinde, sadece denge taşları olarak, Avrupa denge siyasetinin büyük oyunu içine çekildiler.

Bodin'de bile egemenlik kavramı, iç savaşlar sonucu dağılmış Fransa için, sadece iç siyasete ilişkin bir anlam taşımıyordu. Avrupa'nın bütü-

nünde, yeni düzen anlayışının etkileri XVII ve XVIII. yüzyılda tümüyle gerçekleşse de, Bodin, kitabının pek dikkate alınmamış, ancak sonuç bakımından en zengin bölümünde (I, Cap. 9: "Du Prince tributaire ou feudataire, et s'il est Souverain" –"Bağımlı ya da tımar sahibi ya da egemen prens hakkında") Avrupa'nın dış siyasetini egemenlik kavramı açısından çoktan ele almaktadır. Bodin, Avrupa'nın dağınık feodal birliklerini, *devlete* ve *egemenliğe* ilişkin yeni bulunan düzen anlayışları doğrultusunda, düzene sokmak için, tüm Avrupa'yı incelemektedir. Böylece egemen devlet olarak gördüğü kimi Avrupa devletlerini sıralar. Bunlar Fransa dışında İngiltere, İskoçya, Danimarka, İsviçre kantonları, Moskova Knez Krallığı ve Polonya'dır. Bodin'e göre, İtalyan toprağında tek bir egemen devlet vardır: Venedik. Almanya'da ne Kayzer, ne prensler, ne de krallığa bağlı kentler egemendiler. Burada Orta Çağ Alman krallığının, Pufendorf'un yukarıda anılan yapıtından henüz yüz yıl önce, "egemen devlete" dayalı yeni düzen kavramının gücüne yenileceği kesinlikle açıktır.

Yeni düzen kavramı olarak *devlet*, Orta Çağ'ın feodal ve zümreye dayalı karışımını giderek ortadan kaldırmaya başlar. Devlet yer bakımından sınırlı bir birim oluşturur. Hukuki düşünce olarak devletin egemenliği, daha sonraki yıllarda mekan bakımından kapalı, diğer devletlere karşı kesin olarak sınırlandırılmış, merkezi ve zamanla aklileştirilmiş bir birim olarak devleti oluşturan uzun bir yolun ilk belirleyici adımıdır. Tek elden kullanılan devlet gücünün özgül örgütlenme araçları bilinmektedir. Bunlar devletin ordusu, maliyesi ve polisidir. Hukuk, giderek hem devletin, hem de devletin adalet mekanizmasının kullandığı *yasaya* dönüşür ve devletin yasalaştırma hareketinde uygun görünümü kazanır. Orta Çağ korporasyonları ve kurumlan, feodal, zümreye ve kiliseye dayalı birlikler anlamlarını yitirirler. Kilise özellikle, ya devletin polisi ve halkın eğitmeni olarak kamusal güvenliğin, esenliğin ve düzenin sağlayıcısı olacak ya da dindar bireyin tümüyle özel hayatına ait kalacaktı. İktidar talep ettikçe, önceden belirlenmiş devlet kilisesi kültü ve kişisel inançtan giderek daha kesin biçimde ayrıldı. Karşı reform sürecinin Roma Kilisesi de, bu egemen devlet tarafından belirlenen yeni durumda taleplerini, karşı reform dinbilimcisi Bellarmino'nun çok anlamlı ve tüm ara kapıları açık tutan bir kaçış olarak gördüğü, *potestas indirecta* (dolaylı güç) kavramına dayandıracağını biliyordu. Birkaç yüzyıl boyunca devletleşme baskısı karşı konulmazdı. Yeni Alman krallığının Avrupa'da önderliği yeniden kazanmasından önce, Alman halkının devletin egemenliğine ilişkin dar geçitten geçmesi zorunluydu.

Tarihi olaylar bütününde, devletin egemenliğinin gelişimi bilinmektedir. Pek çok yönden gözlemlenmiş ve pek çok veriyle dönemlere ayrıl-

mıştır. Egemenliğin gelişimi, tarafımızdan dikkate alınan zaman diliminde, XVI. yüzyılın ikinci yarısının ilk döneminde başlar ve ancak bir ve iki yüzyıl sonra sona erer. Yer bakımından, komşu devletlerle kesin olarak sınırları belirlenmiş kapalı devletin gelişimi 1789 Fransız Devrimi'yle sona erer. Önceleri, özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda yeni, özel olarak devlete özgü *sınır* kavramı henüz belirsizdir ve Fransa'yla Alman krallığı ya da İngiltere ve İskoçya arasındaki sınırlar, geçici "çizgiler", savaş alanları olarak anlaşılabilir, modern işaretleme çizgileri olarak değil. Buna rağmen, egemenlik kavramıyla ilgili olan şey de başlamaktadır: Egemen devlet genel olarak yalnızca yeni ve Orta Çağ'ın krallık ya da topluluk düzenini yıkan düzen kavramı değildir; o aynı zamanda, özellikle yeni *mekan* düzeni (*Raumordnung*)[1] kavramıdır, yani herhangi bir yeni düzen değildir ve kendinden önceki düzen anlayışlarını ortadan kaldırmaz. Önemli olan, onun, büyük çapta ve şimdiye kadar örneği görülmemiş yeryüzü mekan devriminin dünya siyaseti ve uluslararası hukuktaki ilk etkilerini gösterdiği anda, mekan düzenine ilişkin anlayışları tarihsel bakımdan belirlemesidir.

Dünyanın çevresinin dolaşılması ve yeni kıtaların keşfiyle yeryüzünün resminin değişmesi, o güne kadar bilinen tüm ilişkileri değiştirmeye başladı. Bu dönemdeki tüm düşünsel akımlar mekan devrimine katkıda bulundular: Rönesans, Reform, Hümanizma ve Barok. Matematiksel, mekanik ve fiziksel büyük buluşlar ve astronomik ve kozmolojik dünya görüşündeki değişimler, ilk olarak XVII. yüzyılda etkilerini gösterdiler. Ancak Avrupalılar, daha XVI. yüzyılda, yeni bir dünyanın oluşmasından ve dünya düzeninin yeni temellerinin saptanması gereğinden hareketle siyasi taleplerde bulundular. Bu dönemde, mekan devriminin felsefe ve temel bilimlerdeki öncü savaşçıları, Giordano Bruno ve Galilei de siyasi baskıya uğradılar; sansür ve enkizisyon kurbanı oldular. Oysa daha önceleri. Kopernik'e, buluşlarına rağmen karşı çıkılmamıştı. Ancak Giordano Bruno'dan farklı olarak, Kopernik için dünya henüz sınırlıydı ve sonsuz değildi. Buna karşılık şimdi, yeryüzünün oluşan yeni resmiyle sınırsız, sınırlanamayan ve sonsuz dünyalar açılmaktaydı.

XVI. yüzyılın "modernliği" bu mekan devriminde saklıdır; ekonomi tarihçisi ve Sorbonne Profesörü Henri Hauser'in, XVI. yüzyılı XX. yüzyılın bir öngörünümü olarak görmesine neden olan ve XIX ve XX. yüzyılların Rönesans izleri taşıdığını savunan bireyci görüşlerde değil. Öte yandan XX. yüzyıl, bir başka açıdan daha derinde, Orta Çağ'da gizlidir. Fransız devleti, onu uzun dönem Avrupa kıtasının önder gücü yapan içsel şekle ilişkin ilk ve kavramsal bakımdan belirgin girişimleri gerçekleştirmiştir.

Uzunca bir dönem kayıtsız şartsız, devlet olmuştur. Onun devletselliğinin formülleri, bu alandaki insan bilincinin hukuk kavramları haline gelmiştir; dili, Avrupa halklarının diplomasi ve uluslararası hukuk ilişkilerindeki dili olmuştur. Tabii sınırlar öğretisi, Avrupa'nın düzen kuralı olarak büyük başarı kazanmıştır. Bununla birlikte Fransa, yeni mekan düzeni anlayışına ilişkin önemli bir ölçek kavramını da getirmektedir. Fransız devleti sayesinde kazanılan ölçek büyüktü; hatta İtalyan kent tiranları ve XIV-XV. yüzyıllarda paralı askerlerin önderlerinin (*Condottieri*) oldukça dar ve küçük devletleriyle karşılaştırılınca, olağanüstü büyüktü. Ancak bu yüzyılda beliren şey de, yeryüzünün yeni görünümünün sonsuz genişliğiyle ölçüldüğünde, sınırlı ve dardı.

Egemen devlet kavramı, mekan düzeni açısından bakıldığında, ülkeye ve karaya bağlı olarak tasarlanmıştı. Kıta devletine ilişkin bir kavramdı. Bu ve bunu izleyen yüzyılın büyük mekan devriminin etkilerinden biriydi. Özellikle karadan çok daha büyük olan diğer bir kısmı kapsamıyordu; denizle ilişkisi yoktu ve onunla ilgili değildi. Deniz açısından bakıldığında, özgül olarak devleti ilgilendiren, kapalı ve sınırlı mekan anlayışının tam tersi sözkonusudur. Kara ülkesine dayalı devletin mekan düzeninden bağımsız olan ve kara ülkesinin tersine sınırlarla çevrilmeyen deniz, dünya siyasetinin ve uluslararası hukukun belirleyici mekan anlayışına denk düşer. Ancak deniz serbestisinin, pratik ve kavramsal olarak berraklığını ve açık ifadesini sağlayacak gelişim de, pek çok kuşağı kapsayacak bir zamanı gerektirmektedir. Bu, günümüzdeki anlamıyla ancak XVIII. yüzyılda gözlenebilir. Karasularının sona erdiği ve açık denizin başladığı çizginin tam tanımı, ilk olarak XVIII. yüzyılda geliştirilmiştir. Deniz sorununu Roma hukuku kalıplarıyla tartışan hukuk çevrelerinin o güne dek çoğunlukla düşündüğünün tersine, okyanusların Avrupa iç denizinden farklı olduğu konusunda bilimsel bilince ilk ulaşan aslında Pufendorf olmuştur (1672). Daha önce zaman zaman ileri sürülen, kıyı devleti egemenliğinin denizde "silahların gücünün ulaşabildiği yere kadar" (*ubi funitur vis armorum*) uzandığı görüşü, ilk olarak Bynkershoek (1703) ile başarıya ulaştı. Deniz kıyısından üç deniz mili uzaklığındaki ünlü sınır çizgisi de, ilk kez 1782 yılında Galiani'nin bir yazısıyla saptandı.

Dünya okyanuslarına ilişkin çekişme, burada dikkate alınan zaman diliminde, yani XVI. yüzyıl ortasında, denizler üzerindeki iktidarlarını tekelleştirme talebinde bulunan İspanya ve Portekiz'le buna karşı çıkan Fransa, Hollanda ve İngiltere arasında tüm şiddetiyle başladı. Böylece mekan düzenine ilişkin kavramların karaya ve denize göre zıtlaşmış, açıklık ve kapalılık arasında kutuplaşan gelişimi gerçekleşir. Kara, devletin

alanı olur; deniz, devletsizlik anlamında serbest kalır, devletin alanı olmaz. Son yüzyılda Avrupa'da, uluslararası hukukun şaşırtıcı ikiliği ortaya çıkar. Burada gerçekte iki ayrı bağlantısız uluslararası hukuk yan yana geçerli olduğu için, alışılmış ve ayrım gözetmeyen "uluslararası hukuk" terimi yanlış ve yanıltıcıdır. Avrupa merkezli bir dünya düzeni oluşur, ancak o da hemen denize ve karaya göre ayrışır. Kara, egemen devletlerin yer bakımından kapalı devlet alanlarına bölünür; buna karşılık deniz, devletsiz kalır. Her şeye egemen düzen kavramını devlet olarak gören ve devletlerarası ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukta bu ne anlama gelmektedir? Deniz sınır tanımaz; ve coğrafi konumla komşuluğa bakmaksızın, hem serbest ticareti hem tüm devletlerin savaşlarını yönetmesi için ayrımsız "serbest" olması gereken, bütünsel tek mekandır.

Denize ve karaya ilişkin bu tür farklı iki mekan anlayışı, tümüyle farklı iki uluslararası hukuk düzenini karşılamak zorundadır: Denize ilişkin uluslararası hukuk ve karaya ilişkin bütünüyle farklı bir uluslararası hukuk. Her biri, kendine özgü, diğerinden tamamen farklı bir savaş ve düşman kavramına sahiptir. Karada, uluslararası hukukun tek olağan kişisi, bu nedenle de düzenin, "ilerlemenin ve uygarlaşmanın" (*Humanisierung*) sahibi devlettir. Kara savaşı, devletlerarası bir savaş, daha açık bir ifadeyle savaşı yürütenlerin devlete bağlı orduları arasındaki silahlı çatışma haline gelerek, hukukileşti. Kara savaşı bakımından "ussallaşmanın" (*Rationalisierung*) tamamı, parselleme ve savaşın bütünselliğinden kaçınma anlamında paylaşım, onun sürekli daha da belirginleşerek devletlerarası olan, devletin örgütlediği ordular tarafından yürütülen, halka ve özel mülkiyete zarar vermeyen, saf devlet savaşına dönüşmesinde yatar.

Oysa bu uluslararası hukuk düzeninin deniz savaşı, savaşçıların savaşı değildir. Bu savaş hem her türlü devlete ait düşman unsuru, hem de düşmanla ticaret yapan ve onun ekonomisini güçlendireni düşman olarak gören, tümel bir düşman kavramına dayanır. Bu savaş için düşmanın özel mülkiyeti, deniz yağması hukukunun konusudur; uluslararası hukukun tanıdığı ve deniz savaşının özgül bir aracı olan kuşatma, kuşatılan alandaki tüm halkı etkiler ve deniz savaşı hukukunun uluslararası hukuk tarafından tanınmış diğer bir aracı olan ganimet hukukunun yardımıyla, düşmana ait olmayan özel mülkiyeti de kapsayabilir.

Bu türden farklı savaş ve düşman kavramları ortak bir kavram altında toplanamaz. Savaş kavramlarının farklılığı, savaşlar arasındaki barışa da kendiliğinden farklı bir içerik kazandırmaktadır. Burada, uluslararası hukukun alışılagelmiş formülleri ve söyleyiş biçimlerinin arkasında, tümüyle

farklı iki uluslararası hukuk düzeninin, uzlaşmaz dünyaların karşıt kavramlarının bulunduğunu saptadığımızda, fazla bir şey söylemiş olmayız.

Notlar:

Burada, 8 Şubat 1941'de Nürnberg'deki Tarihçiler Toplantısında yaptığım konuşmanın ilk bölümü yer alıyor. Bu konuşma, "Staatliche Souveranitat und Freies Meer – Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit" ("Devletin Egemenliği ve Serbest Deniz – Yeni Dönemin Uluslararası Hukukunda Kara ve Deniz Karşıtlığı Üzerine") başlığıyla Koehler & Amelang Yayınevi tarafından 1941 yılında Leipzig'de, adı geçen toplantının konuşmalardan oluşan *Das Reich und Europa* (*İmparatorluk ve Avrupa*) derlemesinde yayınlanmıştır; karş. Carl Brinkmann'*in Historischen Zeitschrift*'te (*Tarih Dergisi*. Bd. 167, s. 361/362) yayınlanan değerlendirmesi.

Konuşmanın kara ve deniz karşıtlığını ele alan bölümü *Der Nomos der Erde* (*Yeryüzünün Yasası*, Greven Verlag Köln, 1950) adlı kitabımda geliştirilmiştir. Serge Maiwald, bu tezi kapsamlı bir çalışmanın temeli yapmış ve atlantik ve kıtasal hukuk düzenlerinde devlet, toplum ve mülkiyet kavramlarını sistemli olarak incelemiştir. Maiwald'ın kapsamlı çalışması yarım kalmış, ancak 1950 ile 1952 yılları arasında yayınladığı *Universitas* dergisinde bazı bölümleri, özellikle "Zwischen Freiheit und Diktatur – Das Atlantische System im permanenten Ausnahmezustand" ("Özgürlük ve Dikta Arasında – Kalıcı Olağanüstü Haldeki Atlantik Sistemi") başlıklı üç makalesi yayımlanmıştır.

1. Burada basılı ilk bölüm, "devletin" tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram olmadığı; tersine tarihi, belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram olduğu ve "devlet" sözcüğünü kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarmanın yanlış olduğu –aldatmaca dememek için bu ifadeyi kullanıyorum– bilincini uyandırmalıdır. XIX. yüzyılda, çok tabii bir şeyden söz edermişçesine, Atinalılar'ın, Romalılar'ın, Orta Çağ'ın ve Aztekler'in "devletinden" söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden sözetmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan "devletlerinde" tarihi kavramlar sözkonusu olamaz.

XIX. yüzyılın hem tarihçileri hem de hukukçuları için, devlet kavramının genelleştirilmesi ve mutlaklaştırılması üstü kapalı biçimde tabii sayılmaktaydı. Bugün Rudolph Sohm ve Georg von Below arasındaki görüş ayrılıklarını okuyan biri, onların "devlet" sözcüğü kullanımları karşısında sadece şaşırabilir. Rudolph Sohm gibi büyük bir tarihçi ve hukukçunun Kilise hukukunun olanaksızlığına ilişkin ünlü öğretisi, onun hukuk ve yasayı üstü kapalı biçimde eş tuttuğu dikkate alınmazsa, tümüyle

anlaşılmazdır. Bilimsel aydınlanmaya karşı koyan eğilim bu nedenle geneldir. İlk kez Otto Bruner'in *Land und Herrschaft – Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter* (*Ülke ve İktidar - Ortaçağda Güney Doğu Almanya'nın Bölgesel Anayasa Tarihinin Temel Soruları*; yay. Rudolf M. Rohrer, Baden, Viyana, Brünn/Leipzig/Prag, 1. Baskı, 1939) adlı kitabı, aydınlanmanın başlamasında belli ölçüde başarılı olmuştu.

Max Weber sosyolojisinde sözcüğün tarihi ve somut bir anlamı vardır; Max Weber için "devlet" özgül bir kazanımdır ve batı akılcılığının bir bileşenidir; bu nedenle, diğer kültür ve dönemlerin iktidar örgütlenmeleriyle aynı adla anılamaz. *Staat und Gesellschaft* (*Devlet ve Toplum*; 1955, s. 1018/19) dördüncü baskısına Johannes Winckelmann tarafından sağlanan seçkin kavram endeksindeki "devletin" yardımıyla, Max Weber'in sözcüğü nasıl kullandığı gayet iyi saptanabilir. Weber güçlü biçimde, sözcüğün, istendiği gibi değiştirilemeyen, tarihi ve dönemsel anlamına yatkındır. Pederşahi (patrimonyal) devlet, feodal devlet ve zümreler devleti gibi nitelemeler karşısında, sözcüğün genelleştiren kullanımıyla bağlantılı geriye dönüşlerden uzak durur. Daha önceleri, Hermann Heller'in 1934 yılındaki *Staatslehre* (*Devlet Öğretisi*) ve Ernst Fosthoff'un 1941 yılındaki *Verfassungsgeschichte* (*Anayasa Tarihi*) adlı kitaplarında olduğu gibi, hukukçular "Orta Çağ'daki devlet" şeklindeki ifadede kavram karmaşası bulunduğunu sezmişlerdi. Ernst Kern'in, parlak bir mücadeleyle, devlet kavramını hem diğer tarihi düzen oluşumlarına aktarmaya, hem de pozitivizmin geriye dönük devlet anlayışına karşı çıkan ve "kaynağa bağlı kavram dilini" talep eden "Moderner Staat und Staatsbegriff" ("Modern Devlet ve Devlet Kavramı"; Rechts- und staatswissenschaftlicher Verlag, Hamburg, 1949) başlıklı çalışması önemli bir adımdı. Ancak ne yazık ki, yukarıda basılan yazımızdan habersizdi.

2. Soru, Johannes Popitz'le benim aramda uzun yıllar heyecan uyandıran görüş ayrılıklarının konusu olmuştu. Onun bilimsel ve kuramsal son çalışması, 35 daktilo sayfasından oluşan manuskripti bile, devletin çağa bağlı bir kavram olduğuna ilişkin tezimle çatışmaktaydı. Popitz, devletin genel olarak geçerli bir kavram olarak kalması gerektiğini savunuyordu. Bu sözcük ve kavramla, esaslı içeriğin yitirileceğinden ve nesnel aklın imparatorluğundan geriye kalanın da, *partiye* teslim edileceğinden korkuyordu. Bu kaygıyı anlıyorum ve tümüyle paylaşıyorum. Ama bana öyle geliyor ki, durumumuza ilişkin gerçekliği yine de unutamayız. Hem özgürlükçü batı demokrasisi, hem marksist komünizm, hem de Hitler rejiminin o zamanki biçimlenmeleri devleti bir araca ya da silaha indirgemeyi denediler. En azından günümüzde de, Tocqueville'in demokrasisinde karşı

konulmaz olduğu kadar, hatta daha da karşı konulmaz biçimde, sanayileşmiş ülkelerde kitlesel refahın sağlanmasına ilişkin idari sistem yaygınlaşıyor. 20 Ocak 1949 tarihli Truman Doktrini'nin 4. maddesi, sanayi bakımından gelişmiş ve gelişmemiş bölgeler ayrımını yapmıştı. Alexandre Kojève, bunda yeryüzünün yeni yasasını görebilir. Bu tür bir gerçeklik nedeniyle, kendimizi tarih ötesi bir idealizmden korumalı ve devleti ideolojik bir olay haline getirmemeliyiz.

Bu durumu tümüyle bilerek, isteğe bağlı ve istek dışı hızlandırıcıların işlevini durdurmayı ve tarihi içeriğin ve sürekliliğin sahibi olan kurumları korumaya kalkışmamız başka bir şeydir. Kurumsal güvenceler öğretisinin anlamı budur[2]. XVI ve XVII. yüzyılın meşru prensinin dine dayalı iç savaşın olağanüstü durumunu geleneksel ve mevcut kurumlarla yenebilmesi ve "devlette" nesnel aklın krallığını kurabilmesinde olduğu gibi, günümüzde de geleneksel kurumlara bağlanılmalıdır. Burada, gelenek zinciri bir kez kırıldı mı, bu tür kurumların ikame edilemeyeceğini bilmek önemlidir[3].

3. Kendi içine kapalı birim olarak klasik devlet, bugüne kadar anayasa ve yasa kavramları için tabii bir öncüldü. Weimar Anayasası da, ulusal devlete dayalı demokrasi temelinde böyle kapalı bir birimi öngörmekteydi. Ancak şimdiye kadar kapalı olan bu birim, içeriden çoğulculaşma ve dışarıdan bütünleşme yoluyla kendini açmaktadır. Böylece yalnızca devlet ve toplum değil, anayasa ve yasa da dönüşmektedir. Bunlar, içeriden bakıldığında sosyal tarafların verdiği ödünler haline gelmektedirler. Joseph H. Kaiser'in içerik ve düşünce bakımından zengin kitabı, tanımlayıcı biçimde, *Die Reprasentation organisierter Interessen* (*Örgütlenmiş Çıkarların Temsili*; Duncker & Humblot, Berlin, 1956) başlığını taşımaktadır. Bu kitabın zekice yaklaşımına, sorunları, sözgelimi Paris Hukuk Fakültesinden Georges Burdeau'nun aynı yıl *Traité de science politique* (*Siyaset Bilimi İncelemesi*; 1956) başlıklı yapıtında yaptığı gibi, anayasa ve yasa kavramlarının özü bakımından tartışmaması da dahildir.

Örgütlenen çıkarların gerçekleşen sisteminde, her türlü güçlü küme bencilliği lobisini ve lobicilerini bulur. Nesnel aklın, gerçekleşen bu labirentin hangi köşesinde kendine sığınacak bir yer bulabileceği halen sorulmaktadır. Bu soruyu bilen ve anlayanlar, geleneksel devletin kalıntılarının tasfiyesinde çabucak yer alamayacaklar. Bugün totalitarizmin sahibinin artık devlet değil, parti olması da kaygı uyandırmalıdır[4].

Çev: Bertil Emrah ODER
Düzelti: Burak ODER

Pâdişâhum bir dırahta döndü kim gûyâ vatan
Dâimâ bir baltadan bir şâhı hâlî kalmıyor
Gam değil ammâ bu mülkün böyle elden çıkması
Git gide zulmetmeğe elde ehâlî kalmıyor

Eşref

11
Peter Haggenmacher

Vitoria'dan Vattel'e uluslarası hukuk kişisi olarak egemen devlet*

Şu ikibinli yılların eşiğinde, devletler, uluslararası hukukun biricik kişileri olmasalar bile, yine de onun başlıca ve bir anlamda da tabii kişileri olarak kalmışlardır. Günümüz uluslararası hukuku, yüzyılımızın tanık olduğu uluslararası örgütlenme ve ulusüstü bütünleşme çifte olgusuna rağmen, yapısı ve mekanizmalarıyla, aslında devletlerarası bir düzenin özelliklerini korumaktadır. Uluslararası düzenin aynı zamanda hem yaratıcısı hem de kişileri olan devletler, onun hem hukuki düzen olarak özerkliğini, hem de hukuk kişilerinden kopuk kamusal bir güçle donanmış merkezî organlar yokluğunun yarattığı özgül yataylığı belirleyip, hayati bir rol oynamaktadırlar.

Kaldı ki, uluslararası hukukumuz, Modern Zamanlar'ın eşiğinde, bu koşullarda, Orta Çağ'ın evrensel güçleri, Papalık ve İmparatorluk'a karşı, tam bir bağımsızlık talep edebilecek, egemen ülkesel devlet demek olan "eylem ve karar birliği"nin[1] belirmesiyle doğmuştur. Vestfalya Barışı'yla

* DROITS, *Revue Française de théorie juridique* 16, L'Etat 2. Puf, Paris, 1992.

I. Dünya Savaşı arasındaki dönem, bazen, klasik uluslararası hukuk dönemi diye adlandırılır. Gerçekten de, uluslararası hukukun, devlet unsurunun baskın niteliğine bağlı olduğu ölçüde katıksız bir görünüm sergilemesi bu adı doğrulamaktadır; Bu baskın niteliğin göstergesi de, sistemin "temel dayanağı"[2] olan egemenlikten başka bir şey değildir. Sözkonusu dönem boyunca da, bir yandan egemen devlet bütünüyle oluşmuştu, öte yandan da uluslararası hukukun tek ya da en azından başlıca öznesiydi.

Bu klasik uluslararası hukuk, eksiksiz öğretisel tanımını, XVIII. yüzyıl ortalarına doğru, Wolff'un *Jus Gentium*'u ve Vattel'in *Droit des Gens*'inde (*Kavimler Hukuku*) bulur. İki yazar da Eski Rejim döneminde, Bentham'ın *International Law*'ı (*Uluslararası Hukuk*) XIX. yüzyılda nöbeti devralmadan önce, bu alışılmış adı yerleştirdiler. Vattel, uluslararası topluluğun mahiyetine ilişkin önemli bir ayrılık dışında yakından izlediği Wolff gibi, uluslararası hukuku, "Uluslar ya da Devletler arası ve bu hukuki çerçeveye giren Yükümlülükler'e ilişkin Hukuk bilimi" diye tanımlar[3]. Demek ki Vattel onu, kendi kendine yeten, tabii hukuktan bağımsız ve işlevsel açıdan, tanım gereği tek özneleri olan egemen devletlere bütünüyle bağlı, gerçek bir normlar sistemi olarak tasarlar. Biraz sonra da şunun altını çizecektir: "Hiçbir yabancı güce bağımlı olmadan, hangi biçim altında olursa olsun, kendi kendini yöneten her Ulus, bir Egemen devlettir. Hakları, tabii olarak, herhangi bir devletinkiyle aynıdır. Uluslararası Hukuk Yasaları'na bağlı tabii bir Toplum'da birlikte yaşayan tüzel kişiler bunlardır. Bir Ulus'un bu büyük Toplum'da yeralma hakkına sahip olması için, gerçekten egemen ve bağımsız olması, yani kendi otoritesiyle ve Yasaları'yla kendi kendini yönetmesi yeterlidir"[4].

Bu metin, örneksel olarak, klasik uluslararası hukuk modelini dile getirir. Vattel'den bu yana görülen gelişmelere rağmen, bu modele gönderme yapmayı sürdürüyoruz. Wolff ve Vattel, sözkonusu modeli, kesinleşmiş biçimiyle ilk kez dile getirenler oldular. Öncelleri uluslararası hukukun çeşitli unsurlarını açığa çıkarmışlardı. Ancak, uluslararası hukuk, gerçek anlamda, Vitoria'dan Vattel'e, iki yüzyıllık bir hazırlanma dönemi sonunda oluştu.

Doğrusunu söylemek gerekirse, uluslararası hukukun kurucuları diye adlandırılanlar, XVI. yüzyıldan başlayarak bize, üstün normlar düzenine tabi bağımsız uluslardan oluşan küresel bir topluluğun genel görünümlerini sunarlar: Bu açıdan, Vitoria ve Suárez'in sezgileri iyi bilinir[5]. Ayrıca, aynı yazarlar, bir kamu hukuku disiplininin ilk adımlarını atarak, temelleri ve yapısı açısından, devlet üzerine düşünmektedirler. Buna karşılık, bu üstün normlar düzeninin özgül öznesi olarak devletin statüsü belli belir-

sizdir; bağımsızlıktan (ya da dış egemenlik), egemen eşitlikten (iç egemenliğin tabii sonucu) ve uluslararası hukuka doğrudan bağlılıktan oluşan üç boyutlu bir fikrin karşıladığı uluslararası kişiliği, tam anlamıyla ancak XVIII. yüzyılda, özellikle Wolff ve Vattel'in çabalarıyla, biçimlenebilecektir.

Oysa onların modeli, Vitoria ve Suárez'in evrenselci görüşlerini doğrudan izlemez. Bu model daha çok, savaş konusunda doğmuş düşüncelerin genelleştirilmesinden oluşur. Savaş, yalnızca, uluslararası ilişkinin bir ilk biçimi değil, hem iç yapısı hem de uluslararası kişiliği açısından ele alınan modern devlet kavramının güçlü bir katalizörüdür. Devlet, her şeyden önce, savaşçı sıfatıyla, uluslararası hukukun öznesine dönüşmüştür. Tam tersine, Eski Rejim'in uluslararası hukuku, birçok bakımdan, giderek egemenlerle sınırlanan bir savaş hakkının dönüşüme uğramış halinden başka şey değildir. Bunlar, kökenleri Orta Çağ'ın bağrında bulunan bir gelişimin iki farklı görünümünden ibarettir.

Daha XII. yüzyılda, savaşı, başlangıcı ve sonuçları konusunda sınırlamayı amaçlayan hukuki-tanrıbilimsel bir öğreti oluşur. Sınırlamalardan biri, meşru savaşçılar çerçevesine, yalnızca, adaletin sağlanması için başvurabileceği bir üstü olmayan kişileri almaktı. Dönemin dilinde, böyle bir kişiye "prens" deniyordu; bu, Augustinus'un büyük otoritesinden güç alabilecek görece yansız bir kavramdı; Augustinus için tabii düzen şunu gerektiriyordu: *Savaşı kabul etmek ve ona karar vermek prensin yetkisindedir*[6] Hukukçular, prensin savaşını, giderek, Orta Çağ'da ortalığı kaplayan aşağı düzeydeki savaş biçimlerinden ayırdılar; bu sonuncular, önce, basit "özel" savaşlar olarak sıradışına atıldılar, sonra da, başka adlar altında, ceza hukuku çerçevesine doğru itildiler. Geriye, prens statüsünü kimin ileri sürebileceğini saptamak kalmıştı: Yalnızca İmparator mu, yoksa aynı biçimde monarklar mı ya da üstün bir yargılama gücünü elinde bulunduran herkes mi? Yavaş yavaş, gerçek bir bağımsızlık düşüncesi, ölçüt olarak kendisini kabul ettirdi. Bu, XVI. yüzyıl sonlarına doğru, Belli, Ayala ya da Gentili gibi hukukçuların dile getirdikleri hakim kanıdır. Özellikle Gentili'ye göre, savaş, hukuki durum olarak, tanım gereği, egemen prenslerin varlığını gerektirir; bunun dışında silaha sarılmak haydutluktan başka şey değildir. Gentili, krallara *populi liberi*'leri (özgür halkları) ekler, ama bunları ortak bir ad altında toplamaya çalışmaz. Gentili'nin bir başka düzlemde gözden hiç kaçırmadığı devlet, bu düzlemde gölgede kalmaktadır. Hukukçuların Orta Çağ'dan beri ve Grotius'un hemen sonrasında bile farkına varılan biçimde sergiledikleri değişmez bir eğilime göre, savaşçı hep, bir kişiye, bir konseye, bir meclise, siyasî iktidarın somut uygula-

yıcılarına indirgenir; o hiçbir zaman, soyut bir tüzel kişi olarak ortaya çıkmaz[7].

Tanrıbilimciler, hukukçuların çalışmalarından yararlanarak, çözümlemeyi daha ileriye götürürler. Konumuz açısından en anlamlı tavırlar, Aristotelesçilik'le beslenen Aquinolu Tommaso geleneğinden kaynaklanıyordu. Aquinolu Tommaso'nun kendisi de, haklı savaşın ilk koşulunu, Augustinus'un *auctoritas principis*'ini (prens otoritesi) açıklarken, prensin arkasında *respublica*'yı ortaya çıkarmıştı: *Respublica'yla ilgilenmek prensin işidir, Respublica'nın ya da imparatorluğun ya da ona bağlı eyaletlerin kamusal işlerinin gözetilmesi de yine onun işidir*[8]. *Princeps* (prens), *respublica*'nın koruyucusu olarak, kılıcını iç ve dış düşmanların üzerine indirmeye çağırılmıştır. Bu çizgide, onu, demek ki daha şimdiden belli biçimde merkezileşmiş olan sözkonusu *respublica*'nın basit bir organı saymak mümkün olacaktır. Önce bir sonra iki sözcükle yazılan *respublica*, Aquinolu Tommaso'nun sıraladığı bütünlerin –site, krallık, eyalet– ortak adıdır ve böylece, geleceğin devlet kavramını içinde barındırmaktadır; devlet sözcüğünün modern anlamda yaygın biçimde kullanılmaya başlandığı bir sırada da, Bodin hâlâ Fransızca'da aynı sözcüğü (*république*) kullanacaktır.

Aquinolu Tommaso'nun yüzeysel değinmelerinde yalnızca bir olasılık sayılan şey, XVI. yüzyıldaki yandaşlarında somut bir nitelik kazanır. Önce Cajetano, sonra Vitoria, *princeps*'in bir organından başka bir şey olmadığı *respublica*'yı, bir anlamda, gerçek savaşçı yaparlar; onların dominiken ve Cizvit ardılları da, hocalarına ayak uydurarak, Suárez'in nihai açıklamalarına doğru yürürler[9]. İşin doğrusu, prens, uygulamada, devletin yanında, tüm ağırlığını korur. Bu denge, Vitoria'nın, siyasi iktidarın temellerine ilişkin düşüncelerinden kaynaklanmaktadır; orada, en az *respublica*'nın kendisi kadar, krallık da tanrısal kurum olarak belirmektedir[10]. Bu düşünceler, savaş hukuku üzerine *Dersler*'inde (*relecciones*) de yer alır: *Dersler*, önce, *respublica*'yı eksiksiz savaş yetkisinin sahibi olarak sunar, ama hemen sonra, *respublica* tarafından seçildiği ve otoritesini ondan devraldığı için, *princeps*'in bu noktada onunla aynı iktidara sahip olduğunu ekler[11]. Bununla birlikte, Vitoria'nın, *respublica*'yı *princeps*'in önüne geçirmesi özünde anlamlıdır: Savaş açma yetkisi gerçekte *respublica*'ya aittir, prensin yetkisi bunun tabii sonucundan başka şey değildir. Bunlar, savaş hakkının amaçları açısından, bir *respublica*'nın tam anlamıyla ne olduğuna ilişkin açıklamalardan da çıkar: Vitoria onu "kusursuzluk" düşüncesiyle açıklar; bu da ona göre, bütünsellik, kendine yeterlik ve bağımsızlıktan oluşan üçlü bir özellik gerektirmektedir[12] Böylece, henüz egemenlik kavramından sözedilmeden, bağımsızlıkla savaş yetkisi arasında sıkı bir bağ kurulur:

Birincisi ikincisinin koşuludur, ama buna karşılık ikincisi de birincisini açığa çıkarır. Bu gidiş gelişin kendisi bile, devletin uluslararası hukuk kişisi olarak ortaya çıkışında, savaşın oynadığı katalizör rolün göstergesidir.

Egemenlik düşüncesi, XVI. yüzyılın sonuna doğru biçimlenir; kuşkusuz, Bodin'in *Les six livres de la république* (*Devletin altı kitabı*) adlı kitabının yayınlanması bundan ayrı düşünülemez. Yine de, benzer bazı özelliklere rağmen, sözkonusu olan henüz tam anlamıyla bir devlet egemenliği değildir. Savaş yetkisi üzerine Suárez'in gözlemleri bunu gösterir: *Dünyevi işlerde üstü olmayan kral ya da aynı yargısal yetkiyi koruyan Respublica savaş açma konusunda meşru yetki sahibidir*[13]. Demek ki, geleneğe göre, yargılama yetkisi ve başvurulabilecek üst odak yokluğu deyimleriyle, savaş yetkisi doğrulanmaktadır. Suárez, *supremus princeps*'in yanında, benzer bir yargılama yetkisiyle donanmış *respublica*'dan sözeder; ona göre bu, mümkün olan tüm rejimleri dikkate almak içindir, çünkü aynı ilke hepsi için geçerlidir. Bununla birlikte altını çizdiği bir şey vardır. Monarşilerde, *respublica* prense *potestas*'ı (iktidarı) bir kez devrettikten sonra, onun iradesi olmaksızın savaş ilan edemez, çünkü *suprema* olmayı bırakmıştır; tabii prens koruma görevinde çok ihmalkar davranırsa iş değişir: *Bunun üzerine respublica kendisini koruyabilir, kralın otoritesinden kendisini kurtarabilir, çünkü kral görevinden kaçınırsa, genelde kabul edildiği üzere, respublica ona verdiği gücü geri alır*[14]. *Respublica* deyimi açıkça devleti işaret eder gibidir; bazen ona, cumhuriyet rejimine ilişkin bir anlam, yani başına prens getirilmemiş bir devlet özelliği eklenmektedir. Ama deyim, soyut bir bütünden çok, bütünü içinde ele alınan siyasi topluluğa gönderme yapmaktadır. Bu, *respublica*'nın, başlangıçta içerdiği yüce gücü, o andan sonra bütünüyle onunla donanacak bir kişiye devredebilmesini açıklar. Demek ki, prens ve *respublica* birbirine bağlanmış iki büyüktür; henüz ikisini de içerecek ve egemenliğin gerçek sahibi olacak bir devlet kişiliği ortaya çıkmamıştır.

Bu küresel kişilik Grotius'da ortaya çıkar mı? Bazen böyle olduğu düşünüldü, ama bundan kuşkulanmak da mümkün. O daha çok, devleti *civitas* deyimiyle karşılamayı yeğler; skolastik kullanıma göre, *civitas*'la *societas civilis* (sivil toplum) birbirine karışır[15]. *Devleti yönetmek için ahlaki yetenek, sivil güç* olarak tanımlanan kamusal gücü temsil eder[16]; *ahlaki yetenek* deyimi, *ius* deyiminin Grotius tarafından ayırdedilen üç genel anlamından birine gönderme yapmakta ve bu kabaca, "sübjektif hak ve yetki" çifte kavramını karşılamaktadır[17]. *Üstün güç* ya da *eylemi bir başka odağın hukukuna tabi olmayan, bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınmayan* bir güç, *sivil güce* gönderme yapılarak tanımlanmıştır[18]. Grotius, *üstün güç* konusunu

sorgularken, ortak özneyle özgül özne arasında bir ayrım yapar. Özel kişi, "her halkın yasaları ve gelenekleri uyarınca, bir ya da birçok kişi"den ibarettir, oysa ortak kişi, doğrudan doğruya *civitas*'tan başka bir şey değildir[19] Ama bu açıkça, hem yöneticileri hem de uyruklar topluluğunu bir üst birlik içine alan, soyut kişi olarak devleti temsil eder görünmektedir. Bu sanki, beden ve göz imgesinin anlattığı şeydir: Ortak kişi olan beden, özel kişi olan göz. Dahası, özel kişi genel bir kalıpla tanımlanmıştır; bu kalıp, ortak kişi sıfatıyla kendi payına egemenlikle donanmış gibi kalan bir devlet kişisinin organı olarak hükümeti anlatır.

Yalnızca bu metne bağlı kalınsa, Grotius'un *civitas*'ı egemen devleti hemen o anda karşılayacaktır. Oysa, kitabın diğer parçaları, Grotius'un, yaygın bir biçimde kullandığı İspanyol hocalarının görüşlerini hiç de aşamadığını gösterir. Onların *respublica*'sı gibi, Grotius'un *civitas*'ı da uygulamada, yöneticilerin karşısındaki halka indirgenmiştir. Dahası, o burada, esas olarak, uluslararası bir düzlemde değil, anayasal bir düzlemde akıl yürütmektedir. Devletin üst organı dışarıya karşı egemendir; daha doğrusu, o, Grotius'un görkemli kamusal savaş diye adlandırdığı şey içindeki savaşçıdır; sözkonusu savaş, egemen güçler arasında ilan edilmiş bir savaştır ve bu nedenle, başka savaş tiplerinde bulunmayan bazı hukuki sonuçlar doğurmaktadır; Grotius bu savaş tiplerini, zaman zaman hukuki olmaktan çok felsefî olan, pek geniş bir savaş kavramı çerçevesinde kabul etmektedir. Çünkü o, uluslararası hukuk kişilerini tanımlamak yerine, yalnızca, farklı savaşçı tiplerini ve bunlara denk düşen savaş biçimlerini nitelendirmeyi amaçlamaktadır; o, özel bir kişiler kategorisini düzenleyen normlar sistemi olarak uluslararası hukuku gözönüne almamıştır[20]. Grotius'un savaş ve barış hukuku, ortak hukuk yollarından yoksun kalmış insanlar arasındaki genel bir silahlı çatışmalar kuramıdır; egemenler arası çatışmalar, bu genel kuramdaki özel bir durumdan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, görkemli kamusal savaşın gerektirdiği devletler arası ilişki, daha açık bir biçimde dile getirilemese de, uluslar arasındaki, savaşçı ya da barışçı, tüm ilişkileri kucaklamak üzere kesinleştirilebilir ve genelleştirilebilir[21]; Vattel'in modeline varmak için, bu ulusların, sistematik birliğe indirgenmiş bir normlar düzeninin biricik kişileri sayılması yeterli olacaktı.

O andan sonra, savaş hukukunun çerçevesini aşmamızı sağlayan bu evrimi, kısmen devletin kurumsal dayanaklarının güçlenmesine ve uluslararası uygulamadaki yansımalarına borçluyuz; ama o, geniş bir ölçüde de, öğretisel bir çabanın sonucudur. Burada hedeflenen, Zouche'dan, Rachel, Textor, Leibniz, Bynkershock ve Moser'e, özel olarak, doğmakta

olan uluslararası hukuk disiplinine adanmış yazın değildir. Bunlar, hukuki alandaki şu yeniden düzenlenmenin itici güçleri olmaktan çok, yansımalarıdır. Sözkonusu olan daha çok, hukuk, toplum ve devlete ilişkin felsefi düşüncedir. Bizi ilgilendiren noktada, iki yazar, diğerlerini önem açısından aşarlar: Hobbes ve Pufendorf. Doğrusunu söylemek gerekirse, devlet mutlakiyetçiliğinin bu iki havarisi, genelde, uluslararası hukuku gözardı ettiler, hatta herbiri, kendi tarzında, uluslararası hukukun yadsıyıcısı da sayılır. Yine de, onlar, kavramsal yapılar oluşturmaktan geri kalmamışlardır. Bu kavramsal yapılar içinde, egemen savaşçılar konusunda hocalarının ortaya koyduğu unsurlar yer alacak ve tüm uluslararası ilişkiler alanını kuşatmak üzere yayılacaklardır.

Grotius'un sisteminde devlet bir çeşit aşamadan başka şey olmadığı halde, Hobbes onu sisteminin temel direği yapar. Kendisini kuran bireylerin kişiliğinden ayrı bir tüzel kişi olarak devlet, doğrusunu söylemek gerekirse egemen hükümet odağının iradesinde erimeye yönelen, özgül bir iradeden yararlanır[22]. Sosyal sözleşme öncesi bireyler gibi, egemenleriyle kişileştirilmiş bu bütünler, Hobbes'un, sürekli güvensizlik ve evrensel düşmanlık durumu olarak tasarladığı tabii halde bulunurlar. Onlar yalnızca, devletlere uygulandığında uluslararası hukuk diye adlandırılan tabii yasaya bağımlıdırlar[23]. Böylece yeniden adlandırılan bu tabii yasa, gerçekte, hayatın sürdürülmesi gibi üstün bir emrin zorladığı ussal ve yararcı bir ilkeler bütününe indirgenir; yine de, en azından, devletler arasında, ilkesel olarak sivil birlik öncesi bireylerin eşitliğini andıran tabii bir eşitlik kurar. Bu sıfatla, her devlet, sınırsız bir savaş hakkından, dolayısıyla da durumları değerlendirip bunlardan sonuç çıkarmak gibi mutlak bir iktidardan yararlanır[24]. Bu çifte nitelendirme ve eylem iktidarı, dış egemenliğin sert çekirdeğidir: Hobbes'dan önce hiç kimse onu böylesine köktenci biçimde dile getirmedi.

Hobbes'un savları, buraya kadar incelenen yazarların savlarından, bir kesintiyle ayrılır. Doğrusu, onlardan hiç sözetmediği için, hangi ölçüde bunu yaptığını saptamak zordur ama, kuşkusuz Hobbes, Grotius'un ve ondan önceki düşünürlerin çalışmalarından yararlanmıştır. Buna rağmen de, Descartes ve tabii bilimlerden esinlenen yeni bir felsefi zihniyeti dile getirir ve bu, Pufendorf'tan Wolff'a, modern tabii hukuk okulu üzerinde derin bir etki yaratacaktır. Hobbes'un kişileşmiş bir tüzel varlıklar bütününe ilişkin tasarımı bu geometrik zihniyetten kaynaklanır; onlar, site içinde bireyleri yöneten sivil yasadan ayrı, ortak bir tabii yasaya bağlılıklarıyla, eşit biçimde egemendirler[25]. Vattelci uluslararası hukuk modeli burada daha şimdiden şöyle böyle görülebilir.

Bu yeni bilimsel zihniyete bütünüyle katılan Pufendorf, onları genel bir tabii hukuk sistemi içinde toplayarak, Hobbes ve Grotius'un konumları arasında bir sentez gerçekleştirir. Bir tüzel kişiler kuramı lehine, *civitas*'ın özerk hukuki varlığı, siyasî rejiminin özel biçimine bakılmaksızın, hak ve yükümlülüklerle donanmış ayrı bir özne olarak daha da iyi belirir. Doğrusu, uygulamada, üst organ, ancak onun aracılığıyla hareket edebilecek devlet kişisine hakim olmayı sürdürür[26]. Louis XIV'ün öğretmeni Bossuet'nin "Prens bizzat devletin tümüdür"[27] diye yazdığı bir dönemde, buna neden şaşırmalı?

Hatta Vattel bile, ulus bir kez ona egemenliği devrettiğinde, "Ulus'un Bütün'üne ait olan Yücelik'in, Monark'ın kişiliğinde toplanacağını" ileri sürecektir; çünkü böylece "o, monarka düşüncesini ve iradesini vermektedir" ve " ona Devlet Yönetimi'ne ilişkin oldukları ölçüde hak ve yükümlülüklerini aktarmaktadır"; öyle ki, "Ulus'ta varolmayı bütünüyle kesmeden, bundan böyle monarkta ve monarkla hareket edecek olan tüzel kişilik monarkındır"[28]. Yine de, şu tipik ters yüz etmelerinden biriyle, Vattel gerçekte ulusun bir tür organı olan egemenin "temsilî niteliği"ni özellikle vurgular; demek ki ulus, prensin kişiliğinde erimek şöyle dursun, egemen devlet ve uluslararası hukuk kişisi olarak varlığını sürdürmektedir. Kitabının konusunu belirleyen kısa paragrafta "Uluslararası Hukuk ve Egemenlerin Yasası" sözcüklerini kullanacaktır; ama hemen şunları da ekler: "Özgür ve bağımsız devletler, bu incelemede hak ve yükümlülüklerini saptamamız gereken tüzel kişilerdir"[29].

Yukarıda anılan uluslararası hukuk tanımında, devlet ve ulus, egemenleri olmadan, tek başına tanımlanmışlardır[30]. Egemen toplu kişilikler olarak, sistemin gerçek taşıyıcı unsurları olan bu bütünler, Vattel'in gözünde, uluslararası hukukun ayrı bir bilim dalı olarak oluşumunu haklı kılarlar[31]. Bu "siyasî bütün"lerin özgül nitelikleriyle onları düzenleyen normatif sistem arasındaki uyum, tıpkı tabii yasaların oyununa tabi fizik unsurların türdeş bir bütün oluşturması gibi, kusursuzdur. Bu açıdan Vattel, Grotius'dan çok Hobbes'un mirasçısıdır ve sözkonusu soybağı gözünden hiç kaçmamıştır[32].

Grotius'un, incelemesinin konusunu oluşturma biçimiyle bu söylenenler arasındaki zıtlık anlamlıdır. Onun savaş ve barış hukukunun kişileri olumsuz yoldan tanımlanmışlardır: Ortak yargıç yokluğu. Bu kişiler her türlü koşulun ürünü olabilirlerdi; uyruklar ya da yöneticiler ve ne olursa olsun yalnızca tabii kişiler. Bütünün dayanışması, uyuşmazlıklarının devlet-üstü mahiyetine bağlanmıştı; bu da onlara, son aşamada, çözümleme yolu olarak savaştan başka bir çare bırakmıyordu: *Yargılamanın*

mümkün olmadığı yerde savaş başlar[33] Demek ki, her insan, bu ulus-üstü çatışmalar hukukunun kişisine dönüşebilirdi; uluslararası hukuk kişileri sorusu gerçek anlamda sorulmamıştı.

Bu soru ancak Hobbes devriminden sonra yavaş yavaş sorulabilecektir. Genç Leibniz, Alman prenslerin diplomatik hakkı ve egemenlik hakkı üzerine incelemesinde onu sezgisel olarak sorar; "kişiliği açısından dokunulmaz olan, devlet açısından da silaha başvurabilen" egemendir nitelemesi yaptıktan sonra, şu sonucu çıkarır: "Yalnızca savaş yoluyla bir şeye zorlanabilecek olanlar ya da başkalarını yalnızca savaş yoluyla zorlayabilecek ya da en azından onlara ağır zararlar verdirebilecek olanlar, elçiler yollamayı, savaş ve barış yapmayı, ittifaklar kurmayı içeren uluslararası hukuktan eksiksizce yararlanırlar"[34]. Egemenlik henüz esas olarak prensin kişiliğine bağlıdır, onun devleti bir hakimiyet aracından başka şey değildir, askerî gücüyse, eski savaş öğretisiyle ilişkiyi açığa çıkaran biçimde, belirleyiciliğini korur; buna karşılık, bu egemen prens, *jus gentium*'un biricik kişisi olarak sunulmuştur bile ve bu deyim, uluslararası hukuk olarak, geleneksel anlamını ve kesin içeriğini artık kazanmıştır[35]. Ama yalnızca sonraki yüzyılda, uluslararası hukuk kişisi niteliği, egemen devlet kişiliği yardımıyla kuramsallaştırılabilecektir; bu da, savaş yetkisi ve egemen savaşçı sorununu görece olarak önemsizleştirecektir. Bu yeni açıklamanın yaratıcıları Wolff ve Vattel'dir: Bu arada aydınlanmış despota dönüşmüş olan egemen prensi yüceltirlerken, yine de, egemen devleti, uluslararası hukuk üzerine incelemelerinin belirleyici yapısal ilkesi sayarlar.

Çev: İdil Selçuk
Düzelti: Çağla Tansuğ

Medeniyyet

Avrupa bir akademi, âzâları milletler;
Her biri bir nûrlu dehâ, çünkü ayrı harsı var.
Avrupa bir dârülfünûn, hocaları milletler;
Her birinin ihtisâsı, bir örneksiz dersi var.

Bu nûrlardan biri sönse medeniyyet loş kalır;
Derslerinden biri durur, bir kürsüsü boş kalır.

Medeniyyet, beyn-el-milel yazılacak bir kitab;
Her faslını bir milletin hârsı teşkîl edecek.
Medeniyyet bir konser ki birçok çalgı, saz, rübâb
Birleşmekle bir ahengi ancak tekmil edecek.

Bu kitabın bir mebhasi eksik olsa okunmaz;
Bir âleti yoksa, âhenk gönüllere dokunmaz.

Ziya Gökalp

12
Leo Strauss

Tabii hak ve tarih

1. Hobbes*

Thomas Hobbes kendisini siyaset felsefesinin ya da siyaset biliminin kurucusu olarak görür. Aslında, kendi kendisine atfettiği bu yüce sıfatın hemen hemen oybirliğiyle Socrates'e verilmiş olduğunun pekala bilincindedir. Socrates geleneğinin, yaşadığı çağda çok yaygın olan etkisini görmezlikten gelmesi de mümkün değildir. Ancak Hobbes, geleneksel siyaset felsefesinin "bir bilimden çok bir rüya olduğu"na inanmıştır[1].

Günümüz düşünürleri Hobbes'un kendisine atfettiği sıfatlardan pek etkilenmiş değillerdir. Bu düşünürler, Hobbes'un küçümsediği gelenekten ne kadar çok yararlanmış olduğunun altını çizmekten de geri kalmazlar. Hatta bazıları Hobbes'u, neredeyse skolastiklerin sonuncusu olarak tanımlayacaktır. Biz, ağaçlara bakarken ormanı gözden kaçırmama kaygısıyla, Hobbes hakkındaki modern yargıyı tek bir formülle özetleyeceğiz. Hobbes geleneğe sadece tek bir düşünceyi, ama temel nitelikteki bir düşünceyi, siyaset biliminin ya da felsefesinin mümkün ya da zorunlu olduğu düşüncesini borçludur.

* *Natural Right and History*, Chicago, Chicago Üniversitesi yay., 1953.

Hobbes'un şaşırtıcı tavrını anlamak için, bir yanda geleneğe karşı takındığı kategorik reddiyeci tavra, öte yanda bu gelenekle sessiz sedasız vardığı fikir birliğine aynı ölçüde dikkat etmeliyiz. Öncelikle bu geleneğin ne olduğunu açıklıkla ortaya koyalım. Daha doğrusu, bu geleneği günümüz tarihçisinin nasıl gördüğünü bir an olsun unutarak, Hobbes'un onu gördüğü biçimde görmeye çalışalım. Hobbes geleneğin temsilcileri olarak şu isimleri sıralamaktadır: Socrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Senecca, Tacitus ve Plutarkhos[2]. Dolayısıyla Hobbes, siyaset felsefesi geleneğini zımni olarak belli bir gelenekle özdeşleştirmektedir. Bu geleneğin ortaya koyduğu önermeler şu şekilde özetlenebilir: Asil ve adil olan, hoşa gidenden temel biçimde ayrılır ve tabiat gereği ona tercih edilir; başka bir deyişle, insanlar arasındaki birleşme ve anlaşmalardan bütünüyle bağımsız bir tabii hukuk vardır; ya da, tabiata uygun olduğu için en iyi olan bir siyasi düzen vardır. Hobbes, geleneksel siyaset felsefesini en iyi siyasi rejim ya da tam anlamıyla adil sosyal düzen arayışıyla ve dolayısıyla sadece siyasi sorunlara ilişkin olduğu için değil, her şeyin ötesinde, siyasi bir kaygıyla yürütüldüğü için de siyasi olan bir arayışla özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla Hobbes, geleneksel siyaset felsefesini kamu yaran kaygısı (*public spirited*) güden bir özel gelenekle, ya da daha belirsiz ama günümüzde bile anlaşılır olan bir başka terim kullanmak gerekirse, idealist bir gelenekle özdeşleştirmektedir.

Hobbes, kendisinden önceki filozofları sıralarken, en önde gelen temsilcilerinin "sofistler", Epicuros ve Carneades olduğu düşünülebilecek olan gelenekten sözetmemektedir. Hobbes'a göre, bu anti-idealist gelenek –bir siyaset felsefesi geleneği olarak– yoktur. Çünkü bu, Hobbes'un anladığı biçimde siyaset felsefesi fikrine yabancıdır. Aslında gelenek de siyasi olguların ve özellikle de adaletin mahiyetiyle ilgilenmekteydi, ayrıca, iyi hayatın nasıl olması gerektiği sorununa ve dolayısıyla bireyin sivil toplumu siyasi olmayan kişisel çıkarları, yani kendi rahatlığı ve başarısı için kullanıp kullanamayacağı ya da bunu nasıl yapabileceği sorusunun yanıtına da ilgi duymaktaydı, ancak siyasi bir niteliği yoktu. Kamu yararı kaygısı gütmüyordu; devlet adamlarının fikirlerini genişletirken, konumlarını muhafaza etmiyordu; kendi uğruna seçilmeye değer olan doğru toplum düzeniyle ilgilenmeye adanmamıştı.

Hobbes, geleneksel siyaset felsefesini zımni olarak idealist gelenekle özdeşleştirerek, siyaset felsefesinin işlevi ve kapsamı konusunda idealist bakış açısıyla zımni birlikteliğini açığa vurur. Tıpkı kendisinden önceki Cicero gibi, Hobbes da, Carneades'e karşı Cato'nun tarafında yer alır. Yeni öğretisini tabii hukukun gerçek anlamda ilk kez bilimsel ya da felsefi

bir biçimde ele alınması olarak sunar. Siyaset felsefesinin tabii hukukla ilgilendiğini kabul ederken, Socratesçi gelenekle fikir birliği içindedir. "Platon, Aristoteles, Cicero ve diğerlerinin yaptığı gibi, yasanın ne olduğunu" göstermek ister; Protagoras'a, Epicuros'a ya da Carneades'e atıf yapmaz. *Leviathan*'ının okurlara Platon'un *Politeia*'sını (*Devlet*) hatırlatmasından çekinir; *Leviathan*'ı Lucretius'un *De rerum natura*'sıyla (*Şeylerin tabiatı hakkında*) kıyaslamak kimin aklına gelirdi?[3]

Hobbes idealist geleneği, bu gelenekle uyuştuğu temel bir noktadan hareketle reddeder. Socratesçi geleneğin yerine getirmekte bütünüyle yetersiz kaldığı şeyi, gereği gibi yapmak, Socratesçi geleneğin takıldığı yerden devam etmek ister. İdealist geleneğin başarısızlığını temel bir hataya bağlar: Geleneksel siyaset felsefesi, insanın tabiat gereği siyasi ya da sosyal bir hayvan olduğunu varsayar. Hobbes, bu varsayımı reddederek, Epicurosçu geleneğe katılır. Bu geleneğin, insanın tabiat gereği ya da köken açısından apolitik, hatta asosyal bir hayvan olduğu yolundaki fikrinin yanı sıra, iyinin temel olarak hoş olanla özdeş olduğu yolundaki önermesini de benimser[4]. Ancak Hobbes, bu siyasi olmayan fikri siyasi bir amaca yönelik olarak kullanır. Bu apolitik fikre siyasi bir anlam yükler. Siyasi idealizmin ruhunu hazcı geleneğe aşılamaya çalışır. Böylece, hemen her yerde insan hayatını bugüne dek başka hiçbir öğretinin erişemediği boyutlarda alt üst eden bir öğreti olan siyasi hazcılığın yaratıcısı olmuştur.

Edmund Burke, Hobbes'a dayandırmakta zorlandığımız bu çağ açan değişimi çok iyi kavramıştı: "Eskiden gözüpeklik tanrıtanımazlann ayırdedici özelliği değildi. Hatta tam tersi bir özelliğe sahiptiler; eski Epicurosçular gibi, girişken olmayan bir türdüler. Ancak sonraları, giderek etkin, kurnaz, yaygaracı ve başkaldırır oldular"[5]. Siyasi tanrıtanımazlık açıkça modern bir olgudur. Hiçbir modern öncesi tanrıtanımazın, sosyal hayatın Tanrı'ya ya da tanrılara olan inancı ve tapınmayı gerektirdiğinden kuşkusu yoktu. Geçici olguların bizi yanıltmasına izin vermezsek, siyasi tanrıtanımazlıkla siyasi hazcılığın, birbirlerine ait olduğunu görürüz. Her ikisi de aynı anda, aynı beyinde ortaya çıkmıştır.

Eğer Hobbes'un siyasi felsefesini anlamak istiyorsak, onun tabiat felsefesini gözden kaçırmamalıyız. Bu tabiat felsefesi, Demokritos'un ve Epicuros'un fiziği kavrayışlarında beliren tipe dahildir. Buna karşılık Hobbes "Antik Çağ filozoflarının en yetkini" olarak Demokritos'u ya da Epicuros'u değil, Platon'u kabul etmektedir. Hobbes'un Platon'un felsefesinde benimsediği nokta, "evrenin tanrısal bir akıl tarafından idare edilmemesi halinde kavranılmasına olanak yoktur" düşüncesi değildir. Hobbes'un tabiat felsefesi, kendi kişisel inancı ne olursa olsun, Epicuros fiziğinden

daha az tanrıtanımaz değildir. Platon'un Hobbes'a öğrettiği şey, "matematiğin bütün tabiat bilimlerinin anası" olduğudur[6]. Hobbes'un tabiat felsefesi, hem matematiksel hem de materyalist-mekanist olması itibariyle, Platon fiziği ile Epicuros fiziğinin bir kaynaşmasıdır. Hobbes'un bakış açısına göre, modern öncesi felsefe ya da bilim bir bütün olarak "bir bilimden çok bir rüya"dır; çünkü bu kaynaşmayı tasavvur edememiştir. Buna karşılık denebilir ki, Hobbes'un felsefesi, bir bütün olarak ele alındığında, siyasi idealizmle evrenin materyalist ve tanrıtanımaz bir biçimde algılanışı arasındaki bu tipik modern kaynaşmanın klasik bir örneğidir.

Bu iki farklı hareket noktasını iki değişik biçimde kaynaştırmak mümkündür. Birinci yöntem, herhangi bir düzlem değişikliğine gitmeksizin, eklektik bir uzlaşma oluşturmaktır. İkinci yöntemse, hareket noktaları düzleminden bütünüyle farklı bir düzleme geçilmesiyle mümkün olabilecek bir sentez geliştirmektir. Hobbes tarafından gerçekleştirilen kaynaşma, bir sentezdir. Bu noktada Hobbes, gerçekte birbirine bütünüyle zıt iki geleneği bir araya getirdiğinin farkında olabilir de, olmayabilir de. Ancak o, kendi düşüncesinin, bütün geleneksel düşünceden köktenci bir kopuşu ya da "Platonculuk"la "Epicurosçuluk"un kavgaya giriştikleri sahanın bütünüyle terkedilmesini gerekli kıldığının pekala bilincindedir.

Hobbes, tıpkı kendi çağdaşlarının en önde gelen temsilcileri gibi, geleneksel felsefenin başarısızlığı düşüncesine saplanıp kalmış, bu düşünceyle kendinden geçmiştir. Eski ve yeni tartışmalara şöyle bir göz atmak bile, onları, felsefenin ya da bilgelik arayışının kendisini bilgeliğe dönüştürmeyi başaramadığına ikna edebilir. Uzun zamandır beklenen bu dönüşümü gerçekleştirmenin şimdi tam zamanıdır. Geleneğin başaramadığını başarmak için, öncelikle, bilgeliğin oluşumu için vazgeçilmez olan koşullar üzerinde fikir yürütmek gereklidir: İzlenecek uygun yöntem üzerinde düşünmekle işe başlamak gerekmektedir. Bu yöndeki fikir yürütme çabası, bilgeliğin oluşumunu güvence altına alacaktır.

Geleneksel felsefenin başarısızlığı kendisini en iyi, dogmatik felsefenin daima şüpheci felsefe tarafından bir gölge gibi izlenmesi olgusunda gösterir. Dogmatizm, şu ana kadar, şüpheciliği tam anlamıyla aşmayı başaramamıştır. Bilgeliğin oluşumunu güvence altına almanın yolu, şüpheciliği, bir çalıntı mal gibi gizlemeye çalıştığı gerçeği ortaya çıkararak yoketmekten geçmektedir. Bu amaç çerçevesinde öncelikle, şüpheciliğin, en aşırı biçimiyle at koşturmasına izin vermek gerekmektedir. Şüpheciliğin azgın saldırısı karşısında ayakta kalacak olan töz, bilgeliğin yıkılmaz temeli olacaktır. Dolayısıyla bilgeliğin oluşumu, sapasağlam dogmatik bir yapının mutlak şüphecilik temeline oturtulmasıyla özdeştir[7].

Dolayısıyla, mutlak şüphecilik deneyimi, yeni bir tür dogmatizmin oluşturulması dürtüsüyle yönlendirilmektedir. Bilinen tüm bilim araştırmaları içerisinde sadece matematik alanındakiler başarılı olmuştu. Bu nedenle, yeni dogmatik felsefe, matematiksel model üzerine kurulmalıdır. Önceki dönemlerde varolan kesinliklerin amaca yönelik olmayıp, "sadece görünümleri ve hareketleri karşılaştırmaktan ibaret olması" olgusu, tüm erekselci (*teleolojik*) bakış türlerine karşı, dolayısıyla da mekanist kavrayış lehinde, bir önyargı yaratmaktadır[8]. Aslında bu olgunun önceden varolan bir önyargıyı güçlendirdiğini söylemek belki de daha doğrudur. Çünkü muhtemelen ilk aşamada Hobbes'un kafasında varolan şey, yeni bir tür felsefe ya da bilim türü değil, cisimlerden ve bunların amaçsız hareketlerinden ibaret bir evren anlayışıdır. Baskın felsefe geleneğinin başarısızlığını, doğrudan erekselci fiziği tümüyle etkileyen zorluğa bağlayabilir ve tabii olarak, "farklı sosyal zorlamaların kıskacında sıkışıp kalacak mekanist kavrayışın kendini kanıtlama şansı hiç olacak mıdır?" sorusunu kendi kendimize sorabiliriz. Ancak Hobbes, böylesi bir mekanik kavrayışa ilgi duyduğu içindir ki, kaçınılmaz olarak, mutlak şüphecilik üzerine kurulu bir dogmatik felsefe anlayışına yönelmiştir. Çünkü o, Platon ve Aristoteles'ten, evrenin Demokritos'un ve Epicuros'un fiziğinde tanımlandığı gibi olması halinde, fiziğin ya da bilimin varolabilmesinin imkansız olacağını öğrenmiştir. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, kendi içinde tutarlı bir materyalizm, kişiyi kaçınılmaz olarak şüpheciliğe yöneltmektedir. Materyalizm kaynaklı şüpheciliğe karşı duracak bir bilim mümkün kılınmadığı sürece, "bilimsel materyalizm"in oluşturulması da imkansız olacaktır. Materyalist biçimde kavranan evrenin bilimine erişmenin tek yolu, evreni materyalist biçimde kavrama olgusuna başkaldırmaktır. Mekanik nedenselliğin akışından kurtarılmış bir ada bulmak ya da icadetmek gerekmektedir. Hobbes tabii bir ada ihtimalini değerlendirmek zorundaydı. Cismani olmayan bir varlık sözkonusu olamazdı. Öte yandan Platon ve Aristoteles'ten öğrendikleri, Epicuros için yeterli olan yuvarlak ve düzgün parçacıklardan oluşan cismani varlıkların elverişsiz bir çözüm olduğunu görmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kendi kendisine, evrende bilimin yaratacağı yapay bir adaya yer olup olmadığı sorusunu sorma noktasına gelmiştir.

Bunun çözümünü, yeni felsefenin modeli olarak, şüpheciliğin saldırısına bizzat maruz kalmış ve özel yorumlar ve dönüşümler yaşayarak buna direnebileceğini kanıtlamış olan matematik sunmaktaydı. "Şüphecilerin, geometrinin ünlü kesinliği" hakkındaki "ince söz oyunlarından kaçınmak için (...) kullandığım tanımlarda doğrular, yüzeyler, hacımlar ve şekiller

çizen ve oluşturan hareketleri ifade etmem gerektiğini düşündüm". Genel olarak ifade edilirse, sadece oluşumuna yol açtığımız, yani kendi gücümüzle, keyfimize göre yapıp ortaya çıkardığımız cisimler hakkında mutlak anlamda kesin ya da bilimsel bilgiye sahip olabiliriz. Eğer bu yapım sürecinin tek bir aşaması bile bütünüyle denetimimiz altında değilse, bu yapım sürecinin bizim iktidarımız altında olduğunu söyleyemeyiz. Bu, bilinçli bir yapım süreci olmalıdır: Yaratıcısı olduğumuzun bilincinde olmadığımız bir bilimsel gerçekliğin bilgisine erişebilmemiz mümkün değildir. Yine aynı şekilde, yapım sürecinde bizim tarafımızdan üretilmiş olmayan herhangi bir hammadde kullanıyorsak, yapım süreci tam anlamıyla iktidarımız altında değildir. Kendi yaptığımız şeyler dünyasının bizim açımızdan bilinmeyen herhangi bir yönü yoktur, çünkü bu dünyanın varoluşunun tek nedeni biziz ve dolayısıyla varlık nedeni hakkında tam bir bilgiye sahibiz. Bu dünyanın varlık nedeninin bağlı olduğu, bizim denetimimiz altında olmayan bir başka neden yoktur: Kendi yaptığımız şeyler dünyasının kesin bir başlangıç anı vardır. Diğer bir deyişle bunlar, kelimenin tam anlamıyla bizim yaratılarımızdır. Dolayısıyla bu dünya, amaçsızca, körlemesine gelişen bir nedensellikten kurtarılmış adamızdır[9]. Bu adanın keşfi ya da icadı, kabuk değiştiren maddeye indirgenemeyen bir öz ya da ruh düşünmeyi zorunlu kılmaksızın, materyalist ve mekanist bir bilimin ya da felsefenin varlığını mümkün kılar gibi gözükmektedir. Bu keşif ya da buluş, son aşamada, materyalizm ve spiritüalizm arasındaki ezeli çatışma karşısında tarafsız ya da umursamaz bir tavır almamıza da izin verir. Hobbes, "metafizik" bir materyalist olma arzusuyla yanıp tutuşmaktaydı. Ancak sonuçta, "metodik" bir materyalizmle yetinmek zorunda kalmıştır.

Sadece kendi yarattığımız şeyleri anlayabiliriz. Canlı varlıkları yaratmadığımıza göre de, bunlar bizim açımızdan, kelimenin tam anlamıyla anlaşılmazdır. Hobbes'a göre, bu olgu tabiat biliminin varlığının mümkün olmasıyla tam bir uyum içindedir. Ancak, bu durum bizi, tabiat biliminin temelde hipotetik olduğu ve daima öyle kalacağı sonucuna götürür. Kendimizi tabiatın efendisi ve sahibi haline getirmek için bundan daha fazlasına da ihtiyacımız yoktur. Ancak yine de insanın tabiata karşı giriştiği bu fetih harekatındaki başarısı ne olursa olsun, tabiatı anlayacak konuma gelmesi asla mümkün olmayacaktır. Evren, insan için, her zaman mükemmel bir bilmece olarak kalacaktır. Şüpheciliğin kalıcılığının en önemli sebebi olan ve onu belli bir ölçüde meşrulaştıran, işte bu olgudur. Şüphecilik, evrenin anlaşılamaz niteliğinin ya da anlaşılabilirliğine dair temelsiz inancın kaçınılmaz bir sonucudur. Başka bir deyişle, tabiat olayları kendiliklerinden gizemli olduğu için, tabiattan kaynaklanan bilgi ve kesinlik

kanıttan yoksun olacaktır. İnsan zihninin tabii işleyişine dayanan bilgi, zorunlu olarak şüphelidir. Hobbes işte bu nedenle, kendisini özellikle modernlik öncesi nominalizmden uzaklaştırmaktadır. Modernlik öncesi nominalistlerin insan zihninin tabii işleyişine olan inançları tamdı. Onlar bu inancı, "*tabiat evrensel şeyleri gizlice kullanır*" özdeyişini, ya da günlük hayatımızdaki ve bilimdeki davranışlarımızda bizi yönlendiren "sezgiler"in tabiatın ürünü oldukları düşüncesini öğreterek ortaya koymaktaydılar. Hobbes içinse, *universalia*'ların (bir türün tüm birimlerine uygulanabilecek ortak evrensel kavram ve terimler) ya da sezgilerin tabiat kaynaklı olması, onlardan yapay "entelektüel araçlar" lehine vazgeçilmesini gerektiren bir nedendir. İnsan zihniyle evren arasında tabii bir uyum yoktur.

İnsan bilgeliğin oluşumunu güvence altına alabilir, çünkü bilgelik düşüncenin özgürce inşa edilmesiyle aynı şeydir. Ancak, evrenin anlaşılabilir olması halinde, bilgelik düşüncenin özgür bir biçimde inşa edilmesi olamaz. İnsan, bilgeliğin oluşumunu, evrenin anlaşılamaz olmasına rağmen değil, anlaşılamaz olması sayesinde güvence altına alabilir. İnsan, kozmik bir desteğe sahip olmaması sayesinde egemen olabilir. İnsanın egemen olabilmesinin tek nedeni evrene mutlak biçimde yabancı olmasıdır. İnsanın egemen olmasının tek nedeni egemen olmaya mecbur bırakılmasıdır. Evren anlaşılamaz olduğu ve tabiatın fethi sürecinde tabiatı anlamak da zorunlu olmadığı için, insanın tabiatı fethetmesinin önünde kavranabilir herhangi bir engel yoktur. İnsanın kaybedeceği tek şey zincirleri, buna karşılık kazanacağı ise her şeydir. Kesin olan bir şey varsa, o da sefaletin insanlığın tabii hali olduğudur. Tanrı Sitesi'nin yıkıntıları üzerinde kurulacak bir İnsanlık Sitesi düşüncesi boş bir umuttur.

Hobbes'un, ümitsizliğe kapılmak için bunca neden varken, bu denli ümitli olması bizim açımızdan anlaşılması zor bir hususturu. O sanki, insanın denetlediği alanda, o döneme dek bilinmeyen bir deneyim ve ilerleme sezgisi sayesinde, "sonsuz mekanların ebedi sessizliği"ne ya da *dünyanın sınırlarının* çatırdamalarına duyarsız kalır gibidir. Ancak onun bu tutumunu biraz daha iyi anlayabilmek için, Hobbes'u izleyen kuşakların uğradığı sonsuz sayıda hayal kırıklığının, onun ve önde gelen çağdaşlarının parlattığı umutları henüz söndürmeye yetmediğini hatırlamalıyız. Bu kuşaklar, Hobbes'un sanki kendi ufkunu sınırlamak için ördüğü duvarları yıkmakta da daha başarılı olamadılar. Bilinçle oluşturulan "yapılar" gerçekte yerlerini "Tarih"in plansız işleyişine bıraktı. Ancak, "Tarih" de bizim ufkumuzu, tıpkı bilinçle oluşturulan yapıların Hobbes'un ufkunu sınırladığı gibi sınırlamaktadır: "Tarih insanlığın ve insan "dünya"sının

statüsünü, ona bütünselliği ve sonsuzluğu unutturarak, yükseltme yönünde bir işleve sahiptir"[10]. Tipik modern sınırlama, ulaştığı en son aşamada, kendi ifadesini şu önermede bulmaktadır: Varlığı itibariyle her türlü bütünsellik nedeninden ya da nedenlerinden bağımsız olan en yüksek ilke, "Tarih"in gizemli dokusudur. İnsana ve sadece insana sıkı sıkıya bağlı olan bu ilke ebediyetten o denli uzaktır ki, ancak insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkmıştır.

Tekrar Hobbes'a dönelim. Onun felsefe ya da bilim anlayışı, erekselci bir kozmolojinin imkansız olduğu inancıyla mekanist bir kozmolojinin kavranabilirlik gereksinimini karşılayamayacağı duygusu üzerinde temellenmektedir. O sorunu, "onlarsız bir olgunun anlaşılması mümkün olmayacak amaç ya da amaçları bu olgunun içermek zorunda olmadığını" söyleyerek çözmektedir. Bilme kaygısının içinde varolan amaç yeterlidir. Bir amaç olarak bilgi, bize vazgeçilmez erekselci ilkeyi sağlar. Erekselci kozmolojinin yerini alan şey, mekanist kozmoloji değil, daha sonraları epistemoloji diye adlandırılacak olan şeydir. Ancak, bütünsellik kavranamaz nitelikteyse, bilginin de bir amaç olması imkansızdır: *İktidara ilişkin bilgi*[11]. Tüm kavranabilirlik ya da tüm anlam, sonuç olarak insanın gereksinimlerine dayalıdır. Amaç, daha doğrusu insan tabiatının dayattığı en zorlayıcı amaç, en üstün ilke, yani düzenleyici ilkedir. Ancak, insanın iyiliği en üstün amaçsa, Aristoteles'in dediği gibi, siyaset bilimi ya da sosyal bilim bilginin en önemli türü haline gelmektedir. Hobbes'un kendi sözleriyle, *Hükümdara ve insanları insani tarzda yönetmeye ilişkin bilimler en saygın olanlardır*[12]. Bu noktadan sonra, Hobbes'un, siyaset felsefesinin işlevi ve kapsamı konusunda idealist gelenekle aynı telden çaldığının altını çizmek yeterli olmamaktadır. Hobbes siyaset felsefesinden, klasiklerin bu disiplinden beklediğinden çok daha fazlasını ummaktadır. Spinoza'nın gerçek bir bütünselci görüşüyle aydınlanmış düşlerinden hiçbiri, okurlara her türlü insan çabasının nihai ciddiyetsizliğini hatırlatmamaktadır. Gerçekten de Hobbes, bu şekilde kavranan siyaset felsefesinin kurucusudur.

Hobbes'un öğretisini üzerine inşa edeceği kıtayı bulan kişi, Cristóbal Colón'dan daha büyük bir kaşif olan Machiavelli'ydi. Machivelli düşüncesini anlayabilmek için, Marlowe'un dahiyane bir biçimde ona söylettiği "cahillikten başka bir günah tanımıyorum", sözlerini hatırlamak iyi olacaktır. Bu sözler, felsefeyi aşağı yukarı tanımlayan sözlerdir. Bu neredeyse filozofun bir tanımıdır. Bunun yanı sıra, önemli hiçbir kimse, Machiavelli'nin siyasi sorunları incelerken kamu yararı düşüncesiyle hareket ettiğinden şüphe etmemiştir. Machiavelli kamu yararı kaygısı güden bir filozof olarak, siyasi idealizm geleneğini sürdürmüştür. Ancak o, özü itiba-

rıyla soylu bir meslek olarak kabul edilen siyasete ilişkin idealist kavrayışın yanına, evrenin ya da en azından insanlığın ya da sivil toplumun kökenine ilişkin anti-idealist bir anlayışı yerleştirmiştir.

Machiavelli'nin Antik Çağ'ın, özellikle de Cumhuriyet dönemi Roması'nın siyasi pratiklerine duyduğu hayranlık, onun klasik felsefeyi reddedişinin karşı kutbunu oluşturmaktadır. Machiavelli, klasik siyaset felsefesini ve bununla birlikte, sözcüğün geniş anlamında tüm geleneksel siyaset felsefesini, bütünüyle gereksiz bularak reddetmektedir: Klasik siyaset felsefesi, "insan nasıl yaşamalıdır?" sorusundan hareket eder; oysa, sosyal düzendeki adalet sorununa doğru çözümü bulabilmenin yolu, "insanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar?" sorusundan hareket etmeyi gerektirmektedir. Machiavelli'nin geleneğe karşı gerçekleştirdiği "gerçekçi" devrim onu, insanın yetkinliğinin ya da daha belirgin biçimde ifade etmek gerekirse ahlaki erdemlerin ve tefekkür hayatının yerine yurtseverliği ya da sadece siyasi erdemleri koymaya sürüklemektedir. Bu devrim, hedefin bilinçli bir biçimde aşağıya çekilmesini gerektirmektedir. Hedef, ulaşabilme olasılığını artırmak için aşağı çekilmektedir. Tıpkı Hobbes'un daha sonraları, bilgeliğin oluşmasını güvence altına almak uğruna bilgeliğin orijinal anlamını terk etmesi gibi, Machiavelli de iyi toplumun ve iyi hayatın anlamını bir kenara bırakacaktır. Machiavelli, arzuları bu sınırlı amacı aşan insanların ya da insan ruhunun tabii eğilimleriyle ilgilenmez. Bu eğilimleri göz ardı eder. Sonuca ulaşmak için ufkunu sınırlamıştır. Şansın gücüne gelince, şans tanrıçası *Fortuna* ona, doğru adam tarafından yönlendirilebilecek bir kadın olarak gözükür. Şans fethedilebilir bir şeydir.

Machiavelli "gerçekçi" bir siyaset felsefesi arayışını sivil toplumun temellerine ilişkin düşüncelerle, yani insanın içinde yaşadığı evrene ilişkin düşüncelerle haklılaştırmaktadır. Adalet ne insan-üstü, ne de tabii bir temele sahiptir. İnsani olan her şey, değişmez adalet ilkelerine tabi kılınamayacak ölçüde değişkendir. Her bir olayda izlenecek olan yolu belirleyen şey, ahlaki yönelimlerden çok zorunluluklardır. İşte bu nedenle, sivil toplum, bütünüyle adil olmaya yönelemez bile. Her türlü meşruiyetin kaynağı gayrı meşruluktur; tüm sosyal ya da ahlaki düzenler, ahlaki açıdan sorgulanabilir araçlar yardımıyla kurulmuştur. Sivil toplum adalete değil, adaletsizliğe dayalıdır. Dünyanın en ünlü imparatorluğunu ortaya çıkaran şey de kardeş katlidir. Buna karşılık, sosyal bir düzen kurulmadan adaleti düşünebilmek imkansızdır. Adalet ancak insan yapısı bir düzende sözkonusu olabilir. Siyaset biliminin büyük olayı olan sivil toplumun kuruluşu, sivil toplum içinde de bütün uç olaylarda izlenir. Machiavelli de kerteriz

noktalarını, insanların yaşadığı koşullara göre ayarladığı kadar, uç olaylara göre de ayarlamaktadır. Machiavelli, uç olayların, sivil toplumun temellerini ve dolayısıyla onun gerçek niteliğini ortaya koymak açısından normal olaylardan daha elverişli olduğuna inanmaktadır[13]. Oluşum ya da etkin neden bu noktada amacın ya da hedefin yerini almaktadır.

Hobbes'u, Machiavelli'nin "gerçekçilik"i düzeyinde, siyasetin, yani tabii hukukun ahlaki ilkelerini yeniden oluşturma girişimine yönelten olgu, ahlaki erdemin yerine saf bir siyasi erdemin konmasında ya da Machiavelli'nin Cumhuriyet dönemi Roması'nın yöntemlerine duyduğu hayranlıkta karşılaşılan güçlüktür[14]. Hobbes bunu yaparken, insanın, kurulacak düzen ve bu düzenin kuruluş koşulları hakkında kesin, tam ya da bilimsel bir bilgiye sahip olmadığı sürece, iyi düzeni kurmayı başaramayacağı düşüncesini aklında tutmaktadır. Dolayısıyla Hobbes ilk olarak, tabii ya da ahlaki yasayı tanımlamaya çalışmaktadır. "Şüphecilerin laf cambazlıklarını bertaraf etmek için", tabii yasayı tabii "sezgiler"den ve dolayısıyla *genel kanıdan* bağımsız kılmak gerekmektedir[15]. Hakim gelenek, tabii yasayı, mantıklı ve sosyal bir hayvan olan insanın amacına ya da yetkinliğine göre tanımlamıştır. Dolayısıyla Hobbes'un yaptığı, Machiavelli'nin ütopyacı geleneğe karşı geliştirdiği başlıca itirazı sahiplenmek, buna karşılık Machiavelli'nin getirdiği çözümü reddederek, insanın yetkinliği düşüncesinden ayrıştırılmış haliyle tabii yasaya sarılmaktır. Tabii yasanın, etkin kılınması ya da pratik bir değere sahip olması için, insan davranışlarından ya da insanları –en azından insanlar içinde büyük bir çoğunluğu– harekete geçmeye zorlayan devindirici güçlerden süzülerek ortaya çıkarılması gerekmektedir. Tabii yasanın temelini insanın yönelmiş olduğu amaçta değil, insanın kökenlerinde[16], yani ilk tabiatında aramak gerekmektedir. İnsanların çoğunda etkin olan unsur genelde mantık değil tutkudur. Getirdiği ilkeler tutkuya karşı çıktığı ya da beğenilmediği sürece, tabii yasa etkin olmayacaktır[17]. Tabii yasa en güçlü tutkudan süzülerek çıkartılmalıdır.

Ancak bu en güçlü tutku tabii bir olgu olacak ve adaletin ya da insanın içindeki insani şeylerin tabii bir dayanağı bulunduğunu sanmayacağız. Yoksa, bazı bakış açılarına göre tabiat karşıtı olan, dolayısıyla da tabii olanla olmayan arasındaki sınırı belirleyen ve *yokoluş halindeki* tabiat olarak karşımıza çıkan, böylelikle de özgürleşmek üzere tabiatı fethetmekte bir atlama taşı olarak kullanabileceğimiz, bir tutku ya da bir tutku nesnesi var mıdır? Tutkular içinde en güçlüsü ölüm korkusu, özellikle de başkası tarafından şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusudur: En iyi kılavuz tabiat değil, "tabiatın düşmanı olan ölüm"dür[18]; elbette insanın ona karşı yapabileceği bir şeyler olduğu, yani ondan kaçınılabildiği

ya da öcü alınabildiği sürece... Ölüm, *telos*'un (amaç) yerini almaktadır. Hobbesçu düşüncenin karmaşıklığını korumak istersek, bu cümleyi şöyle de dile getirebiliriz: Şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu, kendisini tabii arzuların en güçlüsü ve en temeli olan kendi varlığını koruma arzusu olarak ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla, tabii yasayı kendi varlığını koruma arzusundan çıkartacaksak ya da başka bir deyişle, bu arzu adaletin ve ahlakın temelini oluşturmaktaysa, temel ahlaki olgu bir ödev değil, bir hak haline gelmektedir. Tüm ödevler, temel ve vazgeçilmez olan kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Bu nedenle de, mutlak ya da koşulsuz herhangi bir ödev yoktur. Ödevler, ancak yerine getirilmeleri hayatımızı tehlikeye atmıyorsa bağlayıcıdır. Sadece kendi varlığını koruma hakkı, kayıtsız şartsız ya da mutlaktır. Tabiat gereği, bir tek mükemmel hak vardır; buna karşılık, hiçbir ödev mükemmel değildir. İnsanın tabii ödevlerini belirleyen tabiat yasası gerçek anlamda bir yasa değildir. Temel ve mutlak ahlaki olgu bir ödev değil, bir hak olduğu için, sivil toplumun sınırları kadar işlevi de insanın tabii ödevine göre değil, tabii hakkına göre tanımlanmalıdır. Devletin işlevi insan için erdemli bir hayat yaratmak ya da geliştirmek değil, herkesin tabii hakkını korumaktır. Ve devlet iktidarı mutlak sınırını, başka herhangi bir ahlaki olguda değil, bu tabii hakta bulur[19]. Eğer insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakları korumak olarak saptayan siyasi öğretiyi liberalizm olarak adlandırıyorsak, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu da söylememiz gerekmektedir.

Hobbes, tabii yasayı Machiavelli'nin alanına taşıyarak, hiç kuşku yok, yepyeni bir siyasi öğreti türü yaratmaktadır. Modern çağ öncesi tabii hukuk öğretileri, insanın ödevlerini öğretmekteydiler. Dikkatlerini haklara yönelttikleri ender anlarda da, bu hakları temelde ödevlerden kaynaklı olarak düşünmekteydiler. Sıkça belirtildiği gibi, XVII ve XVIII. yüzyıllar boyunca, haklar üzerinde daha önceki dönemlerde olduğundan çok daha fazla durulmuştur. Bu tarihlerden itibaren, vurgunun tabii ödevlerden tabii haklara kaydığı söylenebilir[20]. Ancak böylesi bir niceliksel değişimin anlaşılır hale gelebilmesi için, niteliksel ve temel bir değişimin çerçevesi içinde ele alınması gerekmektedir. Daha da ötesi, böylesi bir niceliksel değişim, daima niteliksel ve temel bir değişimin gerçekleşmesiyle mümkün hale gelir. Tabii ödevlerden tabii haklara doğru gerçekleşen bu değişim en açık ve net ifadesini, Hobbes'un kayıtsız şartsız bir tabii hakkı tüm tabii ödevlerin kaynağı haline getiren ve dolayısıyla sadece ödevlerin koşula bağlı olduğu öğretisinde bulur. Hobbes, özellikle modern tabii

hukuk öğretisinin kurucusu ve klasik sözcüsüdür. Üzerinde durduğumuz derin dönüşümün izleri, doğrudan doğruya Hobbes'un iyi toplum düzeninin kurulmasına insani bir güvence arayışında, başka bir deyişle sahip olduğu "gerçekçi" dürtüde bulunabilir. İnsanın ödevlerine göre tanımlanan bir sosyal düzenin oluşturulması zorunlu olarak kesinlikten uzak, hatta gerçekleşmesi imkansız bir olgudur. Bu tür bir düzen daha çok bir ütopya olabilir. Oysa, insanın haklarına dayalı bir düzen açısından durum oldukça farklıdır. Çünkü bu haklar herkesin, her halde gerçekten istediği şeyleri ifade eder ve etmeleri de istenir. Bu haklar herkesin özel çıkarını, herkesin anladığı ya da kolayca anlamasının sağlanabileceği şekilde korur. İnsanların kendilerine yüklenen ödevleri yerine getirmektense, sahip oldukları hakları elde etmek için mücadeleye girişmeleri daha olası bir durumdur. Burke'ün ifade ettiği gibi, "insan hakları dersi çok çabuk öğrenilir; sonuçları ise tutkularda bulacağız"[21] Hobbes'un klasik dilinde, öncüllerin zaten tutkulara içkin olduğunu da biz ekleyelim. Modern tabii hukuka etkinlik kazandırmak için, ahlak yerine "aydınlanma"ya ya da propagandaya başvurmak gerekmektedir. Tabii hukukun, modern çağlarla birlikte, geçmişte olduğundan çok daha fazla devrimci bir güç haline dönüştüğü sıkça vurgulanmıştır. İşte şimdi bunun neden böyle olduğunu daha kolay anlayabiliyoruz. Bu olgu, bizzat tabii hukuk öğretisinin niteliğinde meydana gelen temel değişimin doğrudan bir sonucudur.

Hobbes'un karşı çıktığı gelenek, insanın ancak sivil toplum içinde ve sivil toplum aracılığıyla tabiatını yetkinleştirebileceğini, dolayısıyla da sivil toplumun bireyden önce geldiğini kabul etmekteydi. Temel ahlaki olgunun haklar değil ödevler olduğu fikrinin kaynağı bu varsayımdı. Nitekim, bireyin her açıdan sivil toplumdan önce geldiği ileri sürülmeden, tabii hakların önceliği savunulamaz: Sivil toplumun ya da egemen gücün elinde bulundurduğu hakların tümü, köken itibarıyla bireye ait olan haklardan türemektedir[22]. Erdemleri ne olursa olsun, bir birey olarak –yoksa Aristoteles'in arzuladığı cinsten insanlığı aşan bir varlık olarak değil– birey, sivil toplumdan bağımsızca, kendisini tam anlamıyla geliştirmiş bir varlık olarak kabul edilmelidir. Bu bakış açısı, sivil topluma öncel olan bir tabii yaşama döneminin varlığı düşüncesinde gizlidir. Nitekim Rousseau'ya göre, "sivil toplumun kökenini inceleyen filozofların tümü, tabii yaşama dönemine kadar uzanma zorunluluğunu hissetmişlerdir" Gerçekten de, iyi bir sosyal düzen arayışına girişildiğinde, sivil toplumun kökenlerine ya da insanın siyaset öncesi hayatına ilişkin fikir yürütmek kaçınılmazdır. Ancak, bu siyaset öncesi dönemin "tabii hal"le özdeşleştirilmesi, "her" siyaset felsefecisinin başvurmadığı, kişisel bir görüştür.

Tabii hal, ancak, bu terimi kullandığı için neredeyse özür dileyen Hobbes'la, siyaset felsefesinin temel bir konu başlığına dönüşmüştür. Hobbes'dan önce, "tabii hal" terimi, siyaset felsefesinden çok Hıristiyan teolojisinde kullanılmaktadır. Bu öğreti çerçevesinde, tabii hal, günahların affa uğramaya başladığı halden (*state of grace*) ayrıştırılmakta ve saf tabii hal (*state of pure nature*) ve günahkar tabii hal (*state of fallen nature*) olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Hobbes bu ikili alt bölümlenmeyi ortadan kaldırmış, günahların affa uğradığı halin yerine de sivil toplum halini yerleştirmiştir. Böylelikle Hobbes Günaha Saplanma (*Fall*) olgusunu değilse de, bunun önemini bir ölçüde reddetmiş ve buna uygun olarak da, tabii halin eksikliklerine ya da "bozukluklar"ına çare olarak, tanrısal bağışlayıcılığa değil, iyi bir yönetime ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. "Tabii hal"e ilişkin bu anti-teolojik ima, bu imanın felsefi anlamından, yani ödevlerin yerine hakları öne çıkarıyor olmasından güçlükle ayrılabilir: Tabii hali ayırdeden olgu, mükemmel hakları kabul ederken, mükemmel ödevleri reddediyor olmasıdır[23]

Eğer herkes tabiat gereği kendi varlığını koruma hakkına sahipse, bunun tabii sonucu olarak, herkes kendi varlığını korumak için gerekli olan araçları kullanma hakkına da sahiptir. Bu noktadaysa ortaya, bir insanın kendi varlığını korumak için hangi araçların gerekli olduğuna kimin hükmedeceği ya da hangi araçların adil ve yerinde olacağı soruları ortaya çıkmaktadır. Klasiklerin bu soruya verecekleri yanıt, en iyi yargıcın pratik bilgelik sahibi insan olduğudur. Bu yanıt da bizi tam anlamıyla en iyi siyasi rejimin bilge insanların mutlak yönetimi, gerçek hayatta varolabilecek en iyi yönetimin de soylu insanlar rejimi olduğu sonucuna götürür. Hobbes içinse, tam tersine, tabiat gereği, herkes, kendi varlığını korumak için hangi araçları kullanması gerektiğini adil bir biçimde ölçebilecek düzeydedir. Çünkü ilkesel olarak bilge kişinin daha iyi bir yargıç olduğu kabul edilse bile, bu bilge kişi, bir aptalın kendi varlığını koruması sorunuyla, bu aptaldan daha fazla ilgilenecek değildir. Ancak, tabiat gereği, aptal da olsa herkesin kendi varlığını korumak için neyin gerekli olduğuna hükmedecek kişi olduğu kabul edilirse, her şey kendi varlığını korumak için gerekli sayılabilir: Her şey tabiat gereği adil olur[24]. Dolayısıyla tabii bir aptallık hakkından sözetmek de mümkündür. Dahası, herkes tabiat gereği kendi varlığını koruyacak araçlar hakkında karar verebiliyorsa, rıza bilgeliğe göre öncelik kazanır. Ancak rıza, kendisini egemen güce tabi hale getirmedikçe etkisiz kalacaktır. Egemen de, bilgeliğinden ötürü değil, temel bir anlaşmayla egemen kılındığı için egemendir. Bütün bunlardan çıkan nihai sonuç, egemenliğin ana unsurunun, düşünme ya da

mantık yürütme değil, düzen ve irade olduğudur. Yasalar doğruluk ya da akla uygunluk sayesinde değil, sadece otorite sayesinde yasadırlar[25] Hobbes'un öğretisinde otoritenin akla olan üstünlüğü, bireyin tabii haklarının içeriğinin hissedilir derecede genişletilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tabii yasayı ya da ahlaki yasayı, tabiattan kaynaklanan kendi varlığını koruma hakkından ya da daha ötesi, şiddete maruz kalarak ölme korkusunun karşı konulmaz gücünden çıkarsama yönündeki bu girişim, ahlaki yasanın içeriğinde, uzun vadeli değişikliklere yol açmıştır. Bu değişiklikler, ilk aşamada, önemli ölçüde bir basitleştirmeye varmıştır. XVI ve XVII. yüzyıl düşüncesi, genelde, ahlak öğretisini basitleştirme eğilimindeydi. Bu konuda en azından, bu çabanın kendisini kolayca, iyi sosyal düzenin kurulmasının güvencesine ilişkin daha geniş bir kaygıyla meşgul etme yoluna girdiği söylenebilir. Bu aşamada, azaltılması mümkün olmayan erdemlerin "sistemsiz" çeşitliliğinin yerine tek bir erdem ya da diğer tüm erdemlerin kendisinden çıkarsanabileceği tek bir temel erdem konulmasına çalışılmaktaydı. Bu düzeltmenin gerçekleştirilebilmesinin iki sağlam yolu vardı. Hobbes'un sözleriyle, "görüşleri günümüzde bu konu hakkında, insanlığın bu konuda vermiş olduğu eserlerin toplamından daha fazla önem kazanmış olan" Aristoteles'in öğretisinde, diğer tüm erdemleri içeren iki temel erdem, başka bir deyişle iki "genel" erdem yer almıştı: Bireyin kendisini yetkinleştirmesine yarayan öteki erdemleri içinde toplayan, alicenaplık ve insanın başkalarına yararlı olmasına yarayan diğer erdemleri içinde toplayan adalet. Bu noktadan hareketle, ahlak felsefesini basitleştirmek için, ahlakı alicenaplığa ya da adalete indirgemek mümkündü. Bu çerçevede Descartes birinci yolu, Hobbes ikinci yolu izlemişti. Hobbes'un izlediği yol, erdemler öğretisini ahlak yasasıyla ya da tabii yasayla birleştirerek, ahlak öğretisini daha da basitleştirilmiş bir çerçeveye indirgemek gibi bir avantaja sahipti. Ahlak yasası, kendi varlığını koruma tabii hakkından çıkarsanarak, oldukça basit bir hale getirilmiş oluyordu. Kendi varlığını korumak, barışı gerektirmekteydi. Dolayısıyla ahlak yasası da, barışın varolabilmesi için izlenmesi gereken kuralların toplamı haline dönüşmekteydi. Tıpkı Machiavelli'nin tüm erdemleri siyasi bir erdem olan vatanseverliğe indirgemesi gibi, Hobbes da tüm erdemleri sosyal bir erdem olan barışseverliğe indirgemekteydi. Böylelikle, barışseverlikle doğrudan ilişkili olmayan ya da belirsiz bir ilişki içinde olan tüm insanlık halleri –cesaret, ölçülülük, alicenaplık, cömertlik, hatta bilgelik– sözcüğün kesin anlamında birer erdem olmaktan çıkarılmaktaydı. Adalet (hakkaniyetle ve hayırseverlikle bağlantılı olarak) bir erdem olmayı sürdürmek-

teydi; ancak onun da anlamı kökten bir değişime uğramıştı. Eğer tek ahlaki olgu herkesin kendi varlığını korumaya ilişkin tabii hakkıysa ve buna bağlı olarak da toplumun diğer üyelerine karşı üstlenilen yükümlülükler sözleşmeden kaynaklanmaktaysa, adalet de sözleşmeleri yerine getirme yeteneği ile özdeşleşmekteydi. Artık adalet, insan iradesinden bağımsız standartlara uygunlukta yatmamaktadır. Adaletin tüm maddi ölçütleri –dağıtıcı ve düzenleyici adalet ya da On Emir'in ikincisi– kendilerinden kaynaklanan geçerliliklerini yitirmişlerdir. Tüm maddi yükümlülükler sözleşmenin tarafları arasındaki uyuşmadan, dolayısıyla da fiilen egemen gücün iradesinden doğmaktadır[26]. Çünkü diğer bütün sözleşmeleri mümkün kılan sözleşme, sosyal sözleşme ya da egemen güce tabi olma sözleşmesidir.

Erdem, barışseverlikle özdeşleştiğinde, kusur da temel işlevleri, deyim yerindeyse, kasden barışı bozmak olduğu için barışla *per se* (kendiliğinden) bağdaşmayan her türlü tutum ya da tutkuyla özdeşleşecektir. Bu çerçevede kusur, karakter bozukluğu veya zevke düşkünlükten çok, kendini beğenmişlikle ya da kendine aşırı güvenle ya da *amour-propre*'la (gurur) özdeşleşmektedir. Başka bir deyişle, erdem sosyal erdeme, iyilikseverliğe, şefkate ya da "liberal erdemlere" indirgendiğinde, bireysel disiplini ön plana çıkaran "katı erdemler" önemlerini yitirecektir[27]. Bu noktada da yeniden, Burke'ün Fransız Devrimi'nin ruhu hakkında yaptığı değerlendirmeye başvurmamız gerekmektedir; Burke'ün polemik içindeki konumunu güçlendirmek amacıyla başvurduğu abartmalar, "yeni ahlak"ın bilinçli ya da bilinçsiz olarak büründüğü değişik kılıkları açıklamak için vazgeçilmezdi ve bugün de öyle: "(...) Parisli filozoflar (...) hazza yönelik iştahları frenleyen erdemleri gözden düşürmekte, kötülemekte, değersiz kılmaktadırlar (...). Bütün bu erdemlerin yerine ikame ettikleri şey de, adına insanlık ya da iyilikseverlik dedikleri bir erdemdir"[28]. Bu ikame, "siyasi hazcılık" olarak adlandırdığımız akımın çekirdeğidir.

Siyasi hazcılığa verdiğimiz anlamı biraz daha belirginleştirmek için, Hobbes'un öğretisiyle Epicuros'un apolitik hazcılığını karşılaştırmamız gerekmektedir. Hobbes'un Epicuros'la uzlaşabileceği noktalar şöyle sıralanabilir: İyi olan, hoşa gidenle temel olarak aynıdır; dolayısıyla erdem de, salt erdem olduğu için değil, hazza erişmemizi ve acıdan kaçınmamızı sağladığı için seçilen bir yoldur. Onurlu ve muzaffer olma arzusu bütünüyle boşunadır, başka bir deyişle duyusal hazlar onura ve zafere tercih edilir. Buna karşılık Hobbes, siyasi hazcılığı mümkün kılabilmek için, iki temel noktada Epicuros'a karşı çıkmak zorunda kalmaktadır. Hobbes'un karşı çıkmak durumunda kaldığı ilk nokta, Epicuros düşüncesinde kelimenin

tam anlamıyla bir tabii halin, yani insanın tabii haklarını sonuna kadar kullanabildiği bir devlet öncesi dönemin, üstü kapalı olarak reddediliyor olmasıdır. Çünkü Hobbes, idealist gelenekle aynı doğrultuda, sivil toplumun tabii hakların varlığına bağlı olarak ayakta kaldığını ya da yıkıldığını düşünmektedir. Bunun yanı sıra Hobbes açısından, Epicuros düşüncesinde zorunlu tabii arzularla zorunlu olmayan tabii arzular arasında yapılan ayrım da kabul edilemez niteliktedir. Çünkü bu ayrım mutluluğa ancak "çileci" bir hayat tarzıyla erişilebileceğini ve mutluluğun bir sükunet halinde gizli olduğunu ima etmektedir. Epicuros'un kendi kendini sınırlama konusundaki ısrarı, insanların büyük çoğunluğu açısından ütopik olmaktan öteye gidemeyecektir. Dolayısıyla da, "gerçekçi" bir siyasi öğreti bu ısrardan vazgeçmek zorundadır. "Gerçekçi" yaklaşım Hobbes'u, barışın korunmasına yönelik sınırlamalar hariç, gereksiz duyusal hazlar, ya da daha açık söylenirse *dirimsel çıkarlar* ya da iktidar için verilen mücadele üzerindeki kısıtlamaları kaldırmaya zorlamıştır. Epicuros'un dediği gibi, "tabiat (sadece) gerekli olan şeyleri bizim açımızdan kolayca erişilebilir kıldığı için", lükse yönelik arzuların serbest bırakılması, bilimin bu arzuların emrine sunulmasını gerektirmiştir. Bu da her şeyden önce sivil toplumun işlevinin baştan sona yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir: İnsanların uğruna sivil toplum halinde bir araya geldikleri "iyi hayat", artık insan(lığ)ın yetkinleşmesiyle ortaya çıkan hayat değil, sıkı çalışmanın ödülü olan "konforlu hayat"tır. Yöneticilerin kutsal görevi de, "iyi yurttaşlar yaratmak ve onları soylu bir biçimde davranmaya yöneltmek" değil, "yasanın gücünün elverdiği ölçüde, yurttaşları haz verici şeylerle donatmak"tır[29].

Hobbes'un düşünce örgüsünü, herkesin tabii haklarından ya da tabii halden sivil toplumun oluşumu aşamasına kadar adım adım izlemek konumuz açısından gerekli değildir. Nitekim bu aşamadan sonra, Hobbes'un öğretisi ilk başta ortaya attığı önermelere sadık bir gelişim çizgisi izlemektedir. Öğretinin ulaştığı nihai nokta da, Hobbes'un klasik yorumcusu olarak kabul edildiği egemenlik öğretisidir. Egemenlik öğretisi, hukuki bir öğretidir. Bu öğretinin esası, tüm iktidarın yönetici otoriteye bağlanmasının elverişli bir yol izlemek olacağını öngörmesi değil, tüm iktidarın zaten bir hak olarak yönetici otoriteye ait olduğunu ileri sürmesidir. Egemenlik hakları üstün iktidara, pozitif hukuk ya da örf ve adet hukuku gereği değil, tabii hukuk gereği devredilmiştir. Egemenlik öğretisi, tabii kamu hukukunu dile getirir[30]. Tabii kamu hukuku –*jus publicum universale seu naturale*– bizi burada meşgul etmekte olan kökten yön değişikliğinin bir sonucu olarak XVII. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir bilim disiplinidir.

Tabii kamu hukuku, modern siyaset felsefesinin iki ayırdedici biçiminden birisidir; diğeri ise Machiavelli'nin "hikmet-i hükümet"i (Devlet mantığı/*raison d'Etat/reason of state*) anlamındaki biçimidir. Her iki biçim de, klasik siyaset felsefesinden taban tabana farklıdır. Her ne kadar birbirlerine zıtsalar da, temelde aynı düşünceden esinlenmişlerdir[31]. Her ikisinin de kaynağı, gerçekleştirilmesi kesin olmasa bile muhtemel olan ya da rastlantılara bağlı olmayan iyi ya da sağlıklı bir sosyal düzen kaygısıdır. Buna uygun olarak, her ikisi de siyasetin amacını daha aşağıya çekmektedirler. Ne biri, ne de öteki, sağduyulu bir biçimde, varolan bütün siyasi rejimlerin değerlendirilmesinde esas alınabilecek mükemmel siyasi rejime ilişkin açık bir fikir sahibi olmakla daha fazla ilgilenmiştir. "Hikmet-i hükümet" okulunda, "en iyi rejim"in yerini "etkin hükümet" almaktadır. "Tabii kamu hukuku" okuluysa, "en iyi rejim"in yerine, "meşru hükümet"i koymaktadır.

Klasik siyaset felsefesi, en iyi rejimle meşru rejimler arasında bir ayrım olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla klasik siyaset felsefesine göre, geniş bir meşru rejimler yelpazesi bulunmaktadır; yani, belli koşullarda hangi rejimin meşru olduğu o koşullara göre değişir. Buna karşılık, tabii kamu hukuku okulu, gerçekleştirilmesi her koşulda mümkün olan iyi sosyal düzenin arayışı içindedir. Dolayısıyla bu okul, koşullara bağlı olmaksızın, her hal ve şartta kendisini doğru ya da meşru olarak kabul ettirecek bir düzeni betimlemeye çalışmaktadır. Başka bir deyişle, "şu anda, burada doğru olan rejim hangisidir?" sorusuna cevap getirmeyen ve getirebilecek gibi de görünmeyen en iyi rejim kavramının yerine, temel pratik sorunu bir çırpıda, tüm zamanlar ve tüm mekanlar için çözümleyiveren doğru sosyal düzen kavramını yerleştirmiştir[32]. Tabii kamu hukukunun amacı, siyasi bir soruna, pratik düzlemde de evrensel olarak uygulanabilecek, evrensel bir çözüm bulmaktır. Başka bir deyişle, klasik düşünce içinde gerçek anlamında siyaset kuramı, devlet adamının yaratıcı ve pratik bilgeliğiyle sürekli olarak yeniden pekiştirilmek durumundayken, yeni siyasi kuram tipi, temel soruna, yani şu anda, burada hangi düzenin doğru düzen olduğu sorununa çözüm getirmektedir. Bundan böyle, karar verilmesi gereken kritik anlarda, siyaset kuramından ayrı bir yöneticilik sanatına ihtiyaç yoktur. Bu düşünce tarzını "doktrincilik" olarak adlandırmamız ve bunun XVII. yüzyılda siyaset felsefesi –hukukçular tam anlamıyla ayrı bir sınıf oluşturmaktadır– bünyesinde ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Bu andan sonra, klasik siyaset felsefesinin incelikli esnekliği yerini fanatik katılığa bırakacaktır. Bundan böyle siyaset felsefecisini partizandan ayırmak gitgide güçleşecektir. XIX. yüzyılda ortaya çıkan

tarihçi düşünce, Devlet Adamı'na, tabii kamu hukuku öğretisinin kendisinden esirgediği bu hareket serbestisini yeniden kazandırmaya çalışacaktır. Ancak tarihçi düşünce boğazına kadar modern "gerçekçilik"e saplanmış olduğu için, tabii kamu hukukunu yıkma işlemini, ancak siyasi hayata egemen olan tüm ahlaki ilkeleri de yıkarak gerçekleştirebilmiştir.

Hobbes'un egemenlik öğretisinin doktriner özelliğiyse, içinde barındırdığı reddiyelerde kendisini belli etmektedir. Bu öğreti, iyi ve kötü rejimler (monarşi ve tirani, aristokrasi ve oligarşi, cumhuriyet ve demokrasi) arasındaki ayrımı ve ayrıca karma rejimlerle "hukuk devleti"nin olabilirliğini reddeder[33]. Tüm bu reddiyeler, gözlemlenen olgularca çürütüldüğünden, egemenlik öğretisi pratikte bu olasılıkların varlığının değil, meşruiyetinin reddi noktasına gelir: Hobbes, egemen prense ya da egemen halka, herhangi bir yasal ya da anayasal kısıtlamayı göz önüne almama hakkını kayıtsız şartsız tanımakta[34] ve sağduyu, insanlara bile egemeni ve eylemlerini eleştirme konusunda tabii hukuk kaynaklı bir yasaklama getirmektedir. Ancak, egemenlik öğretisinin bu zayıf tarafının, değişik boyutlarda da olsa, diğer tüm tabii kamu hukuku öğretilerinde de bulunduğunu teslim etmemek haksızlık olur. Bu bağlamda, tek meşru rejimin demokrasi olduğunu savunan öğretinin pratikteki anlamını hatırlamak yeterlidir.

Klasikler, rejimleri (*politeia*) tanımlarken, toplumun ya da toplumun otorite sahibi kısımlarının izledikleri amaca gösterdikleri dikkati, kurumlara göstermemişlerdir. Bunun sonucu olarak da, amacı erdem olan rejimi en iyi rejim olarak kabul etmektedirler. Tabii, erdemli insanların yönetim faaliyetini gerçekleştirebilmeleri için, iyi kurumların oluşturulmasını da zorunlu bir koşul olarak görmektedirler. Ancak, klasiklerin gözünde bu kurumlar, "eğitim"le, yani insan karakterinin yoğrulması işlemiyle karşılaştırıldığında, ancak ikincil bir öneme sahiptirler. Buna karşılık tabii kamu hukuku taraftarları açısından, iyi bir rejimin kurulması, insan karakterinin şekillendirilmesinden çok, iyi kurumların oluşturulmasına bağlıdır. İyi bir sosyal düzenin ancak meleklerden oluşan bir toplumda kurulabileceği fikrini reddeden Kant, "her ne kadar güç gözükse de, devletin (yani adil sosyal düzenin) kurulması, her birisinin sağduyuya sahip olması", yani bilinçli bir bencillikle donanmış olması "koşuluyla şeytanlardan oluşan bir toplumda da mümkündür"; temel siyasi sorun, "devletin, insanın yeteneklerini aşmayan bir biçimde, iyi bir şekilde organize edilmesidir", demektedir. Hobbes'un sözleriyle, "[devletler] dıştan gelen bir saldırıyla değil, iç karışıklıklar nedeniyle yıkıldığında, bunun sorumlusu devletlerin *yapıtaşı* olan insanlar değil, *yaratıcısı* olan insanlardır"[35]. Sivil

toplumun yaratıcısı olarak insan, sivil toplumun yapıtaşını oluşturan insandan kaynaklanan tüm sorunları kökünden çözebilir. İnsan, tutkulara hükmeden mekanizmaları anlayıp yönlendirebilme yeteneğine sahip olduğu için, doğru sosyal düzenin kurulmasını sağlayabilir.

Hobbes tarafından gerçekleştirilen değişimin sonuçlarını tek bir sözcükle özetleyen bir terim vardır: "İktidar" İktidar, ilk kez Hobbes'un öğretisinde *eo nomine* merkezi bir terim haline gelmiştir. Hobbes'a göre, gerçek anlamında bilimin ancak iktidar için varolduğu göz önüne alındığında, Hobbes'un felsefesini ilk iktidar felsefesi olarak adlandırabiliriz. "İktidar" anlamı belirsiz bir terimdir. Hem *potentia*'dır, hem de *potestas* (ya da *jus* veya *dominium*)[36]. Hem "fiziksel" iktidarı hem de "yasal" iktidarı anlatır. Bu belirsizlik çok önemlidir: Doğru sosyal düzenin kurulması, ancak *potentia* ve *potestas*'ın birbirine bağlanmış olması halinde güvence altına alınabilir. Devlet hem en büyük insani güç, hem de en yüksek insani otoritedir. Yasal iktidar karşı gelinmez bir güçtür[37]. En büyük insanlık gücüyle en yüksek insanlık otoritesi arasındaki bu kaynaşma, tam da en güçlü tutkuyla (şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu) en kutsal hak (kendi varlığını koruma hakkı) arasındaki zorunlu kaynaşmaya denk düşmektedir. *Potentia* ve *potestas* arasında öyle bir ortaklık vardır ki, her ikisi de *actus* (eylem) karşısında ve *actus*'la ilişkili olarak kavranabilir: Bir insanın *potentia*'sı onun gerçekleştirmeye *muktedir* olduğu fiillerdir; *potestas*'ı, ya da daha genel olarak hakkıysa, gerçekleştirmeye *mezun* olduğu fiillerdir. "İktidar" tutkusu, *actus* karşısında ya da başka bir deyişle, insanın uğruna gerek "fiziksel" gerekse de "yasal" iktidarını harekete geçirdiği ya da harekete geçirme zorunda olduğu amaçlar karşısında duyulan görece bir ilgisizliğin tersinden başka bir şey değildir. Bu ilgisizliğin izleri, Hobbes'un mutlak ya da bilimsel bir siyasi öğreti arayışında bulunabilir. Hakların doğru kullanılması gibi, "fiziksel" iktidarın doğru kullanılması da *prudentia*'yla (öngörü) ilgilidir ve *prudentia* alanında kalan hiçbir şey de kesin olamaz. İki tür kesinlik vardır: Matematiksel ve hukuki. Matematiksel kesinlik açısından, *actus*'un ve dolayısıyla amaçların incelenmesi yerine, *potentia*'nın incelenmesi yoluna gidilecektir. "Fiziksel" iktidar, uğruna kullanıldığı amaçların tersine, ahlaki bakımdan tarafsızdır ve dolayısıyla da matematik kesinlikle, daha iyi uyuşmaktadır. İktidar ölçülebilir. Bu da, güç arzusunu gerçekliğin özü kabul ederek Hobbes'dan daha öteye giden Nietzsche'nin, neden iktidarı "iktidar kuantumları" terimleriyle düşündüğünü açıklamaktadır. Hukuki kesinlik açısındansa, amaçların çözümlenmesi yerine *potestas*'ın çözümlenmesi yoluna gidilecektir. Egemen'in haklarına, bu hakların kullanılmasından ayrı olarak,

öngörülemez koşulları dikkate almayan kesin bir tanım getirmek mümkündür. Bu tür bir kesinlik de, ahlaki tarafsızlıktan ayrılamaz: Hak onurlu olanı değil, izin verilmiş olanı ilan eder[38]. Doğru sosyal düzenin kurulmasını güvence altına almak uğruna ufkumuzu sınırlamayı kabul ettiğimiz anda, iktidarın, uğrunda kullanıldığı ya da kullanılması gerektiği amaçlar değil, bizzat kendisi, siyasi düşüncenin merkez teması haline dönüşmektedir.

Hobbes'un siyasi öğretisi, evrensel olarak uygulanabilme, özellikle de uç örneklere uygulanabilme iddiasındadır. Egemenlik kuramı, uç örnekler sözkonusu olduğunda, olağanüstü hallerde geçerli olabilecek tüm çözümleri kabul etmekte, bu kuramı eleştirenler de, olağan hallerden ötesini görememekle suçlanma konumuna düşebilmektedirler. Bu nedenle Hobbes, tüm ahlaki ve siyasi öğretisini uç örneklere ilişkin gözlemler üzerine inşa etmiştir. Nitekim, Hobbes'un tabii hal öğretisi iç savaş deneyimi üzerine kurulmuştur. Sosyal düzenin üzerinde yükselmesi gereken temel, yani insan hayatının en büyük gücü olarak ölüm korkusu, sosyal yapının bütünüyle yıkıldığı uç bir konumda ortaya çıkmaktadır. Yine de Hobbes, bu korkunun ancak "genellikle" ya da çoğu durumda en büyük güç olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, evrensel ölçekte uygulanabilir bir siyaset kuramını mümkün kılan temel ilke her zaman ve her halde geçerli değildir. Bunun sonucu olarak da bu ilke, Hobbes'a göre en önemli durumda –uç durumda– kullanılamaz niteliktedir. Çünkü, uç durumlarda istisnaların ön plana çıkma olasılığı nasıl savılabilir[39]?

Daha özele inersek, Hobbes'un şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusunun üstün gücü hakkındaki düşüncelerinin ne derece sınırlı bir geçerliliğe sahip olduğunu çok açık bir biçimde gösteren siyasi açıdan önemli iki olay vardır. İlk olarak, en temel ahlaki olgu bireyin kendi varlığını korumasıysa, sivil toplumun bireyden, savaşa katılarak ya da ölüm cezasına boyun eğerek bu hakkından vazgeçmesini istemesi oldukça güç gözükmektedir. Ölüm cezası örneği açısından, Hobbes, kendisiyle oldukça tutarlı kalarak, haklı ve yasal bir biçimde ölüm cezasına çarptırılmış birinin, "kendisine saldıranlara" karşı koyma hakkından hiç de mahrum olmadığını söylemektedir. Ölüm cezasına çarptırılmış bir katil, kendi tatlı canını kurtarmak için, gardiyanlarını ve kendisini durdurmak üzere karşısına çıkacakları öldürme hakkı kazanmaktadır[40]. Ancak Hobbes bu hakkı tanıyarak, aslında, hükümetin haklarıyla bireyin sahip olduğu kendi varlığını koruma tabii hakkı arasında giderilemez bir çelişki bulunduğunu kabul etmiştir. Bu çelişki, her ne kadar Hobbes bunu açıkça yazmıyor olsa da, kendi varlığını koruma hakkının mutlak önceliğe sahip olması

olgusundan, ölüm cezasının kaldırılması gerektiği sonucu çıkaran Beccaria tarafından çözümlenmiştir. Savaş konusuna gelince, iç savaş patlak verdiğinde "tabanları yağlayan ilk kişi" olduğunu gururla ilan eden Hobbes, "tabii korkaklığın hesaba katılması" gerektiğini söyleyerek, bir kez daha kendi mantığına ters düşmemektedir. Hobbes, Roma'nın savaşçı ruhuna karşı çıkmakta ne kadar ileri gidebileceğini mükemmel bir açıklıkta ortaya koymak istermişçesine, şöyle devam etmektedir: "İki ordu savaşa tutuştuğunda, bir tarafta ya da her iki tarafta birden eninde sonunda bir bozgun baş gösterir. Bu bozgunun sebebi eğer ihanet değil de sadece korkuysa, ortada bir adaletsizlik değil, sadece onursuzluk olduğu düşünülür"[41]. Ancak Hobbes, bununla, ulusal savunmanın ahlaki temelini bütünüyle yıkmaktadır. Bu soruna Hobbes'un siyaset felsefesi içinde getirilebilecek tek çözüm, savaşı yasaklamak ya da bir dünya devleti oluşturmaktır.

Hobbes'un temel varsayımına yönelik tek bir itiraz vardı. Hobbes bunu güçlü bir biçimde hissetmiş ve onu aşmak için elinden geleni yapmıştı. Ölüm korkusunun, birçok durumda, cehennem azabı korkusundan ya da Tanrı korkusundan daha zayıf bir korku olacağı ortaya çıkmıştı. Bu zorluk *Leviathan*'ın iki farklı pasajında dile getirilmekteydi. Bu pasajlardan birincisinde Hobbes, insan iktidarına duyulan korkunun (yani şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu) "genellikle", "görülmez varlıklar"a duyulan korkuya, yani din korkusuna baskın geldiğini söylemektedir. İkinci pasajda ise, "bilinmeze ve hayaletlere duyulan korku diğerlerinden daha büyüktür" demektedir[42]. Hobbes bu çelişkiyi gidermenin yolunu şöyle bulmuştur: Görünmez güçlere duyulan korku, ancak insanlar görünmez güçlere inandıkları sürece, yani gerçekliğin esas niteliği hakkında kendilerini sanrılara kaptırdıkları sürece, şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusundan daha büyük olabilir. Ancak insanlar aydınlanır aydınlanmaz da, şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu bütün haşmetiyle gerçek yerini alacaktır. Bu da, Hobbes'un kurduğu sistemin eksiksiz işleyebilmesi için, görünmez güçlere duyulan korkunun aza indirilmesi ya da daha iyisi, ortadan kaldırılması gerektiğini gösterir. Bunun gerçekleştirilmesi de, dünyanın büyüden arındırılması, bilimsel bilginin yaygınlaştırılması ya da kitlelerin aydınlanmasıyla gerçekleşebilecek kökten bir yönelim değişikliğini gerektirir. Hobbes'un öğretisi, siyasi ya da sosyal sorunun çözümü için, tam olarak "aydınlanmış", yani dinden arındırılmış ya da tanrıtanımaz hale getirilmiş bir toplumun oluşturulmasının gerekli olduğu düşüncesini açıkça ortaya atan ilk öğretidir. Hobbes'un öğretisinin bu en önemli sonucu, ölümünden kısa bir süre sonra, tanrıtanımaz bir toplu-

mun var olabileceğini kanıtlamaya çalışan Pierre Bayle tarafından ortaya konmuştur[43].

Dolayısıyla Hobbes'un öğretisi sahip olduğu tutarlılığa ancak kitlesel aydınlanma projesi sayesinde kavuşmuştur. Aydınlanmaya atfettiği erdemler gerçekten olağanüstüdür. Hobbes'a göre, hırs ve tamahın gücü, sokaktaki adamın iyi ve kötü hakkında edinmiş olduğu yanlış fikirlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla adaletin ilkeleri bir kez matematiksel bir kesinlikle bilinir hale geldiğinde, hırs ve tamah gücünü yitirecek ve insanoğlu ebedi bir barışa kavuşacaktır. Çünkü, açıkça, adaletin ilkelerine ilişkin matematiksel bilgi (yani yeni tabii hukuk kuramı ve bunun üzerine kurulan yeni tabii kamu hukuku), sokaktaki adam bu matematiksel bilginin sonuçlarından haberdar edilmedikçe, onun yanlış fikirlerini ortadan kaldıramayacaktır. Platon, filozoflar kral olmadıkça ya da felsefeyle siyasi iktidar aynı elde birleşmedikçe, kötülüklerin kentlerden eksilmeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla, Platon, ölümlüler dünyasının haklı olarak beklenebilecek kurtuluşunu, filozofun gerçekleşmesini ummaktan ya da gerçekleşmesi için dua etmekten başka şey yapamayacağı bir birleşmeye bağlamıştır. Oysa Hobbes, bizzat felsefenin, popüler felsefeye ve dolayısıyla kamuya mal edilmesiyle, felsefeyle siyasi iktidarın birleşmesini sağlayabileceğinden emindir. Şans ancak, sistemli aydınlanmadan doğan sistemli felsefeye gülecektir: *Halk yavaş yavaş eğitilir*[44]. Felsefe, çözümünün ahlaki disipline bağlı olduğu düşünüldükçe çözülmesi güvence altına alınamayacak olan sosyal sorunun çözümünü, iyi kurumları kurgulayarak ve yurttaşlar topluluğunu "aydınlatarak" güvence altına alır.

Klasiklerin "ütopizm"inin tersine Hobbes, kurulması mümkün, hatta kesin olan bir sosyal düzeni hedeflemekteydi. Sağlıklı bir sosyal düzenin en güçlü tutkunun, dolayısıyla da insanın en etkin gücünün üzerinde temellenmesi, bu sosyal düzenin kuruluşu için yeterli güvenceyi oluşturmaktaydı. Ancak, şiddete maruz bırakılarak öldürülme korkusu varolan en etkin gücü oluşturuyorsa, gerçekleşmesi böylesine arzulanan sosyal düzenin aslında ta baştan beri varolması gerekirdi. Çünkü mantık gereği, bu sosyal düzen tabii bir zorunluluğun, tabii düzenin yarattığı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Hobbes bu güçlüğü, insanların aptallıkları yüzünden, tabii düzenin işleyişini bozduklarını varsayarak aşar. İyi sosyal düzen, tabii bir zorunluluk gereği olması gerektiği gibi oluşmamaktadır; çünkü insanlar bu düzenden habersizlerdir. "Görünmez el", *Leviathan* ya da tercihinize göre, *Ulusların Zenginliği* tarafından desteklenmediği sürece, etkisiz kalmaktadır.

Hobbes'un kuramsal felsefesiyle pratik felsefesi arasında belirgin bir koşutluk ve bu koşutluktan daha da belirgin bir uyumsuzluk vardır. Hobbes

felsefesinin her iki kısmında da, aklın hem güçsüz hem de çok güçlü olduğunu ya da güçsüz olduğu için çok güçlü olduğunu belletmektedir. Akıl güçsüzdür, çünkü ne aklın ne de insanlığın evrende yaslanabileceği bir dayanak vardır: Evren kavranamaz bir olgudur, tabiat da insanın toplum haline gelmesini engellemektedir. Ancak evrenin kavranamaz olması olgusu, aklın kendi oluşturduğu kurgularla yetinmesini mümkün kılmakta, başka bir deyişle akıl kendisine, tabiatın sınırsızca fethinde kullanılmak üzere, Arkhimedes'in dayanak noktası gibisinden eylem noktaları yaratmaktadır. Akıl tutku karşısında güçsüzdür, ancak en güçlü tutkuyla işbirliğine girerse ya da kendisini en güçlü tutkunun emrine verirse son derece güçlü olur. Dolayısıyla, Hobbes'un akılcılığı son tahlilde, tabiat sayesinde, "büyük ve uzun ömürlü toplumları kurabilecek" tutkunun ancak en güçlü tutku olduğu ya da en güçlü tutkunun en akılcı tutku olduğu inancına dayanmaktadır. Sosyal olanın temelinde insanın özgür iradesi değil, insandaki en etkili tabii güç yer almaktadır: Sadece neyi ortaya çıkardığımızı değil, aynı zamanda bizim ortaya çıkardığımız şeyi ve bizim ortaya çıkardığımız şeyleri neyin ortaya çıkardığını da anlıyoruz. Tabiat felsefesi ya da bilimleri, temel olarak hipotezler düzleminde kalırken, siyaset felsefesi insan tabiatına ilişkin, hipotezler düzleminde olmayan bilgilere dayanır[45]. Hobbes'un bakış açısı geçerli olduğu sürece, "insani olguların felsefesi" tabiatın biricik sığınağı olarak kalacaktır. Çünkü belli noktalarda tabiat, kendi muhatabını bulmaktadır. İnsanın "dünyayı değiştir"ebileceği ya da "tabiatı saf dışı bırak"abileceği yolundaki modern iddia, akıldışı değildir. Hatta daha da öteye giderek diyebiliriz ki, insan tabiatı bir tırmıkla kaldırıp atabilir. Akılcı olmaktan, ancak şair filozofun *yine de dönecek* deyişini unutursak çıkarız.

2. Rousseau*

Modern düşüncenin ilk bunalımı, Jean-Jacques Rousseau'nun düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Modernizm macerasının esaslı bir hata olduğunu ve bu hatayı düzeltmenin yolunun klasik düşünceye geri dönmekten

* Bu bölümün çevirisinde, dipnot referanslarında yazarın yukarıda belirterek kullandığı kısaltmalara sadık kalınmıştır. Ancak ana metin ve dipnot metinleri içinde adı anılan üç eserde, eserin başlığının Türkçeye çevrilmesi ve yanında ayraç içinde Fransızca asıl başlığın belirtilmesi yoluna gidilmiştir. Bu üç eser şunlardır: "C. S." = Sosyal Sözleşme (Contrat Social); "*First Discourse*" = Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (Discours sur les sciences et les arts); "*Second Discourse*" = Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev (Discours sur l'origine de l'inégalité). (Ç.N.)

geçtiğini ilk düşünen Rousseau değildir. Bu çerçevede Swift'in adını anmak yeterli olacaktır. Ancak Rousseau bir "gerici" (*reactionary*) değildir. Kendisini modern düşünceye adamıştır. Denebilir ki, Antik Çağ'a dönüşü, modern insanın kaderini kabullenmekten geçmekteydi. Bir ölçüde, onun Antik Çağ'a dönüşü aynı zamanda modernizmin ileri bir adımıdır. Rousseau Hobbes'u, Locke'u ya da Ansiklopediciler'i, Platon'u, Aristoteles'i ya da Plutarkhos'u yardıma çağırırken bile, modern seleflerinin korumakta oldukları temel klasik düşünce unsurlarını bir kenara bırakmaktadır. Hobbes'un düşünce sisteminde akıl, gücünü kullanarak tutkuyu özgür kılmıştı; tutku azat edilmiş bir kadın statüsü kazanmıştı; akıl, uzaktan kumandayla da olsa, yönetmeye devam etmekteydi. Rousseau'daysa, tutku işe el atmakta ve başkaldırmaktadır; aklın işgal ettiği makamı zorla ele geçiren ve geçmişindeki hazza düşkün halini öfkeyle yadsıyan tutku, aklın sefa düşkünlüğünü şiddetli bir biçimde mahkum etmektedir. Rousseau'nun düşün volkanından fışkırarak Batı alemini kaplayan kızgın lavlar, bir kez soğuyup katılaştıklarında, XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başlarında karşımıza çıkacak büyük düşünürlerin inşa edecekleri eserlerde kullanılacaktır. Rousseau yandaşları kuşkusuz onun bakışını daha da belirginleştireceklerdir. Ancak, bu yandaşların Rousseau kadar geniş bir vizyona sahip olup olmadıkları bugün bile yanıtlanmamış bir sorudur. Rousseau'nun, hem klasik antik düşünce hem de daha ileriye götürülmüş bir modern düşünce adına modernliğe karşı giriştiği tutkulu ve amansız saldırı Nietzsche tarafından, modernliğin ikinci bunalımının, yani günümüz bunalımının başlangıcını oluşturacak şekilde aynı tutku ve güçle tekrarlanacaktır.

Rousseau modernliğe iki klasik fikir adına saldırır; bir yanda site ve erdem, öte yanda tabiat[46]. "Antik Çağ'da siyasetçiler hiç durmadan törelerden ve erdemden sözetmekteydiler; bizimkiler sadece parayı ve ticareti konuşuyorlar" Yönetim biçimi ister mutlak monarşi, ister temsili cumhuriyet olsun, ticaret, para, aydınlanma, elde etme arzusunun zincirden boşanması, lüks ve yasaların hiçbir önemi olmadığı inancı modern devletin başlıca özelliğidir. Törelerin ve erdemlerin asıl mekanı sitedir. Cenevre aslında bir sitedir; ancak antik sitelere, özellikle de Roma'ya göre daha az sitedir: Rousseau, Cenevre'yi övmek için yazdığı yazılarda bile, özgür halkların en soylu örneği olarak Cenevreliler'i değil, Romalılar'ı göstermektedir. Romalılar, şimdiye dek rastlanmış en erdemli, en güçlü ve en özgür halk olduğu için, tüm halklar içinde en saygınıdır. Cenevreliler'se ne Romalılar, ne Ispartalılar ve hatta ne de Atinalılar kadar olabilmişlerdir; çünkü Cenevreliler'de eksik olan şey, Antik Çağ insanla-

rının sahip olduğu kamusallık bilinci ve vatanseverlik duygusudur. Cenevreliler vatan sorunlarından çok, kendi özel işleriyle ilgilenmektedirler. Eskilerin sahip olduğu soylu ruh Cenevreliler'de yoktur. Cenevreliler bir yurttaştan çok, birer şehirli, birer burjuvadırlar. Site'nin kutsal bütünlüğü, Antik Çağ ertesi dönemlerde, ruhani iktidarla dünyevi iktidarın, gökler krallığıyla yeryüzü krallığının birbirinden ayrılması nedeniyle yıkılmıştır[47].

Modern devlet kendisini, sözleşme sonucunda ortaya çıkmış ve tabii halin yarattığı güçlüklere bir çare olarak düşünülmüş yapay bir bütün olarak sunmaktadır. Dolayısıyla, modern devletin eleştirisi açısından, tabii halin sivil topluma tercih edilir olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Rousseau, yapay ve sözleşme eseri bir dünyadan tabii hale, tabiata geri dönmeyi önermektedir. Rousseau, tüm hayatı boyunca, modern devlete karşı salt siteyi savunmakla yetinmemiştir. Aynı eleştiri dalgası içinde, bir yandan da, antik siteye karşı "tabii insan"ı, siyaset öncesi vahşi insanı savunmuştur[48].

Rousseau'da birarada varolan bu tabii hale dönüş arzusuyla siteye dönüş arzusu arasında açık bir uyuşmazlık vardır. Nitekim, bu uyuşmazlık Rousseau düşüncesinin özünü oluşturmaktadır. Bu çelişki, Rousseau okurlarına, birbirine tam anlamıyla zıt konumlarda yer alan iki nokta arasında gidip gelen bir insanın baş döndürücü öyküsünü sergilemektedir. Bu insan bazen, her türlü otoriteye, her türlü zorlamaya karşı bireyin haklarını savunmakta, bunun hemen ardından da, aynı ateşlilikle bireyin topluma ya da devlete kayıtsız şartsız boyun eğmesi gerektiğini savunup ahlaki ve sosyal disiplinin en katı şeklini salık vermektedir. Günümüzde ciddi Rousseau yorumcuları, onun, bu gelip geçici bir duraksama gibi gözüken tavrını aslında bilinçli olarak takındığı düşüncesine doğru meyletmektedirler. Bu yorumculara göre olgunluk dönemi Rousseau'su aslında, bireyin arzularıyla toplumun gereksinimlerini kendisine göre aynı ölçüde tatmin edecek bir ara yol bulmuştur. Bu ara yol da belli bir toplum modelinden geçmektedir[49]. Ancak bu yorum ciddi bir itirazla karşılaşmaktadır. Rousseau sonuna dek, en iyi toplumun bile ancak bir tür kölelik olabileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla, Rousseau, bireyle toplum arasındaki çatışma için sunduğu çözümün, hoşgörülebilir bir kestirimden –haklı şüphelere açık bir kestirim– öte bir şey olduğunu düşünmemiştir. Toplumdan, otoriteden, zorlamadan ve sorumluluktan kurtulma, bir diğer deyişle tabii hale geri dönme, Rousseau açısından her zaman geçerli bir olasılık olma durumunu korumaktadır[50] Dolayısıyla asıl sorun, Rousseau'nun bireyle toplum arasındaki uyuşmazlığı nasıl çözümlediği değil, bu uyuşmazlığı nasıl algıladığıdır.

Rousseau'nun *Discours sur les sciences et les arts* (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*) başlıklı eseri bu sorun hakkında daha açık fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Kendisinin önemli eserlerinden ilki olan bu *Söylev*'de Rousseau, sanatı ve bilimi erdem adına eleştirmektedir. Buna göre, sanat ve bilim erdemle bağdaşmamaktadır ve erdem hayatta önemli olan tek şeydir[51]. Erdem açık bir biçimde inancın ya da, mutlaka tektanrıcılık olmasa bile, en azından tanrıtanırlığın desteğini gerektirir[52]. Ancak Rousseau'nun vurgusu bizzat erdem üzerinedir. Rousseau erdemin kendi düşüncesi açısından ifade ettiği anlamı, yurttaş-filozof Socrates, Fabritius ve özellikle de Cato örneklerine yaptığı atıflarda ortaya koymaktadır: Cato "insanların en yücesi"dir[53]. Erdem her şeyden önce siyasi erdem, yani vatanseverlerin ya da tüm halkın göstereceği erdemdir. Erdem ancak özgür bir toplumda, özgür bir toplum da ancak erdemle varolabilir: Erdem ve özgür toplum birbirine sıkı sıkıya bağlıdır[54]. Rousseau, eserinde sunduğu Antik Çağ örneklerinden iki noktada ayrılmaktadır. Öncelikle, Montesquieu'yü izleyerek, erdemi demokrasinin ilkesi olarak kabul etmektedir: Erdem, eşitlikten ya da eşitliği benimsemekten ayrı düşünülemez[55]. İkinci olarak Rousseau, erdemin getirdiği bilginin, akılla değil bilinç (ya da "basit insanların yüce bilimi") olarak adlandırdığı şeyle, ya da duygu veya içgüdüyle edinilen bir bilgi olduğuna inanmaktadır. Onun duygu olarak adlandırdığıysa, son tahlilde, tüm iyiliğin kaynağı olan acıma duygusudur. Rousseau demokrasiye olan eğilimiyle, duyguyu akla tercih ediyor olması arasında bir bağ kurmaktadır[56].

Rousseau erdemle özgür toplumun birbirine bağlı olduğunu varsaydığından, bilimle özgür toplumun birbiriyle uyuşmaz olduğunu göstererek, bilimle erdemin de birbiriyle uzlaşmaz olduğunu kanıtlayabilmektedir. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de geliştirilen söylem aslında beş temel noktada toplanabilir. Gerçi bu noktalar sözkonusu eserde tam olarak geliştirilmemiştir; ama eser, Rousseau'nun daha sonra yazmış olduğu eserler dikkate alınarak okunduğunda, içerdiği bu temel noktalar daha belirgin hale gelmektedir[57].

Rousseau'ya göre sivil toplum, temelde, kendine özgü bir toplum ya da daha açık bir ifadeyle kapalı bir toplumdur. Rousseau, sivil toplumun ancak kendine has özelliklere sahip olması halinde sağlıklı bir toplum olabileceğini ve bunun da bu sivil toplumun bireyselliğinin ulusal ve münhasır kurumlar tarafından oluşturulmasını ya da geliştirilmesini gerektirdiğini düşünmektedir. Bu kurumlar da ulusal bir "felsefe"yle, yani başka toplumlara taşınabilir olmayan bir düşünme tarzıyla hareket ediyor olmalıdırlar; "bir halkın kendi felsefesi diğer bir halka çok az uygun

düşer". Öte yandan bilim ve felsefe esas olarak evrenseldir. Bu nedenledir ki, bilim ve felsefe kaçınılmaz bir biçimde, ulusal "felsefelerin" iktidarını ve dolayısıyla da yurttaşların kendi toplumlarına özgü yaşama tarzına ve törelere bağlılığını zayıflatmaktadır. Başka bir deyişle, bilim esas olarak kozmopolittir; buna karşılık, toplum bir vatanseverlik ruhuyla, uluslar arasında yeşeren kinlerle hiç de bağdaşmaz olmayan bir ruhla yönlendirilmelidir. Kendisini diğer devletlere karşı savunmak durumunda olan siyasi toplum, askeri yetenekleri teşvik etmelidir. Bunun sonucunda da, ortaya savaşçı bir mantık çıkmaktadır. Buna karşılık, bilim ve felsefe savaşçı mantığı boğar[58]. Daha da ötesi toplum, üyelerinden kendilerini bütünüyle kamusal yararın gerçekleştirilmesine adamalarını, kendilerini bu yolda zorlamalarını ve türdeşleriyle ilgilenmelerini talep etmektedir. "Aylak gezen her yurttaş kurnaz bir hırsızdır". Ancak, genel olarak kabul gördüğü üzere, bilimin yapı taşı aylaklıkla arasında ayırım yapılması yanlış olan boş zamanlardır. Başka bir deyişle, gerçek yurttaş kendisini ödevlerine adarken, filozof ya da bilim adamı bencilce kendi zevklerinin peşinde koşmaktadır[59]. Öte yandan toplum, üyelerinden, herhangi bir tartışmaya girişmeksizin bazı dini inançlara bağlanmalarını talep etmektedir. Bu huzur verici doğrular, "dogmalarımız" ya da "yasalarca öngörülen kutsal dogmalarımız", bilim tarafından tehlikeye atılmaktadır. Bilim, yararlı olup olmadığına bakmadan, gerçeği ortaya çıkarmakla ilgilenmektedir. Bu nedenle de, bizzat yöneldiği amaç gereği, yararsız ve hatta zararlı gerçekleri ortaya çıkarma riskini beraberinde getirmektedir. Aslında, gerçeğe ulaşmak mümkün değildir ve gerçeğin peşinde koşulduğu sürece de yanlışlara ya da şüpheciliğin kucağına düşmek kaçınılmazdır. Nitekim, toplum kendi gıdasını inançta ya da hazır düşüncelerde bulmaktadır. Bilim ya da hazır düşüncelerin yerine bilgiyi koyma çabası, sonuçta, toplumun varlığını tehlikeye atmaktadır[60]. Ayrıca, bir toplumun varlığı, yurttaşların sosyal sözleşmeden kaynaklanan özgürlükleri elde etmek, yani oluşumuna herkesin katkıda bulunabildiği toplum yasalarına ve birörnek davranış kurallarına itaat etmek uğruna, asli ya da tabii özgürlükten vazgeçmiş olmalarını gerektirir. Sivil toplum, tabii insanın yurttaşa dönüştüğü mekandır. Oysa filozof ya da bilim insanı, büyük bir içtenlikle, genel iradeye ya da genel düşünüş tarzına hiç dikkat etmeksizin, "kendi dehası"nı izlemek durumundadır[61]. Son olarak, özgür toplum, sosyal sözleşmeden kaynaklanan eşitliğin tabii eşitsizliğin yerini alması sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna karşılık, bilim yolunda ilerleyiş yeteneklerin serpilip gelişmesini, dolayısıyla da tabii bir eşitsizliği teşvik etmektedir. Bilimin eşitsizliği teşvik ediyor olması onun öylesine belirgin bir özelliğidir ki, üstünlük

kaygısının ya da gururun bilimin ve felsefenin temeli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır[62].

Rousseau, bilim ya da felsefenin özgür bir toplumla ya da erdemle uyuşmadığını ileriye sürerken yine bilim ve felsefeye başvurmaktadır. Bu nedenle de, üstü örtülü biçimde de olsa, bilim ya da felsefenin kurtarıcı işlev üstlenebileceğini, yani erdemle uyuşabileceğini kabul etmiş olmaktadır. Hatta, salt bu üstü örtülü kabulle de yetinmez. Özellikle *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de Rousseau, mensuplarının eğitimle ahlakı bütünleştirdiği bilgili toplumlara övgüler düzer. Bacon'u, Descartes'ı, Newton'u insanlığın eğiticileri olarak anar. Üst düzey bilginlerin, halkı ödevler konusunda aydınlatmak ve böylelikle de mutluluğa erişilmesine katkıda bulunmak üzere, hükümdarların maiyetine kabul edilmelerini talep eder[63].

Rousseau bu çelişkiyi gidermek için üç çözüm önermektedir. Birinci çözüme göre, bilim iyi bir toplum için kötü, kötü bir toplum içinse iyidir. Bozulmuş bir toplumda, bir despot tarafından yönetilen bir toplumda, bütün kutsal düşüncelere, tüm önyargılara karşı çıkmak son derece meşrudur, çünkü böyle bir toplumun ahlakının, içinde bulunduğu durumdan daha kötüye gitmesi mümkün değildir. Böylesi bir toplumda bilim, sadece rahat bir soluk alınmasının yollarını açabilir. Toplumun temelleri üzerine yürütülen tartışma toplumda hüküm süren bozukluklara çözümler bulunmasını sağlayabilir. Rousseau eğer sadece kendi çağdaşları, yani bozulmuş bir toplumun üyeleri için yazıyor olsaydı, bu birinci çözümle yetinmek mümkün olabilirdi. Ancak bir yazar olarak Rousseau, ölümünden sonra da etki yaratabilmeyi ummakta ve gelecekte bir devrimin yaşanacağını düşünmektedir. Dolayısıyla, eserlerini yazarken bu devrimden sonra ortaya çıkacak iyi bir toplumun, daha doğrusu şimdiye dek hiç varolmamış derecede mükemmel bir toplumun gereksinimlerini dikkate almaktadır. Mevcut bozulmuş toplumun dertlerine deva olacak çözümü sadece felsefe bulabilir. Yani, kötü bir toplum için iyi bir ilaç olan felsefe, daha iyi bir toplumun ortaya çıkması açısından da vazgeçilmez bir unsurdur[64].

Rousseau'nun yukarıdaki çelişkiye getirdiği ikinci çözüme göre ise de, bilim bazı "bireyler", yani "bazı büyük dahiler", "birkaç ayrıcalıklı insan", kendisini de arasına kattığı "küçük bir gerçek filozoflar topluluğu" için iyi, ancak "halk", "avam" ya da "sıradan insanlar" için kötüdür. Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de, bizatihi bilimin değil, ancak bilimin basitleştirilmiş halinin ya da bilimsel bilginin geniş kitlelere yayılmasının zararlı olduğu fikrini işlemektedir. Bilimsel bilginin geniş kitlelere yayılması sadece toplum için değil, bizzat bilim ya da felsefe için de onarılamaz

zararlar doğuracaktır. Basitleştirilmiş bilim düşünsel değerini yitirecek, önyargılara karşı savaşım da bizatihi bir önyargı haline gelecektir. Bilim küçük bir azınlığın ayrıcalıklı alanı olarak kalmalı, sıradan insandan uzak tutulmalıdır. Her kitap sadece bir azınlığa değil, onu okuyan herkese hitap ettiği için de, Rousseau felsefi öğretisini kendi koyduğu ilke gereği, büyük çekincelerle ortaya sürmektedir. Hiç kuşku yok, kendi içinde yaşadığı toplum gibi bozulmuş bir toplumda bilimin kitlelere yayılmasının herhangi bir zararı olamayacağına inanmaktadır. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, o sadece kendi çağdaşları için yazmamaktadır. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* bütün bu verilerin ışığında kavranmalıdır. Bu eserin amacı tüm insanları değil, sadece sıradan insanları bilime karşı uyarmaktır. Rousseau, bilimi mutlak kötü olarak nitelendirip reddettiğinde, sıradan insanlara seslenen sıradan bir insan gibi davranmaktadır. Fakat öte yandan da, kendisinin aslında sıradan insan görünümüne bürünmüş bir filozof olduğunu ve "halka" değil de aslında kendi çağına, ülkesine ya da toplumuna kul köle olmamış insanlara seslendiğini hissettirmektedir[65].

Dolayısıyla, Rousseau'nun bilimle toplum (ya da "halk") arasındaki mutlak uyuşmazlığa olan inancı nedeniyle, bireyle toplum arasındaki uyuşmazlığın çözümlenemez nitelikte olduğu inancını geliştirdiğini ve yine bu nedenle toplumun, hatta en yetkin toplumun bile arzularına karşı "birey", yani "birkaç ayrıcalıklı insan" lehine son bir çekince koyduğu düşünülebilir. Bu düşünceyi destekleyen bir başka nokta da, Rousseau'nun toplumun temelini bedenin ihtiyaçlarında bulması ve kendisinden sözederken bedeninin yararına olan hiçbir şeyin ruhunu ele geçiremeyeceğini söylemesidir. Rousseau, sevinç ve hazda güzellik karşısında hayran kalışın (Theophrastus'un ruhunda bitkilerin incelenmesi gibi) en mutlak ve çıkarsız türünü, yetkin mutluluğu ve tanrısal bir doyumu bulmaktadır[66]. Böylelikle Rousseau'nun aydınlanma düşüncesine karşı felsefeye ilişkin klasik düşünceyi yeniden canlandırmaya çalıştığı sanısı gitgide güç kazanmaktadır. Rousseau'nun, zihinsel yetiler bakımından insanlar arasındaki eşitsizliğin kritik öneminin altını çizerken aydınlanma düşüncesine karşı çıktığı kuşkusuzdur. Ancak belirtmek gerekir ki, Rousseau, klasik düşünceye eriştiği anda, cenderesinden kurtulmak istediği güçlerin yeniden boyunduruğu altına düşmektedir. Onu sivil topluma karşı tabiatı öne sürmeye iten mantık, aynı şekilde tabiatı bilime ya da felsefeye karşı da ileriye sürmeye zorlamaktadır[67].

Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev'de, bilimin değerine ilişkin çelişki, Rousseau tarafından, yukarıda açıkladığımız birinci ve ikinci çözümleri de bünyesinde barındıran bir üçüncü önermeyle, mümkün olduğunca

eksiksiz bir çözüme kavuşturulmaktadır. Birinci ve ikinci çözümler sorunu, bilimin seslendiği kitleyi ikiye ayırarak aşmaktadır. Üçüncü çözümse, bilimi iki kategoriye ayırarak aynı sorunun üstesinden gelmektedir. Buna göre bilimin, metafizik (ya da saf kuramsal bilim) olarak adlandırılabilecek, erdemle bağdaşmayan bir türü yanında, Socratesçi bilgelik olarak adlandırılabilecek erdemle bağdaşan bir başka türü de vardır. Socratesçi bilgelik, insanın kendi kendisini tanımasıdır. Socratesçi bilgelik, insanın kendi bilgisizliğinin ayırdına varmasıdır. Dolayısıyla, Socratesçi bilgelik de bir tür şüpheciliktir. Ancak bu "iradi olmayan şüphecilik" hiçbir biçimde tehlikeli değildir. Socratesçi bilgelik erdeme eşdeğer değildir, çünkü erdem "basit ruhların (...) bilimi"dir. Socrates'se basit bir ruha sahip değildi. Dolayısıyla, bütün insanlar erdem sahibi olma potansiyeli taşırken, Socratesçi bilgelik ancak küçük bir azınlığın ayrıcalıklı alanını oluşturmaktadır. Socratesçi bilgelik esasında ikincil bir işlev görür. Aslolan, insanın alçakgönüllülükle ve sessizce erdemini yaşamasıdır. Socratesçi bilgelik, "basit ruhların (...) bilimi"ni ya da vicdanı, her türden sofizme karşı savunma hizmeti üstlenmiştir. Sofizme karşı korunma gereksinimi öyle dönem dönem ortaya çıkan ya da sadece bozulmaya uğramış toplumlara özgü bir gereksinim değildir. Rousseau'nun en önemli yandaşlarından birinin dediği gibi, basitlik ve masumiyet gerçekte mükemmel bir şeydir, ama bunların kaybedilmesi de bir o denli kolaydır: "İşte bu nedenledir ki bilgelik, içeriği bilmekten çok yapmak ya da yapmaktan kaçınmak olan bilgelik, bilime ihtiyaç duymaktadır". Socratesçi bilgelik Socrates ona ihtiyaç duyduğu için değil, basit ruhların ya da halkın ihtiyacı bakımından kaçınılmazdır. Gerçek filozoflar, erdemin ya da özgür toplumun koruyucusu olma yolundaki mutlak zorunlu işlevi yerine getirmektedirler. İnsanlığın eğiticileri olarak, yalnızca onlar, halkı ödevler ve iyi toplumun nitelikleri konusunda aydınlatabilirler. Socratesçi bilgelik, üstlendiği bu işlevi yerine getirebilmek için kuramsal bilimin tamamını kendisinin temeli olmaya çağırmaktadır. Socratesçi bilgelik, kuramsal bilimin eriştiği tamamlanmış aşama, kuramsal bilimin taçlandırılmış halidir. Kendi haline bırakıldığında erdemin hizmetinde olmayan ve dolayısıyla kötü olan kuramsal bilim, iyi sıfatını edinmek için erdemin hizmetine sokulmalıdır[68]. Ancak, kuramsal bilimin bu hale dönüştürülmesi için, sadece ve sadece, tabiatları gereği toplumlara yol göstermeye elverişli insanların tekelinde bulunması gerekmektedir. Sadece işin ehline özgülenmiş bir kuramsal bilim iyi sıfatını edinebilir. Tabii ki, sosyal bozulmuşluk dönemlerinde, bilimin basitleştirilmesine getirilen sınırlamalar gevşetilebilir ve hatta gevşetilmelidir.

Rousseau'nun tek ölçütü "tabii insan" değil de erdemli yurttaş olsaydı, bu üçüncü çözümle sorun aşılmış kabul edilebilirdi. Ancak Rousseau'ya göre, gerçek filozof bazı bakımlardan tabii insana, erdemli yurttaştan daha yakındır. Bu bağlamda sadece, tabii insanla filozofun ortaklaşa paylaştıkları "aylaklık" halini anmak yeterlidir[69]. Rousseau, tabiat uğruna sadece felsefeyi değil, aynı zamanda siteyi ve erdemi de şüphe altında bırakmaktadır. Rousseau'nun bu noktaya varmasının sebebi de, Socratesçi bilgeliğini kuramsal bilime ya da daha doğrusu, kuramsal bilimin özel bir türüne, modern tabiat bilimine dayandırmasıdır.

Rousseau'nun kuramsal ilkelerini anlayabilmek için, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (*Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*) başlıklı esere göz atmak gerekmektedir. Günümüz Rousseau araştırmacılarının taşıdığı eğilimin tersine, Rousseau bu eserini her zaman "birinci derecede öneme sahip bir eser" olarak kabul etmiştir. Rousseau bu eserinde ilkelerini "tam olarak" geliştirdiğini ve bu ilkeleri "gözükaralıkla olmasa bile, en azından daha fazla cesaretle" ortaya koyduğunu ileri sürmektedir[70]. Nitekim, Rousseau'nun temel düşüncelerini barındırması açısından, *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* onun en felsefi eseridir. Özellikle *Contrat Social* (*Sosyal Sözleşme*), *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* ile atılan temeller üzerinde yükselmektedir[71]. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*, tartışmasız, bir "filozof"un eseridir. Ahlak bu eserde tartışılmaz bir postulat olarak sunulmamış, tersine bir sorun olarak ortaya konmuş ve tartışma konusu edilmiştir.

Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev insanın "tarihi"ni anlatmayı hedefleyen bir eserdir. Bu tarihin başına, Lucretius'un şiirinin, insanlığın kaderini anlattığı beşinci kitabı konmuştur[72]. Ancak Rousseau bu anlatıyı Epicurosçu çerçevesinden çıkarmakta ve tabiat bilimleriyle modern sosyal bilimler tarafından çizilen yeni bir çerçeveye oturtmaktadır. Lucretius insanlığın kaderini, bu kaderin herhangi bir tanrısal eyleme başvurulmaksızın anlaşılabilmesinin pekala mümkün olduğunu gösterir bir şekilde tanımlamaktadır. Haberciliğini yapmak zorunda kaldığı kötülüklerden kaçınmanın yolu, siyasi hayatın uzağında felsefi bir inzivaya çekilmektir. Rousseau'ysa insanın tarihini, tabii hukukla uyuşan siyasi düzeni keşfetmek üzere anlatmaktadır. Daha da ötesi, en azından başlangıçta, Epicuros'dan çok Descartes'ın yolundan gitmektedir. Hayvanların birer makine olduğunu kabul eder. İnsan ise, genel mekanizmayı ya da (mekanik) zorunluluk çerçevesini ancak bir ruha sahip olmakla aşabilmektedir. Descartes, "Epicuros kozmolojisi"ni tanrıcı bir çerçeveye oturtmuştu: Tanrı maddeyi yaratmış ve maddenin hareketinin yasalarını belirlemiştir. Evren, insanın akıl sahibi ruhu müstesna, saf mekanik oluşumlarla meyda-

na gelmiştir. Akıl sahibi ruhsa ayrı bir yaratılışa tabidir, çünkü düşünceyi hareket eden maddenin biçim değiştirmesi olarak algılayabilmek mümkün değildir. Mantık, hayvanlar arasında insanı farklı kılan özelliktir. Rousseau'ysa, sadece maddenin yaratılışını değil, insana verilen geleneksel tanımı da sorgulamaktadır. Hayvanı bir makine olarak kabul eden Rousseau, insanla insana en uzak hayvan türü arasında bile sadece kavrayışa ilişkin bir derece farkı olduğunu ya da başka bir deyişle, mekaniğin yasalarının düşüncenin oluşumunu da açıkladığını ileri sürmektedir. İnsanın seçim yapma iktidarını ve bu özgürlüğüne ilişkin bilinci maddi olarak açıklamak mümkün değildir. Nitekim insanın bir ruha sahip olduğunu kanıtlayanlar da bu unsurlardır. "Dolayısıyla, insanı hayvanlar arasında diğerlerinden farklı kılan şey sadece kavrayış değil, aynı zamanda özgürce hareket edebilme yetisidir". Ancak Rousseau'nun bu konuda düşündüğü ne olursa olsun, *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'de ileri sürülen tez, irade özgürlüğünün insanın özü olduğu postulatına ya da daha genel olarak, düalist (ikici) bir metafiziğe dayanmamaktadır. Rousseau, sözkonusu tanımın tartışma konusu olduğunu söylemekte ve "özgürlük"ün yerine "yetkinleşebilirlik"i geçirmektedir. İnsanı kendisine en uzak hayvan türünden ayıran şeyin, insanın yetkinleşebilme özelliği olduğunu hiç kimse yadsıyamaz. Rousseau, öğretisini mümkün olan en sağlam temele dayandırmak istemekte, öğretisini "çözülemez itirazlara", "güçlü itirazlara" ya da "üstesinden gelinemez güçlüklere" bağımlı kılmamaya çalışmaktadır[73]. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'de ileri sürülen tez, kendisini ötekilere olduğu kadar, materyalistlere de kabul ettirme amacını gütmektedir. Bu tez, materyalizm ve antimateryalizm arasındaki tartışmada tarafsız kalmak, sözcüğün bugünkü anlamında "bilimsel" olmak istemektedir.

Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev'de yürütülen "fizik" araştırması[74], tabii hukuka ve ahlaka ilişkin bir inceleme olmayı hedefler. Fizik araştırması tabii halin belirgin özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelmiştir. Rousseau, tabii hukuku egemen kılmak için tabii hale dönülmesi gerektiğini hiç tartışmasız benimser. Rousseau, Hobbes'un ortaya attığı öncülleri kabul eder. Antik Çağ filozoflarının tabii hukuk öğretisini reddederken, "Hobbes, tüm modern tabii hukuk tanımlarının taşıdığı yanlışlığı gayet iyi görmüştür" demektedir. "Modernler" ya da (Roma İmparatorluğu hukuk bilginlerinin, yani Ulpianus'un tam karşısında yer alan) "bizim hukuk bilginlerimiz", hatalı bir biçimde, tabiatı gereği insanın mantığını kullanma yetisinin sınırsız olduğunu, yani insanın insan olma nedeniyle tabii hukukun getirdiği mutlak ödevlere boyun eğmek durumunda olduğunu benimsemektedirler. Rousseau'nun "tabii hukukun modern tanımları"ndan anla-

dığı, açıkça, kendi döneminin akademik dünyasında halen geçerli olan geleneksel tanımlardır. Rousseau, Hobbes'un tabii hukuka ilişkin geleneksel öğretiye yönelttiği saldırıları desteklemektedir. Tabii hukuk, mantıktan da önce varolan ilkelere, yani başka bir deyişle, mutlaka insani olması gerekmeyen tutkulara dayanmalıdır. Hatta Rousseau, Hobbes'la fikir birliği içinde, daha öteye gitmekte ve tabii hukukun ilkesini "kendi varlığını koruma hakkı"nda, herkesin kendi varlığını sürdürmesine en elverişli araçların ne olduğuna karar verme yetisini de peşinde getiren bu temel hakta bulmaktadır. Bu kavrayışa göre her iki düşünür de, tabii haldeki hayatın "tek başına sürdürülen" bir hayat olduğunu, yani bu dönemde sadece toplumun değil, aynı zamanda sosyallik kavrayışının da bulunmadığını benimsemektedirler[75]. Rousseau, "mantığa dayalı adalet kavrayışını incelikli biçimde dile getiren, *kendine nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başkasına öyle davran*, deyişinin yerine, tabii iyiliği ifade eden ve her ne kadar bir önceki kadar incelikli olmasa da, yine de ondan daha yararlı olan, *elinden gelenin en fazlasını başkasına en az zarar vermeye çalışarak yap*, deyişini" geçirerek, Hobbes'un reformcu düşüncesiyle ne denli dayanışma içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Rousseau, Hobbes'u aratmayacak bir ciddiyetle, adaletin temelini, insanları olmaları gerektiği biçimde değil, "oldukları haliyle" ele alarak bulmaya çalışmaktadır. Yine Hobbes gibi, erdemi sosyal erdeme indirgemeyi de kabul etmektedir[76].

Rousseau, Hobbes'dan, aslında kendisini daha önceki tüm siyaset felsefecilerinden ayıran iki temel noktada ayrılmaktadır. Öncelikle, "toplumun temellerini inceleyen filozofların tümü tabii hale dek geri gitme zorunluluğunu hissetmişlerdir; ancak içlerinde hiçbiri bu noktaya dek geri gitmeyi başaramamıştır". Bu düşünürlerin tümü, tabii insanı ya da tabii haldeki insanı resmetmeye çalışırlarken, aslında uygar insanı resmetmişlerdir. Rousseau'dan önceki düşünürler, tabii insanın özelliklerini, bugünkü insana bakarak anlamaya çalışmışlardır. İnsanın tabiatı gereği sosyal bir yaratık olduğu baştan kabul edildiğinde, böylesi bir yaklaşım yerindedir. Başlangıçta, tabii olanla sosyal ve/veya siyasi sözleşme sonucunda ortaya çıkan arasına –sözleşmeyle ortaya çıkanı açıkça sözleşmede öngörülenlerle sınırlı olarak tanımlayarak– bir çizgi çekilebilir. En azından, insanda, toplumun kurulması konusunda verilen karardan bağımsız olarak ortaya çıkan arzuların tabii arzular olduğu kabul edilebilir. Ancak, Hobbes'la birlikte, insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu reddettiğiniz andan sonra, insanda gözlemleyebildiğimiz haldeki arzulardan bazılarının, kökenlerinde toplumun ve toplumu yaratan sözleşmenin dolaylı ve hafif etkisi olduğu ölçüde, sözleşmeden kaynaklanan arzular

olması olasılığı ortaya çıkmaktadır. İşte Rousseau Hobbes'dan, Hobbes'un öncüllerini kabul ettiği için ayrılmaktadır. Hobbes açıkça tutarsızlık içindedir, çünkü bir yandan insanın tabiatı gereği sosyal olduğunu reddetmekte, öte yandan tabii insanın özelliklerini sosyal insan hakkında edindiği yargılara dayanarak çıkarsamaya çalışmaktadır[77] Rousseau, Hobbes'un geleneksel anlayışa yönelttiği eleştiriyi dikkatle incelerken, günümüz psikologlarının ve sosyologlarının birçoğunun kafasını meşgul eden bir sorunla karşılaşmıştır: İnsanın tabiatına ilişkin gerçek bir fikre sahip olmak için, insan davranışları üzerine fikir yürütmek değil, tam anlamıyla "bilimsel" bir çalışmaya girmek gereklidir. Rousseau'nun tabii hal hakkındaki düşünceleri, Hobbes'unkilerin tersine, bir "fizik" araştırması haline dönüşmektedir.

Hobbes tabii insanı vahşi insanla özdeşleştirmiştir. Rousseau da genellikle bu özdeşleştirmeyi benimser ve bunun sonucu olarak kendi döneminin etnografik literatüründen geniş ölçüde yararlanır. Ancak, Rousseau tabii hal öğretisini bu bilgi birikiminden bağımsızca oluşturmuştur, çünkü kendisinin de altını çizdiği gibi, vahşi insan da belli bir ölçüde toplum tarafından şekillendirilmiş insandır ve bu yüzden de gerçek anlamda tabii insan olarak kabul edilemez. Rousseau, aynı zamanda, tabii insanın özelliklerini ortaya çıkarabilecek deneyler de önermektedir. Ancak, ileriye dönük bir çalışmayla gerçekleştirilebilecek olan bu deneyler Rousseau öğretisine temel olarak kullanılabilecek durumda değildir. Rousseau'nun kullandığı yöntem, "insan ruhunun ilk ve en basit eylemleri hakkında", yani insan tabiatı gereği yalnız yaşayan bir yaratık olduğu için toplumun insan tarafından oluşturulmuş olamayacağını ortaya koyan zihinsel eylemler hakkında fikir yürütmektir[78].

Rousseau'yu Hobbes'dan ayıran ikinci nokta da şöyle açıklanabilir: Hobbes öğretisine göre, tabii hukuk, etkin olabilmek için, tutkuya dayanıyor olmalıdır. Ancak Hobbes, tabiat yasalarını (insanın tabii ödevlerini belirleyen kuralları), açıkça geleneksel bir biçimde, mantığın emirleri olarak saptamakta, bu yasaları "sonuçlar ya da teoremler" olarak sunmaktadır. Rousseau'nun bundan çıkardığı sonuçsa, Hobbes'un geleneksel anlayışa yönelttiği eleştiri yerinde olduğuna göre, "Hobbes'un tabiat yasaları anlayışını eleştirmek gereklidir" şeklindedir. Sadece tabii hukuk değil, aynı zamanda tabii yasalar da, insanın tabii ödevleri ya da sosyal erdemleri de tutkuya dayandırılmalı, yani mantık yürütme ve hesap yapmadan daha güçlü bir temele oturtulmalıdır. Tabiat gereği, tabiat yasaları da "doğrudan tabiatın ağzından konuşmalı", mantık-öncesine denk düşmeli, "tabii duygular" veya tutkular tarafından belirlenmelidir[79].

Rousseau tabii insan hakkındaki araştırmalarında vardığı sonuçları, insanın tabiatı gereği iyi olduğunu belirterek özetler. Bu sonuçlar, Hobbes'un öğretisinin öncüllerine dayanarak yapılmış bir Hobbes öğretisi eleştirisinin sonuçları olarak da kabul edilebilir. Rousseau şöyle bir mantık yürütmektedir: Hobbes'un da kabul ettiği gibi, insan, tabiatı gereği, sosyal olmayan bir varlıktır. Buna karşılık, kibir ve kendini beğenmişlik toplumun varlığını gerekli kılar. Dolayısıyla tabii insanın, Hobbes'un öngördüğü gibi kibirli veya kendini beğenmiş olması mümkün değildir. Kibir ve kendini beğenmişlik, Hobbes'un da kabul ettiği gibi, tüm kötülüklerin kaynağıdır. Tabii insan bu nedenle tüm kötülüklerden arınmıştır. Tabii insan kendi varlığını koruma güdüsüyle hareket etmektedir. O, ancak kendisini korumak için kaçınılmaz olduğuna inandığı hallerde başkasına kötülük yapar. Ancak, salt kötülük yapmış olmak için kötülük yapmaz. Oysa, kibirli ve kendini beğenmiş olsaydı, salt kötülük yapmak için de kötülük yapardı. Öte yandan da, kibir ve acıma duygusu birbirleriyle bağdaşmaz duygulardır. Kendi saygınlığımıza dikkat ettiğimiz sürece, diğerlerinin çektiği acılara duyarsız kalırız. Acıma duygusunun gücü, bireyler arasındaki işbölümü ve sosyallik arttığı ölçüde azalır. Rousseau, tabii insanın merhametli olduğunu ileri sürmektedir. Eğer kendi varlığını koruma güdüsünün yarattığı davranış kalıpları acıma duygusuyla yumuşatılıyor olmasaydı, insan soyunun sosyal sözleşmeden kaynaklanan zorlamaların ortaya çıktığı döneme dek varlığını sürdürmesi imkansız olurdu. Dolayısıyla Rousseau, türün varlığını sürdürme yönündeki içgüdüsel isteğin, döl vererek türe yeni bireyler kazandırma arzusuna ve acıma duygusuna doğru meylettiğini kabul eder gözükmektedir. Acıma duygusu da tüm sosyal erdemlerin kaynağında yer alan duygudur. Rousseau, tabii olarak kendini koruma ve acıma duygusuyla donandığı ve kibir ve kendini beğenmişlikten de yoksun olduğu için, tabii insanın tabiatı gereği iyi olduğu sonucuna varmaktadır[80].

Tabii insanda kibirin bulunmaması, aynı insanda kavrayış ya da mantığın ve buna bağlı olarak da özgürlüğün bulunmamasıyla aynı nedene dayanmaktadır. Mantık dille aynı dönemde ortaya çıkmıştır ve dilin ortaya çıkması için de toplumun varolması şarttır. Toplum öncesi dönemde yaşayan tabii insan da, bu açıdan mantık öncesindedir. Bu noktada da Rousseau, Hobbes'un ortaya attığı öncüllerden, Hobbes'un çıkaramamış olduğu açık bir sonucu çıkarmaktadır. Mantık sahibi olmak, genel düşüncelere sahip olmak anlamına gelir. Ancak, hafıza ya da hayal gücünün silik resimlerinden farklı şeyler olan genel düşünceler, tabii ya da bilinçsiz bir sürecin ürünleri değildir. Genel düşünceler tanımları, tanımlanmış

olmayı, dolayısıyla da dilin varlığını gerektirir. Dil nasıl tabii bir olgu değilse, mantık da tabii bir olgu değildir. Bu noktadan hareketle, Rousseau'nun neden insanı mantığı olan hayvan şeklinde nitelendiren geleneksel tanımın yerine yeni bir tanım getirdiğini de anlayabiliriz. Üstelik, tabii insan mantık öncesi bir varlık olduğu için, "ihtiyacı olan şeyleri haklı olarak kendisine mal edebildiği" halde, mantık yasası olan tabiat yasasını, her ne şekilde olursa olsun, anlayabilecek yetenekte değildir. Tabii insan her bakımdan ahlak öncesidir, kalpsizdir. Tabii insan insan altı bir varlıktır[81].

Rousseau'nun insanın tabiatı gereği iyi olduğu yolundaki tezi, bu son saptamanın ışığında anlaşılmalıdır. İnsan tabiatı gereği iyidir, çünkü insan tabiat gereği, iyi ya da kötü olması olasılığı bulunan o insan altı varlıktan başka bir şey değildir. İnsanın tabii olarak oluşturulması sözkonusu olamaz. Salt insani olan her şey ya sonradan edinilmiştir ya da sözleşmeye dayalı veya yapay olgulardır. İnsan tabiatı gereği neredeyse sonsuz ölçüde gelişmeye açıktır. İnsanın neredeyse sınırsız gelişiminin ya da insanın kendisini kötülükten kurtarabilme iktidarının önünde herhangi bir tabii engel bulunmamaktadır. Aynı nedenle, insanın neredeyse sınırsız bozulmasının önünde de bir tabii engel yoktur. İnsan tabiatı gereği, neredeyse sonsuzca etkiye açıktır. Rahip Raynal'ın deyişine göre, insan türü biz onu ne şekilde yoğurursak odur. İnsan, kendi kendisiyle gireceği etkileşime bir sınır çizecek, gerçek anlamda bir tabiata sahip değildir[82].

Eğer insanın insanlığı edinilmiş bir özellikse, bu edinme süreci açıklanmalıdır. "Fizik araştırmalarında" olması gerektiği gibi, insanın insanlığı rastlantısal bir nedenselliğin meyvesi olarak anlaşılmalıdır. Bu sorun Hobbes'un gözüne şöyle bir çarpıp geçmiştir. Ancak sorun, Hobbes'un ortaya attığı öncüllerden kaçınılmaz bir biçimde yükselmektedir. Hobbes, tabii varlıkların tabii ya da mekanik ortaya çıkışıyla, iradi ya da keyfi insan yaratılarını birbirinden ayırmıştır. Hobbes insanlık alemini, evren içinde ayrı bir evren olarak algılamaktadır. Hobbes'a göre, insanın tabii hali bırakarak sivil toplumu oluşturması, adeta, insanın tabiata karşı girişiği bir başkaldırıdır. Ancak Spinoza'nın da belirttiği gibi, Hobbes'un bütüncüllük kavramı, tabii halle sivil toplum ya da insanlık alemiyle tabii alem arasındaki ikiliğin tabii evrenin tekliğine indirgenmesini veya tabii halden sivil topluma geçişin ya da insanın tabiata karşı başkaldırısının tabii sürecin bir sonucu olduğu şeklinde algılanmasını zorunlu kılmaktadır[83] Hobbes, hatalı olarak, toplum öncesi insanın mantık sahibi, sözleşmeler yapabilecek yetenekte bir varlık olduğunu kabul ederek bir ölçüde bu zorunluluğu bertaraf edebilmiştir. Dolayısıyla, Hobbes açısından

tabii halden sivil toplum haline geçiş, sosyal sözleşmenin yapılmasıyla örtüşmektedir. Hobbes'un ortaya attığı öncüllerin izlenmesi halinde varılması zorunlu olan sonuçları dikkate alan Rousseau'ysa, bir halden ötekine geçişi tabii, ya da en azından tabiat tarafından hazırlanmış bir olgu olarak kavrama durumundadır. İnsanın tabii hali terk edişi ve uygarlık macerasına girişmesi, özgürlüğünü iyi ya da kötü yolda kullanmasına veya mutlak bir zorunluluğa değil, mekanik bir nedenselliğe ya da bir dizi tabii rastlantıya bağlı bir olgudur.

İnsanlık hali ya da insanın mantık sahibi duruma gelmesi sonradan edinilmiş bir haldir. Mantık bedenin temel gereksinimlerinin ardından gelir ve bu gereksinimlerin tatmin edilmesi esnasında belirir. Esas olarak, bu basit ve birörnek gereksinimler kolayca tatmin edilebilir. Ancak bizzat bu olgu büyük bir nüfus artışına yol açmakta ve buna bağlı olarak da temel gereksinimlerin tatmin edilmesi zorlaşmaktadır. Dolayısıyla insan, varlığını sürdürebilmek için düşünmeye, düşünmeyi öğrenmeye zorlanmaktadır. Öte yandan, temel gereksinimler değişik iklimlerde ve değişik koşullarda farklı biçimlerde tatmin edilmektedir. Dolayısıyla düşünce, temel gereksinimlerin ve onların tatmin şeklinin değişik koşullarda aldığı biçimle orantılı olarak gelişmektedir. Koşullar, insanın düşüncesini şekillendirir. Böylece şekillenen insanlar yeni şeylere ihtiyaç duymaya başlar ve bu yeni ihtiyaçları gidermeye çalışırken de düşünceleri daha fazla gelişir. Dolayısıyla, düşüncenin gelişimi zorunlu bir süreçtir. Zorunludur, çünkü insanlar dönüşümlere (adaların oluşumu, yanardağ patlamaları ve diğer benzer olaylar) bağlı olarak icatlara zorlanmaktadır. Bu icatlar, her ne kadar belli bir nihai amaca yönelmemiş ve dolayısıyla rastlantısal nitelikte olsalar da, tabii nedenlerin birer zorunlu sonucudurlar. Rastlantı insanı, kavrayışa ve kavrayışın gelişimine iter. Bu olgu özellikle tabii halden uygar hayata geçişte ortaya çıktığına göre, uygarlaşma sürecinin tabii haldeki insan altı varlığın sonsuz mutluluğunu yok etmesi ya da insanın toplumu oluşturarak ciddi bir hata işlemesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Ancak, tüm bu sefalet ve tüm bu hatalar kaçınılmazdır. Bütün bunlar ilk insanların deneyim ve felsefe yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Toplum her ne kadar mükemmellikten yoksunsa da, onun varlığıyla birlikte mantık da gelişmeye başlar. Sonuçta, başlangıçtaki deneyim ve felsefe eksikliğinin üstesinden gelinmiş ve insan kamu hukukunu sağlam temeller üzerine oturtmayı başarmıştır[84]. Rousseau'nun kendisini de içine yerleştirdiği bu aşamada, insan artık rastlantısal koşullarla değil, daha çok mantığıyla şekillenmeye başlayacaktır. Kör bir kaderin eseri olan insan, sonuçta kendi kaderinin gözü açık bir efendisi haline dönüşmektedir.

Mantığın yaratıcılığı ya da tabiatın kör güçlerine baskın hale gelmesi yine tabiatın kör güçlerinin bir meyvesidir.

Rousseau'nun tabii hal kuramıyla birlikte, modern tabii hukuk öğretisi hassas bir noktaya gelmiştir. Rousseau, onu dikkatli bir biçimde çözümleyerek, tabii hali bütünüyle bir kenara terk edilme zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Eğer tabii hal insan altı nitelikteyse, insani normları bulmak için tabii hale geri dönmek saçmadır. Hobbes insanın tabii bir hedefe yöneldiğini yadsımaktaydı. O, insanın kökenlerinde, hukuka tabii ve keyfi olmayan bir temel bulabileceğini sanmaktaydı. Rousseau'ysa bu kökenlerin herhangi bir insani iz taşımadığını göstermektedir. Hobbes'un ortaya attığı öncüllere dayanıldığında, zorunlu olarak, hukukun temelini tabiatta, insan tabiatında arama girişimlerini de bir kenara bırakmak gerekmektedir. Rousseau'ysa, insanı ayırdeden şeyin tabiat vergisi bir özellik değil, ancak insanın tabiatı değiştirmek ya da tabiatın üstesinden gelmek için yapmaya mecbur kaldığı şeylerin zorunlu bir sonucu olduğunu göstererek, sanki bir başka olasılığa işaret etmektedir. İnsanın insanlığı, tarihi gelişimin bir meyvesidir. Bir an için –ki bu bir an yüzyıldan uzun sürmüştür– insan davranışlarının ölçüsünü tarihi evrimde bulmak mümkün görülmüştür. Buna göre, bu evrimin ya da bu evrimin ortaya çıkardığı sonucun, her halde, tabii hale tercih edilir olduğu ya da bunun son derece "anlamlı" bir aşama olduğu peşin olarak kabul edilmektedir. Rousseau bu önkabulü reddeder. Evrimin rastlantısal olduğu oranda insan için bir ölçü olamayacağını ve yine eğer bu evrimin yöneldiği nihai bir hedef varsa, bunun da tarihi aşan bir ölçü olmadıkça anlaşılamayacağını anlamıştır. Tarihi evrim, hedefi ya da amacı önceden bilinmedikçe, bir ilerleme olarak kabul edilemez. Anlamlı bir nitelik kazanabilmesi için, tarihi sürecin toplumun hukukunun eksiksiz bilgisine erişmesi gerekir. İnsan, bu bilgiye erişmedikçe, kendi kaderinin gözü açık efendisi haline gelemeyecektir. Dolayısıyla, insana gerçek ölçüyü sağlayan, tarihi evrim bilgisi değil, toplumun gerçek hukukunun ne olduğunun bilinmesidir.

Rousseau'nun vardığı bu noktanın aslında bir yanlış anlamaya dayalı olduğu ileri sürülmüştür. Rousseau'nun yaşadığı dönemdeki akademik eğitimde tabii hal, insanın ilk dönemlerde gerçekten içinde yaşamış olduğu koşullar olarak değil, bir basit varsayım biçiminde yansıtılır. Tabii haldeki insan bütün temel yetenekleri yeteri kadar gelişmiş insandır. Ancak bu insan, salt tabii hukukun bir öznesi olarak görülmekte ve bu çerçevede tabii hukuktan kaynaklanan bütün hak ve ödevlere sahip olarak kurgulanmaktadır. İnsanın pozitif bir yasaya tabi olmadan yaşadığı bir dönemin bulunup bulunmadığı sorusuysa, bu noktada bütünüyle konu

dışı kalmaktadır. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'de Rousseau da böylesi bir tabii hal anlayışına atıf yapar ve bunu benimsemiş gözükür. *Sosyal Sözleşme*'nin başlangıcında da Rousseau, "tarihi" tabii hal hakkındaki bilgilerin tabii hukuk hakkındaki bilgilerle bir ilgisi olmadığını söyler gibidir. Sonuç olarak, Rousseau'nun tabii hal kuramının tek ilginç yönünün, tabii halin birbirinden bütünüyle ayrı olan iki anlamını, insanın ilkel dönemlerde içinde yaşadığı koşullar (dolayısıyla geçmişteki bir olgu) olarak tabii hal ile insanın içinde bulunduğu hukuki statü (dolayısıyla bir soyutlama ya da bir varsayım) olarak tabii hali birbirinden ayrıştırma zorunluluğunu açık bir biçimde ortaya koyması olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle Rousseau, biraz gönülsüzce olsa da, kendi çağının akademik dünyasının tabii hal öğretisinin, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin savunduğu tabii hal öğretisine göre, daha üstün olduğunu kabul eder görünmektedir[85]. Bu eleştiri tabii hukukun varlığı ve içeriği sorunuyla, insanın bütünlük içindeki konumu sorunu ya da insanın kökeni sorunuyla birbirine karışan, tabii hukukun yaptırımları sorunu arasındaki zorunlu ilişkiyi dikkate almayan bir eleştiridir. Sonuç olarak Rousseau, tüm siyaset felsefecilerinin tabii hale, yani insanın ilkel dönemde içinde yaşadığı koşullara geri dönme zorunluluğunu hissettiklerini söylerken bütünüyle haksız değildir. Tüm siyaset felsefecileri, adaletin gereklerinin insanın koyduğu kuralların temelini oluşturup oluşturmadığı ya da oluşturuyorsa bunun ne ölçüde gerçekleştiği sorunu üzerinde düşünmek zorundadırlar. Rousseau'nun kendi döneminin akademik dünyasının tabii hukuk öğretisine yakınlaşması, ancak, bu öğretinin açıkça üzerinde temellendiği geleneksel tabii teolojiyi benimsemesiyle mümkün olabilirdi[86].

Tabii hukukun gerek niteliği gerekse içeriği insanın kökenine ilişkin olarak benimsenen düşüncelerden önemli ölçüde etkilenebilir. Ancak bu, tabii hukukun Rousseau'nun kurguladığı tabii haldeki aptal hayvana değil de insana hitap ediyor olmasını engellemez. Dolayısıyla, Rousseau'nun nasıl olup da kendi tabii hukuk öğretisini, tabii insan ya da tabii haldeki insan hakkında bildiğini sandığı şeylere dayandırdığını anlayabilmek mümkün değildir. Rousseau'nun tabii hale bakışı onu insanın tabiatını dikkate almayan bir tabii hukuk öğretisine götürmekte, bu bakış artık bir tabiat yasası olarak anlaşılmayan mantık yasasına atıf yapmaktadır[87]. Denilebilir ki Rousseau, bu mantık yasasının niteliğini genel irade öğretisiyle, geleneksel tabii yasanın yerine geçecek "gerçekçi" bir olgu bulma çabasının ulaştığı sonuç olarak kabul edilebilecek bir öğretiyle belirlemiştir. Bu öğretiye göre, insan arzularının sınırlandırılması insan mükemmelliğinin talepleri etkisiz kılmasından değil, insanın kendisi

için talep ettiğine başkalarının da hakkının olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Başkalarının yetkinliğiyle aktif olarak ilgilenen çok az insan olduğu halde, hemen herkes kendi haklarının tanınması konusunda elle tutulur bir çıkar hissetmektedir. Bu durumda, benim arzum "genelleşmek", yani toplumun diğer üyelerine de uygulanan bir yasanın öznesi olarak algılanarak mantıklı bir arzu haline dönüşmektedir. "Genelleşme"yi başarabilen bir arzu, bu sürecin sonunda mantıklı ve dolayısıyla haklı bir arzu olarak ortaya çıkmaktadır. Rousseau, mantık yasasını tabiat yasası olarak algılamayı bir kenara bırakarak, kendi Socratesçi bilgeliğini tabiat bilimlerinden kökten bir biçimde bağımsız hale getirebilecekti. Rousseau'nun Montesquieu'den aldığı ders, tabii anayasa hukukuna içkin eğilimleriyle çelişmekteydi. Bütünsel doktrinarizm, mantık yasasını insanın tabiatı hakkındaki bilgiden kökten bağımsız kılma yolundaki çabaların bir sonucu olmalıydı[88].

Rousseau'nun tabii hal hakkında Hobbes'un ortaya attığı öncüllerden çıkardığı sonuç, insanı sosyal hayvan olarak kabul eden anlayışa geri dönüşü öğütler görünmektedir. Aynı sonuca varılmasına yol açacak bir başka neden daha vardır. Hobbes'a göre, bütün erdemler ve bütün ödevler salt kendi varlığını koruma kaygısından, yani basit bir hesaptan kaynaklanmaktadır. Rousseau'ysa, hesabın ya da çıkarın toplum açısından yeteri kadar güçlü bir bağ ya da yeteri kadar derin bir temel olmadığını hissetmiştir. Buna karşılık Rousseau, insanın tabiatı gereği sosyal bir varlık olduğunu da reddetmektedir. O, toplumun temellerinin, insanın kökeninde yer alan bir sosyallikten farklı olan insan tutkularında ya da duygularında aranabileceğini düşünmektedir. Rousseau'nun yürüttüğü mantık şu şekilde özetlenebilir: Eğer toplum tabiiyse, esas olarak bireysel iradeler üzerine oturmuyor demektir. İnsanı toplum üyesi yapan, esas olarak, kendi iradesi değil, tabiattır. Oysa, Hobbes'un hesaba ya da çıkara tanıdığı yer tutkuya ya da duyguya verilirse, insan toplum karşısındaki önceliğini koruyacaktır. Sonuç olarak Rousseau, bireyin, yani bütün insanların kesin bağımsızlığına taraftar olduğu için, insanın sosyal hayvan olduğu anlayışını benimsemeyi reddetmektedir. Tabii hal kavramını benimsiyor olması da, bu kavramın bireyin mutlak bağımsızlığını güvence altına alıyor olmasındandır. Rousseau tabii hal kavramını kendi öğretisi bünyesinde barındırır, çünkü bireyin azami bağımsızlığına elverişli bir tabii nirengi noktası aramaktadır[89]

Rousseau bağımsızlığa ya da özgürlüğe, yani tabii haldeki insanın özelliklerinden en önemlilerine kendi düşünce sistemi içinde geniş bir yer ve önem vermiyor olsaydı, istemeden de olsa değerini düşürdüğü, hatta

bütünüyle yokettiği tabii hal kurgusunu düşüncesi içinde koruyamazdı. Hobbes öğretisinde özgürlük ya da herkesin kendi varlığını korumak için alması gereken önlemler hakkında tek karar verici konumunda olması, kendi varlığını koruma kaygısına bağlanmıştır. Özgürlükle kendi varlığını koruma kaygısı arasında bir çatışma meydana geldiğinde, bu sözkonusu kaygı baskın çıkmaktadır. Rousseau'daysa özgürlük, hayattan da üstün bir değerdir. Aslında Rousseau, özgürlüğü erdemle ya da iyilikle özdeşleştirmeye meyletmektedir. Rousseau, özgürlük insanın kendi koyduğu kurallara uymasıdır, der. Bu her şeyden önce, sadece yasaya itaatin değil, yasamanın da kaynağının bireyde olması anlamına gelmektedir. Aynı düşünce buna bağlı olarak, özgürlüğün erdemin bir sonucu ya da bizatihi erdem olmadığı anlamına da gelmektedir. Erdem için söylenen her şey, Rousseau'nun erdemden ayrı tuttuğu iyilik için de geçerlidir. Özgürlük iyilikle özdeştir. Özgür olmak ya da bireyin kendisi olması, iyi olmak demektir. İnsanın tabiatı gereği iyi olduğu savının bir anlamı da budur. Ancak Rousseau, üstüne basa basa, klasik tanımın, insanı diğer varlıklardan ayırdeden şeyin akıl değil özgürlük olduğunu kıstas alan yeni bir tanımla değiştirilmesini önermektedir[90]. Rousseau'yu "özgürlük felsefesi"nin kökenine yerleştirmek mümkündür. "Özgürlük felsefesi"nin en gelişmiş şekliyle, yani Alman idealizmiyle Rousseau ve dolayısıyla Hobbes arasındaki ilişkiyi Hegel'den daha iyi kuran kimse yoktur. Hegel, Kant ve Fichte'nin idealizmiyle "anti-sosyal tabii hukuk sistemleri", yani insanın tabii sosyalliğini reddeden ve "birey olmayı ilk ve en önemli şey olarak belirleyen" tabii hukuk öğretileri arasındaki akrabalık ilişkisine işaret etmektedir[91].

"Anti-sosyal tabii hukuk sistemleri" Epicurosçuluk'un bir dönüşümü sayesinde ortaya çıkmıştır. Epicuros öğretisini savunanlara göre, birey tabii olarak tüm sosyal bağlardan kurtulmuş, çünkü tabii iyilik hoşa gidenle, yani temelde fiziksel olarak hoş olanla özdeşleşmiştir. Ancak yine aynı öğretiye göre, birey tabiat tarafından iyice belirlenmiş bazı sınırlar içinde tutulmaktadır, çünkü alınacak hazzın da tabii bir sınırı, bir alt bir de üst sınırı vardır. Hiç ara vermeksizin mücadele etmek tabiata aykırıdır. Epicurosçuluk'un Hobbes düşüncesinde geçirdiği dönüşüm, bireyi sadece kendi iradesi haricinde bir şeyden kaynaklanan sosyal bağlardan özgürleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda her türlü tabii amaçtan da kurtarmaktadır. İnsanın tabii bir amaca yöneldiğini reddeden Hobbes, iyi yaşama kavramını, bireyin iradesi haricinde oluşturulmuş evrensel bir yaşama modeline boyun eğmekten farklı bir çerçevede düşünmektedir. Hobbes iyi hayatı, insanın kökenleriyle ya da insanın tabii haklarıyla ödevlerini,

yetkinliğini ya da erdemini karşılaştırarak ölçüp biçmektedir. Bu çerçevede kavranan tabii hak, sınırsız arzulara set çekmekten çok, onları yönlendirmektedir. Kaynağını kendini koruma arzusunda bulan ve gitgide büyüyen sınırsız arzu, mutluluğu bulmaya yönelmiş meşru arayışla iç içe geçmektedir. Böyle anlaşılan tabii hak, insanı ancak şartlı ödevlere ve çıkarı öne alan bir erdeme götürmektedir. Rousseau'ysa, Hobbes'un anladığı anlamda mutlulukla sürekli yoksulluk arasında bir fark olmadığı[92] ve Hobbes'la Locke'daki "yararcı" ahlak anlayışının yetersiz olduğu kanısına varmıştır. Rousseau'ya göre ahlakın, hesaptan daha sağlam bir temele oturması gerekmektedir. Rousseau, mutluluğun ve ahlakın doğru bir biçimde kavranması için çabalarken, geleneksel tabii tanrıcılığın önemli ölçüde değiştirilmiş bir versiyonuna başvurmuştur. Ancak, bu versiyonun da "çözülemez nitelikte itirazlara" açık olduğunu hissetmektedir[93]. Bu itirazlara duyarlı olduğu ölçüde de, insan hayatını, yetkinlik, erdem ya da ödevin üstünlüğü karşısında hakkın ya da özgürlüğün üstünlüğü fikrine dayalı Hobbesçu kavramla anlamaya çalışmaktadır. Koşulsuz ödevler ve karşılıksız erdemler kavramlarını, Hobbes'un özgürlüğün ya da hakların önceliği kavramına katmaya çalışmaktadır. Rousseau sonuçta, ödevlerin haklardan türer biçimde anlaşılması gerektiğini, insan iradesine öngelen bir tabii yasanın bulunmadığını kabul etmektedir. Öte yandan, sözkonusu hakkın kendi varlığını koruma hakkından, koşullu ödevler getiren ve insanın insan öncesi varlıklarla paylaştığı bir duygudan kaynaklanan bu haktan daha başka bir şey olamayacağını hissetmektedir. Ahlakiliği ya da insanlığı gereği gibi anlamak için, bu kavramları doğrudan doğruya kökten bir biçimde salt insani olan bir hakka ya da özgürlüğe bağlamak gerekmektedir. Hobbes böylesi bir özgürlüğün varlığını kabul etmiştir, çünkü o, üstü örtülü olarak, ruhun ve bedenin ayrılığı düşüncesine dayalı geleneksel ikilik terkedilirse, anlam, düzen ya da gerçek insanın yaratıcı bir eyleminden kaynaklanmadığında ya da insan bir yaratıcının özgürlüğüne sahip olmadığında bilimin de mümkün olamayacağını kabul etmiştir. Hobbes gerçekte kendisini, geleneksel ruh-beden ikiliğinin yerine materyalist bir tekçiliği değil, yeni bir tabiat (ya da madde)-özgürlük ikiliğini koymak zorunda hissetmiştir. Hobbes'un bilim için önerdiğini, Rousseau ahlaka uygulamaktadır. Rousseau, temel özgürlüğü ya da temel hakkı, sadece koşulsuz ödevler ortaya çıkaracak olan bir yaratıcı eylem olarak kavrama eğilimindedir. Özgürlük, özünde, kendi kendine kurallar koymaktır. Bu girişimin biricik sonucu, özgürlüğün erdemle yer değiştirmesi ya da erdemin insanı özgür kılmadığı, tersine özgürlüğün insanı erdemli kıldığı düşüncesidir.

Rousseau'nun, insanın kendi koyduğu kurala uyması demek olan ve bir sivil toplumun varlığını gerektiren gerçek özgürlüğü ya da ahlaki özgürlüğü sadece sosyal özgürlükten değil, aynı zamanda ve özellikle, tabii halden, yani kör iştahların ve dolayısıyla kelimenin ahlaki anlamında köleliğin damgasını yemiş bir dönemden kaynaklanan tabii özgürlükten de ayrı tuttuğu doğrudur. Ancak, bu ayrımları iyice karmaşık bir hale soktuğu da bir gerçektir. Örneğin Rousseau, aynı şekilde, sivil toplumda herkesin "sadece kendisine itaat ettiği(ni) ve böylelikle önceki dönemde (yani tabii halde) olduğu kadar özgür kaldığı"nı söylemektedir. Bu da, nasıl tabii eşitlik sivil eşitliğin örnek modeli oluyorsa, tabii özgürlüğün de sivil özgürlüğün örnek modeli olmaya devam ettiği anlamına gelmektedir[94]. Sivil özgürlükse, bir anlamda insanın kendi kendisine itaat etmesi olduğu için, kesinlikle ahlaki özgürlüğe çok yakındır. Tabii özgürlük, sivil özgürlük ve ahlaki özgürlüğün birbirine karışması rastlantıyla ortaya çıkmış bir hatadan kaynaklanmaz. Ahlaki özgürlüğe ilişkin yeni kavrayış, temellerini, ilk ahlaki olgunun tabii haldeki özgürlük olduğu düşüncesinde bulmaktadır. Her durumda, "özgürlük" düşüncesine verilen değer, Rousseau öğretisinde, bir ölçüde gözden düşmüş olan tabii hal kavramına yeni bir güç katmaktadır.

Tabii halin Hobbes ve Locke'da olumsuz bir ölçü olduğu söylenebilir. Bu düşünürlerde tabii hali belirleyen olgu, tek çözüm yolu "güçlü Leviathan" olan bir iç çelişkidir. Oysa Rousseau, bu haliyle sivil toplumun, Hobbes ve Locke'un sivil toplumdan anladıklarının tam tersine, içsel bir çelişkiyle damgalanmış olduğunu, tabii halinse bu çelişkiden arındığını düşünmektedir. Rousseau'ya göre, tabii haldeki insan, sonsuz derecede bağımsız olduğu için mutlu, sivil toplumdaki insansa sınırsız ölçüde bağımlı olduğu için mutsuzdur. Dolayısıyla sivil toplumun, insanlığın daha ileri bir aşamasına geçilmesi yoluyla değil, kökenlere, insanlığın ilk geçmişine dönülmesiyle aşılması sözkonusudur. Bu nedenle, tabii hal Rousseau'da olumlu bir ölçüt olmaya yönelmektedir. Öte yandan Rousseau, rastlantısal bir zorlamanın insanı tabii hali terketmek zorunda bıraktığını ve bu gelişimin insanı artık o eski mutlu döneme yeniden dönmesini olanaksız kılacak şekilde dönüştürdüğünü kabul etmektedir. Bunun sonucunda da, iyi hayat nedir, sorusuna Rousseau'nun verdiği yanıt şu şekle bürünmektedir: İyi hayat, insanlığın tabii hale mümkün olduğu ölçüde yakın olduğu bir düzenin kurulmasıyla sağlanabilir[95].

Siyasi düzlemde bu yakınlığı sağlayacak olan, sosyal sözleşmenin gereklerine göre oluşturulmuş olan bir toplum düzenidir. Rousseau da, Hobbes ve Locke gibi, tabii halde tüm insanların özgür ve eşit olduğu ve temel

arzunun da kendi varlığını koruma arzusu olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Ancak Rousseau kendisinden öncekilerden, "kökendeki tabii halde kendi varlığını koruma arzusunun acıma duygusuyla törpülendiğini ve tabii halin insanların sivil toplum şeklinde örgütlenmesinden çok önce rastlantısal zorunluluk sonucu bozulduğunu" söyleyerek ayrılmaktadır. Sivil toplum, ancak tabii halden çok sonraki bir aşamada zorunlu ya da mümkün hale gelmektedir. Tabii halde meydana gelen önemli değişim, acıma duygusunun zayıflaması sonucu ortaya çıkmaktadır. Acıma, kendini beğenmişliğin ya da kibirin, son tahlilde de eşitsizliğin, yani insanın insana bağımlılığının ortaya çıkmasıyla zayıflar. Sonuç olarak, varlığını sürdürme gitgide güçleşir. Bir kez bu noktaya ulaşıldığında, tabii acıma duygusunun ya da başlangıçta varolan tabii özgürlüğün ve eşitliğin yerine geçecek yapay bir olguya ihtiyaç duyulur. Toplum içinde başlangıçtaki özgürlüğe ve eşitliğe mümkün olduğunca yakın bir durumun yaratılması, herkesin kendi varlığını koruma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır[96]

Dolayısıyla sivil toplumun temelini, sadece kişinin kendi varlığını koruma arzusunda ya da hakkında aramak gerekir. Kişinin kendi varlığını koruma hakkı, bu koruma eyleminin gerektirdiği diğer araçlar üzerinde sahip olunan hakkı da beraberinde getirir. Bunun sonucu olarak da, kişinin bazı şeyleri kendisinin malı haline getirme yolunda tabii bir hakkı vardır. Herkes, tabii olarak, gereksinimleri doğrultusunda yeryüzünün sağladığı ürünleri kendine mal etme hakkına sahiptir. Herkes, emeği ve yalnızca emeği sonucunda ekip biçtiği toprağın ürünleri üzerinde, ekip biçtiği toprak üzerinde de en azından bir sonraki hasada kadar sürecek olan bir hakkı beraberinde getiren, mutlak bir hakka sahiptir. Hatta, bir toprak parçasını sürekli olarak işlemek, bu toprak parçası üzerindeki zilyetliğin meşruluk kazanmasını da sağlayabilir. Ancak, bu sürekli işleme, mülkiyet hakkının kazanılması sonucunu doğurmaz. Mülkiyet hakkı, pozitif hukukun ürünüdür. Pozitif hukukun mülkiyeti ortaya çıkarmasından önce, toprak cebren ele geçirilmiştir; mülk haline getirilmiş değil... Başka türlü olsaydı, tabii hukuk ilk işgalcinin hakkını, bir toprak parçasını, belki de kendi kusurları olmaksızın işgal edememiş olanların kendi varlıklarını sürdürme hakkının ortadan kalkması pahasına korumuş olurdu. Yoksullar, özgür insanlar olarak, kendi varlıklarını sürdürmek için gerekli olan şeyleri ele geçirme hakkını ellerinde bulundurmaktadırlar. Yoksullar, herkes daha önce bir yeri işgal etmiş olduğu için, kendilerine gerekli ürünleri bir toprak parçasını işleyerek üretmeyecek durumdaysalar, şiddete başvurabilirler. Böylelikle, toprağı ilk işgal edenin hakkıyla, şiddete

başvurmak dışında bir çaresi olmayanların hakkı arasında bir çatışma doğar. İnsanın kendi hayatı için zorunlu olan şeyleri kendisine mal etme gereksinimi, tabii halin son safhasının en korkunç savaş alanı haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Bir kez bu safhaya ulaşıldığında da artık, hukukun şiddetin yerini alması, yani barışın sosyal sözleşmeyle güvence altına alınması, gerek zenginlerin gerekse yoksulların çıkarına uygun bir nitelik kazanır. Bu, "bilge Locke'un ifadesiyle, *eğer mülkiyet olmasıydı kimse küfür nedir bilmezdi*" ya da tabii halde herkesin "kendisine cazip gelen ve erişebildiği her şey üzerinde sınırsız bir hakkı" vardır demektir. Mevcut toplumların temelinde yer alan sözleşme, tabii halin son safhasındaki biçimleriyle tüm fiili elkoymaları yasal mülkiyet haline dönüştürmüştür. Dolayısıyla sözleşme, çok eski bir gasb halini yasallaştırmıştır. Mevcut toplum, zenginlerin yoksullar zararına giriştikleri bir hile üzerinde yükselmektedir. Siyasi iktidar, "ekonomik" iktidar üzerinde büyümektedir. Ne yapılırsa yapılsın, sivil toplumun temelinde yer alan bu bozukluk giderilemez. Hukukun, mülk sahiplerini mülksüzlere göre kayırması kaçınılmaz bir durumdur. Ancak buna rağmen, kişinin kendi varlığını koruma zorunluluğu sosyal sözleşmenin yapılmasını ve uygulanmasını zorunlu kılmıştır[97].

Sosyal sözleşme bireyin kendi varlığını sürdürmek için hangi araçlara gerek duyduğu konusunda tek yargıç olmasına ya da daha önceki dönemde olduğu denli özgür olmasına imkan vermeseydi, bireylerin kendi varlıklarını sürdürme hakkına zarar verir hale dönüşürdü. Öte yandan, sivil toplumun özü gereği, bireysel özel yargı hükümlerinin yerine kamusal yargı hükümleri geçmelidir. Bu birbiriyle bağdaşmaz zorunluluklar ancak, kamusal yargı hükümlerinin ve bu hükümlerin infazının yasaya çok uygun olması, yasalar biçiminde ortaya çıkan kuralların doğrudan sosyal bünyenin ürünü olması ve yasalara tabi olanlar içinde her yetişkin erkeğin yasaların yapımında oy vererek etkin olmasıyla bir ölçüde uzlaşır hale gelebilir. Bir yasa hakkında oy kullanmak, bireyin kendi tabii ya da özel iradesini herkesi aynı biçimde etkileyen ve zorlayan bir yasanın nesnesi olarak kabul etmesi, bencil arzularını, herkesin bencil arzularını egemen kılmaya çalışması durumunda ortaya çıkacak olan istenmeyen sonuçları göz önüne alarak, frenlemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, bütün bir sosyal yapı tarafından yerine getirilen yasama işlevi, tabii acıma duygusunun yerine geçmiş olan sosyal sözleşme çözümüdür. Yurttaş, kendi özel yargı hükmünü sonuna dek kovalayamadığı için, kuşkusuz, tabii haldeki insana göre daha az özgürdür; ancak, hemcinsleri tarafından korunduğu için de daha fazla özgürdür. Öte yandan yurttaş, bir başkasının iradesine

boyun eğmek zorunda kalmadığı, sadece yasaya ya da genel iradeye boyun eğme durumunda olduğu için, tabii haldeki insana göre daha özgürdür. Ancak, her türlü kişisel ya da "yönetsel" bağımlılıktan kurtulmanın yolu, herkesin ve her şeyin genel iradeye tabi olmasıdır. Sosyal sözleşme, "sözleşmeye katılan herkesin, bütün haklarıyla birlikte topluma katılıp kendisine yabancılaşması"nı ya da "özünde yetkin biçimde kendi kendisine yeten ve yalnız yaşayabilecek konumda olan bireyin, bireylerin hayatlarını ve varlıklarını toplumdan aldıkları daha büyük bir bütünün bir parçası" haline dönüştürülmesini gerektirir. Toplum içinde de daha önceki dönemde olduğu denli özgür kalabilmek için, insan bütünüyle "kolektifleştirilmiş" ya da "gerçek tabiatından uzaklaştırılmış" olmalıdır[98].

Toplum içindeki özgürlük ancak, herkesin (özellikle de hükümetin) bütün haklarından, özgür bir toplumun iradesi lehine vazgeçmesiyle gerçekleşir. İnsan, bütün haklardan toplum lehine vazgeçerek, toplumun vereceği hükümler, yani pozitif yasa hükümleri karşısında tabii haklarını ileri sürme yetkisini kaybetmektedir. Böylelikle, tüm haklar toplumdan kaynaklanan haklar haline dönüşmektedir. Özgür bir toplum, tabii hukukun pozitif yasalara içkin hale getirilmesi temeline dayanır. Ancak bu yorum, tabii hukuka uygun olarak inşa edilmiş bir toplum için geçerlidir. Bu toplumda, genel irade tabii yasanın yerini alır. "Salt varolması nedeniyle egemen, her zaman olması gerektiği gibidir"[99].

Rousseau bazen özgür toplumu, kendi anladığı biçimde demokrasi olarak adlandırmaktadır. Demokrasi, diğer tüm rejimlere göre, tabii haldeki eşitliğe en yakın olanıdır. Ancak demokrasi de "bilgece ılımlılaştırılmalı"dır. Herkes oy hakkına sahip olmalıdır, ancak oylar, orta sınıfları ve kırsal kesimi büyük şehirlerin ayaktakımı karşısında avantajlı konuma sokacak şekilde "ayarlanmalı"dır. Aksi halde, kaybedecek bir şeyi olmayanlar, özgürlüklerini bir parça ekmek uğruna satabilirler[100].

Gerektiği ölçüde sınırlanmış olan bir demokrasinin pozitif yasalarının içine tabii hukukun dahil edilmesi ancak genel iradenin, yani yasal çoğunluğun arzusunun açıklanmış halinin asla yanılmamasıyla güvence altına alınabilir. Genel irade ya da halk iradesi, halkın yararını gözettiği sürece asla yanılmaz. Ancak halk, her zaman neyin kendi çıkarına olduğunu bilmeyebilir. Dolayısıyla, genel irade aydınlatılmaya muhtaçtır. Aydın bireyler toplumun yararının nerede olduğunu görebilirler; ancak, bunun kendi özel çıkarlarıyla çelişmesi halinde yine de doğruyu göstereceklerinin hiçbir güvencesi yoktur. Hesaplama ve özel çıkar yeteri derecede güçlü sosyal bağlar değildir. Dolayısıyla, bir bütün olarak toplumun olduğu kadar, tek tek bireylerin de bir rehbere ihtiyaçları vardır. Halka ne istediğini

bilmesi öğretilmeli ve tabii bir varlık olarak sadece kendi özel çıkarıyla ilgilenen birey, kendi çıkarı karşısında hiç duraksamadan halkın yararını seçen vatandaş haline dönüştürülmelidir. Bu iki taraflı sorunun çözümü de yasakoyucuya, ulusun babasına, yani geliştirdiği yasaya tanrısal bir köken katarak ya da bilgeliğiyle tanrıları gönendirerek hem halkı "oylamaya sunulan yasaların doğruluğuna" ikna eden, hem de tabii bireyi yurttaşa dönüştüren üstün düzeyde akıllı kişiye düşmektedir. Sosyal sözleşmenin bir temel yasa konumuna gelmesi ya da tabiatın gücüne erişebilmesi ancak yasakoyucunun eylemleriyle mümkün olacaktır. Tabii, yasakoyucunun yurttaşları kendisinin tanrısal bir görev üstlendiğine ya da yaptığı yasaların tanrısal bir etkiye sahip olduğuna inandırırken kullandığı gerekçelerin geçerliliği son derece kuşkuludur. Yasanın halk tarafından kabulüyle birlikte bir "sosyal bilinç"in geliştiği ve yasa, tanrısal bir kaynaktan geliyor diye değil, içerdiği bilgelik nedeniyle yasa olarak kabul edildiği için, insan üstü bir kaynağa olan inanca gerek kalmadığı düşünülebilir. Ancak, bu bakış açısı, eski yasalara, toplumun sağlığı için gerekli olan "Antik Çağ önyargıları"na olan saygının, bu eski yasaların kökenlerine ilişkin bir tartışmadan yara almadan çıkamayacağı olgusunu göz ardı etmektedir. Başka bir deyişle, tabii insanın yurttaşa dönüştürülmesi, toplumun kendisiyle birlikte gitgide büyüyen bir sorundur. Dolayısıyla toplum, yasakoyucunun gizemle ve kutsal korkutmacayla örtülü eyleminin en azından eşiti bir olguya, tükenmeyen bir gereksinim duymaktadır. Nitekim, bir toplumun sağlıklı olabilmesi için, toplum içinde egemen olan duygu ve düşüncelerin, tabii duygulara üstün gelip, onları köreltmesi gerekmektedir. Bu, siyaset felsefesinin toplumun temelleri olarak gösterdiği olguları bile yurttaşlara unutturabilmek için toplumun, elinden gelen her şeyi yapmak zorunda olduğu anlamına gelmektedir. Özgür bir toplum kendi varlığını, felsefenin ister istemez başkaldırdığı bir körleştirme eylemine dayandırmaktadır. Siyaset felsefesinin toplumu yönelttiği çözümün başarılı olabilmesi için, yine siyaset felsefesi tarafından ortaya konan sorun unutulmalıdır[101].

Rousseaucu öğretinin, Rousseau'nun kendi rolüne yaptığı hatırlatmalar hariç, sivil toplumun temel sorununa pratik bir çözüm önermekten çok, bu sorunu ortaya koymayı hedeflediği kuşkusuzdur. Rousseau'nun klasik yasakoyucu anlayışını terketmek zorunda kalmasının sebebi, bu anlayışın halk egemenliğini kolaylıkla perde arkasına itmesi, yani sınırsız halk egemenliğinin yerine yararlı amaçlara yönelmiş bir yasaların üstünlüğü olgusunun geçmesine katkıda bulunmasıdır. Klasik yasakoyucu anlayışı, kurulu her türlü düzene karşı düzenli aralıklarla halkın egemen ira-

desine ya da geçmiş kuşakların iradesine karşı bugünkü kuşakların iradesine başvurulmasını öngören Rousseaucu özgürlük anlayışıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla Rousseau, yasakoyucunun eyleminin yerine geçebilecek bir şey bulmak zorundadır. Rousseau'nun önerdiği en son çözüme göre, esas olarak yasakoyucuya verilen rol, *Sosyal Sözleşme*'de ve *Emile*'de birbirinden bir ölçüde farklı bakış açılarıyla tanımlanan bir sivil dine devredilmelidir. Ancak böylesi bir sivil din, yurttaşlarda oluşması arzulanan duyguları uyandırabilir. Burada bizzat Rousseau'nun da Savoie'lı naibin dinine mensup olup olmadığı sorununu derinlemesine araştırmaya gerek duymuyoruz. Bu konuda, Rousseau'nun bu dini yayıyor olmaktan dolayı baskılara maruz kaldığı bir dönemde söylediklerine bakarak bir hüküm vermek mümkün değildir. Asıl belirleyici olan, Rousseau'nun bilgi, inanç ve halk arasındaki ilişkiler hakkında açıkça beyan ettiği fikirleri doğrultusunda, halkın bu dinin ya da diğer bütün dinlerin gerçekliği konusunda üstünkörü bir fikirden fazlasına sahip olamayacağı olgusudur. Hatta, Savoie'lı naibin yaydığı dinin "çözülemez nitelikte itirazlara" maruz kaldığı göz önüne alınırsa, tek bir insanın bile bu konuda gerçek bir bilgi sahibi olmasının mümkün olup olmadığı sorusunu da kendi kendimize sorabiliriz. Son tahlilde tüm sivil dinler, yasakoyucunun, yaptığı yasanın kökeni üzerine getirdiği açıklamayla aynı niteliği taşır gibidirler. En azından, her ikisi de bilim tarafından yürütülen "tehlikeli Pyrhonizm"in (Antik Yunan filozofu Pyrhon'un şüpheci felsefesi) tehdidi altındadırlar. Bütün dinlerin içinde en iyisinin bile maruz kaldığı "çözülemez nitelikte itirazlar", aslında tehlikeli gerçeklerdir. İşte, sivil dinin temel dogmalarından kuşkulananlar, özgür bir toplum içinde, en azından görünüşte, bu dogmalara kendilerini uydurmalıdırlar[102].

İlk Yasakoyucu'nun eylemlerinin sivil din haricindeki dengi, gelenektir. Gelenek de, yasa koyma işleminde ortaya çıkan iradenin genelleşmesi olgusundan bağımsız olarak, bireylerin iradesini sosyalleştirir. Hatta, gelenek yasaya öngelir. Çünkü ulus ya da kabile, yani içsel bütünlüğünü küme üyelerinin tümünü etkileyen ya da belirleyen tabii etkilerin birörnekliğinden doğan geleneklerde bulan bir küme sivil topluma öngelir. Siyaset öncesi ulus, sivil toplumdan daha tabiidir; çünkü tabii sebepler ulusun ortaya çıkışında, bir sözleşme ürünü olan sivil topluma oranla, daha önemli bir yer tutar. Ulus, tabii hale sivil topluma göre daha yakındır; dolayısıyla da ulus, belirleyici noktalarda sivil toplumdan daha üstündür. Sivil toplumun insan düzleminde tabii hale daha yakın olması ya da daha sağlıklı bir yapıya kavuşması, ancak tabiata yakın bir ulusallık temeli üzerinde yükselmesi, bir ulusal kimliği olması halinde mümkündür. Ulusal gelenek

ya da ulusal birlik, sivil toplum açısından, hesaba ya da özel çıkara, dolayısıyla da sosyal sözleşmeye göre daha derin bir köktür. Tıpkı duyguların mantığın ölçüsü olması gibi, ulusal gelenek ve ulusal "felsefe" genel iradenin ölçüsüdür. Geçmiş, özellikle kendi ulusunun en uzak geçmişi de, bireyi kozmopolit heveslerden daha yüksek bir onurla donatmaya yönelir. Eğer insanın insanlığı zorunlu bir nedensellik sonucunda elde edilmiş bir konumsa, insanlık bir ulustan diğerine, bir çağdan bir başka çağa büyük farklılıklar gösteren bir insanlık olacaktır[103].

Rousseau'nun kendi anladığı anlamıyla özgür toplumu, insanlığın sorununun çözümü olarak kabul etmemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bu toplum özgürlüğün gereklerini diğer toplumlara göre her ne kadar daha iyi karşılıyor olsa da, gerçek özgürlüğü sivil toplumun ötesinde aramak gerekmektedir. Eğer sivil toplum ve ödev, Rousseau'nun öne sürdüğü gibi, birlikte genleşip birlikte daralıyorlarsa, insan, özgürlüğü ödevin ve erdemin de ötesinde aramalıdır. Erdemle sivil toplum ilişkisini ve aynı şekilde erdemle mutluluk arasındaki ilişkinin sorunlu tabiatını dikkate alan Rousseau, erdemle iyilik arasında bir ayrıma gitmektedir. Erdem, çabayı ve alışmayı gerektirir. Erdem, her şeyden önce, ağır bir yüktür ve emirlerini yerine getirmek acılı bir süreçtir. İyilik, yani iyilik yapma arzusu ya da en azından hiçbir şekilde kötülük yapma arzusu duymama, bütünüyle tabiidir. İyiliğin verdiği haz doğrudan tabiattan gelir. İyilik doğrudan doğruya tabii acıma duygusuna bağlıdır. İyilik bilinçten ya da mantıktan kaynaklanmaz, yürekten gelir. Kuşkusuz Rousseau, erdemin iyiliğe göre daha üstün olduğunu öğretmektedir. Ancak Rousseau'nun özgürlük anlayışının belirsizliği ya da başka bir deyişle, siyaset öncesi hayatın mutluluğuna duyduğu özlem, onun bu konuda söylediklerini, hem de kendi bakış açısından, tartışılır kılmaktadır[104].

Bu noktadan hareketle Rousseau'nun aileye ya da heteroseksüel aşka olduğu kadar, evlilik ilişkisindeki veya ailedeki aşka karşı olan tutumunu da anlayabiliriz. Aşk tabii hale, sivil toplumun, ödevin ya da erdemin olduğundan daha yakındır. Aşk, zorlamanın hiçbir türüyle, hatta kişinin kendi üzerinde uyguladığı zorlamayla bile kesinlikle bağdaşmaz. Aşk ya özgürdür ya da yoktur. İşte bu nedenle, evlilik ilişkisindeki ve aile içindeki aşk, "en tatlı duygular", hatta "tabiatın insan tarafından tanınmış en tatlı duyguları" olabilir. İşte yine bu nedenle, heteroseksüel aşk, "tutkuların en tatlısı", "insan kalbine girebilen duyguların en tatlı olanı" olabilir. Bu duygular, "kan bağı"nı ve "aşk bağı"nı doğurmakta, insan tarafından varedilen bağların en kutsalını oluşturmaktadır. Aşk sayesinde insan, insanlık düzleminde tabii hale, bütün bir sosyal hayat ve erdemle erişe-

bileceğinden daha yakın olmaktadır. Rousseau, aile ve eşler arası aşk uğruna klasik dönem sitesini bile bir kenara bırakmaktadır. Rousseau'nun kendi terimlerini kullanırsak, en soylu burjuvaların kaygıları uğruna, yurttaşın kaygılarını bir kenara bırakmaktadır[105].

Ancak, Rousseau'nun ilkelerini, "gözükaralıkla olmasa bile, en azından daha fazla cesaretle" dile getirdiği eserine bakılırsa, aşkın içine kadar uzanan akdi ya da yapay unsur bulunmaktadır[106]. Aşk sosyal bir olgu olduğuna, insan da tabiatı gereği toplum dışı bir varlık olduğuna göre, insanlık düzleminde tabii hale en çok yaklaşabilenin yalnız birey olup olmadığını kendimize sormak zorunda kalıyoruz. Rousseau, "tek başına tefekkür"ün verdiği hazdan parıltılı sözlerle bahsetmektedir. Rousseau'nun "tek başına tefekkür"den kastı felsefe ya da felsefenin aşılması değildir. Rousseau'nun gözünde tek başına tefekkür, düşünmeden ya da gözlemden çok farklı, hatta bunlara düşman bir olgudur. Tek başına tefekkür "varolma duygusu"na, yani kendi varlığından edinilen hoş duyguya denk düşer ya da bu duygunun oluşmasının yolunu açar. Eğer insan kendisine ait olmayan her şeyden elini eteğini çekerse, eğer kendi varlığının duygusu haricindeki bütün duygularını silerse, en yüksek mutluluğa erişir. Bir tanrı gibi kendi kendisine yetebilir hale gelir ve bir tanrı gibi aşılmaz olur. İnsan bütünüyle kendisi olmakla, kendisine ait olmakla avunabilir, çünkü o anda geçmiş ve gelecek gözünde silinip gitmektedir. Sosyalleşmiş insan, kendisini tümüyle bu duyguya kaptırarak, insanlık düzleminde ilk tabii hale geri dönüşü sağlayabilir. Çünkü, sosyalleşmiş insanlar kendi varlıklarının duygusuna sadece hemcinslerinin düşünceleri sayesinde erişebilirlerken, tabii insan, hatta vahşi, tabii bir biçimde varolduğunu hissetmektedir. Vahşi kendisini, "hiçbir gelecek düşüncesi taşımaksızın, o andaki varlığının duygusuna" kaptırır. Kendi varlığının duygusu, "insanın ilk duygusu"dur. Bu duygu kendi varlığını koruma arzusundan bile daha temelde yer alır. İnsan kendi varlığını koruma kaygısı güder, çünkü kendi varlığı, kendi basit varlığı, tabiat gereği mutluluk vericidir[107].

Rousseau'nun hissettiği ve tanımladığı tarzdaki özgürlük duygusu, tabii haldeki insanın tatmış olduğu özgürlük duygusundan daha zengin olması gereken bir içeriğe sahiptir. Burada, sivil toplumdan gelip yalnızlığa erişen uygar insan ya da uygar insanlar, sonuç olarak aptal hayvanın kesinlikle erişemeyeceği bir mutluluk düzeyi yakalarlar. Sonuçta Rousseau'nun, sivil toplumun ortaya çıkışının insanlık ya da genel çıkar açısından kötü, ancak birey açısından iyi olduğunu hiç duraksamadan söylemesinin tek nedeni, uygar insanın, daha doğrusu uygar insanların en yetkinlerinin sahip olduğu bu üstünlüktür[108]. Dolayısıyla, sivil toplumun

varlığını haklı kılan tek olgu, bu toplum türünün belli bir çeşit bireye, kendisini sivil toplumdan çekerek, yani toplumun sınırında yaşayarak yüce bir mutluluğa erişebilme imkanı tanımasıdır. Cenevreli ilk önemli eserinde her ne kadar, "kendisinden yarar sağlanamayan her yurttaş, zararlı birisi olarak değerlendirilebilir" demiş olsa da, son eserinde kendisinin tüm hayatı boyunca hiçbir işe yaramayan bir yurttaş olduğunu, ancak yine de, hemşerilerinin onu yararsız bir kişi olarak toplumun dışında tutmak yerine, doğrudan zararlı biri olarak kabul edip toplumdan kovmakla yanlış bir iş yaptıklarını söylemektedir[109]. Rousseau'nun düşünce sisteminde, sivil toplumu aşarak bizzat o toplumun varlığını haklı kılan insan tipi, filozof değil, daha sonraları sanatçı olarak adlandırılacak kişidir. Bu kişi kendisine ayrıcalıklı davranılmasını isterken, bilgeliğine değil duyarlılığına, erdemine değil iyiliğine ya da merhametliliğine dayanmaktadır. Taleplerinin çok sağlam bir temele dayanmadığının da bilincindedir. O, vicdanı rahatsız bir yurttaştır. Ancak, vicdanı sadece kendisini değil, üyesi bulunduğu toplumu da suçladığı için, kendisine toplumun vicdanı olarak bakma eğilimindedir. Ancak, vicdanen rahatsız olmaya mecburdur, çünkü o toplumun rahatsız vicdanıdır.

Rousseau'nun ortaya attığı biçimiyle tek başına tefekkürün düşsel niteliği karşısında, felsefi tefekkürün uyanıklığı yer almaktadır. Buna ek olarak, Rousseau'nun tek başına tefekkürünün ön varsayımlarıyla, yine Rousseau'nun tabii tanrıcılığı (ve dolayısıyla bu tanrıcılığa dayalı ahlak) arasındaki giderilemez çatışma da göz önüne alınmalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında, Rousseau'nun toplum karşısında birey ya da bazı ayrıcalıklı bireyler lehine ileri sürdüğü taleplerin açıklık ve belirlilikten yoksun olduğu görülmektedir. Daha açıkçası, görünür taleplerdeki açıklıkla, yine bu taleplerin içeriğindeki belirsizlik birbiriyle çatışma halindedir. Bu hiç de şaşırtıcı değildir. İyi hayatın insanlık düzleminde tabii hale, yani insani hiçbir izin bulunmadığı döneme dönmek olduğu düşüncesi, bizi zorunlu olarak, bireyin toplum karşısında talep ettiği bu kökten özgürleşmenin hiçbir belirgin insani iz taşımaması sonucuna götürmektedir. Ancak, insani özlemlerin hedefi olarak kabul edilen tabii halin taşıdığı bu eksiklik, Rousseau'nun gözünde aslında, mükemmel bir haklılaştırma sebebidir. İnsan özlemlerinin hedefi olarak tabii halin taşıdığı derin belirsizlik, onu özgürlüğün en mükemmel aracı haline getirmektedir. Tabii hal adına topluma karşı çekinceler ileri sürmek, adına çekinceler ileri sürülen yaşama tarzının şeklini ya da nedenini belirtmeksizin ya da belirtecek durumda olmaksızın, topluma karşı çekinceler ileri sürebilmek anlamına gelmektedir. İnsanlık düzleminde tabii hale geri dönüş düşüncesi, hiçbir

özgürlüğün bulunmadığı toplumdan özgürleşme talebi için ideal bir temeldir. Bu, topluma karşı belirsiz ve tanımlanamaz bir şey ileri sürebilmek için ideal bir temeldir. Bu, bireyin bireyliğinin, ne satın alınmış ne de haklılaştırılmış bir şekilde ihlal edilmezliğini ileri sürmektir. Bu, tam olarak, çok sayıda insan için özgürlük ne demekse odur. Bir şey için özgürlük olan her özgürlük, bireye ya da salt insan olarak insana üstün herhangi bir şeye gönderilerek haklılaştırılan her özgürlük, zorunlu olarak özgürlüğü kısıtlamakta ya da aynı anlama gelen bir şekilde, özgürlükle mezuniyet arasında belirgin bir ayrım oluşturmaktadır. Bu, özgürlüğü, uğruna talep edildiği amaca bağımlı hale getirmektedir. Rousseau, belirsiz ve tanımlanamaz özgürlükle sivil toplumun gerekleri arasındaki ayrımı açık bir biçimde gördüğünden, kendi takipçilerinin büyük çoğunluğundan faklılaşmaktadır. Hayatının sonunda itiraf ettiği gibi, hiçbir kitap kendisini Plutarkhos'un kitapları denli ne çekmiş ne de etkilemiştir[110]. Yalnız düşçü, Plutarkhos'un kahramanları önünde saygıyla eğilmeyi sürdürmektedir.

Çev: Ozan Erözden
Düzelti: Erol Öz

Mülkü tahrîb eyledik zevk-i riyâset nâmına
Adli yıktık halkı mahvettik siyâset nâmına

Cism-i hürriyet kefen-ber dûş olup ahlâk ile
Defnolunmuştur mezâr-ı ye'se devlet nâmına

Kaplamıştır arz-ı Osmânî'yi ye'cûc-ı fiten
Kalmamıştır olmıyan zâhir kıyamet nâmına

Görmedim kadr-âşnâ-yı hak-perest ü kâr-dan
Vakfe-gîr-i hayret oldum istikamet nâmına

İzz-i nefs ü hubb-ı millet havf-ı Hak bir de vukuf
Lâzım-ı gayr-i mürâfıktır hükümet nâmına

La'y-i zâtî fikr-i istiklâl ilm ü ittihâd
Müncelî olmak gerek bilcümle millet nâmına

Zevk-i mâli neşve-i ikbâli çok gürdüm Reşîd
Cümlesinden geldi istignâ kanâat nâmına

Reşit Akif Paşa

13
Otfried Höffe

Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır. Tabii adaletin ikilemi*

"Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır"– bu başlık belki kulağa hoş geliyor. Bununla birlikte, akademik bir söylem için gayriciddi; yok eğer felsefi bir tez sözkonusuysa metafizik yüklü gibi görünüyor; son olarak, pratik siyasi bir bakış açısından, devlete bağnazca bağlılık izlenimi veriyor. Çünkü ilk olarak, artık şeytana inanmıyoruz; ikinci olarak, olası bir inanç kalıntısı bile bizi bunu dünyevileştirilmiş bir topluma kabul ettirmeyi isteyecek kadar saf kılmayacaktır; son olarak, devlet, temize çıkarmaktan çok ortadan kalkmasını istediğimiz ve böylelikle daha da güçlü görünmesine neden olduğumuz zorlayıcı bir kurumdur.

Yine de bu güzel başlığı savunmak istiyorum; ancak Immanuel Kant'a, bu cümlenin yazarına dayanmadan[1]. Bu başlığı nesnel nedenlerle seçtim. Devletin ve hukukun meşrulaştırılmasının esas amacını özellikle açık bir biçimde –bu benim savım– özetler. Bu meşrulaştırma amacı ne eski Avrupa'ya ait bir metafizikten, ne de şeytanlara inancın bir kalıntısından

* "Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln", *Philosophische Versuche zur Rechts - und Staats-ethik*, Stuttgart, 1988

ya da yeni–muhafazakar bir devlet bağnazlığından kaynaklanır. Nihai bir doğrulama sağlayan hafif –daha doğrusu bir anlamda zayıf– bir felsefi dağarcıktan başka şeye dayanmaz. Hukukun ve devletin meşrulaştırılmasında tartışma yaratabilecek şeyin temellendirilmesine çalışır; sorun yaratmayan unsurları da önceden kabullenir.

Öte yandan, bu alıntının bir amacı da, Aydınlanma çağının kuramsal eğilimlerinin günümüzde yeniden canlandırılması konusunda küçük bir düzeltme yapmaktır. John Rawls[2] gibi, Kant'ın düşüncesine eski saygınlığını yeniden kazandırmak isteyen felsefecilere, siyasi bir etik çerçevesinde, şu hatırlatılacaktır: Burada sözkonusu olan, *Törelerin Metafiziğinin Temelleri*'nden çok, en uygun gönderme kaynakları olan hukuk felsefesi yazılandır. Çünkü Kant'ın hukuk felsefesi kamusal bir zorlama gücünün meşrulaştırılmasını içerir ve her şeyden önce de Kant'ın hukuk ve devlet felsefesi Hobbes'unkinden pek uzak da değildir. Yine de bana öyle geliyor ki, bu alıntıda saklı bulunan kuramsal sav, felsefe tarihine ilişkin bu düzeltmeden önemlidir.

Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı olduğu yolundaki sav iddialı bir savdır. Gerekçelendirilmesi kanıtlamalardan oluşan bütün bir dizgeyi gerektirir. Burada yapabileceğim yalnızca, "tabii adaletin ikilemi" altbaşlığıyla ifade edilenlerin ayrıntılarına daha sonra girmek üzere, ilk akla gelenlerin ana hatlarını oluşturmaktır[3].

1. Meşrulaştırma Amacı: Zorlama Yetisi

Kanıtlama, devletin meşrulaştırılmasının tartışmalı unsurlarının üstüne şiddetle yürüyen ve bunların karşısına gerek ilkesel gerekse olgusal olarak, tartışılamaz unsurları çıkaran bir devlet kavramıyla başlıyor. Tartışılan, birinci olarak, insana insan tarafından yapılan zorlamanının, yani sosyal zorlamanın, özünde meşru olup olmadığıdır; ikinci olarak, gerektiğinde meşru bir zorlamanın hukuka ve devlete özgü bir biçim alıp alamayacağıdır. Sosyal zorlamanın doğrulanması da tartışmalı olduğundan, devletin meşrulaştırılması, karşısında, her türlü meşruluğu yadsıyan ve bunun yerine –meşrulaştırma ilkesi değil de, sosyallik ilkesi olarak alınmış haliyle– hakimiyet yokluğu fikrini savunan felsefi anarşizmi bulur. Çünkü meşrulaştırmanın bu kabulünde, hakimiyet yokluğu fikri, ilk olarak, deyim yerindeyse Platon'un *Politeia*'sında (*Devlet*) devletin doğuşundan beri, felsefi tartışmalarda tabii kabul edilmektedir. İkincil etik tartışmalar sistemli biçimde parantez içine alınırlarsa, hakimiyet yokluğu fikri meşrulaştırma ilkesi olarak anlaşılabilir, hukuk ve devlette ahlakla, yani siyasi adalet fikriyle özdeşleştirilebilir. Zorlama hakkının tartışmalı olmasına

karşın, aynı dış dünyada birçok insanın birlikte yaşadığı tartışmasız kabul edilmektedir. Hatta bu beylik bir varsayımdır; her ne olursa olsun, o olmadan, bir meşrulaştırma görevi yüklenmenin anlamı olmazdı. Cuma gelmeden önceki Robinson gibi, ıssız bir adada yapayalnız yaşayan biri, sosyal zorlamanın ne kurbanı ne de yaratıcısı olabilir.

Demek ki, "güzel başlığımızda" meşrulaştırma görevi devleti içerirken, birlikte yaşama olgusu da halkla somutlaşır. Burada "halk"tan anlaşılması gereken, adı ister *homosapiens* olsun ister *diabolus (şeytan)*, türdeş örneklerin çokluğundan başka bir şey değildir.

"Zorlama hakkı"nı meşrulaştırma gerekliliğini ortaya koyarken, bir yandan da, varsayımları farklı ya da birden çok olan, devletin temeline ilişkin bazı kuramları eleştiriyorum. Örneğin Aristoteles'te görüldüğü gibi, devlet kuramının yardımlaşmacı modelleri başka varsayımlar içerir. Onun devletin mahiyetine ilişkin yeni bir çığır açan tezinin gelişimi daha ayrıntılı olarak şöyledir: Sitenin mahiyeti, insanın sosyal ve siyasi mahiyeti (*Physei politikon zoon*, *Politika*, I, 2) –temel olarak bugüne kadar geçerliliğini korumuş nedenlerle–, insanlar için farklılaşmış bir yardımlaşma topluluğunun yararlı olduğunu gösterir. Ancak bu kuram, sözkonusu yardımlaşma topluluğunun hukuki ve devlete ilişkin bir özelliği olması gerektiğini söylemez. Zorlama hakkı yalnızca tartışmanın sınırlarında belirir, ama o zaman da, şaşırtıcı ölçüde modern bir anlamla yüklüdür: Tabiatı gereği Site'nin dışında yaşayan, der Aristoteles, savaşa açtır.

Yalnızca geleneksel yardımlaşmacı modelin değil, örneğin Rawls'un adaletin "uygulanma koşulları" hakkındaki açıklamalarında belirdiği biçimde, karma kuramın da eleştirisine girişiyorum. Rawls, bunlarda, iktisadi ürünün paylaşımının yarattığı çatışmalar kadar, iktisadi bir işbirliğinin yararlarına da dikkat çeker. Böyle düşüncelere, devletin temellendirilmesine ilişkin yardımlaşmacı bir modelle, çatışmacı bir modelin bileşimi bağlamında olumlu olarak bakılabilir. Bana kalırsa, bunların daha çok, iktisadi mahiyette olan ve bu nitelikleriyle hiçbir zorlamayı gerektirmeyen yardımlaşma sorunlarıyla, her türlü iktisadi yardımlaşmayı önceleyen, onlardan bağımsızca varolan ve böylece hukukun ve devletin meşrulaştırılmasının daha derinindeki bir katmanı oluşturan çatışmacı sorunları birbirine karıştırdığına inanıyorum.

2. Bir Meşrulaştırma Öncülü: Dağıtıcı Yarar

"Zorlama yetisi"nin meşrulaştırma amacını oluşturduğu bir kez belirlendikten sonra, bu konuda, "meşrulaştırma" ya da "meşruiyet" deyimlerinin

ne anlama geldiğini düşünmek gerekir. Aynı dış dünyada birlikte yaşama, deneysel ya da antropolojik –güçsüz– bir öncülken, bu sorunun yol açtığı ikinci kanıtlama bizi ahlaki bir öncüle götürür. Siyasi meşrulaştırmanın temel mantığı şöyle açıklanabilir: Antropoloji artı ahlak. Bu meşrulaştırma kalıbıyla, rastlantısal olarak ama tam da doğru olmayan biçimde "natüralist aykırı mantık" (*Naturalistischer Fehlschluss*) diye adlandırılan olandan olması gerekeni çıkarma yanlışlığı kadar, tam zıddı olan "mantıksal kanıtlamacı ahlakçılık" (*Argumentationslogische Moralismus*) ya da normativist "yanlışlık"ın da önüne geçilir. Bana öyle geliyor ki, bu ikinci yanlışlık, sadece normatif ve daha çok da ahlaki kanıtlardan, insani pratik üzerine öze ilişkin önermeler çıkarılabileceğini kabul etmekten ibarettir.

İkinci kanıtlamada, ahlaki temele ilişkin tartışmaların büyük bir bölümünün, çeşitli çatışmaları ve dallanıp budaklanmalarıyla birlikte sunulması gerekecektir. Burada – kabul etmem gerekir ki bir savı andıran tarzda– bir önermeyle yetiniyorum. Sosyal zorlama ancak, zorlamanın yöneldiği herbir insan için, yokluğundan daha yararlı olduğu zaman, meşru sayılır. Herbirinin yararı sözkonusu olduğundan, ölçüt pragmatiktir; bu da, devleti savunanlarla devleti eleştirenler arasında tartışılmayan zayıf bir meşrulaştırma öncülüdür. Sosyal zorlamanın varlığının yokluğundan daha yararlı gibi göründüğü durumda, sosyal bir zorlamanın oluşturulması çıkar gereğidir.

Dayandığım normatif ölçüt kuşkusuz pragmatik olmaktan öte bir şeydir: Ahlaki ya da adil bir özellik taşır. Çünkü sosyal zorlama, yalnızca birkaç kişinin ya da –faydacı bir tarzda– insanların çoğunun ya da kolektivite olarak topluluğun bütününün yararına olmamalıdır, o herkes için ve de dağıtıcı bir biçimde yararlı olmalıdır. Kuşkusuz, bu unsur nedeniyle, meşrulaştırma ölçütü güçlü bir öncüle dönüşüyor. Ne var ki, bu öncülün, devleti eleştirenler kadar onu savunanların da onaylayabilecekleri tek öncül olduğunu sanıyorum; yalnızca "herkes için yararlı" ölçütü, onu çevreleyen meşrulaştırma kavgası karşısında yansız kalır. Sosyal zorlama, tek bir kümeye ya da yararcı bir biçimde, ilgili olanların ortalamasına, daha çok yarar sağladığı sürece, bazıları, yani bundan zarar görenler için, salt bir zorlama olacaktır: Bir *güç* (potestas) değil, bir *şiddet* (violentia).

Öte yandan, "herkes için yararlı" demek, her bireyin, yalnızca kendi yararını düşünmesi ve diğerlerinin çıkarlarını asla dikkate almak zorunda olmaması demektir. Felsefi geleneğin dilinde, *hükmün ilkesi* adalet, *yaptırımın ilkesi* de ihtiyattır. Her birey için yararlı bir zorlama hakkının varolabileceği ölçüde, adalet ve özel çıkarın çakıştığı görülecektir. O yarara yönelik olduğundan, zorlama hakkının kabulü için, açık bir özel çıkarın

bulunması yeterlidir. Buna rağmen, kabul edilen adildir, çünkü elde edilen tek tek her bireyin yararıdır.

Bu denemenin başlığı olan ve Kant'tan yaptığımız alıntıyı gözden geçirdiğimizde, "özel çıkar" öncülünün, ele almadığımız bir eklemede saklı olduğu görülür. Kant, şeytanlar konusunda, şu çekinceyi öne sürer: "Yeter ki sağduyudan nasib almış olsunlar"; bu, sadece kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederlerse, demektir. "Sağduyudan nasib almış şeytan"dan, ihtiyatlı davranma dürtüsünü ilkesel olarak mutlaklaştıran ve benzerleriyle birlikte yaşadığı sürece ihtiyatlı olmayı bir fikir olarak esas alan birini anlıyorum. Şeytanlar, nerede kazançları varsa, orada yardımlaşmacı olacaklardır. Öyle olmadığı zaman da, başkalarının çıkarlarını hiç umursamayacak ve kaygısızca dalavereye, yalana başvuracaklardır. "Sağduyudan nasib almış şeytanlar"la, tutarlı ya da kökten bir bencillik kasdedilmiştir.

Tutarlı bir bencillikten çıkarsanmış meşrulaştırma öncülümüz, hukukun ve devletin temelini pek makul olmayan bir deneysel varsayıma dayandırdığı söylenerek, eleştirilebilir. Çünkü, yalnızca birlikte yaşamaları bizi ilgilendiren insanlar için, özel çıkar kaygısını, bazı sosyal yakınlıklar ve sosyal kurallara saygı olgusu yumuşatacaktır. Demek ki, hukuk ve devletin gerçekçi bir biçimde meşrulanması köktenci değil, ılımlı bir bencilliğe dayanır.

Bununla birlikte, bu itiraz, köktenci bencilliğin burada yüklendiği yöntemsel işlevi ihmal eder. Onun, normatif öncül olarak, antropolojik değil, meşrulaştırıcı bir anlamı vardır, yani ılımlı bir bencillikle, özel çıkara, ciddi bir meşrulaştırmanın varsayamayacağı, tam tersine kanıtlamak zorunda olduğu sınırlamalar getirilmiş olur.

Ayrıca, onu mümkün olan en esaslı biçimde meşrulaştırmaya yönelik felsefi eğilimle, Rawls'un son zamanlarda savunduğu ve "uyumdan kaynaklanan uzlaşma" (*Uberlappender Konsens*) fikri bağdaştırılamaz. Modern demokrasilerde bu "uzlaşma"nın ne dereceye kadar oluştuğuna ilişkin ampirik soru, bir tarafa bırakılırsa, Rawls –belki de gönüllü olarak üstlenilen– bir ön yükümlülüğe işaret etmiştir. Oysa, ciddi bir meşrulaştırma için, ön yükümlülüklerin olsa olsa bulgusal bir anlamı vardır. Bir meşrulaştırmanın hangi sonuçlara götürebileceğini gösterirler, ama bizi sözkonusu meşrulaştırmanın sonucuna götüren kanıtlamayı derinleştirme uğraşından kurtarmazlar. Rawls'un rakiplerinden biri, Robert Nozick, kendi devlet meşrulamasını, kanıtlama yoluyla ortaya koymayıp Locke'dan yaptığı alıntılarla, tabii hukuktan kaynaklanan zorunluluklara dayandırdığında, benzer biçimde eleştirilecektir.

Ana hatları böylece çizilen ilk iki kanıtlama, meşrulaştırma amacını ve meşrulaştırmanın etik ve antropolojik öncüllerini tanımlar. Bunları izleyen iki akıl yürütmeyse, meşrulaştırmayı son noktasına ulaştırır. Bununla birlikte, her şeyden önce, adalet ve özel çıkarı örtüştürebilecek biçimde, herkes için yararlı olan birlikte yaşama kurallarının varolup olmadığı sınanmalıdır. Sonra, bu örtüşmenin, kuralların bir zorlamayı, üstelik de devlete özgü biçim taşıyan bir zorlamayı haklı çıkaracak ölçüde olup olmadığı sorgulanacaktır. Üçüncü kanıtlamada aranan, evrensel olarak yararlı olsa da henüz zorlama gücü olmayan birlikte yaşama kurallarını, hukukun ahlaki ilkeleri ya da adaletin tabii (yani siyaset öncesi ya da devlet öncesi) ilkeleri diye adlandırıyorum. Bu ilkelerin bir devlet zorlamasına bağlandığı yerdeyse, siyasi adaletten ya da devlet adaletinden sözediyorum.

Bunu izleyecek iki aşamalı kanıtlamada, önemli olan, onun eninde sonunda insanların bir devlet yapılanması içinde birlikte yaşamalarını meşrulaştırması değildir yalnızca. Meşrulaştırma sürecini birbirini izleyen iki düzeye oturtması da bunun kadar önemlidir. "Devlet aşkına" bir meşrulaştırmanın tersine, iki aşamalı kanıtlama, devletin anında doğrulandığını ilan etmez, ama evrensel biçimde yararlı birlikte yaşama kurallarına göre doğrulanabileceğini söyler. İlk olarak, devlet gibi bir zorlama kurumu, ancak ikincilliği ölçüsünde meşru görülebilir; ikinci olarak, hukuk ve devlet düzeninin meşrulaştırılması, onun sınırlandırılmasından ayrı tutulamaz.

3. *Tabii Adalet*

Evrensel biçimde yararlı birlikte yaşama kurallarına ilişkin ilk meşrulaştırma yolunda, sorun, bir kuralın diğerinden daha kazançlı olup olmadığının bilinmesi değildir. "Meşrulaştırıcı"nın merakı daha köktendir: O, belirli koşullar altında, birlikte yaşamanın kurallandırılmasının, kural yokluğundan daha iyi olup olmadığını bilmek ister.

Kuralların olmadığı yerde –felsefi gelenek tabiat halinden sözeder, ben daha kesin biçimde bir *ilk tabiat halinden* sözediyorum–, insan istediğini yapmakta özgürdür: Örneğin saldırmak, çalmak, hatta hemcinslerini öldürmek. Bu sınırsız özgürlüğün, kimsenin keyfi iradesine ya da hareket serbestisine hiçbir sosyal sınırlama getirmemek gibi olumlu bir yanı vardır. Ancak bir de madalyonun öteki yüzü vardır: Her birey diğerlerinin sınırlanmamış keyfiliğine terkedilmiştir. Bireyin saldırmakta, çalmakta ya da hemcinsini öldürmekte özgür olduğu yerde, her birey aynı zamanda,

diğerinin benzer keyfi iradesinin olası kurbanıdır. İlk tabiat hali, aynı anda hem fail, hem de kurban olmaktan ibarettir.

Bununla birlikte, karşılıklı vazgeçmeler, bu sınırsız özgürlüğe karşı kısıtlamalar kabul edilirse, fail-kurban bağlantısı varlığını sürdürür, ama "biri kadar öteki de" ilkesi "ne biri, ne de öteki" ilkesine dönüşür. Her birey, özgürlüğünün bir bölümünden vazgeçtiği ölçüde, diğerinin bunu karşılayan özgürlüğünün kurbanı olmaktan kurtulur ve vazgeçme belirli bir özgürlük hakkıyla ödüllendirilir. Öldürmekten evrensel olarak vazgeçme, hayat ve bedensel bütünlük hakkıyla karşılanır; diğerine saldırmaktan evrensel olarak vazgeçme, diğerinden saygı bekleme hakkıyla karşılanır vb.

Mutlak özgürlükten karşılıklı olarak vazgeçmede, her birey diğerinden bir şeyler alır, bir değiş-tokuş ilişkisi içine girilir. Bununla birlikte, bu değiş-tokuş, alışık olduğumuz değiş-tokuş biçimlerinden önemli bir ayırıcı özellikle farklılaşır. Karşılıklı "alışveriş", olağan bir iktisadi işlemde olduğu gibi, pozitif ödemelerden değil, vazgeçmelerden oluşur. Özgürlük değiş-tokuşu olumsuz bir değiş-tokuştur. Kuşkusuz, bu olumsuz değiş-tokuş, *bu yüzden* olumlu bir anlamla yüklüdür. Mutlak özgürlüğün karşılıklı sınırlandırılması, bu biçimiyle, bir güvenliği ifade eder: Özgürlükten vazgeçme başka bir özgürlük hakkıyla ödüllendirilecektir. Bununla birlikte, bu ödüllendirme özgürlükten vazgeçme sonucunu doğuran bir neden değildir, yalnızca onun olumlu yanıdır. Öldürme özgürlüğünden karşılıklı vazgeçildiği yerde, beden ve hayat bütünlüğü "kendiliğinden" güvence altına alınmıştır; saldırmaktan vazgeçilen yerde, *ipso facto* (kendiliğinden) korunmuş olan şey onurdur. Böylece, özgürlükten vazgeçme ve özgürlük hakkı, tek ve aynı sosyal sürecin iki yüzüdür; özgürlükten vazgeçme, buna denk düşen özgürlük haklarının varolabilme koşuludur. Karşılıklı vazgeçmelerle belirlenen birlikte yaşamayı *ikincil* tabii hal diye adlandırıyorum.

Demek ki, meşrulaştırma sorunu şöyle açıklanabilir: İnsan hangisini tercih eder, ilk tabii hali mi, yoksa ikincil tabii hali mi? Öldürülme tehlikesini de beraberinde getiren öldürme özgürlüğünü mü, yoksa hemcinsini öldürme hakkına bir daha sahip olmama pahasına, hayat ve beden bütünlüğünü mü seçer?

Bir ilk cevap olan Hobbes'un cevabına göre, her insanın, diğer tüm kaygıları aşan bir kaygı, *hakim bir istek* anlamında, üstün bir isteği vardır. İnsan, der Hobbes, en çok hemcinsi tarafından kaba güçle öldürülmekten korkar. Dolayısıyla, her şey, öldürme özgürlüğü bile, onun için ikincil önemdedir ve öldürme özgürlüğünden vazgeçmenin içinde yer alan öldür-

me özgürlüğüne karşı yaşama hakkı değiş-tokuşu, mutlak ve evrensel biçimde, her birey için yararlıdır. Hobbes'un hipotezi, yüzyılımızın soğuk (din) savaşını belirleyen bir sloganda hâlâ yaşamaktadır: "Kızıl, ölüme yeğdir" (*Lieber rot als tot*). Yine de, bu önerme ancak genel bir geçerliliğe sahip olabilir. Hobbes'un siyaset felsefesini geliştirdiği, modern çağın başındaki din savaşlarının süregittiği siyasi ortam, tam da, pek çok insanın, inanç özgürlüğünü basit bir hayatta kalmadan daha önemli bulduğunu gösterir; başkaları da onur için ölmüş ya da özgürlüğü köleliğe tercih etmiş, yani köle olmaktansa ölmeyi seçmişlerdir. Öyleyse, sorumuza Hobbesçu bir cevap girişimi herhangi bir sonuca varmıyor: Bu da, bir "hakim istek"e ilişkin her türlü hipotez için geçerlidir. Evrensel olarak, her insan için mutlak anlamda hakim olan bir istek yoktur.

İkinci bir cevap da üstün bir isteği devreye sokar, ancak onu mutlak anlamda hakim bir çıkar olarak değil, içkinleştiren bir çıkar olarak anlar. İnsanın içkinleştirici çıkarı, yani geri kalanları da içinde barındıran çıkarı, *eudaimonia* (eylemin amacı olarak mutluluk) anlamındaki mutluluktur. Bütün isteklerin en üstün biçimde gerçekleşmesi olarak anlaşılabilecek olan mutluluk, her insanın tabii olarak ardından koştuğu amaçtır ve bu yüzden de vazgeçilemez. Bununla birlikte, bu kadar şekli bir mutluluk tanımı, şu ya da bu özgürlükten vazgeçmenin yararlarına ya da zararlarına ilişkin hiçbir çıkarsamaya imkan vermez. İnsanın aynı anda hem fail hem de kurban mı olmayı, yoksa ne biri ne de öteki mi olmayı seçtiğini söyleyemeyiz. Ama mutluluğun içeriğine ilişkin tanımını devreye sokarsak ve onu haz olarak (bedensel ya da estetik), güç olarak (iktisadi, sosyal ya da siyasi), bilimsel ya da felsefi bilgi olarak, aşk ya da dostluk birlikteliği olarak belirlersek, o zaman insanın mutluluğunu hayatının amacı yapmaktan vazgeçebileceğini ve dolayısıyla onu bir başkasının ya da bir idealin (dini ya da siyasi) yararına harcayabileceğini görürüz. Kısacası, şekli olarak tanımlandığında, mutluluk vazgeçilemez bir özellik gösterir, ama özgürlük değiş-tokuşu sorununa da hiçbir çözüm getirmez, hipotez çok zayıftır. Buna karşılık, bir içerikle tanımlandığında, mutluluk vazgeçilebilir hale gelir, bir mutluluk tasarımı yerini bir başkasına bırakabilir; mutluluğun "maddi" her tanımı, hakim bir isteğe denk düşer ve onun gibi, çok güçlü bir hipotez oluşturur.

Buradan insanların, özgürlük değiş-tokuşumuzla, yani ne fail ne kurban olma durumuyla ilgilenmedikleri, dolayısıyla da "biri kadar öteki de" ilkesinin ilk tabii hali içinde kalmak isteyecekleri ve böylece katı bir anarşizmi haklı kılacakları sonucuna varılabilir. Yine de böyle bir sonuç aceleye getirilmiş bir sonuç olacaktır. Çünkü bazı insanlar gerçekte hayatı

sürdürmekten başka şey istemezler, diğerleri için en önemlisi onurdur, başkaları da varsa yoksa inanç özgürlüğü derler. Bunların hepsi için, "ne biri, ne de öteki"ne ilişkin tüm kümelenmeler, yani özgürlük hakları – hayatın, onurun ya da inanç özgürlüğünün korunması– yararlıdır, ama herbiri için aynı özgürlük haklarından sözetmek mümkün değildir. Böylece, kendimizi, siyasette çok rastlanan, ancak genelde tehlikeli olan, olumlu değil ama olumsuz bir onaylama durumunda buluyoruz. Burada, insanların çoğu ve belki de hepsi, haklar ve özgürlüklerden yana çıkar, ama farklı haklar talep ederler.

Demek ki, bir üçüncü cevap aramayı denemeliyiz ve o, mutluluğun şekli tanımından daha güçlü bir hipoteze dayanmalıdır, ama öte yandan da, mutlak anlamda hakim bir isteğe ilişkin aşırı hipotezi bir yana bırakmalıdır. Hakim bir isteğe ilişkin ılımlı bir hipotezle yetindiğimizde, ortaya çıkacak durumdur bu. Buna göre, her birey, mutlak değil ama göreli olarak, öldürme hakkına sahip olmaktansa, öldürülmemeyi, öldürme özgürlüğüne tercih edecektir. Bu temel üzerinde, hayatı öyle her şeyin üstüne de yerleştirmeden, öldürme hakkından karşılıklı olarak vazgeçmeyi seve seve kabul eder. Diğer özgürlükler için de aynı şey geçerlidir. İnanç özgürlüğü, onu her şeyden önemli bulan insanlar için ilginç değildir yalnızca. Başkalarının inançlarını açığa vurmalarını engelleme "hak"kından çok, bir inanca bağlı kalma hakkını önemseyen herkes için de yararlıdır.

Daha güçsüz öncül olarak, görece hakim bir çıkar hipotezi, kuşkusuz, mutlak hakim bir çıkar hipotezine göre daha çok insan için geçerlidir. Yine de, buna rağmen, bazı insanlar şu ya da bu amaca kayıtsız kalırlar. Örneğin, dinin hiçbir şey ifade etmediği bir bilinmezci, bir başkasının dininin gereklerini uygulamasını engelleme hakkından vazgeçmeyi özgürlüğün önemsiz bir kısıtlaması sayacaktır. Bu yine de, hiçbir yarar tarafından karşılanamayan bir zarardır. O, dini özgürlük getirecek hiçbir vazgeçme değiş-tokuşuna ilgi duymayacaktır. Demek ki, hep, fazla güçlü bir hipoteze sahibiz, ama "bir nebze daha az" fazla güçlü.

Sorunumuz, ancak bir koşulla çözüme ulaşabilir: Karşılıklı özgürlük değiş-tokuşu öylesine evrensel bir düzeyde yapılsın ki, her bireyin ilgisini çekebilsin. Bu koşul, vazgeçmelere, –özel tarihi ve sosyal koşullardan bağımsız olarak– *insanlık durumu* içinde oluşan ve hiçbir insanın ciddi olarak reddedemeyeceği kadar da temel nitelikte olan yararlar getirilebildiği ölçüde gerçekleşir. Bu türden vazgeçilemeyecek bir çıkarın, dolayısıyla da her birey için yararlı bir özgürlük değiş-tokuşunun varolduğu, tek bir örnekle açıklanacaktır. Kanıtlamaya yönelik bir yapı oluşturduğum için, bilinçli olarak, tartışılmaz, neredeyse sıradan bir örnek –sözgelimi sıradan,

ama siyasi düzeyde her zaman sıradan değil– seçiyorum: Can güvenliği ve bedensel bütünlük.

Hakim bir çıkar hipotezi, hayat sözkonusu olduğunda etkili olmadığından, buna rağmen de bedensel bütünlük hakkının güvence altında olması gerektiğinden, kanıtlamanın şöyle yapılması uygun olacaktır: Hayata sıkı sıkıya bağlı olmayan birinin bile –bilinçli ya da bilinçsiz– yaşamakta çıkarı vardır; yoksa, ne bir şey isteyebilir, ne de bu isteği tatmin etmeyi deneyebilir. Gerçekleştirmek ya da kaçınmak istenen şeyden bağımsızca, hayat, sadece eylem özgürlüğünün koşulu olarak, eyleme yönelmiş bir isteğin mümkün olabilmesi için öngörülmüştür.

Hayat, tam da yeri doldurulamaz bir çıkar anlamında, temel bir çıkardır; dahası, o, aşkın (ve pratik) bir çıkardır; insanın sadece eylemde bulunabilen bir varlık olması için gerekli koşullardan biridir. Bu anlamda, örneğin din ya da siyaset uğruna şehit olan, uğruna hayatını feda ettiği nedeni doğrudan doğruya kendisi belirlemek ister: Sarhoş bir şoför tarafından ezilmek ya da bir haydut tarafından öldürülmek istemez de, dini ya da siyasi inançlarına sadık kalmak için bunu yapar.

Contrat social'e (*Sosyal Sözleşme* -II,4) göre, bizi sosyal bütüne bağlayan "taahhütler", yalnızca karşılıklılık özellikleri nedeniyle ve dahası, herkes kendisi için çalışmadıkça onları gerçekleştirmek üzere işbirliği yapılamayacağından "zorlayıcıdırlar". Bu kanıt, ilk olarak, insan haklarının meşrulaştırılmasının ahlaki koşullarını, yani herkesin yararını en açık biçimde belirliyor, ikinci olarak da betimleyici bir koşula gönderme yapıyor: Bazı çıkarlara ancak karşılıklılık temelinde, yani işbirliğiyle ulaşılabilir. Bununla birlikte, Rousseau'nun kanıtlaması yetersiz kalır. Çünkü, her bireyin karşılıklı çıkar oyununa neden katılmak zorunda olduğu her zaman sorulabilir. Karşılıklı bir yarar olduğu ölçüde, bu oyuna katılmakta bir çıkar vardır, ama hiçbir şey bu katılıma insanı zorlayamaz. Can güvenliğine karşı öldürme özgürlüğünün değiş-tokuşu bir ihtiyat gereğidir, ama bir ödev değildir.

Bu itiraza cevap verebilmek için, yeni antropolojik meşrulaştırma koşullarını devreye sokmak gerekir. Yarar temel nitelikte ve yeri doldurulamaz olmalıdır. O her insan için vazgeçilemez olmalıdır ya da onun insanlara göre aşkın bir anlamı olmalıdır. İşte burada, can güvenliği ve bedensel bütünlük haklarının tekil niteliği devreye girer: Onları ortaya çıkaran vazgeçmeler, eylem özgürlüğünün sosyal bir bakış açısından mümkün olabilmesi için gerekli koşullardır. Çünkü somut olarak ne isterse istesin ve isteğini gerçekleştirmek için ne yaparsa yapsın, insanoğlu, canlı varlık olarak, bedenine ve hayatına ihtiyaç duyar; o, düşünen ve konu-

şabilen canlı olarak, düşünce özgürlüğünden yararlanabilmelidir; bu da bize ikinci bir aşkın yarar örneği verir.

Bu haklar ya da özgürlükler, sosyal bir bakış açısından, insanın eylem özgürlüğünün olasılık koşulları olduğu ve karşılıklı bir değiş-tokuştan kaynaklandığı için, aynı zamanda "insan hakları" diye de anılır. Burada, özgürlüklere denk düşenlerden başka hakların da olup olmadığı sorulmayacak. Alışılagelmiş insan haklarının hatırı sayılır bir bölümü, can güvenliği ve düşünce özgürlüğüne ilişkin "temel haklar"ın sonuçları ya da ayrıntılarıdır.

Özgürlükten bu vazgeçmeler herkes için yararlı olduğundan, ihtiyat gerekleri olarak kalır ve fazladan, kişisel bir ahlakilik gerektirmez. Olağan ihtiyat gereklerinden farklı olarak, bunların yerleri başka ihtiyat gereklerıyle doldurulamaz. Artık görece değil ama mutlak gerekler olarak, her birey vazgeçmelere boyun eğmek zorundadır; böylece, bunları insan hakları ve onları karşılayan ödevler mertebesine yükselten zorunluluklar –onlardan ne vazgeçilebilir ne kaçınılabilir– bağlantısı doğrulanmış olur

Bununla birlikte, evrensel olarak uygulanan ve evrensel olarak yararlı (özgürlükten) vazgeçmelerden yola çıkarak ana hatları böyle çizilen hak ve özgürlüklerin temeli bir varsayıma dayanır ve bu varsayım, sonuçta, meşrulaştırma girişimimizi alt üst edebilir. Varsayılan şey şudur: Bütün bunlar, ilgililerin güç ve tehdit potansiyelinden tümüyle bağımsızdır. Bu varsayım, ilk bakışta göründüğü kadar "gerçekdışı" değildir. Çünkü Hobbes'un pek haklı olarak söylediği gibi, en güçsüzler, kurnazlıkla ya da başkalarıyla birleşerek, kendilerinden daha güçlü olanların üstesinden gelebilirler (*Leviathan*, böl. 13). Bazı kümeler, örneğin çocuklar ya da yaşlılar ve sakatlar, kuşkusuz, hiçbir güç ya da potansiyel tehdit kaynağı oluşturmazlar; demek ki burada, bir "karşılıksız değiş-tokuş"un gerçekleşmesi gerekecektir. Aslında bu tür bir değiş-tokuş, bir adalet değil, salt bir dayanışma eylemi, bir armağan olacaktır. Öyleyse, insan hakları adalet gerekleri değil de, "yalnızca" dayanışma gerekleri midir? Bu sonuç bize ilk bakışta isabetli görünebilir. Ama daha yakından bakınca, ondaki uğursuz kusur sezilir, çünkü o, zoraki ödevlerin ancak adalet çerçevesinde meşrulaştırılabileceği düşünülürse, insan *hakları* kavramının kesinliğini reddetmektedir.

Bununla birlikte, bu korkutucu sonuç, kanıtlamamıza bulaşmıyor. Çünkü yukarıda belirttiğimiz topluluklar bile, evrensel olarak yararlı bir özgürlük değiş-tokuşunun meşruiyet modeli içine –en azından önemli bir oranda– alınabilir. Yalnızca zaman unsurunu hesaba katmak ve şu ana kadar ele alınan eşzamanlı değiş-tokuşa, aşamalardan oluşmuş artzamanlı

bir değiş-tokuşu eklemek yeterli olacaktır. O zaman, yetişkinlerin, güç üstünlüklerini çocukların zararına kullanmamalarının kendileri için daha yararlı olduğu görülür, çünkü çocuklar birer yetişkine, yetişkinler de eli kolu tutmaz yaşlılara dönüştüklerinde, yeni neslin gücüne maruz kalmak istemeyeceklerdir. Demek ki, bunlar, dayanışma değil, bu kümeleri aynı biçimde özgürlük değiş-tokuşu içine alan, adalet kanıtlarıdır.

4. İkilem

İnsan hakları adını verdiğimiz (özgürlükten) bu vazgeçmeler her birey için yararlı olduğundan, her bireyin bunların gerekliliğini kendiliğinden tanıyacağı ve dolayısıyla, tabii adaletin zorlama olmaksızın gerçekleşebileceği ve zorlamaya yönelik bir hukuk ve devlet düzeninin yararsız olacağı düşünülebilir. Daha fazlası da düşünülebilir: Zorlama hakkı gayrımeşru görünecektir, çünkü evrensel olarak yararlı vazgeçmelere fazladan kısıtlamalar ekleyecektir ki, bunlar da kısıtlama olarak hem zararlı hem de yararsız olduğu için, haklı çıkarılamaz olacaklardır.

Bu kanı, kuralsız özgürce birlikte yaşamayla, kurallandırılmış karşılıklı vazgeçme arasında basit bir seçim durumunda doğru olurdu. Aslında, daha da yararlı görünen üçüncü bir olasılık vardır. Bu tektaraflı vazgeçmedir; elbette diğerlerinin tektaraflı vazgeçmesi. Diğerleri tektaraflı olarak özgürlüklerini sınırladıklarında ve örneğin, öldürme yetilerinden vazgeçtiklerinde, benim hayati çıkarlarımı zedelerlerse onları ortadan kaldırma yetimden vazgeçmeden, birlikte yaşamanın nimetlerinden yararlanırım; yani bir diğerinin hayati çıkarlarını zedelediğimde ve onun beni seve seve öldürebileceği durumda, bu benim hayat hakkım olur.

Toplu taşımacılıkta, herkese açık hizmetlerden böylesine asalakça yararlanmaya "beleşçilik" denir. Benzer biçimde, insan kendi vazgeçmesinin bedelini ödemeden, diğerlerinin karşılıklı vazgeçmesinin nimetlerinden yararlanmaya, dolayısıyla tabii adalet konusunda "beleşçilik" yapmaya çalışabilir.

Bununla birlikte, (özgürlükten) tektaraflı bir vazgeçme açıkça zararlıdır. Hobbes'a göre, (*Leviathan*, böl. 14), bu durumda, diğerlerinin elinde bir av ve saldırmanın kesinlikle risk taşımadığı savunmasız bir kurban olunacaktır. Böylece, beleşçinin imgesinin tersi sömürülenin imgesidir; bu da bize sonuçta dört olası durum sunar: İlk tabii haldeki kurallandırılmamış birlikte yaşama (olasılık I), ikincil tabii haldeki karşılıklı vazgeçmeden (olasılık II) daha kötüyken, beleşçilik (olasılık III) en iyisi, kurban olmaksa (olasılık IV) en kötüsüdür.

Bu en iyi olasılık yalnızca insanın kendisi için gerçekleştirilemez, çünkü beleşçilik, diğerlerinin girişimine, bana karşı özgürlüklerini kısıtlamalarına bağımlıdır. Ama her birey –meşrulaştırma öncülümüze göre–, kendi yararından yola çıkarak hareket ettiğinden, kimse tektaraflı bir vazgeçme yüklenmek istemez. Demek ki, gerçekte böyle bir yükümlülük altına girmekten kaçınılsa da, diğerlerini karşılıklı vazgeçmeyi kabul ettiğine inandırmadan, bir beleşçi olunamaz. Kısacası, böylece diğerlerini aldatarak, vazgeçer *gibi yapmadan* bir beleşçi olunamaz.

Toplu taşımacılıkta, beleşçilik, birden fazla insanın heves edebileceği ve birçoklarının da başkalarınınkini mazur görmeye hazır oldukları bir aldatma biçimi olarak ortaya çıkar. Parasını ödemiş olsa da hangi yolcu bir beleşçiyi ihbar eder? Hoşgörülüyüzdür, çünkü aldatmanın hedefi, ulusal ya da komünal taşımacılık olan, belirsiz bir üçüncü kişidir; onunla, burada daha düşük taşıma ücretleri elde etmek olan, özel çıkar arasında doğrudan ilişki kurulmaz. Üstelik, üçkağıtçılığın, sınırlı sayıda kaldığı ölçüde, taşıma maliyeti üzerinde ancak çizgidışı bir etkisi olabilir. Ve son olarak da, beleşçilere karşı bağışlayıcı olabiliriz, çünkü ulaşım gideri açısından yalnızca hafif bir artışa neden olurlar, hepsi bu.

Buna karşılık, dağıtım değil de değiş-tokuş amacına yöneldiği ölçüde, tabii adalet, anonim bir üçüncü kişi olmadan vardır; bu yüzden de, beleşçiler doğrudan doğruya diğerlerini aldatırlar. Üstelik, beleşçilik, ulaşım maliyetinin artmasından daha ağır sonuçlara da yol açar. Kendisi için tabii haklarını talep eden, ama diğerlerine bu hakları tanımayan kişi, kendisi için topyekun bir özgürlüğü korur ve hemcinslerini, öldürülme, yağma ve saldırılarla karşı karşıya bırakır. Nihayet yalnızca kendi yararlarını düşünenlerden, tabii adalet konusunda, beleşçiliğe, zararın asgari düzeyde kalacağı kadar seyrek başvurmaları beklenemez. Tersine, beleşçilik, deyim yerindeyse, yararlar üstüne bir hesap yapılarak salık verilir; özgürlüğün evrensel bir düzenlenmesinden, hile yaparak yararlanmak, ussal bir girişimdir.

Bu sonuç, oyun kuramının, "tutsakların ikilemi" başlığı altında tartıştığı bir durumdan kaynaklanır. Beleşçi, konuya göre, bir ikilem karşısındadır; bu, kendi açısından, bir kabul etme ikilemi ya da bir kabul ettirilme ikilemidir, oysa evrensel olarak yararlı birlikte yaşama kuralları durumunda, tabii adalet ikilemine dönüşür. Tabii adalet ikilemiyle, meşrulaştırma tartışmalarına yeni bir tema sokulmuş olur. Artık sözkonusu olan birlikte yaşama kurallarının içeriği değil, onların varolma biçimleri, zorlamasız ya da yetkili zorlayıcı görevliler aracılığıyla kabul ettirilmeleridir; sözkonusu olan *hüküm* değil, *hukuki yaptırım*dır.

İşleri basitleştirmek için, iki kişilik bir toplum varsayalım. Karşılıklı vazgeçmeye saygı gösterdiklerini ya da yalnızca saygı gösteriyor gibi göründüklerini kavramak için, onlar, şu ikilemin karşısına oturtulmuşlardır: Özgürlüğünü sınırlandırıyormuş gibi yapan, belki de, diğerinin vazgeçmeye saygı duymasından yararlanabilir; öyle ki, hile yapan, diğerinin de aynı biçimde davranmasının getireceği riski azaltmak zorunda kalmadan, tabii özgürlüklerden yararlanacaktır. Demek ki, gerçekte, ikisi de özgürlüğünden vazgeçmez ve kuralsız birlikte yaşama durumunda –olumsuzluk açısından ikinci sırada– bulunurlar. Bu tehlikeyi önlemek isteyen, yani vazgeçmeye saygı gösteren, en iyi koşullarda –yani diğerinin de aynı biçimde namuslu olduğu hipotezinde–, özgürlüklerinin güvence altına alındığını görecektir. Ama diğeri vazgeçmeye saygı göstermezse, o zaman birincisi av olur; karşılığında özgürlüklerine saygı gösterileceği güvencesi almadan, özgürlüğünü kısıtlar ve kendini savunmaktan vazgeçer.

Kolay bir avdan başka bir şey olmama riski karşısında, hangi kararın ussal olduğunu bilemez duruma düşülür. Seçim pratik bir ikilem anlamına gelir. Gerçekten de, sözkonusu olan, iki eylem arasından birini seçmektir; bunların ikisinin de istenen ve istenmeyen sonuçları vardır. Ve gerçekten devreye girecek olan, diğerinin yapacağına bağlıdır: Umulan bir sonuç mu yoksa istenmeyen mi? Bu ikilem mutlak değil, olsa olsa görelidir. Çünkü can alıcı soruya, yanlış anlaşılamayacak –ama doyurucu da olmayan– bir cevap vardır; bu, namussuzluğun ya da beleşçiliğin cevabıdır.

Eğer, bir örnek olarak, diğerinin namuslu olduğu ve vazgeçmesine sadık kaldığı düşüncesinden yola çıkılırsa, birincinin beleşçiliği ussaldır: Bunun bedelini, yani kendi özgürlüğünün sınırlanması gibi bir bedeli ödemeden, diğerinin vazgeçmesinin getirdiği yarara konar. Buna karşılık, diğerinin namuslu olmadığı kabul edilirse, kendimizi tehlikesiz bir av durumuna düşüreceğimiz için, kendi namussuzluğumuz da keza ussal hale gelir, ama her iki taraf da namuslu değilse, hiçbiri özgürlüğünün bir parçasından vazgeçmemiş olacaktır. Böylece her ikisi de, kendisini yeniden, ilk tabii hal içinde bulacaktır. Oysa bu hal ikisi için de, tabii haklarının karşılıklı olarak tanınmasından daha kötüydü.

Meşrulaştırma sorunumuz açısından, beleşçinin çifte ikilemi ne anlama gelir? Tek başına namuslu olmak aptallıksa da, iki namussuz insanın da birbirinin karşısında aptalca bir havaları vardır. İkisi de namuslu olduklarında, işin içinden daha iyi çıkarlar. Ama herbiri için, namuslu olmak, ancak, hiçbirinin tek başına namuslu olmaktan korkmadığı, yani şamar oğlanı olmaktan korkmadığı zaman ussaldır. Bu yüzden rekabet halindeki tüm çıkarlara halel gelmeyecek biçimde, ikinci derecede ortak bir çıkar

oluşur. Her birey, namussuzluğun bir şey kazandırmasını ve bir yararın – ancak karşılıklı vazgeçmelerden kaynaklanabilecek olan– özel çıkardan tektaraflı bir vazgeçmeye dönüşmesini engellemek ister. Oysa, bunu engellemek için de birlikte çalışmak gereklidir; gerçekten de, ikilemi yaratan, tabii adaletin bireysel sorumluluğudur.

5. *"Adaletin Kılıcı"*

Belirlenen olumsuzlamanın kanıtlamacı modeline göre, meşrulaştırma sürecinin son aşamasına girebiliriz: Adalet ikilemini çözmek ve tabii adalet ilkelerinin "basit sözcükler" olarak kalmasını önlemek için (Hobbes, *Leviathan*, böl. 17), namussuzluğun ya da hilenin bir şey kazandırmaması gerekir. Evrensel olarak yararlı vazgeçmelerin asalaklar tarafından sömürülmemesi ve bu tür asalaklıklar beklentisiyle alaya alınmaması için, Hobbes'da (*De cive*, böl. VI,5) "Adalet'in Kılıcı" diye adlandırılabilecek olan, bir ortak ya da kamusal kabul ettirme gücü olması gerekir.

Örneğin, kamusal güç, insan haklarına aldırmamanın, onlara saygı duymaktan daha yararlı olmasını engelleyecek cezalar tehdidiyle donanabilir. Böylece, adalet gerçekliği, kaçınılmaz olarak, hukuk düzenlemelerinin zorlayıcı özelliğini de kapsar; daha doğrusu, ceza zorlamasını kapsar. Ama, evrensel olarak yararlı vazgeçmeyi kabul ettirmek için, başka zorlama biçimleri de düşünülebileceğinden, daha genel olarak, bir kabul ettirme gücünden sözedilecek ve bunun mümkün olan en iyi düzenlemesi için kapı açık bırakılacaktır.

Gelişmiş hukuk toplumlarında, kabul ettirme gücü, devletin uzmanlaşmış organları tarafından uygulanır. Ama, bu güç, özel olarak kamusal iktidar organlarından birine atfedilemez. Öncelikle akla icra organlarıyla birlikte yürütme gücü gelse de, diğer iki gücün görevleri de es geçilemez. Yasama gücü yalnızca cezalandırılabilir olanı değil, aynı zamanda, yaptırımın mahiyetini ve şiddetini de saptar; yargı gücü de, somut cürümleri ve onların cezai sonuçlarını belirler.

Yalnızca eşzamanlı adalet ikilemini çözmek için değil, artzamanlı adalet ikilemini de çözmek ve kuşaklar arasında kademelendirilmiş karşılıklı vazgeçmenin tektaraflı vazgeçmeye dönüşmesini önlemek için, kamusal zorlama, bir kuşağı aşan bir süre boyunca uygulanmalıdır. Demek ki, adalet gerçekliği, yalnızca kabul ettirme gücünü değil, ama onun kurumsallaşmasını ve dolayısıyla da sürekliliğini kapsar.

Adalet ilkeleri, bir kabul ettirme gücü ve onun kurumsallaşmasıyla bileştirildiğinde, adaletin tabii varoluşu reddedilir ve tabii hal kesin ola-

rak terkedilir. Tabii hukuk toplumunun yerini, devlet özelliği taşıyan bir hukuki düzen almıştır. Bir devlet hukuki düzeninde de tabii halde birlikte yaşama aşılmış olduğundan, Aydınlanma siyasi felsefesinin görüşleri içine girilebilir ve "yapay" bir düzenlenmeden (bk. Hobbes, *Leviathan*, Giriş...) sözedilebilir. Kuşkusuz, birlikte yaşama, yalnızca bir meşrulaştırma kuramı anlamında, "yapay"dır; bu açıdan da, bir "büyüme" olgusu olan ve böylece "tabii" olarak da adlandırılabilen bir devlet ve hukuk düzenine ilişkin tarihi görüşle kesin kes bağdaşır.

Devletten sözederken, bir siyasi düzenlenmenin özgül modern biçimini kasdetmiyorum. Adaletin sağlanması için vazgeçilmez olan kurumsallaşmış kamusal hukuki güç, modern devlet özellikleri göstermek zorunda değildir. Örneğin, egemenliğin topraksal alanı ya da devlet gücünün merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi gibi özellikleri. Kamusal gücün düzenlenmesi için, işlevsel benzerlikler tasarlanabilir ve bu benzerliklerden bazıları daha fazla adalet sağlayabilir. Ama, doğrulama kuramında belirleyici olan şudur: Modern devletin bazı görünümlerinin ortaya çıkmadığı toplumlarda, hatta öndersiz diye adlandırılan kabile toplumlarında bile, hukuk ve devlet bağlamındaki adalet kavramına ek olarak, bir devlet ve hukuk niteliği de vardır. Toplumlar, özgürlüklerin birlikte varolmasını kurallandıran ve kendilerini kabul ettirebilecek bir zorlamaya bağlanmış yükümlülüklere sahip oldukları andan sonra, en azından, ana çizgilerle, devlet ve hukuk niteliği sunarlar.

İhtiyat adına namussuzluktan vazgeçmek tüm kesimler için yararlı olduğundan, karşılıklı vazgeçme için geçerli olan şey, aynı biçimde, kamusal zorlama hakkı ya da onun devlet ve hukuk niteliğini oluşturan şey için de geçerlidir: Adalet ve özel çıkar örtüşür. Tabii olmayan, ama yasal ve devlete ilişkin olan adalete siyasi adalet diyorum.

Meşrulaştırma, köktenci ya da daha tarafsız bir deyimle, tutarlı bir özel çıkar düşüncesinden yola çıktığı ve biraz dramatize edilerek, sosyal hiçbir kaygıya ilişkin olmayan bir özel çıkar şeytana atfedilebileceği için, seçtiğimiz başlıkta saklı olan tezin, "ilkesel olarak" doğrulandığını kabul edebiliriz. Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır –yeter ki bu şeytanlar sağduyudan nasib almış olsunlar ve her zaman, her yerde, hesaplı bir biçimde, kendi yararlarını arasınlar.

Çev: Özgür Türesay
Düzelti: Emre Zeybekoğlu

Yaşasın Cumhuriyet

Gölköy adında bir yer varmış Gelibolu'da
Televizyonda gösterdiler geçen gün
Gelenek edinmiş köy halkı,
Ben kendimi bildim bileli bu böyledir
Diyor muhtar:
29 Ekim'de toptan sünnet ederlermiş çocuklarını...
Derken ekranda entarili bir çocuk belirdi
Kirvesi tutmuş kolundan
Yatırdılar bir kamp yatağına,
Ardından sünnetçi olacak zat boy gösterdi
Elinde bıçağıyla,
Çocuk kaldırdı başını bağırdı:
Yaşasın Cumhuriyet diye
Bunun üzerine de ekran karardı

Korkarım, bu, sade Gölköylülerin değil, umumuzun
Sade küçüklerimizin değil, büyüklerimizin de
Düştüğü bir tarihsel yanılgı
Çünkü sünnet değil, farzdır cumhuriyet.

Can Yücel

14
Michel Troper

Hukuki devlet kuramı üstüne*

Onlarca yıldır, siyaset bilimi devlet bilimiyle karıştırılmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında, Paul Janet, siyaset bilimini "sosyal bilimin, devletin temellerini ve yönetim ilkelerini inceleyen bölümü" diye tanımlıyordu[1]. 1950'li yıllarda dahi, Marcel Prélot, Fransa'da, devlet bilimi olarak tanımlanmış bir siyaset bilimi anlayışını savunuyordu. Bunun yalnızca hukuki bir bilim olduğunu ileri sürmediyse de, hukuki kavramlara bağlı olduğu da su götürmezdi.

Prélot'nun konumu o dönemde tek örnek gibi gözükse de, aslında oldukça eski bir geleneğin sürdürülmesiydi. Bu disiplinin öncülerinden biri, Max Weber'le aynı dönemde Heidelberg'de ders veren Georg Jellinek, genel devlet kuramını (*Allgemeine Staatslebre*) yöntemsel olarak iki farklı bilime ayırıyordu: Genel sosyal kuram ve genel hukuki devlet kuramı. Jellinek'in başını çektiği pozitivist okul için, birincisi varolanı tanımlar, ikincisi olması gerekenle ilgilidir. Bununla birlikte, büsbütün bağımsız da değildirler, çünkü devlet, sosyal bilimlerin konusu olsa da, öncelikle hukuki bir kavramdır ve yalnızca hukuki olarak tanımlanabilir[2].

* *Pour une théorie juridique de l'Etat*, Puf yay., Paris, 1994.

Kaldı ki bu tür bir ilişki ne Almanya'ya, ne de XIX. yüzyıl sonunun entelektüel havasına özgüydü. Pierre Favre'ın da, siyaset biliminin Fransa'da doğumunu konu alan bir çalışmasında belirttiği gibi, sosyologların bugünkü devlet tanımlamasıyla, yüzyıl başı hukukçularının tanımı arasında herhangi bir fark yoktur[3]. Bu devlet biliminin kavramları yalnızca sosyal bilimler tarafından varsayılmakla kalmamış, çağın siyasi söyleminin tümü tarafından da varsayılmışlardır. "Organlar" ya da "hukuk devleti" gibi, hukuki metinlerde yer almasalar da hukuk diline ait olan terimleri kullanmadan, iktidardan, iktidarın devrinden, kullanılmasından, meşruiyetini sağlayan şeyden sözedilemez. Diğerleri, örneğin *egemenlik* ya da *temsil* anayasal sözcük dağarcığının parçasıdır, ancak anlamları yalnızca resmi belgelerin okunmasıyla ortaya çıkmaz. Avrupa çıkarları çerçevesindeki tartışma siyasi yorum çerçevesinde böyle kavramların kullanımı açısından çarpıcı bir örnektir: Egemenliğin devredilebilir, bölünebilir olup olmadığı, egemenlik devredilmeden devlet yetkilerinin devrinin mümkün olup olmadığı sorulmaktadır.

Demek ki geleneksel hukuk dogmatizminin araçlarıyla düzenlenemeyecek bu sorunlar farklı bir disiplinin, hukuki devlet kuramının konusunu oluştururlar.

Günümüzde bu disiplinin artık öğretilmediği, çok az sayıda ciddi eserin bu konuya adanmış olduğu, onun bir bunalım döneminden geçtiği açıkça anlaşılıyor[4]. Sözkonusu bunalımın nedenleri çeşitlidir.

Birincisi, hukuk bilimleri ve konuları arasındaki ilişkinin alışılmış tasarımlarında görülen içsel bir çelişkiye bağlıdır. Genelde hukukun dallarından herbirinin, yani her bir normlar alt sisteminin ondan önce varolan belli bir konuyu düzenlediği varsayılır. Böylece suçlara ilişkin bir ceza hukuku, malları ve kişileri konu alan bir medeni hukuk olduğu gibi, benzer biçimde devlet hukuku sayılacak bir anayasa hukuku varolacaktır.

Öte yandan, pozitivizmin etkisiyle, hukuk ve hukuk bilimi ve dolayısıyla anayasa hukuku ve anayasa bilimi arasında da ayrım yapılır. Böylece üç düzlem ortaya çıkar: Devlet anayasa hukukunun konusuysa, anayasa biliminin konusu olan da devlet değil, bu hukuktur. Ders kitapları ve incelemeler devlete ilişkin bir bölüm içerebilirler; o bir kez tanımlandıktan sonra bu konuyu geliştirmek, bir medeni hukuk ders kitabında aileyi ele almaktan daha gerekli değildir.

Başka bir neden de, kuşkusuz, sosyolojik yönlü siyaset biliminin gelişimidir. Ancak çelişkili olarak bu bilim, genel devlet kuramı sayesinde özerkleşebilmiştir. Jellinek bu bilimi bölerek ve bir devlet sosyal biliminin temellerini atarak, onun, ampirik olarak incelenebilecek kendine özgü

konusunu oluşturmasını sağlıyordu. Oysa yalnızca hukuki bir kavram olan devlet bu konu olamazdı.

Kaldı ki, Jellinek tarafından gerçekleştirilen bölünmenin diğer dalının, yani devletin hukuki biliminin konusu da olamazdı, çünkü o da şu ikilemle karşılaşıyordu: Ya ampirik bir bilimin pozitivist modelini reddedecek ve metafizik bir yapıyla özdeşleşme pahasına, geleneksel anlamda normatif bir bilim olarak kalacaktı[5] ya da Analitik Kuram tarafından bozulma gibi simetrik bir tehlikeyle karşılaşarak, pozitivist anlayışa katılacaktı. Eğer devlet, gerçekte ne ampirik bir olgu, ne de metafizik bir varlıksa, yalnızca bir kavram olarak incelenebilir. Ancak bu kavramın herhangi bir kaynağı yoksa, "devlet" sözcüğünün anlamı sorunu düpedüz anlamsızlaşır ve klasik genel devlet kuramının yaptığı gibi, egemenlik, birlik, gördüğü hukuki işlevler türünden devlet özellikleri ya da sıfatları konusunda ya da kavramın devletle ilişkisi konusunda sorular sormak saçmalaşır[6].

Devlet böylece bir "*no-man's land*" de (bakir topraklar) bulunur: Genel devlet kuramı hemen hemen eritilmiş ya da oldukça boş bir metafiziğe indirgenmiştir, genel hukuk kuramı ona hiç ilgi göstermemiş ve hukuki bir kavram olduğu doğru olsa da, sosyal bilimler onu incelemek için donatılmamışlardır.

Yine de bu kavramın çözümlenmesi gerekir ve bugün yalnızca bir genel devlet kuramı "devlet"in gerçek anlamda anlaşılmasını sağlayabilir. Bunun kaynağında, bu kuramın iddiaları ne olursa olsun, devletin hukuki biliminden de, ampirik bilimlerden de köklü biçimde farklı olması yatar; nedeni de, XIX. yüzyıl öğretisinin, ayrıca pek de açık olan şu varsayımıdır: Devlet hukuki bir kavramdan başka bir şey değildir, yani egemenlik, temsil, organ kuramları bilimsel kuram konumunda değildirler, ama devlet bu kuramların bütünüdür. Genel devlet kuramı, devleti tanımlayan bir kuram değil, onu oluşturan bir kuramdır.

Demek ki modern devletin işleyişini ve geçirdiği değişimleri anlamak, genel kuramın konumunu ve tutarlılığını da incelemeyi içerir. Adı devlet olan oluşturulmuş bir araştırma nesnesini açıkladıkları için değil, ama devlet kavramımızın üretilmesi sürecine katıldıkları için, XIX. yüzyıl yazarlarını okumak gerekir[7].

Bu bakımdan, bu disiplinin Fransa'daki en önemli temsilcisi ve yüzyılın en iyi kamu hukukçusu, tartışmasız, Raymond Carré de Malberg olmuştur. Carré de Malberg başka yerlere göre Almanya'da daha iyi yapılanmış bir sorunsalın aktarılmasına ve uyarlanmasına herkesten fazla katkıda bulunmuştur. Başta V. Cumhuriyet'inki olmak üzere, devletin

kurucu kavramlarının çoğunun özellikle ona ait olması, etkisinin göstergesidir.

Ama XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl başlarının genel devlet kuramı, tartışılmaz biçimde, devleti ürettiyse de, aynı zamanda –hatta her şeyden önce– kendisini bilimsel bir kuram olarak ortaya koyuyordu. Genel devlet kuramı bu görünümüyle başarısızlığa uğramıştır ve yeni bir hukuki devlet kuramı oluşturulmasının yolu da bu başarısızlığın bilincine varılmasından geçer.

Carré de Malberg ve Fransız Devrimi

Carré de Malberg'in başyapıtı *Contribution à la théorie générale de l'Etat* (*Genel devlet kuramına katkı*[8]) başlığını taşır. "Katkı" sözcüğü genelde yazarın alçakgönüllülüğünün bir işareti olarak algılanmıştır, ama altbaşlığın ışığında bu başka bir biçimde de yorumlanabilir.

"Genel devlet kuramı" deyimi, Almanca *Allgemeine Staatslehre*'nin bir ölçüde karşılığıdır. Bu disiplin, hem betimsel hem de normatif olarak, sosyal bir bilim ve özgül biçimde hukuki bir bilim olarak tasarlanmıştı – ve hâlâ da öyle tasarlanmaktadır[9]. Devlet ancak bu farklı bakış açıları benimsenirse, bütünüyle tanımlanabilir ve açıklanabilir. Bu noktada, kendisini bir hukukçu ve özellikle de bir pozitivist olarak, yani değer yargılarını reddeden ve pozitif hukukun betimlemesiyle yetinen bir hukukçu olarak sunan Carré de Malberg, özgül biçimde hukuki olan bir bakış açısını seçer ve olsa olsa bir genel devlet kuramına "katkıda" bulunabilir[10].

Kitap daha çok bir katkı görünümü sunar; alt başlığın da belirttiği gibi, "özellikle, Fransız anayasa hukukunun sağladığı veriler uyarınca" yazılmıştır. Özel bir konumda bulunan Fransız anayasa hukukundan yola çıkarak genel bir kuram oluşturmak isteği tuhaf bulunabilir, ama Carré de Malberg'e göre, sözkonusu olan sadece Fransız anayasa hukuku değil, onun sağladığı verilerdir. Carré de Malberg bu verilerden, bazı ilkeler çıkartabilmeyi ve böylece genel bir kuramın oluşumuna katkıda bulunmayı amaçlamaktaydı.

Demek ki, Carré de Malberg kuramının ne yalnızca hukuki bir kuram olacağını, ne yalnızca kısmi bir görünüm sunacağını, ne de bunun hukuki kuramın tümü değil, öncelikle bir Fransız kuramı sayılacağını unutur.

Bununla birlikte, genel bir kurama ulaşılmasını sağlayan yine de kuramın Fransız boyutunun vurgulanmasıdır. Yazarın açıkça ilan edilmiş vatanseverliği ötesinde –o, Birinci Dünya Savaşı öncesinde yazan, Alsace'dan

kovulmuş bir Alsace'lıdır[11]–, "Fransız pozitif hukukunun sağladığı veriler" üzerindeki ısrarı iki şey anlatır:

Her şeyden önce, hukuki devlet kuramı o güne kadar Alman etkisindeydi ve ideolojik bir işlev yerine getirmişti. Prusya devleti ve Alman imparatorluğunun kuruluşunun hizmetine adanmıştı. Böylece, şekli hukuk devleti kuramı yalnızca imparatorluk idaresinin gücünü doğrulamaktan ibaretken, egemenliğin devletin esas niteliği olmadığını savunan kuram, Alman imparatorluğu içinde erimiş toplulukların devlet olarak kaldıklarını kanıtlamak zorundaydı. Demek ki, önemli olan, bu sapmaları düzeltmek ve böyle bir kuramın, Fransız örneğini hesaba katmadığı için, gerçek anlamda genel olamayacağını göstermekti.

Öte yandan, Fransız anayasa hukuku çok geniş anlaşılmaktadır. Elbette sözkonusu olan, Carré de Malberg'in yazdığı sırada yürürlükte olan pozitif hukuktur. Bu, III. Cumhuriyet hukukudur. Ama bu hukuk, 1875 Anayasası'nda açıklanan kurallara indirgenemez. Bu kurallar, davranışlar buyurmakla yetinirler: İktidarı kullanacak bireyleri ya da kurulları belirtirler; onların nasıl seçileceklerini belirler, uymak zorunda oldukları usulleri düzenler, karşılıklı ilişkilerini güvence altına alırlar.

Bu kurallar keyfi değildir. Genel ilkeleri anlatır ve açıklarlar: Örneğin, iktidar, tek bir birey ya da tek bir kurul tarafından kullanılmıyorsa, bunun nedeni, kurucu iktidarın "kuvvetler ayrılığı" diye adlandırılan bir ön ilkeyi uygulamış olmasıdır; bu ilkeye göre, bu tür iktidar yoğunlaşması özgürlüğün hiçe indirgenmesidir. Demek ki, Fransız hukukunun ilkeleri ulusal sınırları aşan bir çerçeveye sahiptir. Bu ilkeleri sistemli biçimde açıklamak, genel devlet kuramını açıklamaktır. Böylece, ifade, günlük dildeki "hukuk" sözcüğü gibi, çifte anlam kazanır: Aynı anda hem bir ilkeler bütününü, hem de onu inceleyen dalı belirtir.

Hukuki ilkeler bütününün bir *kuram* oluşturabileceği düşüncesi hemen kabul edilebilecek bir düşünce değildir. Gerçekten de, kuram genelde bir önermeler bütününü anlatır, oysa hukuki ilkeler "kuvvetleri ayırmak gerekir" ya da "anayasa sıradan yasayla değiştirilememelidir" türünden buyruklardır. Bu koşullarda, pozitif hukukun kurallarının dayandığı ilkeleri sergilemek, gerçek bir kuramı açıklamak değil, bir ideolojiyi dile getirmektir. Kaldı ki, yürürlükteki kurallan doğrulayabilen bir ideoloji üretmek ya da yasakoyucunun bilinçli biçimde esinlendiği ideolojiyi tanımlamak pek de önemli değildir. Bu nedenle Almanca'da "Kuram" sözcüğü değil, *Lehre* kullanılır; o da en azından kısmen "buyruklardan oluşmuş bir bütün"ü belirtebilir.

Ayrıca XIX. yüzyılın sonunda ya da XX. yüzyılın başında yaşamış bir yazarın, bir ilkeler bütününü kuram olarak tanımlaması, Almanca *Lehre*

(Öğreti) terimine Fransızca'da "kuram" (Théorie) teriminden daha uygun bir karşılık bulamadığını gösterebilir. Bu aynı zamanda –genelde pozitivist olarak adlandırılan yazarlarda görüldüğü biçimde–, sözcüğün modern anlamında, gerçek bir kuram üretilmek istendiğini ve ilkelerin gerçek buyruklar olarak değil, genel önermeler ya da teknik kurallar olarak algılandığını da ifade edebilir[12].

İlk durumda, ilkeler doğru ya da yanlış olabilecek tanımlamalardır. Bu anlamda, ulusal egemenlik ilkesi, ulusun bu egemenliği elinde bulundurma iradesinin ifadesi olarak değil de, her devlette, uygulanma biçimi ne olursa olsun, egemen denilen ve her zaman ulus içinde gerçek anlamda varolan bir üstün iktidar iddiası olarak anlaşılabilir. Aynı biçimde, kuvvetler ayrılığı ilkesi, kuvvetler nasıl paylaştırılırsa paylaştırılsın, –hatta tek elde toplansalar bile– her devlette iki ya da üç kuvvetin varolduğunun ileri sürülmesi diye anlaşılabilir.

İlkeler, bir "kuram"ın sınırları içinde, teknik kurallar olarak da sunulabilir[13]; bu çerçevede, teknik kuralların, daha önce sözü edilen türde önermelere dayandığı savunulur ve araçlarla amaçlar arasındaki bir ilişki, yani bir nedensellik ilişkisi hakkındaki bir iddia biçimi taşır. Böylece, her zaman iki ya da üç kuvvet bulunduğu ileri sürüldükten sonra, bu kuvvetlerin tek elde toplanmasının özgürlüğü yokedeceği ve tersine, kuvvetlerin ayrılmasının özgürlüğün korunma aracı olacağı ileri sürülebilir.

Kuşkusuz, ilkeleri, önermeler ya da teknik kurallar olarak algılayanlar, yalnızca yüzyıl başı pozitivistleri değildi. İlkeler XVIII. yüzyılda da kesinlikle aynı şekilde dile getirildi. 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nde,"Her türlü egemenlik ilkesi aslen ulustadır" olarak ifadesini bulan ulusal egemenlik ilkesi, sözkonusu yaklaşımın bir ürünüdür. Montesquieu de, "De la Constitution d'Angleterre" (İngiliz Siyasi Yapılanması Hakkında) adlı bölümün başında, kuvvetler ayrılığı ilkesini ele alırken, önce "Her devlette üç tür kuvvet vardır..." diyerek genel önermeyi ortaya koyar, daha sonra, "tek elde ya da tek bir kurulda, yasama gücü yürütme gücüyle birleştiğinde, özgürlük diye bir şey kalmaz" diyerek teknik kuralı dile getirir[14].

Yine de pozitivistleri ötekilerden ayıran şey, bu ilkeleri kavrayabilme biçimine yaklaşımlarıdır. Carré de Malberg şu açıklamayı yapar: "Sözkonusu olan, ussal ya da *a priori* kavrayışlar değil, yürürlükteki kamu hukukunun sağladığı verilerdir. Ancak kamu hukuku ve anayasa hukuku kurumları bilindikten ve hesaba katıldıktan sonra, devlet hukuki olarak tanımlanabilir, gerçek mahiyeti ve içeriği tanınıp belirlenebilir"[15]. Gerçekte, bu yöntemsel program, genel devlet kuramını, "kamu hukuku ve

anayasa hukuku sisteminin temeli, başlangıç noktası ya da önkoşulu" olarak algılayan kamu hukukçularının geleneksel eğilimlerine yöneltilmiş bir eleştiridir. "Oysa genel devlet kuramı, tam tersine –en azından hukuki kuram olarak–, bir çözümden, sonuçtan, tamamlanmadan başka şey değildir"[16].

Böylece, pozitif hukukta, ilkelerin nasıl çıkarsanabileceği sorununa geliyoruz. Aslında, Carré de Malberg'in programı, açıkladığı gibi, "yürürlükteki kamu hukuku"yla sınırlı kalırsa, gerçekleştirilemez. Çünkü yürürlükteki kamu hukuku 1875 Anayasası'nın üç maddesinde tanımlanmıştır. Bu maddeler, kamu güçlerinin düzenlenmesine ve işleyişine ilişkin kurallar içerir, ama onları kuran genel devlet anlayışı ya da ilkeler hakkında hiçbir bilgi vermez.

1875 kurucu iktidarı ilkeleri açıkça ortaya koymamış olsa da, zımni olarak ilkelerin varlığından sözetmek mümkündür. Yürürlükteki hukukun bir parçası olan bu ilkelerin açıkça dile getirildiği tarihi dönem aslında Fransız Devrimi'dir. Bu durumda, Fransız pozitif hukukundan yola çıkarak varılacak genel devlet kuramı da, Devrim tarafından ortaya konulan ilkeler bütününden başka bir şey değildir.

Bu yargı, en azından iki varsayıma dayanır. Birinci varsayıma göre, Devrim tarafından dile getirilen ilkelerle yürürlükteki hukuk arasındaki zımni bağ, 1875 kurucu iktidarının anayasayı hazırlama çalışmalarından çıkarabileceğimiz herhangi bir tarihi bağdan çok, sözkonusu ilkelerin kaçınılmaz bir biçimde siyasi kurumların temelini oluşturmasından kaynaklanır. İkinci varsayımsa gerçekte şudur: Bu ilkeler *koyulmamışsa*, bir iradenin, devrimcilerin ya da 1875 kurucu iktidarının iradesinin bir ifadesi değilse, hatta olası bir ideolojinin ifadesi değilse, ancak o zaman genel bir kuram oluşturdukları düşünülebilir. Bu ilkelerin devletin mahiyeti hakkındaki gerçeği dile getirdiklerini ve o andan sonra da, pozitif hukukun açıkça –ama mutlaka hatalı bir biçimde– farklı ilkelere dayandırıldığı devletler de dahil olmak üzere, tüm devletler için geçerli olduğunu varsaymak gerekir. Böylece, Devrim'in rolü, bu ilkeleri yaratmak değil, ama onları açığa çıkarmak, evrensel gerçekleri aydınlatmak olacaktır[17].

Bu nedenle, Devrim'in temellendirdiği ilkelerin bilinmesi, genel kuramların açıklanmasına ve doğrulanmasına fırsat verir. Böylece, devletin ulustan ayrı bir varlık olacağına ilişkin, "özellikle Alman yazınında kendilerini gösteren" kuramlara karşı çıkmak için, "bu kuramların, Fransız Devrimi tarafından ilan edildiği biçimiyle, doğrudan doğruya ulusal egemenlik ilkesi tarafından çürütüldüklerini saptamak yeterlidir. Gerçekten de devrim, egemenliğin, yani devletin ayırdedici gücünün esas olarak

ulusta bulunduğunu ilan ederek, Fransız hukukunun temeline, devletin öznesi olduğu iktidar ve hakların aslında doğrudan doğruya ulusun iktidar ve haklarından başka bir şey olmadığına ilişkin hayati düşünceyi zımni olarak yerleştirmiştir. Dolayısıyla, devlet, ulusla karşı karşıya gelen ve onunla çatışan bir hukuk öznesi değildir... devlet ve ulus arasında özdeşlik olduğu kabul edilmelidir"[18]. Aynı biçimde, Carré de Malberg, yasayı herhangi bir maddi nitelikle tanımlayan Alman kuramlarına karşı çıkmak için, şekli bir kavram olan, "Fransız pozitif hukuku uyarınca gerçek yasa kavramı"nı sunar: "Bunun söylenebilmesini sağlayan öncelikle, Fransa'da, 1791'den 25 Şubat 1875'e kadar, birbirini izleyen anayasaların, her şeyden önce, yasanın şekli yanını ortaya koymalarıdır"[19].

Böylece, bir kuramın doğruluğu, sadece, dile getirdiği ilkelerin Fransız pozitif hukukunun, özellikle de devrim hukukunun kuruluşunda yer almış olmasıyla kanıtlanır. Bu kanıtlama biçimi, Alman kaynaklı kuramlar için de geçerlidir. Böylece, der Carré de Malberg, organ kuramı, Gierke tarafından "ortaya çıkarıldı ve oluşturuldu" ve Almanya'da büyük bir başarı kazandı[20]. Bu nedenle, Fransız öğretisi, "sözkonusu kuramın, öz ve mahiyet olarak bütünüyle Alman kökenli olduğunu vurgular ve 1791 Anayasası'nın, başından beri, modern anayasal sistemi üstüne oturttuğu "yetkilendirme" düşüncesiyle uzlaşmadığını öne sürerek, bu kurama karşı çıkar. Yine de bu kuramı savunmak mümkündür; çünkü, "güncel hukuki organ kuramı Alman yaratısı olsa da, malzemesi önemli oranda, 1791 Fransız anayasacılarının çalışmaları ve söylemleridir". Bu kanıtlamanın anlamı konusunda yanılgıya düşmemek gerekir. Vatanseverliği, Carré de Malberg'i, bir kuramı, Alman kaynaklıysa kötü, Fransız kaynaklı olduğu gösterilebilirse iyi sayacak ölçüde körleştirmemişti. Söylemek istediği kuşkusuz şuydu: Bir kuram, ancak, özgül olarak Alman olmama koşuluyla, "genel" kuram sayılabilir.

Carré de Malberg, böyle yol alırken, Alman geleneğiyle arasındaki ilişkiyi iddia ettiği ölçüde koparmaz ve temelde farklı sonuçlara varsa bile, yaklaşımı, Alman hukuk biliminin geleneksel anlayışına açıkça bağlanır.

Bu bağ, öncelikle, tarihi hukuk okulunun yaklaşımında farkedilebilir. Bu, Yan Thomas'ya göre, şundan ibarettir: "Roma hukuk geleneğinde, güncel bir pozitif hukuk sistemine girebilecek olan şeyle, uzmanlık tartışmalarına bırakılması gereken şeyi ayırmak... Pandektizmin özgünlüğü, tabii hukuk okulunca oluşturulmuş kategoriler üzerine kurulmuş hukuk biliminin, içeriğinde, malzemesinde, bir Roma hukuku bilimi olmasıydı[21]". Böylece, Roma hukukunda tüm kuralların birkaç ilkeden çıkarsana-

bileceğini ve bu ilkelerin modern dönem için de geçerli, mantıklı bir sistem oluşturduğunu varsayıyordu.

Bu anlamda, hukuk bilimi, Savigny'nin deyimiyle, kayıtsız şartsız hukuk tarihine indirgenebiliyordu[22]. Bu indirgeme, hukukun tarihi bir sürecin sonucu olduğu anlamına gelmez, ama tarihte, hukukun temeli ve mahiyeti hakkındaki başlıca kuramsal sorulara yanıtlar bulunabileceği anlamına gelir.

Bu arada, tarihi okul, birçok nedenden ötürü, özellikle de sübjektif haklar kuramı yüzünden, devleti ilgi alanı içine sokmayı reddediyordu. Bu sübjektif haklar, objektif hukuk olarak ya da devlet tarafından tanınmış gibi algılanmıyorlardı, gerçekten varoldukları düşünülüyordu. O zaman da, sübjektivizmin kategorileri yardımıyla bir kamu hukuku kuramı oluşturmak imkansızlaşıyordu[23].

Ama Mommsen, Pandektistler'in yöntemini örnek alarak, yani birkaç ilke üstüne kurulu bir kavramlar sistemi oluşturarak, bir kamu hukuku bilimi ya da devlet bilimi kurmaya, "Roma hukuki yapılanmasının özellikleri içinden... zamanının kamu hukuku bilimini kuracak temel ilkelere" varmaya çalışır[24].

Fransız Devrimi, Carré de Malberg için tam da, Roma hukukunun Pandektistler için oynadığı rolü oynar. Zaten ondan önce de, modern hukukun temelini yine Fransız Devrimi'nde arayan Alman öğretisinin bir bölümü aynı şeyi yapmıştı. Örneğin, Lorenz von Stein, Fransız tarihi üstüne akıl yürütür, çünkü onda " siyasi ve sosyal hayattaki değişiklikleri yöneten yasaların en saf belirtisini"[25] görür. Araştırmanın hedefi, tarihi okul için de olduğu gibi, gerçek anlamda tarihi değildir. Kuramsaldır. Sözkonusu olan, örneksel bir olay içinde, devlet ve toplum ilişkilerini yönlendiren tabii yasaları keşfetmektir[26].

Bu öğretinin bir başka bölümü, Fransız Devrimi'ne gönderme yapmayı reddediyorsa, bunu benzer bir yöntembilimsel temelde yapar. Gerçek bir hukuk biliminin ilkelerini geçmişte aramak gerekir ve Devrim tarafından benimsenmiş olan çözümler koşullara bağlı olup pratik zorunluluklardan kaynaklanır. Tersine, Alman tarihi saf kavramlar üretmiştir. Bu anlamda, Rudolf Gneist, hukuk devletinin mahiyetini araştırırken, bunun, kökenleri Orta Çağ hukukunda bulunan, özgül olarak Alman nitelikli bir kavram olduğunu ileri sürer; oysa, Fransa'da, egemenlik düşüncesi parlementer bir anayasanın tüm temellerini alt üst eder ve bu da devletle hukukun kalıcı temellerinin keşfedilmesine izin vermez. Aynı biçimde, güçler ayrılığına ilişkin Fransız yorumu, önceliği, uygun olduğu üzere yürütme gücüne değil de, hatalı olarak yasama gücüne verir[27].

En yenisi de dahil olmak üzere[28], çağdaş öğretide birçok uzantıları olan genel devlet kuramının içinde oluştuğu tarihin böyle kullanılması, bazı sorulara yol açar.

Hangi Kuram? Hangi Devlet?

Carré de Malberg'in bilimsel devlet kuramı kesin bir yöntembilime dayanmaz ve belirli bir konusu yoktur.

Yöntembilimin yetersizlikleri, varsayımların keyfiliğinden ve kavramların geliştirilme biçiminden kaynaklanır. Şurası açıktır ki, Fransız Devrimi, bir tarihçi gibi çalışmak istemeyen Carré de Malberg'in araştırma konusu değildir. Carré de Malberg Fransız Devrimi'ni yalnızca, devlet kuramının, başka ülkeler ve dönemler için de değer taşıyan, gerçek ilkelerini aydınlatacak ayrıcalıklı bir an olarak kullanmıştır.

Alman tarihi okulunun tarih dışı bir düşüncenin sonucu olduğu gösterilebildi; çünkü bu anlayışta, evrim, halka içkin bir ilkenin uygulanması ve gelişmesidir. Öyle ki, tarih burada, olayın oluş biçimi olarak değil, bu evrimin içinde gerçekleştiği alan olarak kavranmıştır[29]. Bu birçok biçimde kendisini gösterir: Hukuku kendisinden başka bir şeyle açıklamayı reddetmeye; sistemli ve eşzamanlı boyuta tanınan ayrıcalıkta; hukuki kavramlara ayrılan yerde. Bu anlamda, Alman tarihi okulu, Carré de Malberg üzerinde de hatırı sayılır bir etki bırakan Gerber, Jhering ve Laband'ın, kavramları bir hukuk kaynağı olarak görmelerini sağlar. Bu düşünürlere göre, hukukun özerk evrimi, keşfi bilimin işi olan saf biçimler ve kavramlar üretebilmiştir; ama pozitif kurumlar, bunların uygulanmasından başka bir şey değildir, öyle ki, sonraki kuramlara başvurarak eski kurumları tanımlamak hiç de haksız sayılmaz. Böylece, ilke ve kavramlar Roma hukukunda kendilerini doğrudan doğruya göstermediklerine göre, modern kategorilere başvurmak gerekecektir: Pandektistler tabii hukuk okulunun kategorilerine başvurmuşlardı; Mommsen, zamanının kamu hukuku öğretisinin kategorilerine başvurmuştu[30].

Bununla birlikte, günün kategorileri aracılığıyla geçmişin kurumlarının tanımlanmasıyla yetinmek mümkün olsa da, çağdaş kavramların doğruluğunu kanıtlamak için geçmişin kullanılması sözkonusu olduğunda böyle bir yöntem kesinlikle savunulamaz; Carré de Malberg için durum budur: O, Fransız Devrimi'ni yalnızca, genel devlet kuramını oluşturan ilkeleri bulmak için inceler. Onlar bazen, bu dönemde yazılmış, kuralların ve kurumların temelini belirten hukuki metinlerde dile getirilmişlerdir. Ama bu belirlemelere rastlanmadığı ve ilkelerin, devrim

döneminde bile, üstü kapalı kaldığı olur. Bununla birlikte, her iki durum da, ister açıklanmış ister üstü kapalı kalmış olsun, ancak, bir yorum çalışması sonunda tanımlanabilir. Oysa, yorum çağdaş kategorilere başvurularak yapılabilir, öyle ki, burada izlenen mantık bütünüyle devridir: Zamandışı ve genel bir devlet kuramı ilkesinin varlığı, devrimci kurumların temelini oluşturduğu olgusuyla kanıtlanır, ama onun bu temeli oluşturduğu, yalnızca, kurumlar bu ilkenin yardımıyla yorumlandığı için, ileri sürülebilir.

Bu bakımdan, daha önce anılan organ kuramının uygunluğunun kanıtlanması özellik taşır. Yasama gücüyle donatılan otoriteleri temsilciler olarak gösteren Devrim metinlerinin hiçbirinde organ sözcüğü kullanılmamıştır. Bununla birlikte, Carré de Malberg, Alman organ kuramının temsil kuramından üstün olduğunu düşünür. Gerçekten de, en geniş kuramsal boyutuyla sunduğu sorun şudur: "Her devlette, kral, cumhurbaşkanı gibi... devlet güçlerinin fiili sahibi olan bazı kişiler bulunur... Gücü elinde tutan bu çeşitli kişiler konusunda iki soru ortaya çıkar:

1/ Devlet gücünü hangi sıfatla kullanırlar?
2/ Bu sıfat onlara nereden geliyor?"[31]

Kuşkusuz, organ kuramı bu sorulara, temsil kuramına göre, çok daha genel bir cevap getirebilir.

Bu yüzden, genel devlet kuramının, her şeye rağmen, Fransız pozitif hukukunun sağladığı verilerden yola çıkarak açıklanabileceğini ileri sürmek için, Fransız temsil kuramını, bu kuramın aslında, ne yazık ki eksik biçimde dile getirilmiş bir organ kuramı olduğunu gösterecek biçimde yorumlamak gerekir. "Zaten Fransa'da yanlışlığı başlatan, aslında bambaşka bir şey yaptığı halde, temsili bir rejim kurduğunu sanan ve söyleyen kurucu meclisin ta kendisiydi. Temsil kavramının iyi saptanmasına özen gösterilseydi, bu yanılgıdan kaçınılabilirdi"[32]. Yalnız, gerçeği böyle yeniden oluşturmak için, bir organ kuramını iyice kavramak ve de onu Gierke'den almak gerekir.

Carré de Malberg, böylece, kendi pozitivizm anlayışının sınırlarını gösterir. Başlangıç noktası olarak, "ussal ya da *a priori* görüşleri değil, ama yürürlükteki kamu hukukunun sağladığı verileri" alma niyetini bildirmişti; oysa bu iki kavram aslında öylesine kaynaşmışlardır ki, ikincilerin ancak birincilerin yardımıyla bilinebileceği görülür. Gerçekte, Carré de Malberg, Bluntschli'nin metafizik geleneğini izlemektedir. Ona göre pozitivizm, bir Kelsen ya da bir Ross'da olduğu gibi, ampirik bilimleri model

alarak bir hukuk bilimi oluşturma iradesi değil, sadece yürürlükteki hukukun tek hukuk olduğu düşüncesi anlamına gelir; bu hukuk, devletin iradesinin dile gelmesidir ve "hukuk bilimi"nin pozitif hukuktan yola çıkarak yapılması gerekir. Ama bu verilerden yola çıkıldığında, sözkonusu olan hep devletin özüne ulaşmaktır.

Öte yandan, bu genel kuramın gerçek bir konusu yoktur. Onun için, Kelsen'in hukuk biliminin konusunu tanımlarken yaptığı önermeye eşdeğerde bir önerme sunulamaz; "hukuk biliminin konusu, hukuktur" diyen Kelsen, bilimsel bir kuramın ancak ayrı bir konusu olduğunda oluşturulabileceğini vurgulayacaktır.

Ama devlet, genel devlet kuramınca, nesnel bir gerçeklik olarak algılanmamıştır. Bu kuram, devleti, bazı kişilerin belli bir gücü hangi sıfatla kullandıklarını anlama imkanı veren ilkeler ya da kavramlar bütünü olarak algılar ve görev olarak da, bu kişilerin gerçekte iktidarlarını doğrulamak için başvurdukları ilkeleri tanımlamayı değil –çünkü bu durumda, genel bir cevap verme ümidinden vazgeçmek gerekecektir–, hangisi olursa olsun, her devlette, bu iktidarı doğrulamaya en elverişli ilkeleri "bulup çıkarmayı" seçecektir. Başka deyimlerle, bu ilkelerin, dolayısıyla da devletin yaratılmasına katkıda bulunur. Devlet, genel devlet kuramının konusu değil, içeriğidir.

Carré de Malberg'in –ve genel olarak, içinde yer aldığı öğretisel akımın– farkedemediği şudur: Onun ileri sürdüğü gibi, devlet bir gerçeklik değil de, bir kavram, bir kurgu, bir kurum, bir normlar bütünüyse, o zaman, onu oluşturan ilkelerin, değerlerin, betimlemelerin salt dile getirilmesi bir devlet kuramı değildir, çünkü o tutarlı bir önermeler bütünü olmayıp yalnızca bir buyruklar bütünüdür.

Yeni Bir Devlet Kuramı İçin

Bununla birlikte, devletin kurucu ilkelerine indirgendiği tezi, yenilenmiş bir Devlet Kuramı'na pek geniş ufuklar sunar. Yalnızca hukukun insan iradesinin ürünü olduğuna ilişkin bir kuram değil, aynı zamanda belirli bir hukuk bilimi anlayışı da olan hukuki pozitivizmin etkisi altında kaldığı andan başlayarak, genel hukuk kuramının gösterdiği gelişme, ne yazık ki, eski genel devlet kuramını geride bıraktı. Pozitivizm, hukukun, bazı davranışlara izin veren ya da onları emreden, yasaklayan bir normlar bileşimi olduğunu kabul eder. Bu normlar, buyruk olarak, ne doğru ne de yanlış olabilir. Hukuk bilimine gelince, hukuktan kesin olarak ayrılır. Normlar, buyruklar, değer yargıları içermez, normları betimleyen ve dola-

yısıyla, doğru ya da yanlış olabilecek ve pozitivizmin bazı türlerinde ampirik olarak doğrulanabilecek önermeler içerir.

Genel hukuk kuramı, bu hukuk biliminden, iki noktada ayrılır. Bir yandan, normların içeriğini değil, ortak özelliklerini ve ait oldukları sistemi betimler. Öte yandan, hukuk bilimi yürürlükteki hukuki normları betimlerken, genel kuram genel olarak hukuki sistemin özelliklerini, her pozitif hukuk için geçerli olacak biçimde betimler.

Genel devlet kuramı bu modele göre yeniden oluşturulsaydı, iki genel devlet kuramı kolaylıkla birbirinden ayırdedilebilirdi: Bir yanda, birlikte devleti oluşturan ilkeler bütünü; öte yanda, bu ilkeleri betimleyen ve bir kuramötesinden başka şey olmayan dal. Bu yöntemi, klasik pozitivistler, birçok nedenle, hiç mi hiç izlemediler.

Birinci neden, XX. yüzyılın ilk yarısında mantıksal ampirizmin güçlü bir biçimde etkilediği hukuki pozitivizmin yönelimidir. Tasarı, tabii bilimlerden esinlenen bir model uyarınca, bir hukuk bilimi oluşturmaktı. Bu hukuk biliminin konusu yalnızca pozitif hukuk olabilirdi; yani, yürürlükteki normlar olabilirdi, yoksa onların maddi içeriğinin doğrulamasını oluşturan, ama metafizik önermeler kadar da anlamdan yoksun oldukları düşünülebilecek betimlemeler değil[33].

İkinci neden şudur: Pozitivist eğilimli genel hukuk kuramı, varolan tüm pozitif hukukların ve hatta Kelsen'in dediği gibi mümkün olan tüm hukukların[34] bir betimlemesini yapmayı amaç edinmiştir. Genel hukuk kuramı, bu koşullarda, çok geçmeden, iki şey arasında bir ayrım yapmaya itilmiştir: Pozitif hukuki düzenlere göre değişimlere tabi olan şeyle, yani buyrukların içeriği ve hukukun tabanıyla, tüm hukuki düzenlere ortak olan şey, yani biçim arasında[35]. Demek ki, hukuk genel kuramı, esas olarak, genel devlet kuramını oluşturan maddi kavramlarla hiç ilgilenmemiştir.

Üçüncü neden, Kelsen'in devlet ve hukukun özdeşliği anlayışıdır[36]. Kelsen, devlet ve hukukun tek ve aynı şeyi gösteren iki deyim olduklarını düşünür: Ulusal bir hukuki düzen (uluslararası düzene karşıt olarak). O andan sonra da, devlet kuramı genel hukuk kuramının bir dalından başka şey olamaz. Onun özgül bir konusu yoktur, yalnızca bir işlevi vardır: Ulusal hukuki düzenlerin birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını belirlemek[37].

Son olarak, hukuk bilimi normları betimliyorsa, norm olmayan görüngülerin tümünü sosyal bilimlere bırakır. Hakim kuram, Kelsencilik açısından, norm olarak tanımlanması gereken şeyle, norm olmadığı için *Sein* (olan) alanına giren şey arasındaki basit ayrımdır: Bir norm, bir üst norm açısından, bir insan eyleminin nesnel anlamıdır. Bu şu anlama gelir: Siyasi otoriteleri normlara belli bir maddi içerik vermeye iten tüm betim-

lemeler, içkin ilkeler, ideolojiler norm sayılmaz ve hukuk bilimiyle kuramının değil, sosyal bilimlerin konusunu oluştururlar.

Sosyal bilimler lehine bu vazgeçmenin ciddi bir sonucu vardır: Normları doğrulamaya yarayan söylemin tümünün kendi mantığı vardır ve sosyal bilimler onu çözümlemek için donanımlı değildir. Böylece XX. yüzyılda, bir *no man's land* oluşturan konuma varılmıştır. Bu söylemin üretimine katılma iddiasında olan ama başlangıçtaki başarısı da geniş ölçüde yıpranan geleneksel genel devlet kuramıyla, sorunun özgül yanını olsa olsa yanlış anlayacak bir sosyal bilim arasında, bugün, bu konunun çözümünü kendisine iş edinen bir disipline ayrılacak yer vardır.

Hukuk bilimi gibi, bir devlet kuramı da, olsa olsa, konusundan ayrı olabilir. Bir başka deyişle, genellikle genel devlet kuramı diye anılan şeyi oluşturan ve de asla gerçek bir kuram oluşturmayan ilkeler yanında, bu ilkeler *üstüne* açıklamaları da düşünebilmek gerekir. Gerçek genel devlet kuramı ancak bir kuramötesi olabilir.

Genel devlet kuramının bir kuramötesi olduğunu söylemek, eski kuram anlamında, konusunun devlet olamayacağı ve eski metafizik soruların çözümünü kendisine iş edinemeyeceği anlamına gelir: "Devlet ulustan farklı mıdır? Devlet her zaman egemen midir, egemenlik bölünmez midir?". Bu sorular, haklarında gerçek önermeler sunulabilecek gerçek bir devlet ve egemenliğe ilişkin varlıkbilimsel bir varsayıma dayanır; kaldı ki bu varsayım, devlet, egemenlik, temsil kavramlarının yalnızca salt hukuki kavramlar olduklarına ilişkin eski genel devlet kuramının savını yalanlar.

Oysa bu son savı ciddiye almak ve bu kavramları çözümlemeyi düşünebilmek için, *salt hukuki* bir kavramın ne olduğunu incelemek gerekir. Jellinek, egemenlik ya da temsil kavramının salt hukuki olduğu düşüncesinde ısrar ederken[38], görünüşte bundan iki şey anlamaktadır.

Her şeyden önce, onları karşılayan tabii bir gerçeklik yoktur. Bu anlamda, egemenliğin sınırsız bir güç olduğunu söylemek, egemenin iktidarının gerçek hiçbir sınırla karşılaşmayacağı anlamına değil, yalnızca bu sınırların hukuki sınırlar değil, tabii sınırlar olduğu anlamına gelir. Aynı biçimde, temsilin, bir kişi tarafından dile getirilen iradeyi bir başkasının iradesi gibi gösteren ilişki olduğunu söylemek, gerçekten çakışan iki irade olduğunu değil, yalnızca, hukuk açısından, bir iradenin sanki ötekinin iradesiymiş gibi sayıldığını iddia etmektir. Bu anlamda, Rousseau'nun ünlü eleştirisi (irade temsil edilmez, o ya aynı iradedir ya da bir başka iradedir; bunun ortası yoktur), Jellinek'e göre, psikolojik ve hukuki açılardan, bir kafa karışıklığından kaynaklanır.

Jellinek'e göre, bir hukuki kavram, aynı zamanda, bir bilginin yolunu açan değil, ama pratik bir amaca ulaşma imkanı veren şeydir: Birini "egemen" olarak adlandırmak, onun her şeyi yapmasına imkan vermektir; onu bir başkasının temsilcisi olarak göstermek, iradesinin ya da eylemlerinin sonuçlarının bir başkasına maledildiğini ilan etmektir.

Bununla birlikte, Kelsen'in kişi kavramını incelemesinin gösterdiği gibi, daha da ileriye gidilebilir. Bu çözümleme, hukuk kuramında, tüzel kişilerin mahiyeti hakkındaki klasik bir tartışmanın çerçevesine girer: Bazıları bu kişilerin gerçekliği tezini savunurken, diğerleri kurgusal niteliklerini savunur. Kelsen, bu kişilerin fizik kişiler kadar gerçek olduklarına ilişkin tezin kuşkusuz bir yana itilmesi gerektiğini, ama tüzel kişilerin kurgusal niteliklerine ilişkin karşıt tezin de aynı biçimde reddedilmesi gerektiğini gösterir. Gerçekten de, onların kurgusal niteliği, ancak, tek gerçek kişiler olan fizik kişilerle karşılaştırılarak ileri sürülebilir. Oysa, der Kelsen, yalnızca insanlar gerçektir, ama tüm insanlar kişi değildir. Demek ki, bir insanın bir kişi olduğunu söylemek, yalnızca, ona yükümlülükler yükleyen ve haklar tanıyan hukuki normların varolduğu anlamına gelir. "Kişilik"ten sözetmek, aynı insana verilen bir hak ve yükümlülükler demetine bir birlik kazandırmanın yoludur. Demek ki, fizik kişilik de bir kurgudur. Bu vazgeçilebilecek, ama hukuk biliminin başvurduğu bir kavramdır[39].

Kelsen, bu kavramı hukuk biliminin ürettiğini söylerken haksızdır. Onun işlevi yalnızca –hatta birinci olarak da değil–, yürürlükteki hukukun betimlenmesini kolaylaştırmak olamaz; çünkü, kendisinin de zaten belirttiği gibi, yalnızca normların betimlenmesi sözkonusu olsaydı, hukuk bilimi bundan kolaylıkla vazgeçebilirdi. Gerçekte, kavram bilim tarafından değil, doğrudan doğruya hukuk tarafından kullanılmıştır ve hukuk bilimi başka kavramlar için yaptığının tam tersine, bu durumda, bir pozitif hukuk kavramını betimlemek ve yansıtmakla yetinir.

Ama Kelsen'in yanılgısı verimlidir, çünkü hukuki sistemin, işleyişi için gerekli kavramları salgıladığını anlamayı sağlar. Örneğin tüzel kişi için: Eğer normlar yalnızca insanlara buyurulabiliyorsa, buyurulan davranışların sonuçları, her zaman, fizik yaratıcılarına maledilemez. Hukuk devlete ödeme yapmayı buyuruyorsa, kuşkusuz bu eylemi gerçekleştirmesi gereken bir insandır; ama yalnızca devletin kişiliği kavramı sayesinde, tüm ödemeler arasında, devlet kişisine atfedilecek olanlarla, bu ödemeleri yapan bireye atfedilecek olanlar arasında ayrım yapılabilecektir.

Ama bu teknik işlevin ötesinde, kavram, önemli bir doğrulama işlevini de yerine getirir. Kelsen, bir kişinin haklara ve yükümlülüklere "sahip

olduğunu" söylemenin saçma olduğunu düşünür; çünkü bir kişi bir haklar ve yükümlülükler demeti olduğundan, bu bir haklar demetinin hakları olduğunu söylemek anlamına gelecektir[40]. Çok da haklıdır, ama kendisinin de zaten yaptığı gibi, bu sunuşun, sözkonusu hakların öznesi olan ve hukuki düzenin her türlü atfından önce gelen gerçek bir varlığı düşünmeyi sağladığı kabul edilmelidir. Önceki örnek üzerinde akıl yürütmek için, kişi kavramı, memurun eylemleri arasında ayrım yapılmak isteniyorsa gereklidir, ama böyle bir ayrım yapılmasını da doğrular.

Geleneksel anlamında genel devlet kuramı bir ilkeler ve kavramlar bütünüyse, o zaman bir kuramötesine yer vardır, görevi de, devletin türünü incelemek ya da doğrulamalar üretmek değil, bu ilkeler ve kavramlar sistemiyle hukuki sistemin genel yapısı arasındaki ilişkiyi araştırmak olacaktır. Sorun, devletin egemenliğe ya da tüzel kişiliğe sahip olup olmadığı, egemenliğin bölünebilir mi yoksa bölünemez mi olduğu, parlamentonun temsilci ya da organ diye adlandırılmasının doğru olup olmadığı değildir; sorun, bu söylem tipinin özgüllüğünü çözümlemek ve onu, kendine özgü hukuk sistemiyle açıklamayı denemektir.

Çev: Özlem Günyol
Düzelti: Alişan Çapan

İkinci Cumhuriyet

Devlet gemisi ılıman sulara girdi,
Kurtuldu kayalarda parçalanmaktan.
Coşan ulu bir deniz Türkeli şimdi
Sevinçten, umuttan, alınan haktan
Bayraklar kıvanç duyar dalgalanmaktan.

Artık ne şehzadeler var, ne sultan.
Türk ulusu büyüklüğünce herkes yüce.
Ne bir lokmada koca ülkeyi yutan
Filler var; yüzlerce binlerce...

Cahit Külebi

15
Philippe Braud

Devlet:
Hukuki öğretinin ikilemleri*

Hukuk kuramcılarına göre, devlet yalnızca, yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin etkinliklerinden yola çıkarak düşünülebilir[1]. Bu çerçevede, onları, iki boyutlu bir kaygı yönlendirir: Bir yandan, devleti, kurumsal gerçekliğini ortaya koyabilmek için, çevresinden ayırmak. Ancak, iç ve uluslararası düzende, sorun çok farklı anlatımlarla belirir ve bu yüzden tanımlamaya ilişkin zorluklar ortaya çıkar. Öte yandan, onların gözünde, hakimiyetin, öncelikle bağlayıcı bir hukuk üretimi aracılığıyla uygulanmasının sonuçlarını saptamak. Bu durumda da, böyle yaratılmış hukuki dokunun devlet karşısına çıkarılabilecek bir normlar sistemine dönüşüp dönüşemeyeceği sorusuyla karşılaşırız.

A. Devlet ve sivil toplumun farklılaşması

XVIII. yüzyılda ortaya çıkan sivil toplum kavramı, devlet kavramıyla çok yakından ilişkili bir kavramdır. Aslında çatışma, global topluluk ve

* *L'Etat*, Paris, Seuil, 1997

bu toplulukta kendini gösteren üst siyasi iktidar arasındaki karşılıklı ilişkiler sorununun ortaya konmasını sağlar. Böylece çok farklı mahiyette kaygıları yansıtan iki ayrı açıklama çıkar.

Uluslararası hukukçulara göre, asıl amaç, uluslararası toplumun eksiksiz aktörlerini saptamak ve özellikle kimin, kümenin tümünü bağlayan antlaşmalar ya da konvansiyonlar yapmaya yetkili olduğunu tanımlamaktır. Bu sorun, 1919'da Milletler Cemiyeti'nin kurulmasına kadar, yani devletlerin eksiksiz tanınmış yegane birim olarak görüldüğü dönemde bile çok önemliydi. O tarihten sonra da başka rakip aktörler ortaya çıktı: Yönetsel olsun olmasın, uluslararası örgütler ve hatta bireyler. Bu yüzden, devlet, bir kümenin dış temsiline ilişkin olarak üstlendiği görevlerden yola çıkarak tanımlanmalıdır. Bu da onun, düpedüz sivil toplum örgütlenmesi olarak görülmesine yol açar.

Anayasa ya da idare hukukçularının kaygısıysa çok başkadır. Onlara göre, sözkonusu olan, sivil toplumun *bağrında*, devlet diye adlandırılan bir tüzel kişiye atfedilebilecek etkinlikleri saptamaktır; gerek bu etkinliklere Yasa'nın otoritesi olan çok özel bir otorite kazandırmak için, gerekse yurttaşların zarara uğraması durumunda doğacak sorumluluk sorunlarını çözmek için. Ayrıca, siyasi tartışma, Fransız Devrimi'nden başlayarak hayati önem kazanan bir sorunu, kamusal güce karşı ileri sürülebilecek hakların yönetilenlerin tümüne tanınmasını devreye soktu. Demek ki bu, sivil toplum kavramının kullanılmasına yol açan iç çevreyle devlet arasında, en azından düşünsel olan bir farklılaşma mantığıdır.

a) Hukuki açıdan örgütlenmiş toplum olarak devlet

Bu tanım, global toplum olan bütünle, bütünün bir parçası olan ve onun bağrında uygulanan iktidar arasındaki bağları vurgular. Bu, devleti "hukuki olarak örgütlenmiş ulus" diye tanımlayan eski kalıbın modernleştirilmiş biçimidir. Çok uzun zamandır kalıplaşmış bu anlayışta[2], üç ölçüt açık seçik ortaya çıkar.

Bir ülke

Bir devlet, antlaşmalarla tanınmış sınırlarla çevrili bir alandır. Bugün uygulamada bu, Birleşmiş Milletler örgütünce tescil edilmiş olan, ikitaraflı ya da çoktaraflı uluslararası antlaşmaların sözkonusu sınırları belirlediklerini anlatır. Demek ki, devletin ülkesi, onu yöneten kamusal gücün benimsediği hukuki normların yayıldığı alanı oluşturur. Görünüşte basit olan bu anlayış, iki sorun kategorisinin doğmasına neden olur.

Öncelikle, ülkesiz devlet olmadığı ya da tam tersine devletsiz ülke olmadığı ileri sürülebilir mi? Sorunun birinci kısmı, bir devletin toprağının tümü işgal edildiğinde varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği sorusuna ilişkindir: Örneğin, XX. yüzyılda, uluslararası hukuka aykırı bir işgal sonrasında, bu tür örneklere hiç de az rastlanmadı. 1910-1945 arasında Japonya Kore'yi kendine bağladı; Polonya, 1939'da Hitler Almanyası'yla Stalin SSCB'si arasında paylaşıldı, sonra da Reich eyaletine dönüştürüldü; 1949'da zorla Sovyetler Birliği'ne dahil edilen Baltık devletleri, bağımsızlıklarına ancak 1991'de kavuşabildiler. Salt hukuki çözümleme açısından, bu soruya cevap bulunamaz. Hukuk bir hukuk ihlalini onaylayabilir mi? Tersine, devlet artık uygulamada varlık gösteremezken, yalnızca bütünüyle güçsüzleşmiş, sürgünde bir hükümet varken, bir devlet kurgusunu sürdürmek gerçekçi midir? Bu durumda, karar vermeyi sağlayacak olan görüşler, kaçınılmaz olarak etik ya da siyasi görüşlerdir. Örneğin, tıpkı ABD gibi, bazı İskandinav ülkeleri de, uzun yıllar boyunca, Baltık devletlerinin varlıklarını sürdürdükleri kurgusunu ayakta tuttular, ama zamanla, bu kurgunun sonuçları gittikçe belirsizleşti.

Devletsiz ülkeler var mıdır? Bu sorun, modern siyasi örgütlenme biçiminin dünyanın tümüne yayılmasıyla, Antarktika kıtasına ilişkin dikkate değer bir istisna dışında, artık yalnızca kara parçası olmayan alanlar için ortaya çıkabiliyor. Zaman zaman *res nullius* (*sahipsiz şey*) ya da *res communis* (*ortak şey*) olarak görülen Antarktika da, devletlerin yargılama yetkisi dışında kalan açık denize benzetilebilir. Yine de, devletlerin yetkilerinin genişletilmesine ilişkin çağdaş bir eğilim kendini gösterdi. Karasularının üç millik geleneksel sınırı on iki mile çıkarıldı. Özellikle de, 1959 tarihli uluslararası bir konferansta, kıyılardan iki yüz mile kadar açılan münhasır ekonomik bir bölgenin varlığı onaylandı. Böylece, özel sınırlar kavramı anlayışı, yani bazı alanlarda, sınırlı, hatta belirsiz hukuki yetkiler veren statülerin varlığını kabul eden bir anlayış ortaya çıktı.

İkinci kategorideki sorunlar şunlardır: Devletin ülkesi hukuki açıdan türdeş bir alan olarak görülebilir mi? Cevap, yalnızca, her bir idari bölgesinde hukukun aynı biçimde uygulandığı merkezi bir devlet örneğinde bütünüyle olumlu olabilir. Adem-i merkeziyetçilik ve özellikle de federalizmde, tam anlamıyla aynı şey sözkonusu değildir, çünkü bazı hukuki kurallar yerel otoriteler tarafından ülkenin yalnızca bir kesimi için konmuştur. Yine de, anayasanın üstünlüğü ilkesi ve bundan doğan, normların yargısal denetimi, devlet alanının tümü üstünde, ortak bir federal yasamanın varlığını doğrular. Sıradan bir konfederasyonda, paylaşım çizgisi her zaman belirgin değildir, çünkü iki durumda da, aynı ülke üzerinde,

devlete ve devlet üstüne ilişkin iki hukuki düzenin yarıştığı görülür. Demek ki, yalnızca bu tek ölçüt açısından, örneğin Avrupa Birliği'nin salt uluslararası bir örgüt mü, yoksa şimdiden federal bir devlet mi olduğu sorunu çözülemeyecektir.

Ekonomik ve kültürel değiş tokuşların gelişmesiyle, sınır kavramı, ulusçuluk ve korumacılık çağında Avrupa'da sahip olabileceği mutlak katılığı kaybetti. Sınırlar bütünüyle yapay bir biçimde aynı kimliğe sahip insan kümelerini birbirinden ayırdığında, sorun daha da büyüdü. Dünyanın birçok bölgesinde, kara sınırının geçirgenliği, kökenini merkezi iktidarın hukuki düzenini kabul ettirme aczinde bulur; bu da, onun yasama gücüne meydan okuyan her tür kaçakçılığın varlığıyla ortaya çıkar. Ancak bugün bu olay, devletlerin sınırlarıyla dalga geçen ve bunların her halde gerçekleştirmek isteyecekleri denetimi kuşkulu kılan en ileri iletişim teknolojilerinin gelişimiyle (uydu aracılığıyla televizyon yayını, bilgisayar ağları...) yeni bir görünüm almaktadır.

Bir halk

Devletin hukukuna tabi bireyler topluluğu onun halkını oluşturur. Bu klasik tanımlama, gerçekte, birbiriyle hiçbir zaman tam olarak örtüşmeyen iki bütüne gönderme yapar: Uyruklar ve ikamet edenler. Birinciler devlete, nesep ya da yurttaşlığa kabul edilme yoluyla elde edilmiş vatandaşlık bağıyla bağlıdır. Ama tüm vatandaşlar devletin ülkesi üzerinde yaşamazlar. Yine de, bazı açılardan, yerleştikleri ülkede bile devletlerine bağlı kalırlar. Dışarıda yaşayan bu topluluk (*diaspora*), hukuki statüsü (çifte vatandaşlık ya da bulundukları ülke vatandaşlığı) ne olursa olsun, sayıca çoksa ve köken devlete iyice bağlıysa, bu durum karmaşık siyasi sorunlar doğurabilir. Örneğin, bugünkü Rusya'nın sınırları dışında yirmi milyon Rus, Romanya'da iki milyon Macar, Sırbistan ya da Makedonya'da iki milyona yakın Arnavut vardır. Bu "dışarıdan gelme vatandaşlar"a ikamet ettikleri ülkeyi rencide etmeden, nasıl bir siyasi temsil olanağı tanınmalıdır? Devlet, hangi noktaya kadar, diğer devletin iç işlerine karışmadan ve tehlikeli gerilimlere neden olmadan, bu kişilerin çıkarlarının ya da özlemlerinin koruyucusuna dönüşebilir?

İncelenecek öteki topluluk, sürekli ya da geçici olarak ikamet edenlerdir. Tabii, vatandaşlar burada ezici çoğunluğu oluştururlar. Ama genel olarak, vatandaşlara göre kısıtlı siyasi haklardan yararlanan bir yabancılar topluluğu da her zaman varolur. Bazı ülkelerde olduğu gibi (Letonya ya da Estonya'da Ruslar, Zaire'de Ruandalı mülteciler, Körfez ülkelerindeki Filistinliler vb.) sayısal önemleri ya da görece ekonomik ağırlıkları yüksek-

se, ortaya siyasi zorluklar çıkabilir. Bazı devletler, bunları önlemek ya da azaltmak için, bir asimilasyon ya da vatandaşlığa alma siyaseti uygularlar. Başkaları da, tam tersine, yabancıları bütünüyle ayrı bir statü içine yerleştirirler, hatta koşullar kendilerine uygun göründüğü zaman, sınırdışı etme önlemlerine başvururlar.

Demokratik bir rejimde, vatandaşlık yurttaşlığı, yani siyasi katılımla ilgili hakların kullanımına (temel olarak seçme ve seçilme hakkı) izin veren niteliği de beraberinde getirir. Bugün, yurttaşlık kavramı, bu ilk halin çok ötesinde, büyük bir yaygınlık kazandı. O artık her birey için, ikamet ettiği ülkenin ekonomik, sosyal ve kültürel hayatına tam olarak katılma hakkını meşrulaştırmaya yarıyor. Bu, "vatandaşlık aidiyeti" sorunsalıdır.

Vatandaşlığa (yurttaşlığa da) ilişkin iki görüş, geleneksel olarak bilimsel çalışmalar, ama aynı zamanda siyasi aktörler tarafından da ortaya konmuştur. Etnokültürel denilen birinci görüş, ayrı kimliğinin bilincinde olan bir halkın ortak özelliklerini vurgular. Sözkonusu olan, dil, tarih, örf ve adet, din, hatta etnik köken gibi özellikler ya da çoğu zaman tüm bu ögelerin özgün bir bileşimidir. Evrenselci denilen ikinci görüş, bu farklılaşmaları aşan, salt hukuki bir yurttaş nitelemesinin önemini vurgular. Bununla, ırk, dil, kültür ya da din farklılıkları dikkate alınmadan, aynı devlet içinde, hakların tam eşitliği sağlanabilmelidir.

Böyle bir ayrımın asıl konusu, vatandaşlığın ve medeni hakların verilmesidir. İkinci görüşe göre, bu yalnızca ikamet koşullarına bağlanmalıdır. Birinciye göre de, nesep yoluyla hak edinme esastır ve daha sınırlı biçimde ele alınan vatandaşlık kazanma ek koşullara tabi tutulabilir. Örneğin, Estonya ya da Letonya'da, ulusal dilin asgari bir düzeyde de olsa bilinmesi gerekir. Yine de, evrenselci ve partikülarist (yerel ya da bölgesel özelliğe ağırlık veren) bu iki görüş arasındaki karşıtlık abartılmamalıdır. Sözkonusu olan, modern devlet uygulamalarının çoğunun ikisi arasında gidip geldiği, ideal-tipte iki kutuptur. Bu anlamda, Fransa'da, evrenselci yurttaşlık görüşü, eğitimdeki güçlü bir kültürel ve dilsel asimilasyon siyasetiyle birlikte yürür. İsrail'de, "geri dönüş yasası" partikülarist bir görüşten esinlenir, ama bunun yanı sıra, devlet, 1967'de belirlenen sınırlar içinde yaşayan Arap azınlığa da İsrail vatandaşlığını vermiştir.

Kurumsallaşmış bir zorlayıcı güç

Ülke ve halkın birliğini oluşturan şey, onların ortak bir otorite tarafından yönetilmeleridir. Ülke ve halkın tamamına kendini kabul ettiren zorlayıcı güç, zorunlu olarak, "merkezi bir iktidar"dır. Dahası, bu iktidarın uygulanmasını düzenleyen anayasal koşulları da dikkate almak gerekir.

Bu iktidar yöneticilerin, yani hukuku söylemek ve gerekirse zora başvurarak onu uygulatmakla görevlendirilmiş gerçek kişilerin varlığıyla somutlaşır.

Hukuk kuralı, uygulanmaması durumunda olağan olarak bir yaptırımı beraberinde getiren bir davranışın (eylem ya da kaçınma) buyurulması diye tanımlanabilir. Etkili olması için, normun olası bir güç kullanımıyla güvence altına alınması gerekir. İster suç işleyenleri yakalamak ve hapiste tutmak için zor kullanma, ister basit maddi önlemler sözkonusu olsun (zorla sınırdışı etme, gelirlere el koyma, bir ayrıcalığın kaldırılması...), son aşamada, kurallara karşı gelebilecek olanları yasaya boyun eğdirmek için düpedüz zor kullanılır. Demek ki hukuk kuralı şu anlamda zorunludur: İtaatin reddedildiği her durumda etkisini sağlama almak için, hep, olası güç kullanımını gerektirir. Bu da onu, basit bir ahlaki ya da etik buyruktan ayırır. Kesin konuşmak gerekirse, uygulanmamış ya da uygulanamaz bir norm hukuki bir kural olmaktan çıkar.

Kurumsallaşma süreci, iki temel görünümle ortaya çıkar. Öncelikle, zorlayıcı güç keyfi olarak uygulanmaz, tam tersine hukuki olarak düzenlenmiştir. Yöneticiler ve ajanları, belirli usullere göre, hukuki açıdan zorunlu önlemleri benimserler: Bunların uygulanmasını sağlar ve direnişle karşılaştıklarında, bazı kurallara uyarak, baskıya başvururlar. Tüm bu ayrıcalıklar, yetkilerin kendi aralarında dağılımını öngören ve norm çatışmalarını engelleyecek biçimde, uygulanabilir hukuki kuralları aşamalandıran anayasa hukuku çerçevesinde kullanılır. Ama, kurumsallaşma sürecinin öteki görünümü de daha az önemli değildir. Bu görünümün önemi, sözkonusu yöneticilerin ve ajanlarının kendi iradeleri doğrultusunda değil, yalnızca temsilcisi oldukları soyut bir bütün adına hareket etmelerinde yatar. Bu anlamda, örneğin Cumhurbaşkanı ya da parlemento "devlet organları"dır. Bu hukuki yapı, temsili etkileyen kişi değişiklikleri ötesinde, devletin ve kamu hizmetlerinin sürekliliğinin düşünülmesini sağlar.

b) Farklılaşmış siyasi iktidar olarak devlet

Tüzel kişilik kavramı, hukuki devlet kuramının odak noktasıdır. O, soyut bir bütünün ayırdedilmesini sağlar: Devlet'i, Cumhuriyet'i, Taç'ı vb. onu temsil eden bireylerden ayırır. Onun adına toplum üzerinde bir otorite kurarlarken, görünmez bir gerçekliğin görünür yüzü olurlar. Tüzel kişiliğin bir gerçek mi, yoksa kurgu mu olduğu sorusu, öğretiyi uzun zaman oyaladı. Gerçekte bu soru çok gereksizdir. Sözkonusu olan, düşünsel bir

yapı ve teknik bir araçtır. Bunlar, devleti, yönettiği sivil toplumdan bütünüyle ayrılmış bir örgüt diye düşünmeyi sağlayarak, somut sorunlara etkili çözümler bulunmasını kolaylaştırırlar. Kuramsal ve siyasi yansımaları da daha az önemli değildir.

Kuralların uygulanması

Siyasi ve idari yönetim işlerinde işlevsel olarak uzmanlaşmış gerçek kişiler, devlet organları olarak kabul edildikleri için, yetkilerini ama aynı zamanda da özel yükümlülüklerini düzenleyecek özgül bir hukuki çerçeve içine yerleştirileceklerdir. Kurallar dizgesinden birincisi, kendisini ötekilere kabul ettiren anayasadır. İster yazılı ya da bugün daha az rastlanan biçimde geleneklere dayalı olsun, ister özel usul ve törene dayalı koşullarda benimsenmiş istisnai bir metin oluşturusun (Fransa) ya da bir sıradan yasalar bütününün sonucu olsun (Büyük Britanya), anayasanın konusu, devlet yetkilerini kurumlar arasında bölüştürmektir. Geleneksel olarak, yasama, yürütme ve yargı gücünden kaynaklanan yetkiler ayırdedilir. Ancak bu sunum yanıltıcı olabilir. Aslında, anayasa bunlara denk düştüğü söylenen işlevleri hiçbir zaman birbirinden bütünüyle ayıramaz. Yasama işlevi, yani "genel ve şahsi olmayan nitelikte" zorunlu normların koyulması yalnızca parlemento tarafından yerine getirilmemektedir. Yürütme gücü, yani hükümet, *kelimenin tam anlamıyla* yasaya tabi, hatta özerk bir düzenleyici yetkiye her zaman sahiptir. Oysa bu düzenlemeler, onlar da "genel ve şahsi olmayan normlar" koyduklarından, yasama etkinliğine bağlanırlar. Yargı işlevine gelince, o da yalnızca yargıç tarafından değil, deyimin maddi anlamında, af yasalarını benimsediğinde parlemento ya da af taleplerini kabul eden idari otoritelerce de yerine getirilir. Esas olarak, yürütme işlevinin ve yasaların uygulamaya konmasının hükümetin tekelinde olduğu doğruysa da, Amerikan siyasi sisteminde bazı senato komisyonları örneğinde de görüldüğü gibi, bir parlementonun bu etkinliği doğrudan etkileyebildiği de olur.

Kamusal işleve ilişkin olanlar gibi, başka kural dizgeleri de, devlet ajanlarının hak ve ödevlerini düzenler. Bunların yönetilenlerle ilişkilerini düzenler ve personelin üstlerinden gelen emirlere uymasını sağlayan kademelendirici bir sistemi uygulamaya koyarlar. Böylece, organik olarak bütünleşmiş kamusal işlev, devletin kurumsal aygıtını oluşturur. Başka kurallar da, ister topraksal bir sınırlamaya (*ratione loci*- yer açısından), ister çözümlenecek sorunların mahiyetine (*ratione materiae*- konu açısından) dayansın, yetkilerin kamusal hizmetler arasında bölüştürülmesine girişirler.

Ayrım: Devlet etkinlikleri/kişisel etkinlikler

Bu, devletin tüzel kişiliği kavramının temel nitelikteki bir başka sonucudur. Bu teknik, son derece önemli pratik isnad sorunlarının çözülebilmesi için gerekli yolu açar. Öncelikle, malvarlıklarının ayırdedilmesini sağlar. Geleneksel monarşiler şafağında, monarkın kişisel malları Taç'ınkilerden tam olarak ayrılmış değildi ve monark vergi gelirlerini istediği gibi kullanabiliyor, bu da birçok yolsuzluğa neden oluyordu. Buna karşın, tüzel kişilik kuramı, yerel topluluklarınkinden ve özellikle de yöneticilerin özel malvarlıklarından ayrı bir kamusal alanın varlığını gerektirir; bu da, işletme sorunlarına berraklık getirir. Aynı zamanda da, devlet bütçesi kavramını, yani mali kaynaklar bütününü harcamalar bütününe denk düşüren belge kavramını devreye sokar.

Tüzel kişilik, kamusal gücün etkinliğine bağlı olan şeyin sınırlarının da açıkça belirlenmesini sağlar ve böylece, ajanlarını onları yıldırabilecek kovuşturmalardan korurken, verilen zararlar sözkonusu olduğunda birçok sorumluluk sorununun çözümünü kolaylaştırır. Gerçekten de, yöneticiler ya da memurlar, yetkileri çerçevesinde hareket ettiklerinde, bazı eylemleri soyut bir bütüne, devlete atfedilebilecek gerçek kişilerdir; tam tersine, özel alana ilişkin eylemlerinin sorumluluğu onlara aittir. Bazı uç durumlarda bulanıklaşabilecek olan bu ayrımın kazanımları, gerek yöneticiler, gerekse yönetilenler için önemlidir. Bir bakan eylemi, bütün bir sosyal kategori için zararlı olabilecek sonuçlara yol açabilir; yargıç, polis memuru görevlerini yerine getirirlerken, idare edilenler için ağır sonuçlara yol açan hatalar yapabilirler. Bu zararlardan onlar kişisel olarak sorumlu tutulabilseydi, kuşkusuz, girişimlerinde ya da yetkilerini kullanırlarken duraksarlardı. Bireylere gelince, onların da, eğer tazminat almak istiyorlarsa, devletin temsilcilerinin ya da ajanlarının sorumlu tutulmasındansa, ödeme gücü her zaman sağlam olan devletin gerçek sorumlu sayılmasında yararları olacaktır.

Demek ki, tüzel kişilik kavramı, ikili bir sınır çizgisinin çizilmesine izin verir: Bir yandan, sıradan özel kişilerle devletin temsilcileri ya da usulünce yetkilendirilmiş ajanları arasında; öte yandan, yetkileri çerçevesinde yerine getirilip getirilmediklerine göre, bu sonuncuların etkinlikleri arasında. Yine de, Fransız idare hukuku, devlet ajanı tarafından işlenen bir hata durumunda son bir ayrıma daha gider. Kural, bunu bir hizmet hatası olarak kabul edip, yalnızca kamusal sorumluluğu devreye sokmak ve böylece bireyi kendi malvarlığından karşılanacak bir tazminattan kurtarmaktır. Ancak, hata, anormal niteliği gereği hizmet dışı kabul edilebilirse, istisnai olarak kişisel hata diye nitelendirilecektir; o zaman da ajan, bu hatanın tüm sonuçlarına katlanmak zorunda kalacaktır.

Kamusal güce karşı ileri sürülebilecek hakların yargıç önüne getirilmesi

Hukuki dilde, siyasi iktidara karşı ileri sürülebilecek özgürlüklerin uygulamaya konması dava açma ehliyetiyle mümkündür. Tüzel kişi olarak devlet, başka her türlü tüzel kişi tarafından dava edilebilir: Elbette bunu özel kişiler kadar, ticari şirketler, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasi amaçlı dernekler, son olarak da yerel yönetimler ya da kamu kuruluşları yapabilir. Bu başvuruların varlığı kadar, öngörülebilir zorlukların önüne geçmek isteyen yöneticilerin onları tahmin etmesi de, siyasi iktidarla yurttaşlar arasındaki ilişkileri ciddi biçimde etkiler. Yine de, devlet bu yüzden, tıpa tıp ötekilerine benzer bir tüzel kişiye dönüşmez. Gerçekten de, mahkeme kararlarının zorla uygulanması idarenin katkısını, yani yine devletin iyi niyetini varsayar.

Devleti dava etme imkanı, güçlü bir felsefi ve siyasi akımın somutlaşmasıdır. XVIII. yüzyılın sonundan itibaren, liberal bireycilik, siyasi iktidara karşı ileri sürülebilecek hakların savunusunu meşrulaştırıyordu. Bu, demokratik Yunan sitesinde "Eskiler"in kabul ettiği "katılım özgürlüğü"ne karşı, Benjamin Constant'ın "Modernler'in gerçek özgürlüğü" diye adlandırdığı "özerklik özgürlüğü"ydü[3] Devletin müdahalesinden kurtarılmış etkinlikler alanı olarak medeni özgürlük, böylece, siyasi iktidarın karşıt anlamı ve bu siyasi iktidar da denetim altına alınması uygun olan potansiyel bir tehlike olarak belirir.

O zaman, sivil toplum/devlet ayrımı eksiksiz bir biçimde anlaşılır. Sosyal kümenin ve de üyelerinden herbirinin özgürlükleri siyasi iktidar tarafından tehdit edilebileceğine göre, devlete karşı ileri sürülebilecek bir güvenceler sistemi oluşturmak gerekir. Genç ABD'nin kurucularının gözünde, demokratik siyasi örgütlenme yeterli değildir. Onlar, yurttaşların kendilerine tanınan hakları etkili biçimde kullanabilmeleri için, Yüksek Mahkeme'nin varlığıyla pekiştirilmiş bir yargı yolu sisteminin kurulmasını zorunlu bulmuşlardır. Bu anayasallaştırılmış koruma sistemi, daha sonra, özellikle XX. yüzyılda başka birçok ülkeye de yayılacaktır. Özellikle de Almanya, Nazizm'in devrilmesinden sonra bunu benimseyecektir.

Fransa'da, XIX. yüzyılda, idari yargı, gerek sorumluluk gerekse yetki aşımı alanında, devleti dava etme imkanını giderek geliştirdi. Birinci durumda, devlet bir zararı gidermek için tazminat ödemeye mahkum edilebilir; ikinci durumda, idari bir işlem (tüzük, kararname, karar) iptal edilebilir. Ancak 1958 Anayasası ve Anayasa Mahkemesi'nin kuruluşuyla, devletin yetkilerini kötüye kullanma olasılıklarına karşı yurttaşın hukuki açıdan korunmasına ilişkin Fransız sistemi, Amerikan sistemine çok yaklaşmıştır.

B. Devlet ve hukukun ikiliği

Devlet, hukuki normla özellikle sıkı bir ilişki kuran siyasi ve idari bir kurumdur. Gerçekten de o, *hukuk üreticisi*dir, çünkü hukuku koyanlar devlet organlarıdır. Parlemento yasayı oylar, yürütme gücü, çeşitli türden düzenleyici işlemleri yapar. Ayrıca bunları uygulatmak idari makamların, ihlalleri cezalandırmak da mahkemelerin görevidir. Ancak, demokratik ve liberal görüşlerin etkisi altında, modern hukuki kuram, devletin de *hukuka tabi olduğunu* düşünür. Bu da temel özgürlüklere saygıyı, ama daha da geniş anlamda, tüm kamusal güçlerin, karşılıklı yetkilerini belirleyen anayasal sözleşmeye boyun eğdiğini anlatır. Mantıksal olarak, hem hukuk yaratıcısı, hem de hukuka tabi olacak bir devlete ilişkin bu iki karşıt düşünce nasıl bağdaştırılabilir? Hukuki kuram, bu açıdan, birbiriyle kendiliğinden uyuşmayan şu iki klasik kavramı öne çıkardıkça, sorun daha da hayati bir nitelik kazanır: Egemenlik ve hukuk devleti kavramları.

a) Egemenlik sorunu

Siyaset felsefesinin doğrudan mirası olan egemen ve egemenlik kavramları, Jean Bodin'in (1530-1596) ya da Thomas Hobbes'un (1588-1679) eserlerinin tam da odak noktasındadır. Onların anlayışında, egemen, yüce iktidarı elinde tutan son kişidir: Demek ki, onun üstünde hiçbir dünyevi güç olamaz. Bu bir monark, bir meclis ya da herhangi bir siyasi bütün olabilir. Ancak, bu düşünürlere göre, son aşamada bu iktidar sorununu şöyle ya da böyle çözemeyecek bir yönetim sistemi yoktur.

Jean-Jacques Rousseau, *Sosyal Sözleşme*'nin birinci kitabında egemeni siyasi bütünün eşanlamlısı sayar: "O edilgin konumdayken üyeleri tarafından *Devlet*, etkin konumdayken *Egemen*, benzerleriyle karşılaştırıldığında *Güç* diye adlandırılır"[4]. Rousseau için, egemen, sosyal sözleşmeyle oluşturulan halkın tamamıdır. Böylece, yüce iktidar arayışından –ayrıca onu hiç de terketmeden–, kaynak iktidara, yani diğer iktidarların kurucusu arayışına geçilir. Siyasi olarak, egemen "ilk varolan"dır; Jean-Jacques Rousseau buradan, onun hem yöneticilere devredilmiş iktidarın tek kaynağı, hem de onlara sürekli olarak kendini kabul ettiren gönderme olduğunu çıkarsar. Gerçekten de, "Egemenin durduramayacağı bir yasaya boyun eğmesi, siyasi bütünün mahiyetine aykırıdır"[5]

Egemenliğin kozları

Bu hukuki-siyasi anlayış, başarısını, aslında farklı mahiyette üç soruna makul bir çözüm sunabilmesine borçludur.

Birincisi, dini mahiyette görüşleri artık kabul edemeyen laikleştirilmiş bir toplumda siyasi iktidarın meşrulaştırılması sorununa bağlıdır. Tanrısal iradeye ya da "İlahi buyruklar"a her türlü gönderme bir yana itilirse, siyasi düzeni güç ya da rıza üstüne kurmaktan başka bir çözüm kalmaz. Güç kullanımı, hakim etik inanışlara çarpar kalır; öyle ki meşrulaştırıcı özelliği en zayıf olanlardan biridir. Ayrıca, Yasa'ya itaatın içselleştirilmesini kolaylaştırmaz, çünkü salt güç önünde eğilmek yurttaşlar için onurlandırıcı bir davranış değildir. Böyle bir durum, koşullar uygun göründüğünde, isyana ya da boyun eğmeyi reddetmeye "yol açar". Buna karşılık, zorunlu normlar, egemen Halk'ın gereğince yetkilendirilmiş temsilcilerince somut biçimde uygulanan genel iradenin ifadesi olarak görülebilirse, onlara saygı kayda değer bir artış gösterecektir.

Öyleyse, demokratik Halk egemenliği kuramı, yönetilenlerin temsilcileri seçerek onları yöneten yasaya önceden rıza gösterdikleri fikrini, başka her şeyden daha iyi anlatmak gibi benzersiz bir değere sahiptir. Sosyal ilişkilerin hukukileştirilmesinin özellikle geliştiği çağdaş toplumlarda, yasanın genel olarak benimsenmesi ve ona saygı gösterilmesi belirleyici bir önem taşır. Yalnızca güç kullanımı, genelleşmiş hoşnutsuzluklardan doğacak düzensizlik tehlikelerini önlemeye yetmeyecektir. Bu yüzden, kendi kendini zorlamayı destekleyerek, sosyal hayatın iyi işlemesini sağlayan şey, yasanın meşruiyetine ilişkin güçlü dayanaktır.

Egemenlik kuramı, aynı zamanda, hukuki düzene özgü diğer bir ikileme de ilkesel açıdan doyurucu bir cevap verir. Gerçekten de, uygulanabilir hukuk, kademelendirilmiş normlardan oluşur; öyle ki, alt sıradaki kurallar, bağlayıcı değerlerini, üst sıradaki bir kurala uygun olmalarında ya da onun iznini almış olmalarında bulurlar. Bir satış işleminde olduğu gibi, özel kişiler arasındaki bir anlaşma, icra gücünü, yasakoyucu tarafından belirlenen öze ve biçime ilişkin kurallara uygun olmasından alır; bir valilik ya da bakanlık kararı, yalnızca, bu kararı yayınlayan otorite, yasa tarafından gereğince yetkilendirilmişse geçerlidir; yasakoyucunun kendisi bile, genel ve şahsi olmayan kuralları, yalnızca, anayasanın ona verdiği yetkiler çerçevesinde ve belirlediği şekle uyarak koyabilecektir. Öyleyse, hukukun bu piramit biçimindeki işleyişi, işin başında bir ilk yetki bulunduğunu varsayar; yüzyıl başında, Alman hukukçular bunu yetkinin yetkisi diye adlandırıyorlardı. Uygulamada, sözkonusu olan kurucu iktidardır. Modern anayasaların çoğu, açık ya da gizli, Halk'ın egemen rolünü kabul ederek, onu Halk'a malederler. Böylece, Fransız ve Alman tanımları bu açıdan karşılaştırılabilir: "Ulusal egemenlik, temsilcileri aracılığıyla ve

referandum yoluyla onu kullanan halka aittir" (1958 Anayasası, Md. 3); "Her türlü devlet iktidarının kaynağında Halk vardır" (1949 Anayasası, Md. 20).

Egemenlik kuramına başvurulmasıyla, üçüncü bir sorun da kendine bir çözüm yolu bulur. Bu, uluslararası ilişkilerde, en azından biçimsel, bir oyun kuralının tanımına ilişkindir. Güçler arasındaki gerçek eşitsizlikler hem çok, hem de apaçıktır. Yine de, bütün devletler, genel olarak bu çerçevede siyasi bütünle bu bütün içinde kullanılan iktidar birbirinden ayrılmaksızın, uluslararası hukuk açısından egemen olarak görülürler. Bu egemenlik sıfatı, devletler arasında son derece eşitsiz olan güç ilişkileri gerçeğinin resmileştirilmemesini sağlar, çünkü hepsinin bağımsız olduğu düşünülmektedir. Ama bağımsızlığın egemenliğin temel özelliği olarak önerilmesi, kesin sonuçlar doğurur. Devlet bağımsız kabul edildiği için, uluslararası antlaşmalar imzaladığında, imzası onu gerçek anlamda bağlar. Bu yüzden, diplomatik, ekonomik ya da askeri düzlemde üzerinde uygulanan baskıların yoğunluğu ne olursa olsun, onu yükümlülüklerinden kurtarabilecek hiçbir "rıza eksikliği"ne dayanamaz. Böylece, bağımsızlık ve egemenlik kavramlarına bağlı olan, devletlerin hukuki eşitliği tezi, kimi zaman ileri sürülen, "eşitsiz antlaşmaların" gayrimeşruluğunun reddedilmesini sağlar ve uluslararası ilişkilere belli bir istikrar kazandırır.

Mitler ve gerçekler

Egemenlik kavramı, çok esnek deyimlerle tanımlanmak gibi temel bir özellik sunar; bu da onun etkinliğini fazlasıyla sorunlu kılar. Yine de, bu kavram, uygulamadaki davranışları güçlü bir biçimde etkileyebilecek yansımalara yol açar. Bu anlamda, bir mitten sözedilebilir. Birçok yanılsamaya dayansa bile, yanlış bir düşünce olmaktan çok, bir düşünce-güç olan devlet ya da halk egemenliği (kısmen örtüşen iki ifade) somut çerçevelerini sınırlayan gerçekliklere takılırlar.

1791 ve 1958 arasında, çeşitli anayasal tanımlarda dile gelen Fransız anlayışına göre, egemenlik, "saf iktidar" türünden, yalnızca kolektif bir varlığın meşru sahibi olduğu bir çeşit özdür. 1791 Anayasası şöyle der: "Egemenlik ulusa aittir; Halk'ın hiçbir kesimi ve hiçbir birey onun kullanımını kendisine maledemez" (Fasıl III, Md. I). Daha sonraki metinlerde de, egemenlik yine Halk'a verilecektir; 1946 ve 1958 Anayasaları bu noktada aynı ifadeyi kullanmışlardır. 1791'den itibaren hep varolan dışlama, yani Bütün'ün herhangi bir parçasının egemenliği kendi adına kullanamayacağına ilişkin dışlamaya bunlarda da rastlanır. Öyleyse, egemenlik, tözcü bir anlayışa bağlı olarak belirir. Gerçekten de bu, kullanıldığı durum-

lardan bağımsız olarak, gizemli bir biçimde, kendiliğinden varolmuşa benzeyen bir iktidardır. Maddi olmayan, son aşamada karar verme iradesi ve çözüme bağlama yetisiyle donatılmış kolektif bir Özne'nin özelliğidir. Oysa, siyasi bir demokraside, hep, özel kolektif iradelerin bir aradalığı ve (sayısal) bir çoğunluğun bir ya da birçok azınlık üzerindeki üstünlüğü sözkonusudur. Bu, seçim konusundaki kamuoyu yoklamalarında apaçık ortaya çıkan olgudur.

Devlet egemenliğine ilişkin sıfatlarla bu egemenliğin uluslararası uygulanma koşullarına ilişkin gerçeklik arasında güçlü bir karşıtlık vardır. Bu egemenliğin, bütün yöneticiler tarafından açık bir biçimde dile getirildiği diplomatik ilişkilerde, onların hukuki açıdan kendilerini bağlama yetileri konusundaki tam bağımsızlığı anlattığı düşünülür. Oysa, çoktaraflı antlaşmaların çoğalması ve uluslararası örgütlerin ortaya çıkışı, özellikle insan haklarına saygı alanında, devletlerin ihmal etmekte giderek daha fazla zorlanabilecekleri bir hukuk üretti. En güçlüler dışında, devletlerin çoğu hukuki açıdan yalnızca imza attıkları için bağlansalar bile, birçok antlaşmaya katılmaya neredeyse zorlanabilirler. Bu, özellikle askeri alanda (nükleer denemeler) ve uluslararası ticaret alanında geçerlidir; sivil nükleer etkinlik, uyuşturucu ya da tehlikeli madde kaçakçılığı, hatta çevre koruması gibi hassas sorunlardan hiç sözetmiyoruz. Ayrıca, birçok devlet, bölgesel örgütlere ve çoktaraflı sıkı ilişkilere girmişlerdir; bunlar, başlangıçta özgür bir anlaşma üzerine kurulsalar da, sonuçta egemenliklerini ciddi bir biçimde sınırlandırmaktan hiç de geri kalmazlar. Burada özellikle, Avrupa Birliği akla geliyor.

İç düzende, egemenlik konusu, en azından açıkça tanımlandığında, daha çok Fransız öğretisinin özgül bir konusudur. Ancak, birçok yabancı anayasa da, "her türlü iktidar Halk'tan gelir" derken, dolaylı olarak ona gönderme yapar. 1791 Anayasası "Egemenlik birdir, bölünemez, devredilemez ve zaman aşımına uğramaz" (Fasıl III, Md. 1) dediğinde, sayısız kez yinelenmiş bu ünlü tanımda, yüz elli yıldan fazla bir süre bu ülkenin hukuki öğretisi olarak kalacak şeyi özetliyordu. Ama halka ait egemen gücün çelişik yanı, devredilmiş bir egemenlik olmasıydı ve Jean-Jacques Rousseau bunu şiddetle eleştirirdi. Böylece, 1946 Anayasası, Md. 3, Bend 3 ve 4'ün lafzının da kanıtladığı gibi, egemenliğin doğrudan kullanımına çok sınırlı bir yer ayırıyordu:

Halk, anayasa konusunda, (egemenliği) temsilcilerinin oylarıyla ve referandumla kullanır.

Diğer bütün konularda genel, eşit, doğrudan ve gizli oylamayla seçilen milletvekilleri aracılığıyla (egemenliği) kullanır.

1958 tanımı daha geniştir, çünkü ikili bir kullanım usulünü kabul eder: Temsilciler aracılığıyla ve referandumla. Yine de, bölünemez ve devredilemez diye tanımlanan bir egemenliğin doğrudan kullanımının istisnai kaldığı inkar edilemez. Üstelik, onun anayasal koşullara tabi kılındığını da unutmamak gerekir: Gerek kurucu iktidara ayrılmış olan Md. 89'daki koşullar olsun, gerekse yasama gücüne ilişkin Md. 11'deki koşullar olsun. Halk girişimiyle referandum yokluğunda, seçmen kitlesini yalnızca yürütme gücü (Md. 11'e göre, hükümetin önerisi üzerine, cumhurbaşkanı) tarafından dile getirilmiş bir metin ya da bir sorun üzerinde görüş bildirmeye iten siyasi koşullara da değinmek gerekecektir.

Demek ki sonuçta, egemenlik, hukuki ve simgesel olanın birleşme noktasında yer alır. Laikleşmiş toplumların bağrında bile, siyasetin yarı mistik bir boyutunun yokedilemeyen varlığını gösterir.

b) Hukuk devleti sorunu

Modern demokratik düşünceler, korkutucu bir hukuki meydan okumayla karşı karşıya kalmışlardı. Gerçekten de, ilke olarak Halk egemenliğini ileri sürdüklerine göre, kurallara uygun olarak oy sandıklarından çıkan bir iktidara, aşılmaz yasal engeller koyma imkansızlığını kabullenmek zorundaydılar. Anayasanın giriş bölümünde yer alan temel özgürlükler varolsa bile, hiçbir şey Halk'ın, egemen kurucu iktidarını kullanırken, bu sınırları değiştirmesini ya da aşmasını hukuki açıdan engellememeliydi. 1958'e kadar, Fransa'da, yasaların anayasaya uygunluk denetimini yargıçlara emanet ederek parlemento eyleminin sınırlandırılmasını reddettiren mantık işte buydu. Oysa demokrasi bir başka yönden, yurttaşlara temel haklar ve özellikle de ifade özgürlükleri tanınmasını gerektirir. Bunlar olmadan, gerçek bir demokrasiye içkin siyasi katılım tüm anlamını kaybedecektir. O andan sonra da, aslında kuramsal olmayan sorun, halk egemenliğinin demokrasinin yokolmasına yol açıp açmayacağıdır.

Jean-Jacques Rousseau, Halk'ın kötülük yapamayacağını, "genel iradenin her zaman doğru olduğunu ve her zaman kamu yararına yöneldiğini", ama "herkesin iradesiyle genel irade arasında çoğu zaman büyük bir fark olduğunu" iyiniyetle ileri sürerek[6], bu ikilemden çıkıyor ya da daha doğrusu ona takılıp kalıyordu. Modern hukuk devleti öğretisi, siyasi iktidarın hukuki normlara boyun eğmesi düşüncesini öne çıkararak, cevabı bulmaya çalışır[7]

Devletin saygı gösterdiği bir hukuk

Hukuk devleti öğretisinin bir ilk tanımı, XIX. yüzyılda Alman hukukçular arasında, ama dar bir anlamla doğar. 1871 Fransız yenilgisi ardından

kurulan imparatorluk, henüz, Eski Rejim'den miras kalan monarşik düşüncelerden çokça etkilenmiş bir siyasi sistemdir. Yasa yapma gücü kralın temsili kurumlara devrettiği bir yetki olarak görüldüğünden, usulünce kabul edilmiş yasaların uygulanmasına, monark ya da bakanlar kurulu özel iradesinin –onanmış yetkilendirmeden bir tür kısmi ya da süreli geri dönüşle– karşı çıkabileceği eğilimi o sırada hâlâ geçerlidir. *Rechtstaat* öğretisi, yürütmenin keyfiliğine yol açan bu yoruma karşı çıkar. Özellikle, yurttaşlarla ilişkilerini düzenleyen genel kurallara idarenin saygı göstermesi konusunda sorun çıkmıştır. Yönetilenlerin özgürlükleri ya da mülkiyet hakkı sözkonusu olduğu her durumda, idarenin, yerel Landtag ya da federal Reichstag'ın benimsediği düzenlemelere uymak zorunda olduğu düşüncesi ağır basar.

Demek ki, Weberci yasal-ussal devlet öğretisine esin kaynağı olacak bu anlayış, yalnızca kamu yararı gözeten normlar koyan ve bunların uygulanmasından keyfi olarak kaçınma hakkını kendine tanımayan bir yürütme gücü önerir. Bu, aynı dönemde, idari işlemin yasallığının güvencesi olarak Fransız idari yargıcının öne çıkışını meşrulaştıran yaklaşımın tıpa tıp benzeridir. 1871'den itibaren, Danıştay, kamusal gücün olası yetki aşımlarını cezalandırmakta gittikçe artan bir özen gösterecektir. Yine de, Georg Jellinek ya da Paul Laband gibi Alman hukukçular için, devlet, saygı göstermeyi düşündüğü normları kendi kendine saptamakta henüz özgürdür. Bu, egemenlik düşüncesiyle uyuşmayı sürdüren, kendi kendini sınırlama öğretisidir. Bu yüzden, Fransa'da, Roger Carré de Malberg, yasa "genel iradenin ifadesi" olduğundan parlemento iradesinin yalnızca parlemento tarafından sınırlandırılabileceği olgusuna dayanarak, benzer bir anlayışı savunacaktır.

Devlete üstün bir hukuk mu?

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde etkili olan yazar Léon Duguit'yle, hukuki öğreti kendisi için daha iddialı bir görev belirler: Devletin tüm organlarına, yani yalnızca idareye ve yürütme gücüne karşı değil, aynı zamanda yasama gücüyle donanmış parlementoya karşı ileri sürülebilecek bir hukukun varlığını ortaya çıkarmak. Bazı yazarlar pozitif hukuka, genel kabul görmüş etik buyruklar ve ahlaki normlar bütünü olarak kendisini kabul ettirecek bir eski tabii hukuk kuramına yeniden can vermek isterler. Durkheim'dan esinlenen Léon Duguit, sosyal bilincin belli bir halinden kaynaklanacak bir "objektif hukuk" yolunu araştırır. Bu yolun da, 26 Ağustos 1789'da Kurucu Milli Meclis tarafından kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin hükümlerinden alınmış normlardan oluştu-

ğunu düşünür. Duguit'nin kaygısı, yargıcın onlara anayasa üstü bir değer atfettiğini görebilmekti: Ama o sırada, Fransız halk egemenliği anlayışı, böyle bir yapının kabulü karşısında müthiş bir engel oluşturuyordu[8].

Kamusal güçlerin tümünü buna zorlayıp, yasaya üstün normların varlığını en kolay kabul ettirecek olan, gerçekte, Amerikan anayasacılık geleneği olacaktır. İngiliz iktidarına karşı bağımsızlık savaşının tarihi çerçevesi, bu anlayış için elverişliydi. Gerçekten de, bu isyana yol açan, Londra Parlementosu'nun baskıcı yasaları benimsemesi değil miydi? Bağımsız devletler haline gelen kuşkucu ve güvensiz on üç Amerikan kolonisi, Federal Philadelphia Anayasası'nı, yalnızca, Birleşik Devletler hükümetine ve Kongre'ye karşı ileri sürülebilecek temel özgürlükleri güvence altına alan ünlü ilk On Ek'in kabul edildiğini görme koşuluyla onaylayacaktı. Olası ihlallere karşı başvuruları son merci olarak değerlendirmek üzere yetkilendirilmiş bir Yüksek Mahkeme'nin oluşturulması, Federal Devlet'inkiler kadar, Federe Devletler'in yürütme ve yasama organlarının da, anayasal değerdeki bu hukuki normlara uymalarına gerçek anlamda imkan tanıdı.

Demek ki, Amerikan hukuk devleti anlayışı, uygulamada anayasanın yasa üzerindeki tartışılmaz simgesel ve hukuki üstünlüğünü, yargıç sayesinde, kabul ettiren bir normlar aşamalandırmasına dayanır. Anayasa yalnızca, kamusal güçlerin düzenlenmesine ilişkin bir sözleşme değildir; o çıkarılabilecek yasaların içeriğini belirleyen temel kurallar da koyar. ABD'de işler öylesine ileri gitmiştir ki, Yüksek Mahkeme'nin anayasaya aykırılık kararı, Kongre'de benimsenen bir yasadan daha fazla hukuki yeniliğe yol açabilir. Tam tersine, Fransa'da, 1789 İnsan Hakları Bildirisi'nde ya da 1946 Anayasası Giriş bölümünde ilan edilen temel özgürlüklerin yasama gücü karşısındaki, hukuki açıdan zorlayıcı özelliği, 1958'de Anayasa Mahkemesi'nin oluşturulmasına ve içtihadının yetmişli yıllarda gelişmesine kadar, belirsizliğini uzun süre koruyacaktır.

Hukuk devleti öğretisinin günümüzdeki başarısı, birçok uygun etkenin bir araya gelmesine dayanır. Totaliter deneyimler ve bunların kitlesel kıyımları, devletin sınırlandırılması gereğinin bilincine varılmasını sağladı. 1949'da, Federal Almanya, bu konuda doğrudan doğruya Amerikan anayasacılığından esinlenen bir yargısal güvenceler sistemiyle donanır. Birçok başka ülke de bu yolu izleyecektir[9]. Ayrıca, soğuk savaş ortamında SSCB'ne karşı, Avrupa Konseyi'nin ya da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kuruluşunun gösterdiği gibi, batılı demokrasiler, devlete karşı ileri sürülebilecek insan haklarına vurguyu ısrarla artırdılar. Son olarak da, V. Cumhuriyet'in tutturduğu kurumsal istikrar, Anayasa Mahkemesi'nin, kamusal güç-

lerin yeni dengesinde hakettiği yere oturmasını sağlayacaktır. En önemli yenilikse şudur: Anayasa'nın Giriş bölümünde açıklanan temel özgürlüklerin bir ihlaline yol açtığı iddiasıyla, resmen ilan edilmeden önce, bir yasanın anayasaya aykırılığı ileri sürülebilir.

Seksenli yıllar yeni bir toplum olgusunu ortaya çıkardı. Birçok ülkede, özellikle de Fransa, İtalya ve İspanya'da, yargıçlar siyasi iktidar karşısında bağımsızlıklarını daha iyi ifade ettiler. Üst düzey siyasi ya da ekonomik yöneticilerin karıştığı olaylar daha derinlemesine araştırılabildi. Bazı aşırılık ya da tehlikelere rağmen, birçok kişinin, iyi niyetle de olsa, hukukun kendilerine uygulanmamasına alıştıkları alanlarda, hukuka saygının gelişmesi sağlandı. Böylece, yargıçların bağımsızlığı, hukuk devletinin uygulamaya geçirilmesinin başlıca bileşenlerinden biri olarak belirmektedir. A *contrario* (karşıt anlamından), bu ilkeye bağlılığa ilişkin sayısız resmi açıklamanınsa, hukuk dışı kalan önemli alanları uzun süre gizlediği keşfedilmektedir.

Devlet ve hukukun ikiliği ya da birliği

XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Avusturyalı hukukçu Hans Kelsen, klasik egemenlik ve hukuk devleti kuramlarını bir başka açıdan yeniden incelemeyi gerektiren bir çözümleme geliştirdi.

Ona göre, devlet "görece merkezileşmiş, uzamsal ve zamansal geçerlilik alanı içinde sınırlandırılmış, doğrudan uluslararası hukuka tabi, tümüyle ve genel olarak etkili bir hukuki düzen"dir[10]. Demek ki, devletin gücü, bir egemenlik yetkilendirmesi uyarınca elinde bulundurduğu bir çeşit gizemli ayrıcalık değildir. O, hukuki düzenin etkili olmasından başka şey değildir. Devletin ülkesi ve halkı, yalnızca, bu hukuki düzenin *ratione loci* ve *ratione personae* (kişi açısından) uygulanabilirlik alanıdır. Yöneticiler? Kamusal güçler? Siyasi kurumlar? Bunlar, anayasanın hukuki olarak düzenlediği ilişkileri kuran bireylerdir. Yalnızca, yürürlükteki hukuk tarafından ve onun buyurduğu usullere göre, gereğince donatıldıkları yetkileri kullandıkları ölçüde, devlet organlarına dönüşürler. Demek ki, Kelsenci devlet anlayışının temelinde, hukuki etkileşimcilik diye adlandırılabilecek şey vardır.

Çelişkili görünümlerine rağmen, bu son derece gerçekçi çözümlemeden belli bazı sonuçlar çıkar. Her şeyden önce, devletin kendisini bağladığı düşünülen normların yaratıcısı olarak belirdiği şu çözülemez çelişkiden kurtulmayı sağlar. Kelsen çözümlemesi, devlet ve hukuk ikiliğini reddeder. Devlet yalnızca, olası ihlaller genel kural gereği cezalandırıldıkları sürece, gerçek anlamda kendini kabul ettiren merkezileşmiş bir

hukuki düzen olarak tanımlanır. O, yerel hukuk kurallarıyla oluşmuş hukuki düzenlerden (adem-i merkezileşmiş otoriteler) farklı olarak, uluslararası hukuka doğrudan, aracısız tabi olma özelliği taşır.

Egemenlik kuramı, gerçekte, yöneticilerin her türlü üst hukuki baskıyı reddetme iddiasını meşrulaştırmaya yarayan felsefi ve siyasi bir anlayıştır. Ancak, uluslararası hukukun günümüzdeki gelişimiyle, bu "dış baskılar"ın gelişimini frenlemeye yönelik siyasi rolünü oynamayı sürdürse bile, gittikçe artan "gerçek dışı" bir görünüm sunmaktadır. Kaldı ki, bugün, asıl vatanı Fransa'da bile, egemenlik öğretisinin, hukuki tartışmada görece bir çöküş yaşaması rastlantı değildir.

Kelsenci öğreti ışığında, hukuk devleti kuramı, yöneticilerin karşı gelemeyecekleri üst kurallara boyun eğmeleri düşüncesinden çok, bu hukuki düzenin belli bir oluşumuna gönderme yapmaktadır. Gerçekten de, herhangi bir kurucu iktidar, kuramsal olarak her zaman, devlet organlarının aşırılıklarını sınırlandıracağı düşünülen anayasal normlardan kaçınabilir. Ancak, bir yandan yöneticiler diğer yandan yöneticilerle yönetilenler arasındaki etkileşimler, öyle bir tarzda hukukileştirilebilir ki, iktidar etkili bir biçimde iktidarı durdurur. Bağımsız yargıçlar, normların ihlallerini etkin şekilde cezalandırdıkça, bu çok daha iyi işler. Elbette, bu hukuki düzenin örgütlenmesi, her şeyden önce kültürel ve siyasi koşullara bağlı olacaktır.

Çev: Gülçin Balamir Coşkun
Düzelti: Özgür Türesay

Devri Dilârâyı Cumhuriyet

Dışarda bayram;
Bayram bize mahrem.
Sultanım, biçarem,
Doldur içelim!

Ben aşkınla şad,
Sen sineler küşat,
Devir Cumhuriyet;
Doldur içelim!

II

Her yer donandı,
Başım dönendi,
Kadeh nâra yandı,
Yıldız yıldız âlem...

Ahmet Muhip Dıranas

16
Léon Duguit

Egemenlik ve özgürlük

1. Egemenlik Nedir?*

Bir ulusun ne olduğunu bildiğimize göre, ulusal egemenliğin ne olduğunu anlamak için, geriye egemenliğin ne olduğunu belirlemek kalıyor. Bu bölümün konusu bu olacak.

Sorun basit değil. İki yüzyılı aşkın bir süredir, onun hakkında bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar yapılıyor ve bana öyle geliyor ki, bu konuda tüm yazılanlar onu aydınlatmak yerine iyice anlaşılmaz hale getirdi. Buna bir de, sorunu daha da karanlıkta bırakan bir terminoloji belirsizliği ekleniyor.

Bu bakımdan, hemen bir belirleme yapmak gerekir. Kamusal güçle egemenliği birbirinden ayıran ve egemenlikle kamusal gücün belli bir vasfını ifade eden bazı yazarların ve özellikle Alman siyaset yazarlarının terminolojisini reddediyorum. Şurası açık ki, bu iki deyimi bütünüyle aynı anlamda kullanıyorum. Egemenlik, kamusal güç, devlet gücü, siyasi otorite, bütün bu deyimleri eşanlamlı kabul ediyor ve egemenlik sözcüğünü kullanıyorum, çünkü bu sözcük en kısa ve en kullanışlı olanıdır.

* *Souveraineté et Liberté*, Félix Alcan, Paris 1922. 1920-1921'de Columbia (New York) Üniversitesi'nde verilen derslerden.

Bir başka noktayı daha belirtmek gerekiyor. "*Revue des sciences politiques de Columbia*"da (*Columbia siyasi bilimler dergisi*) 1906 yılında yayınlanan pek ilginç bir makalede saygın sosyoloji profesörü Franken Giddings, çok haklı olarak, birbirinden bütünüyle farklı iki şeyi ayırdetmek gerektiğini söylüyor: Bir yanda, sosyal olgu olarak kamusal güç ya da egemenlik; diğer yandaysa, belli bir dönemde, kamusal güç ya da egemenliğin ne olduğu hakkında edinilen fikir. Yerden göğe kadar haklı. Şimdilik araştırmak istediğim şey, sosyal olgu olarak egemenliğin ne olduğu değildir. Belki daha sonra, egemenliğin, sosyal olgu olarak, yalnızca, belli bir sosyal kümelenme içinde, zayıflarla güçlüler arasında kendiliğinden oluşan bir farklılaşma olduğunu, egemenliğin bu durumda tartışmasız çok güçlü bir olgu olduğunu göstermek zorunda kalacağım. Giddings'in kanısı da buymuş gibi görünüyor.

Yalnızca şimdilik belirlemek istediğim şey, nedenini söylediğim gibi, çalışmalarımızın başlangıç noktası olarak aldığım ünlü 1789 tarihinde, egemenlik hakkında oluşturulan nosyondur. XVIII. yüzyıl sonunda ulusal egemenlik ilkesini açıkladıkları zaman, egemenliğin mahiyeti nasıl kavranıyordu? İşte yalnızca şu anda açıklamak istediğim şey.

Ayrıca, çok özel bir önem verdiğim, daha önce de üzerinde ısrarla durduğum ve yeniden de ele alacağım bir fikir var ki o da şu: Belli bir dönemde belli bir şey hakkında oluşan anlayış, kendiliğinden, gerçekçi sosyolojinin küçümseyemeyeceği bir sosyal olgudur. Bir dönemin fikirleri, sosyal evrimin önemli bir unsuru oldukları gibi, bizzat sosyal olgulardır. Doğru ya da yanlış, olayların akışını dolaysız bir eylemle etkilerler; ve çelişkiye düşmekten çekinmeseydim derdim ki, daha yanlış oldukları ölçüde daha güçlü bir eylemle etkili olurlar. Egemenlik nosyonunun tarihi bu önermeyi yeterince örnekle destekleyecektir.

I

1789'da egemenlik kuramı gelişiminin son aşamasına ulaştı. Hazırlık uzun sürmüştü; onu, çeşitli kaynaklardan unsurların bileşimi oluşturmuştu. Roma imparatorluk yönetiminin anısı, feodal senyörlük kurumu, *dominium*, yani aynı zamanda hem Roma kökenli hem de feodal olan mülkiyet kuramı, XIII. yüzyılın teolojik öğretileri, XVI. yüzyılın ikinci yarısında protestan düşünürlerin kuramları ve son olarak da, XVIII. yüzyıl ansiklopedistlerinin ve filozoflarının öğretileri; tüm bu unsurlar, farklı oranlarda, 1789'da anlaşıldığı biçimiyle ve kabul etmek de gerekir ki, en sağlam mantık yasalarına uygun olarak inşa edilmiş, ama temeli daha

sonra gösterileceği gibi pek çürük bir kuramın konusu olan egemenlik kavramının oluşumuna katkıda bulunmuşlardı.

Özür dilerim; sorunları biraz soyut bir biçimde sunmak zorundayım; başka şekilde davranma olanağı görmüyorum. Bu çalışmaların devamını anlamak istiyorsak, şu egemenlik kavramını elden geldiğince kesin bir biçimde belirlememiz gerekiyor.

İşte tüm öğretinin temel noktası: Egemenlik bir iradedir. İrade nedir? Burada psikologlara, üstelik de en büyüklerinden birine, ünlü Amerikalı filozof William James'e başvurmamız gerekiyor. Ama bu anlamda uzun ayrıntılara girersem alanımı terketmiş olacağımdan, her türlü iradenin mahiyeti üzerine psikolojik çalışmaların sonuçlarını hatırlatmakla yetineceğim. William James ve diğer psikologların çözümlerinden çıkan sonuç, iradenin ideo-motris bir enerji olduğudur. Bu ne demektir? İlk bakışta göründüğünden çok daha basit bir şey.

Bilirsiniz, enerji sözcüğü bugün tüm dillerde, belli bir nedenin etkisiyle, bir hareketi ya da maddelerin mekanda yer değiştirmesini sağlayan belli bir gücü oluşturabilecek her türlü unsuru (kasıtlı olarak mümkün olduğunca genel bir deyim kullanıyorum) anlatmak için kullanılmaktadır. Belli bir neden tarafından açığa çıkarılmadığı ve hiçbir güç üretmediği sürece, enerjinin potansiyel durumda olduğu söylenir. Bir dış neden devreye girdiğinde, enerji eylemsel duruma geçer ve hareket gerçekleşir. New-York gibi bir şehirde her gün gözümüzün önünde binlerce kez yinelenen bir örneği ele alalım. Bir otomobil sizi üniversite çıkışında bekliyor. Çalışmadığı zaman, otomobilde, manyeto ve depodaki yakıttan oluşan bir potansiyel enerji vardır. Otomobil hareket etmiyor. Siz gitmek istiyorsunuz: Sürücü manivelayı çeviriyor ya da kontak düğmesine basıyor; o anda bir kıvılcım çıkıyor; yakıt yanıyor, motor çalışıyor ve otomobil hareket ediyor. Böylece, başta potansiyel durumda olan enerji, kendisi de daha önce eylemsel duruma geçmiş bir enerji, önceki hareketi ortaya çıkarmış bir güç olan nedenin devreye girmesiyle, eylemsel duruma geçiyor.

Şimdi iradeyi ele alalım. Her türlü irade potansiyel durumda bir enerjidir. Ama belli bir anda bu iradi enerji eylemsel duruma geçebilir; o zaman, bir irade eylemi var denir. İradi enerjinin eylemsel duruma geçmesi, bir iradi eylemin varolması için ne gerekir? Biraz önce verdiğim örnekteki gibi, potansiyel durumda bulunan enerji unsuruna yabancı maddi bir nedenin devreye girmesi mi gerekir? Hiç de değil. Tersine, o, iradi enerji unsuruna içkin bir iç neden olacaktır. Bu o unsurun, bir irade eylemi gerçekleştirirse, iradi enerjisini açığa çıkarırsa, yani onu dışarı vurarak, ondan içerdiği gücü çekip çıkararak ve dış dünyayı etkileyerek, iradi ener-

jisini potansiyel durumdan eylemsel duruma geçirirse, belli bir sonuca ulaşacağı hakkında edineceği bilinçli fikir olacaktır.

Otomobil ve sürücü örneğimizi yeniden ele alalım. Sürücü de, manivelayı çevirdiği ya da kontak düğmesine bastığı zaman, bir harekete yol açan bir güç üreterek, kendisindeki enerji potansiyelini açığa çıkarır. Ama bu enerjiyi devreye sokan ne? O, William James'in, haklı olarak, hareket imgesi diye adlandırdığı şeydir; yani sürücünün bir noktadan bir başkasına gitmek için oluşturduğu fikir, kısaca belli bir sonuca ulaşma fikri. İşte bu anlamda irade ideo-motris bir enerjidir; yani ulaşılacak belli bir hedef fikrinin özneyi eyleme geçmeye, bir irade eylemi gerçekleştirmeye, etkinliğini harekete geçirmeye yönlendirdiği ana kadar potansiyel durumda kalan bir enerji.

İradenin mahiyeti ve irade eylemi üzerine bu kısa çözümleme bize iki şey anlatıyor. Öncelikle, fizik ve fizyolojik olgulardan farklı olarak, iradi olguların nedenlerini kendilerinde bulduklarını gösterir; bir başka deyimle, bu nedenleri, potansiyel enerjiden eylem haline geçişin ilk nedeni olarak beliren iradi enerji öznesinin düşüncesinde, yani ilk neden olarak meydana gelen hareketi belirleyen öznenin düşüncesinde bulduklarını gösterir. İradi eylem, fizik eylem önceki bir fizik olaydan kaynaklanmamıştır; o, eylemin yaratıcısının sezinlediği bir amaç, bir hedef tarafından belirlenir. Bu, aynı zamanda, hedefin iradi eylemde oynadığı temel rolü anlatır ve ben tam da o yüzden bu konuda ısrar ettim. İradi eylem her zaman bir hedef tarafından belirlenir. Her iradi eylemde, ulaşılacak bir hedef vardır ve denilebilir ki, yalnızca ulaşılacak bir hedef düşüncesi özneyi bu eylemi istemeye yöneltiyorsa, ortada bir iradi eylem vardır.

Söylediklerimden, hukuk, iktisat, siyaset, ahlak gibi, tüm sosyal bilim çalışmalarına kanımca hakim olması gereken ve aşırı önem taşıyan bir sonuç çıkarılmalıdır; o da, bir iradenin özgül niteliğini oluşturan şeyin, onu belirleyebilecek hedeflerin mahiyeti olduğu sonucudur. Ve aynı zamanda, bir iradi eylemin değerini belirleyen şey, öncelikle onu belirlemiş olan hedeftir. Öncelikle diyorum; yalnızca demek doğru olmazdı, çünkü konuları nedeniyle kendiliğinden kötü olan ve onları belirlemiş olan hedef ne olursa olsun kötü kalan eylemler vardır. "Amaç araçları meşru kılar" diyen ünlü söz, ne bir ahlak ilkesi, ne bir hukuk kuralı, ne de bir siyasi özdeyiş olabilir.

Hedef ve konu arasındaki farka gelince, ara sıra onlar birbirine karıştırılsa bile, bu ayrım yapılmalıdır ve yapılması da kolaydır. Bir iradi eylemin konusu tamamlanması istenen harekettir. Hedef, bu hareketin tamamlanmasının istenme nedenidir ya da daha doğrusu, eylem yapılırsa şu

sonucun doğacağına ilişkin fikirdir. Jhering şu pek basit örneği ele alıyor: "Bir kadeh şarap içmek istiyorum". Bir kadeh şarap içmek eylemin konusudur; susuzluğu gidermek bunun hedefi, sarhoş olmak yine hedefidir. Açıktır ki, eylemi yapanın bu iki hedeften biri ya da öteki tarafından belirlenmiş olmasına göre, eylemin nitelikleri bütünüyle farklı olacaktır.

II

İradenin bu psikolojik çözümlemesi üzerinde bilerek ısrar ettim, bunun da yararsız olmadığını göreceksiniz. Gerçekten de bu çözümleme, yukarıda söylediğim gibi, bir iradenin niteliğini belirlemek için, onu harekete geçirebilecek nedenleri bilmek ve tanımlamak gerektiğini gösteriyor. Bu anlaşıldıktan sonra, egemenlik denen bu iradeyi ayırdeden özelliğin, yalnızca bazı nedenlerce belirlenebilmesi ya da daha doğrusu yalnızca, başka iradeler açısından bütünüyle değişik olan, kendisine özgü bazı koşullarca belirlenebilmesi olduğu seziliyor; bundan da egemenliğin, yeryüzünde başka hiçbir iradede bulunmayan özellikler taşıyan bir irade olduğu sonucu çıkıyor.

Egemen iradenin kendine özgü niteliği Alman hukukçulardan aldığım bir kalıpta ifade edilmektedir. Kuşkusuz, ona ne XVIII. yüzyıl metinlerinde, ne devrim dönemi Fransız anayasalarında, ne de bunları yorumlayan Fransız hukukçuların eserlerinde rastlanır; bununla birlikte, onun, 1789 egemenlik anlayışını başka her şeyden daha iyi açıkladığını düşünüyorum.

İfade şöyledir: Egemenlik, kendinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmemek gibi, kendine ve yalnızca kendine özgü bir özelliği olan iradedir. Egemen iradeyi harekete geçirebilecek tek neden, kendisinde bulduğu bir nedendir. Egemen bir irade hiçbir zaman, bir başka irade şu ya da bu yönde hareket etmesini istediği için, harekete geçirilemez. Egemen, hiçbir zaman, onu tersine davranmaya zorlayacak, kendi iradesine yabancı olgu ya da eylemler uyarınca harekete geçirilemez. Onun şöyle bir gücü vardır: Yalnızca bunu istiyorsa ve istediği için hareket etmek ya da belli yönde hareket etmek zorunda kalabilir. Eylemini belirleyen nedenleri kendisi ve yalnızca kendisi, yine kendisi için yaratır. Egemenlik hakkında verilen tüm tanımların, tüm geliştirmelerin hepsi bu kalıba indirgenebilir. Doğrudan iradenin ruhsal çözümlemesine dayandığı için, en ruhsal olan ve bu nedenle de kuşkusuz en doğru olan kalıp budur.

Bu bağlamda, Alman yazarlar, egemenlik hakkında şunu da söylemişlerdir: Egemenlik, yetkisini yetkisinden alan bir iradedir, yani eylem alanını, ne yapabileceğini, ne yapması gerektiğini, ne yapamayacağını, ne

yapmaması gerektiğini kendisi belirleyen bir iradedir. Bu, şu anlama da geliyor: Egemenlik yalnızca kendisi tarafından belirlenen bir iradedir. Başka bir irade tarafından belli bir harekete zorlanamayacağına göre, bundan çıkan sonuca göre, egemenliğin eyleminin alanını ve konusunu belirleme gücü vardır.

Profesör Burgess *Science politique et droit constitutionnel comparés* (*Karşılaştırmalı siyaset bilimi ve anayasa hukuku*)başlıklı klasik yapıtında, şöyle yazar: "Şimdi, çok önemli olan bu deyim ve ilkeden, egemenlikten, ne anlamamız gerekir? Bundan, bireysel bir özne ya da öznelerden oluşmuş her türlü birlik üzerindeki evrensel, sınırsız, mutlak bir ilk gücü anlıyorum".

Profesör Esmein, daha az klasik olmayan *Traité de droit constitutionnel*'de (*Anayasa hukuku incelemesi*) şunları söyler: Yönlendirdiği ilişkiler açısından, tabiatı gereği, kendisine üstün ya da rakip herhangi bir gücü tanımayan bu otoriteye egemenlik denir".

Burgess ve Esmein'ın bu tanımları hep aynı düşünceyi ifade eder. Gerçekten de, egemenlik, yalnızca kendisi tarafından belirlenebilecek bir iradeyse, bundan açıkça, onun ne üstün güç, ne de rakip güç tanıyacağı sonucu çıkar; Burgess'ın dediği gibi, o, bir ilk güçtür, yani bu özelliği hiçbir zaman kendisine öncel ya da üstün bir iradeden almamıştır, yoksa sözkonusu iradeye bağımlı olurdu. Egemenlik sınırsız ya da mutlaktır, çünkü öyle olmasaydı, onu sınırlayacak bir başka iradeye bağımlı olurdu ve dolayısıyla, yalnızca kendi kendisi tarafından belirlenmekten çıkardı.

Elbette, bütün bunlar, benim düşüncelerim değil, ben sadece bir öğretiyi, ama hayati bir rol oynamış olan ve kendisi de çok önemli bir sosyal olgu olan bir öğretiyi aktarıyorum. Aslında, size ne düşündüğümü söylemem gerekirse, ne kadar mantıklı olursa olsun, bu egemenlik öğretisinde, bir nebze pozitif gerçeklik olmadığını, bunun şekli, tuhaf ve mantıksal olarak inşa edilmiş, ama somut gerçekliğe bütünüyle yabancı ve de bugün çökmekte olan bir metafizik yapı olduğunu sanıyorum. Her ne olursa olsun, egemenliğin bu özelliğine bağlanan sonuçlar nelerdir?

III

Öncelikle, bu biçimde algılanan egemen iradenin, başka iradelere karşı herhangi bir yükümlülük altına asla sokulamayacağı görülüyor. Onun hakları olabilir; hiçbir yükümlülüğü olamaz. Olsaydı, bir başka iradeyle bağlı olurdu; o zaman da, yalnızca kendisi tarafından belirleniyor olmaktan, bir egemen irade olmaktan çıkardı. Bu yüzden, öğretinin ustalarından

biri, Rousseau şöyle yazıyordu: "Egemenin kendisine çiğneyemeyeceği bir yasayı kabul ettirmesi siyasi bütünün tabiatına aykırıdır"[1]. 1917'de *Harvard Law Review*'da (*Harward hukuk dergisi*) yayınlanmış olan bir çalışmada gösterdiğim gibi, siyasi öğretisi doğrudan doğruya *Contrat social*'deki (*Sosyal sözleşme*) düşüncelerden etkilenmiş olan Kant şunları yazar: "Ondan yalnızca kuşkulanılması bile bir suç olan, böylesine kutsal, karşı gelinemez bir yasa (egemenin yasası)... insanlar tarafından değil de, yüce ve yanılmaz bir yasakoyucu tarafından koyulmuş gibi görünüyor... Bundan da, devletin efendisinin, uyruklarına karşı yalnızca hakları olduğu ve hiçbir ödevi olmadığı önermesi çıkıyor"[2].

Bu koşullarda, egemenlik her zaman buyurucu bir iradedir. Belli bir toprak üzerindeki bütün öteki iradelere üstün olan bir iradedir. Bunun sonucunda da, öteki iradelerle sözleşme aracılığıyla ilişkiye girmez, yalnızca buyruklar aracılığıyla ilişkiye girer. Egemen ve uyruklar arasında, her zaman, bir altlık üstlük ilişkisi vardır. Egemenlik, tabiatı gereği, yalnızca ve her zaman, emredici bir iradedir. Kilise hukukundan alınmış eski bir deyime göre, içinde egemen bir güç bulunan her toplum *eşitsiz* bir toplumdur, yani iradeleri farklı özellik ve güçte olan, farklı durumlardaki kişilerden oluşmaktadır. Egemenlik adına müdahalede bulunan, egemen iradeyi dile getiren kişiler diğerlerinden üstündürler ve onların karşısında buyruklar vererek ve yalnızca buyruklar vererek hareket etmektedirler. Egemenin muhatap olduğu kişiler, onun kendilerine verdiği emri, asla bu emrin içeriği nedeniyle değil, kendi iradelerine tabiatı gereği üstün olan bir iradeden geldiği için yerine getirmek zorundadırlar.

Bu üstün ve buyurucu irade özelliği, egemenliğe öylesine içkindir ki, egemen, şu ya da bu nedenle, tekyönlü bir edim aracılığıyla, buyruklar vererek hareket etmek yerine, bir sözleşme yaparsa, bu sözleşmenin, egemen olmayan iki kişi arasında yapılanın niteliğini asla taşımayacağı, onu sıradan sözleşmelerden ayıran özel bir nitelik taşıyacağı ve bu durumda sözleşmeler genel hukukunun ona uygulanmaması gerekeceği söylenir. İçeride mutlakiyetçi siyasetten, dışarıda da yağma ve şiddet siyasetinden başka bir yere götüremeyecek olan, aşırı tehlikeli bir öğretidir bu.

IV

Egemenliğin niteliğinden çıkan bir başka sonuç da, onun birliği ve bölünmezliğidir. 1791 Fransız Anayasası'nın üçüncü faslındaki girişin birinci maddesi şöyleydi: "Egemenlik bir, bölünmez ve devredilmezdir" Bu kesinlikle mantıklıydı.

Egemenlik birdir; bu, belli bir toprak üzerinde, yalnızca tek egemenlik olabilir ve bir insan, yalnızca tek egemenlik altında olabilir demektir.

Gerçekten de, aynı toprak üzerinde, iki egemenlik olduğunu ya da bir insanın iki egemenliğe tabi olduğunu varsayalım. İki egemenin karşıt emirler verdiğini varsayarsak, ya bu emirler yerine getirilmeyecek ve o zaman, bu iki sözde egemen karşılıklı birbirini engellediği ve bu iradeler bağımsız olmaktan çıktığı için, egemenlik diye bir şey olmayacaktır; ya da bu iki çelişkili emirden biri yerine getirilecek ve o zaman bu emri vermiş olan irade tek egemen olacaktır; diğeri, öteki irade tarafından engellenmiş, sınırlanmış olduğu için egemen olmayacaktır. Öyleyse, aynı toprak üzerinde ve aynı insanlara kendisini kabul ettiren tek egemenlik kalacaktır. Başka deyimlerle, aynı toprak üzerinde, çelişkili yasalar yapan iki sözde egemenlik varsayın. Ya bu yasaların hiçbiri zorunlu güce sahip olmayacak ve o zaman, ortada egemenlik diye bir şey olmayacaktır; ya da bu yasalardan biri zorunlu olacak, öteki olmayacaktır; o andan sonra da, bu sonuncusu değil, yalnızca birincisi egemen olacaktır. Öyleyse, o toprak üzerinde yine tek egemenlik kalmıştır.

Bu arada, sözkonusu egemenliğin birliği düşüncesinin ünlü federal devlet sorununu ortaya çıkardığına dikkati çekerim. Bu egemenlik kuramıyla, federal sistemi, ABD sistemini açıklamak kesinlikle mümkün değildir; ABD'de, örneğin bir New-York'lu aynı zamanda hem ABD federal gücüne aynı zamanda da New-York eyaletinin yerel gücüne tabidir. Bu iki güç de egemen diye adlandırılırsa, ya birbirlerini etkisiz kılmakta ve ikisi de egemen olmaktan çıkmaktadır ya da biri ötekine boyun eğmek zorundadır ve dolayısıyla, yine egemen olmaktan çıkmaktadır. Ama o zaman da, egemen olmaktan çıkan gücün sahibi artık bir devlet değildir. Eğer egemen olmaktan çıkan federasyonsa, ABD artık bir devlet olamaz. Eğer egemen olmaktan çıkan üye devletse, o artık bir devlet sayılmaz. Sorun tam anlamıyla çözümsüzdür. Hatta bana göre bu, egemenlik kuramının yüzeysel ve gerçekdışı yönünün en iyi belirtilerinden biridir.

Egemenlik yalnızca bir değil, aynı zamanda bölünmezdir de. Bu demektir ki, egemenlik, farklı organların bünyesine katılmış çeşitli unsurlara bölünemez. Bir irade ya vardır ya da yoktur; o kısmen varolamaz. Egemenlik bölünmüş olsaydı, irade parçaları olurdu; bu da elbette, aklın alamayacağı bir şeydir. Öte yandan, egemenliğin iki ya da birçok organ arasında bölündüğü varsayılsaydı, ya bu çeşitli organların hepsi egemen olacaktı – ki bu da mümkün değildir, çünkü egemenliğin bir olduğu gösterildi– ya da bu organlardan hiçbiri egemen olamayacaktı ve o zaman ortada egemenlik diye bir şey kalmayacaktı.

Son olarak, egemenliğin sonuncu özelliği devredilemezliğidir; yani, egemenliğe sahip olan onu bir başkasına bırakamaz. Gerçekten de, egemenlik bir irade olduğundan, kim olursa olsun, egemenliğin sahibinden ayrılamaz. Gerçekten de o, egemenliğini devretseydi, bu yüzden, bir iradeyle donatılmış varlık olarak, "varolmaktan çıkacak" ve onu bıraktığı anda egemenlik yokolacaktı. İnsan iradesini devredemez; hep varlığının özünü oluşturan iradeyle donatılmış olarak kalır. İradesinin devredilmesi gerçek bir intihar olacaktır ve iradesi, onu devretmek istediği anda yokolacaktır. Egemenlik için de durum daha farklı olmayacaktır.

Egemenliğin bu son özelliği beni, egemenlik üzerine çalışmamızı tamamlamak için, mutlaka çözümlenmesi gereken çifte bir soru sormaya itiyor. Egemen irade niteliğindeki bu iradenin sahibi olan varlık kim? İkinci olarak da, belli bir varlığın iradesine egemen nitelik tanınırsa, bu nasıl açıklanabilir? Bu, egemenliğin sahibine ve kaynağına ilişkin ünlü sorundur. 1789'da bu sorun nasıl çözüldü? Önümüzdeki bölümün konusu bu olacak.

2. Egemenliğin hukuki kaynağı olarak ulus

Yukarıda, 1789 öğretisine göre, egemenliğin bir irade olduğunu göstermeye çalıştım; ama onun öylesine kendine özgü bir niteliği vardır ki, yalnızca kendi kendisini belirleyen, yetkisini doğrudan doğruya yetkisinden alan, dolayısıyla da başka her türlü iradeden bağımsız olan, haklara sahip ama ödevleri olmayan ve her zaman buyurucu irade olarak devreye giren bir iradedir.

Egemenlik böyle anlaşılınca elbette iki soruyu, üstelik iki temel soruyu çözmek kalıyor geriye.

Önce, her irade o iradenin dayanağı olan, sahibi olan bir kişiyi düşündürür. Kişi nedir? O, kendisinin, hareketlerinin, yaptığının ya da yapmadığının, neden bunu yaptığının ya da yapmadığının bilincinde olan her varlıktır; ve aynı zamanda varoluşunun her anında kendisiyle aynı kalan bir varlıktır. Yalnızca bir kişi, yani kendi kendisinin bilincinde olan bir varlık, bir iradeye dayanak olabilir. Gerçekten de, önceki bir konuşmamda açıkladığım gibi, unutulmasın ki, William James'in ifadesine göre, irade ideo-motris bir enerjidir, yani bir fikrin etkisi altında hareket haline geçen bir enerji. Egemenlik bir irade olduğundan yalnızca bir kişiye ait olabilir, yani bilinçli bir varlığa. Kimdir bu kişi? Bu sorun egemenliğin sahibi sorunudur.

Öte yandan, egemenlik, kendine özgü bir niteliği olan bir iradedir; üstün, bağımsız, buyurucu, diğer iradeleri bağlayan ve kendisi başka hiçbir

iradeye bağlı olmayan bir irade. Egemen iradenin bu kendine özgü niteliği nasıl açıklanır ve nasıl doğrulanır? O, belirli bir toprak üzerindeki diğer iradelerden üstünse de, yine de insani bir iradedir. O zaman, onun diğer insani iradelerden üstün olması nasıl açıklanabilir? Bu, egemenliğin kaynağı diye adlandırılan sorundur; sosyal ve siyasi konular üstünde düşünülmeye başlandığı andan itibaren kafaları kurcalamış olan sorundur. Üzerinde dağlarca kitap yazılmış olan, ama doğrusunu söylemek gerekirse çözümünde bir adım bile ilerlenmemiş olan sorundur; sorunun insani açıdan kesinlikle çözümsüz olmasının nedeni de, insani bir iradenin bir başka insani iradeye üstünlüğünün insani açıdan açıklanamaz olmasıdır.

Yine de ulusal egemenlik anlayışının yapmayı denediği şey budur; ve burada, bunu nasıl yaptığını göstermeye çalışmak istiyorum. Bununla birlikte, daha önce, kendisi de tarihte önemli bir rol oynamış, deyim yerindeyse ulusal egemenlik öğretisiyle yarışarak gelişmiş, ulusal egemenlik öğretisi üzerinde belli bir etki yapmış, öte yandan da onun etkisini kendi üzerinde hissetmiş olan, son olarak da bugün bile bazı kafalarda önemli bir yer işgal eden bir öğreti hakkında birkaç şey söylemek yararsız olmayacaktır. Tanrısal hak öğretisi diye anılan öğretiden sözetmek istiyorum.

I

Tanrısal hak öğretisinden sözedildiği zaman, eğer öğreti hakkında doğru bir fikir edinilmek isteniyorsa, onun titizlikle ayırdedilmesi gereken ve bütünüyle farklı olan iki biçimde sunulduğunu unutmamak gerekir. Seçkin bir Fransız hukukçu olan De Vareilles-Sommières birini "tabiatüstü tanrısal hak" kuramı, diğerini de "dolaylı tanrısal hak" kuramı diye adlandırdı.

Tabiatüstü tanrısal hak kuramında egemenliği elinde bulunduran, belli bir ülkede iktidarı kullanan bireydir; devlet başkanı, kral, imparator, konsül, ona verilen ad ne olursa olsun, ilahiyatçıların prens, alman yazarların da *Herrscher* dedikleri kişi. Prens, Tanrı tarafından bir halkı yönetmek üzere doğrudan doğruya seçilmiştir. Onu siyasi iktidarla donatan Tanrı'dır; ve gücünü nasıl kullandığının hesabını yalnızca Tanrı'ya vermek zorundadır. Böylece o, dolaysız olarak, iktidarını açıklayan kutsal bir nitelikle donanır. Uyruklarının üzerinde hakları vardır; ama uyrukları ona karşı hiçbir hakka sahip değildir. Ödevleri vardır, ama yalnızca, ona dolaysız olarak tabiatüstü bir iktidar veren ve eylemlerinin hesabını sorabilecek tek güç olan Tanrı'ya karşı...

Bu öğretinin tüm katolik ilahiyatçıların öğretisi olduğunu düşünürseniz kendinizi aldatmış olursunuz. Eğer mümkün olsaydı, XIII. yüzyılda Aquinolu Tommaso, XVI. yüzyıl sonunda Suárez gibi en önemli ilahiyatçıların, dolaylı tanrısal hak diye adlandırdığım ve biraz sonra sözedeceğim konuya ilişkin farklı bir öğretiyi anlattıklarını size gösterirdim.

Hatta tabiatüstü tanrısal hak öğretisi, Fransa'da, XVII. yüzyıl öncesinde hiç dile getirilmemiştir. Kuşkusuz, onu içerir gibi görünen eski kalıp kullanılıyordu: " Fransa kralı, krallığını yalnızca Tanrı'dan ve kılıcından alır". Ama burada olumlu olmaktan çok olumsuz bir kalıp sözkonusuydu. Söylemek istediğim şu ki, bu kalıp kralın, Germen imparatorun ve Papa'nın herhangi bir üstünlüğünü kabul etmekten kaçınmasını ve onlara karşı tam bağımsızlığını dile getirmesini sağlıyordu. Yalnızca Louis XIV'e atfedilen bazı yazılarda ve Louis XV'in Aralık 1770 tarihli bir fermanında, tabiatüstü tanrısal hak öğretisinin en belirgin kalıbına rastlanır. Orada şöyle der: " Kralların donatıldıkları otorite Tanrısal Lutfun bir yetkilendirmesidir; iktidarın kaynağı halkta değil Tanrı'dadır ve krallar donatıldıkları iktidarın hesabını yalnızca Tanrı'ya verirler"

Bu kalıpları, imparatorluk iktidarını doğrudan doğruya tanrısal bir yetkilendirmeyle aldığını ve eylemlerinden dolayı yalnızca Tanrı'ya hesap vermek zorunda olduğunu birçok kez bildiren Alman imparator Wilhelm II'nin bazı açıklamalarıyla yan yana getirmek hiç de yararsız olmaz. Versailles antlaşmasının 227. maddesinin kesin hükümlerine rağmen onu yargılama işini Tanrı'ya havale ettiklerine göre, Müttefikler Wilhelm II'yi bu konuda haklı bulmuş olmalılar.

Wilhelm II, Eylül 1897'de, Coblentz'de şöyle diyordu: "Wilhelm I, kutsal bir şeyi korur gibi korumamız gereken görkemli bir hazine gösterdi bize; Tanrı'nın lutfuyla sahip olduğumuz krallıktır o. Hiçbir bakanın, hiçbir temsilciler meclisinin, hiçbir halkın prensin elinden alamayacağı sorumluluklarla, yalnızca yaratıcıya borçlu olduğumuz o korkutucu sorumluluklarla sahip olduğumuz krallık". 26 Ağustos 1910'da, Koenigsberg'de şunları da söylüyordu: "Günümüzün görüşleri karşısında yansız kalarak ve kendimi Tanrı'nın bir aracı olarak görerek, sadece, vatanın refahına ve barış içinde gelişmesine adanmış yolumu izliyorum"

Le mensonge du 3 août 1914 (*3 Ağustos 1914 yalanı*) başlıklı pek ilginç bir kitabın Alman yazarı, Ekim 1916'da, Wilhelm II'nin kendi eliyle yazdığı bir bildirinin aynı basısının şu sözcüklerle başladığını gösterir: "Kral tanrısal hakkı gereği, yalnızca Tanrı'ya hesap vermek zorundadır. O yolunu ve eylemlerini, yalnızca bu görüş açısına göre belirlemelidir".

Yeni basılmış olan ve hakkında yazılmış bir yazıyı 17 Aralık tarihli *New York Times*'da okuduğunuz, *Kral* başlıklı bir kitapta, Wilhelm II'nin tarihçisi Rosner, 18 Eylül 1918'in trajik gecesinde, Mareşal Hindenburg ve general Ludendorf'dan Alman ordusunun nihai bir bozguna uğradığını öğrenen imparatorun tavrını aktarırken, Wilhelm II'ye şunları düşündürtüyor: "Ben kralım... Sorumluluklarla yüklü ve bu bağlamda, doğru yolu, alınacak önlemleri, takınılacak tavrı bulma iktidarıyla donatılmış, yüce bir görevim var. Tanrı'nın lutfuna inanmasaydım ve dindarca görevimin bilincinde olmasaydım, yararsız bir çılgın, sorumsuz bir serüvenci olurdum. Hayır, onların (Genel Kurmay heyeti) önünde telaşlandığımı göstermeye hakkım yok. Bu uğursuz saatte, korkularımla baş başa kalıyorum ve havarileri uyurken, zeytinlikte duran İsa gibi, dua ediyor ve şöyle diyorum: Tanrım, mümkünse, bu acı kadehi benden uzaklaştır; ama benim dileğim uyarınca değil, yalnızca sen nasıl istiyorsan öyle". Böylece Wilhelm II, gökyüzünden almış olduğu tanrısal yetkilendirme içinde, son ana kadar, inançla dolu kalmış gözüküyor.

Ama bununla birlikte, teokratik öğreti, siyasi düşüncelerin genel gelişimi ve özellikle de ulusal egemenlik anlayışı üzerindeki etkisini böyle tabiatüstü tanrısal bir hak biçiminde hissettirmemiştir. O kendisini dolaylı tanrısal hak kuramı biçiminde hissettirmiştir.

II

Bu son kuramda, Paulus'un sözcükleriyle, "siyasi iktidar yalnızca Tanrı'dan gelir": *Omnis potestas a Deo*. Ama ona sahip olan insan ya da insanlar, doğrudan doğruya kendilerine verilmiş tanrısal bir yetkilendirmeye kavuşmamışlardır. Onlar, her zaman varolan Tanrısal Lutfun değişmeyen yönetimi altında gerçekleşen insani olanaklar aracılığıyla, siyasi iktidarla donatılmışlardır. Böylece bu öğreti, tüm yönetim biçimleriyle, monarşi, demokrasi, aristokrasiyle uyuşmaktadır. Tanrı'dan gelen, kendiliğinden siyasi iktidardır; ama iktidarın olası biçimleri, kendilerine uyan yönetimi seçebilen insanlardan gelir. Bununla birlikte, yönetimde, her zaman tanrısal olan bir şey vardır; çünkü tanrısal kaynaklı bir gücü kullanır.

Bu, daha önce de kısaca belirttiğim gibi, büyük katolik ilahiyatçılar, özellikle de XIII. yüzyılda Aquinolu Tommaso ve XVI. yüzyıl sonunda Suárez tarafından savunulmuş öğretiydi. XIX. yüzyılda, öğretinin iki ünlü temsilcisi Joseph de Maistre ve Bonald oldu. Bu sonuncudan alınmış tek bir alıntıyla yetineceğim; Bonald şöyle yazmıştı: "İktidar, onu uygulayan insanların, açıkça tanrısallıktan kaynaklanan bir emirle atanmış olmaları

anlamında değil, ama yaratıcısı Tanrı olan sosyal düzenin tabii ve temel yasası gereği oluştuğu için meşrudur; Bossuet der ki, bu yasaya karşı yapılan her şey kendiliğinden sonuçsuz kalır ve onu çiğnediğinde, insan olayların dayanılmaz gücüyle, bir kez daha onunla karşılaşır"[3].

Dolaylı tanrısal hak öğretisi, mantıksal olarak, halk temsilcilerinin müdahalesiyle ve yöneticilerin gerçek sorumluluğuna dayalı insani yasaların varlığıyla sınırlandırılmış yönetim kurallarıyla uzlaşır. Hatta krallık, imparatorluk ya da cumhuriyeti, yani biçimi ne olursa olsun, bir ülkede geçerli olan ve hem düzeni hem de barışı sağlayan her türlü yönetimi uygun bulur.

Büyük Papa Leon XIII'ün şekli öğretisi böyleydi. 1892'de Fransız kardinallerine yazdığı mektupta (birleştirme hakkında mektup da denir) şöyle yazıyordu: "Bir ülkede, kurulmuş ve uygulamaya konulmuş bir iktidar varsa, ortak çıkar bu iktidara bağlanır ve bu nedenle, onun olduğu gibi kabul edilmesi gerekir. Bu yüzden ve bu anlamda, Fransız katoliklere şöyle dedik: Cumhuriyeti kabul edin, onu sayın, ona tıpkı Tanrı'nın iktidarını temsil ediyormuş gibi boyun eğin"

Kaldı ki, bu, öğretinin çok açık sonucu olan önermedir: Siyasi iktidar içinde tanrısal bir şeyler barındırır; ve ona itaat edilmesini gerekli kılan, her şeyden önce, bu tanrısal niteliktir.

III

Bu önerme bana aynı zamanda ulusal egemenlik öğretisine geçiş imkanı veriyor; çünkü bu öğreti de, siyasi iktidarda tanrısal bir şeyler olduğunu kabul eder. Sık sık söylendiği gibi, o kralın tanrısal hakkı yerine halkın tanrısal hakkını oturttu; bu da, sözkonusu tartışmaya başlarken, teokratik öğretinin, hiç kuşku yok, ulusal egemenlik öğretisi üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu bana söyleten şeydir.

Ulusal egemenlik öğretisinde, egemenliğin hukuki kaynağı ulustur ve bu, işin başından beri böyledir. Bu demektir ki, bir topluluk ulus olarak varolduğu anda, toprakları üstünde bulunan tüm bireyler üzerinde, tabii ve zorunlu olarak, egemenlikle donatılmıştır. Bu nasıl açıklanabilir? Ulusal topluluk, nasıl ve neden, egemen bir buyurucu güçle donanmıştır?

Bunu anlamak için, her şeyden önce şunu kabul etmek gerekir: Ulus, onu oluşturan bireylerin sayısal toplamından farklı bir kişiliktir, ulus olarak bir bilinç ve iradeye sahiptir; her ikisi de, bireysel bilinç ve iradelerden farklı, tek ve toplu bir bilinç ve iradedir ya da bazen dendiği gibi, bireysel ruhlardan farklı bir ulusal ruh vardır.

Gerçekten de, her ulusal egemenlik öğretisinin temel postulatı budur. Ulusun, bir toprağa bağlı ve sadece yerleştikleri toprak aracılığıyla ulaşabilecekleri, hem maddi hem de manevi belli bir düzen ülküsünü ortaklaşa izleme duygusunun birleştirdiği şu bireyler topluluğundan ibaret olmadığını kabul etmek gerekir. Ulusta yalnızca, üyelerini ortak kavgalar ve anıların acısı, yenilgilerin ve zaferlerin anısı, ırk ve dil ortaklığıyla birleştiren sıkı bir bağımlılık olmadığını kabul etmek gerekir; ulus ayrıca, bireysel bilinç ve iradelerden farklı bir bilinci, bir iradesi olan büyük bir ahlaki kişiliktir.

Renan şunları yazdığında, bu ulusal kişilik kavramını iyi dile getiriyordu: "Fransa, Almanya, İngiltere gibi uluslar, belirli bir karakteri, bir ruhu olan kişiler gibi hareket ederler; kişiler hakkında nasıl akıl yürütülüyorsa, onlar hakkında da öyle akıl yürütülebilir. Ulus, Kilise, Kent bireyden daha çok vardırlar, çünkü birey, kaba bir gerçekçiliğin saf soyutlamalar olarak baktığı bu bütünler için kendini feda eder"[4].

Renan'ın deyimiyle, kaba bir gerçekçi olarak görülme pahasına, ne düşündüğümü söylememi isterseniz, ulusun böyle kişileştirilmesini kabul edemem. Burada, pozitif bilim açısından kesinlikle kanıtlanamayacak bir şey vardır. Elbette ulus bir gerçekliktir, ve daha önce söylediğim her şey de bunu kanıtlamaya yönelikti. Ama bundan ulusun bir kişilik olduğu sonucu çıkarılamaz. Kuşkusuz, aynı ulusun üyeleri, aynı anda, aynı şeyi düşünür ve isterler. Ama milyonlarca kişinin aynı anda aynı şeyi düşünüp istemesinden, aynı amacı izlemesinden, aynı ülküye özlem duymasından, milyonlarca bireysel iradenin dışında, onlardan ayrı ve onlara üstün, tek ve toplu, genel bir iradenin bulunduğu sonucu çıkmaz ve asla da çıkarılamayacaktır.

Bununla birlikte, bilimsel olduğunu ve salt olguların doğrudan gözlemine dayandığını iddia eden çağdaş sosyoloji, burada, salt metafizik olan 1789 öğretisiyle uyuşmaktadır. Onun gibi, sosyal kümeyi oluşturan bireysel kişilerden farklı kişisel bir sosyal gerçekliğin varlığını kabul eder; sosyolojik okulun en saygın temsilcilerinden biri, ünlü ve merhum Durkheim'ın yandaşlarından biri, bunu kabul etmediğim için beni şiddetle kınadı. Gerçekten de, Davy şöyle yazmıştı: "Duguit sosyolojiye dayanıyorsa, sosyolojiyle gerçekten uyum içinde olması gerekir. Bunun için de, her şeyden önce, işin derinliğine nüfuz ederken, tüm sosyolojinin dayandığı postulatı, bireysel gerçeklikten, bilinçten ve iradeden farklı, toplu bir gerçekliğin, bilincin, iradenin varlığını kabul etmesi gerekir"[5]

Modern sosyoloji, ulusun kişisel gerçekliğini kanıtlamayı denedi mi? Hiç denemedi. Bu noktada, Jean-Jacques Rousseau'nun *Sosyal Sözleşme*'de

vermeye çalıştığı sözde kanıtlamada takılıp kalındı. Bunun değerine de siz karar vereceksiniz.

İnsanların özgür, bağımsız ve yalnız hayata geldiklerini, herbirinin tabii özgürlüğünden feragat ettiği ve karşılığında güvenliğe kavuştuğu, özgürce onayladıkları bir sözleşmeyle toplumu kurduklarını açıkladıktan sonra, Rousseau şunları yazar: "O anda, sözleşen her bireyin özel kişiliği yerine, bu ortaklık edimi, ahlaki ve toplu bir bütün oluşturur; mecliste ne kadar oy varsa o kadar üyeden oluşan bu bütün, aynı edimle, *ortak ben*'ini, hayatını, iradesini kazanır"[6]

İşte can alıcı sözcük bu. Her sosyal kümelenme, kent kadar ulus da, sosyal sözleşme aracılığıyla ortak benine, yani bireysel bilinçlerden farklı özgül bir bilince, bireysel iradelerden farklı özgül bir iradeye sahip olur. Tek bir sözcükle, o bir kişidir. Toplu kişiliğin bu iradesi, Rousseau'nun dediği gibi bu genel irade, ulus olan kişinin bu iradesi, bireysel iradelerin sayısal toplamı değil, bireylerden farklı bir gerçekliği olan bir iradedir. O aynı zamanda, egemen bir iradedir. Ulus-kişi, başlangıçtan itibaren ve tabii olarak, egemenliğin hukuki kaynağıdır.

Geriye, bunun neden böyle olduğunu açıklamak kalıyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu konuda hiçbir açıklama yapılmaz. Ya da en azından, yapılmaya çalışılan açıklamanın, bu tartışmanın başında sunduğum tanrısal hak öğretisinde egemenliği açıklamak için verilenden daha fazla değeri yoktur.

IV

Ulus-kişi iradesinin egemen bir irade özelliği taşıdığını kanıtlamak için, bazen, tabiatı gereği ulusun bireyden üstün olduğunu söylemekle yetinildi, çünkü bu sava göre, bütün onu oluşturan parçalardan üstündü, dolayısıyla da birey, tabii olarak ve zorunlulukla kendisinden üstün bir bütünün parçası olarak, ulusun iradesine tabiydi. Elbette bu, bütünüyle şekli ve hiçbir şey kanıtlamayan bir akıl yürütmedir.

Bu yüzden, ulusal egemenlik kuramcıları, ulusun egemen gücünü açıklamak için, daha incelikli bir biçimde akıl yürüttüler, ama bana kalırsa, bu da öncekinden daha kanıtlayıcı olamadı. Dahası, bu sav sonuçta, ulusal egemenliğin inkarına varır.

Düşünceyi açıkça ilk dile getiren yine Rousseau'dur ve bu düşüncenin özeti şudur: Egemenlik ulusa aittir, çünkü birey, bu egemenliğe tabiyken, yine de özgür kalır. Gerçekten de, ulus onu meydana getiren özel kişilerden oluştuğundan, bunlardan biri ulusa itaat ederken, son çözümlemede, ken-

disine itaat etmekten başka bir şey yapmaz ve kendisine itaat ederken de özgür kalır. "Egemenlik, der Rousseau, onu meydana getiren özel kişilerden oluştuğundan, onlarınkine aykırı bir çıkara sahip değildir, olamaz da. Dolayısıyla, egemen gücün uyruklarına karşı güvence vermesine hiç ihtiyaç yoktur, çünkü gövdenin bütün uzuvlara zarar vermek istemesi mümkün değildir... Son olarak da, diye sürdürür Rousseau, her birey kendisini herkese verirken, hiç kimseye vermemiş olur"[7]

Ama akla hemen bir itiraz geliyor. Bu kişileştirilmiş ulus iradesi, dışa vurulabilmek için, zorunlulukla, bir çoğunluk ve bir azınlık aracılığıyla dile gelir. Dolayısıyla, bireylere kendisini kabul ettirenin genel irade olduğu ve bu genel iradeyi oluşturmak üzere bir araya gelen bireylerin aslında kendi iradelerine itaat etmekten başka şey yapmadıkları söylendiğinde, bu doğru değildir. Aslında, hep bir çoğunluk ve bir azınlık oluşur ve çoğunluk azınlığa kendi iradesini kabul ettirir. Ama bu açıklanmaz, açıklanamaz.

Yine de Rousseau, itirazdan kaçınmayı denedi, ama bunu kabul edilemeyecek bir sofizmle yaptı. Bunu siz de göreceksiniz: "Yurttaş, der Rousseau, tüm yasalara, hatta ona rağmen kabul edilenlere ve de içlerinden birini çiğnemeyi göze alırsa onu cezalandıran yasalara bile rıza gösterir. Devletin tüm uyruklarının değişmeyen iradesi genel iradedir; bunun sayesinde onlar yurttaş ve özgür olurlar. Halk meclisinde bir yasa önerildiği zaman, onlardan özellikle istenen, yasa önerisini onayladıklarını ya da reddettiklerini göstermeleri değildir, onlardan istenen, yasanın onların olan genel iradeye aykırı olup olmadığını göstermeleridir. Her birey, oyunu kullanırken, bu konuda fikrini söyler; oyların hesaplanmasıyla da, genel irade açıklaması ortaya çıkar. Demek ki, benimkine aykırı olan kanı üstün gelirse, bu yalnızca, yanıldığımı ve genel irade sandığım şeyin genel irade olmadığını kanıtlar"[8].

Daha fazla ısrar etmek yararsız. Rousseau'nun tüm bu akıl yürütmeleri, saf sofizmdir ve hiçbir şey kanıtlamaz. XIX. yüzyılın en derin Fransız düşünürlerinden ikisi, bunu söylemekten kaçınmadılar ve böylece, yayılmakta olan ulusal egemenlik dininin temellerini dinamitlemeye başladılar. Saint-Simon şunları yazdı: "Halkın iradesiyle egemenlik deyimi, yalnızca, Tanrı Lutfuyla egemenliğe karşı bir şey ifade eder. Bu karşılıklı iki dogma, yalnızca birbirlerine göre varolabilirler. Onlar, Reform'dan bu yana, tüm Batı Avrupa'da hüküm süren uzun metafizik savaşın kalıntılarıdır"[9].

Auguste Comte da şöyle der: "Felsefe üstüne yazdığım otuz yılı aşkın bir süredir, halk egemenliğini baskıcı bir mistifikasyon, eşitliği de iğrenç bir yalan olarak sundum"[10]

Öyleyse, pozitif bilimde sınavı geçemeyen bu ulusal egemenlik anlayışı, modern halkların hayatında ve bilincinde, böylesine hatırı sayılır bir

yeri nasıl işgal etti ve de ediyor? Daha önce söylediğim nedenle, o, bir tür dini gerçeklik, bir inanç kuralı, bir dogma olarak görüldüğü için. Yüzyıllar boyunca, prenslerin sahip olduklarını ileri sürdükleri tanrısal yetkilendirmeye inanıldı. 1789'da, aynı ateşle, ulusal egemenlik denen şu bir tür dünyevi tanrısallığa inanıldı. Dogmanın havarileri ve şehitleri de oldu. Halk egemenliğine duyulan ateşli inanç, kitleleri ayaklandırdı, tahtlar devirdi, modern siyasi dünyayı yarattı. İnsan, gördüğünü açıklamak için hep, farkettiği olayların ardına, görmediği tabiatüstü ya da metafizik güçleri oturtma eğilimi gösterdi. Yüzyıllar boyunca, prenslerin gücünün ardına, bu gücü veren tanrısallığı yerleştirdi. 1789'da, yöneticilerin gücünün ardına, yeni bir metafizik bütünü, ulusun egemen kişiliğini koydu. Ama burada sözkonusu olan yalnızca varsayımlardı; ama bunlar mistik özlemleri tatmin ediyorlardı; XIX. yüzyılda yaşayan insanlar da, Orta Çağ'daki atalarının gösterdiği ateşlilikle, buna inandılar.

Ulusal egemenlik dogmasına inanç, bugün artık düşüşe geçmiştir; belki de günümüzün gençleri, onun bütünüyle ortadan kalktığını görecekler. Ama onun yerini bir başkasının almayacağını umma cesareti gösteremiyorum; belki de herhangi bir bolşevik din, kuşkusuz ulusal egemenlik dogmasından daha az verimli ve daha az insani biçimde, bu yeri dolduracaktır.

V

Bunları bir yana bırakalım ve sonuca varalım. Eksiksiz biçimde geliştirilmiş haliyle, ulusal egemenlik öğretisinde, ulus, bir bilinç ve bir iradeyle donanmış kişidir. Bu irade egemendir. Bu egemenlik, ulus adına, ulusun temsilcileri olarak, yöneticiler tarafından kullanılır. Ulusun bu egemen iradesi bir hükümet tarafından temsil edildiğinde ortada bir devlet vardır. Demek ki devlet, bir hükümet tarafından temsil edilen, egemen bir ulusal korporasyondur. Devlet tanım gereği egemendir, çünkü o örgütlenmiş ve temsil edilmiş egemen ulusun ta kendisidir.

Ama ulusal devletin bu egemenliği nasıl işleyecek? Bütün açıklığıyla betimlediğimiz bu anlayış, yüz yıldır ondan yararlanılarak başvurulan çeşitli uygulamalarda nasıl işledi ve bugün nasıl işliyor? Her şeyden önce de, uluslararası ilişkilerde nasıl işliyor? Önümüzdeki bölümün konusu bu olacak.

3. Dış ilişkilerde ulusal egemenlik

Geçen bölümde ulusal egemenlik fikrine dayalı modern devlet anlayışının nasıl geliştiğini göstermeye çalıştım. Bir ulusun ve egemenliğin ne

olduğunu belirledik ve şu devlet tanımına ulaştık: Hükümet biçiminde örgütlenmiş bir egemen ulus ya da bir hükümet tarafından uygulanan ulusal egemenlik.

Bu böyle anlaşıldıktan sonra, iki soru ortaya çıkar. Onları inceleyerek, nasıl çözümlenmeye çalışıldıklarını araştırarak, ulusal egemenlik kavramının 1789'dan bu yana izlediği evrimi kavrayabiliriz.

Bu iki sorudan ilki, egemen devletle uyrukları, yani ya yalnızca fiili olarak toprağı üzerinde bulundukları için, ya da aynı anda hem ulusun üyesi oldukları hem de ulusal topraklar üzerinde bulundukları için, ona bağlı olan bireyler arasındaki ilişkiler ele alındığında belirir. Böylece devlet, içeride etkin olan ve buyruğu altında görünen özel kişilerle karşılaşan güç olarak düşünülür. O zaman, egemenliğin bireyin özgürlüğüyle ya da daha anlaşılır ve daha doğru bir deyimle (bundan önce de kullanmıştım) insanın özerkliğiyle çatıştığı hemen göze çarpar. Hatırlayacaksınız, XVIII. yüzyıl sonunda, Fransa ve Amerika'da ulusal egemenlik ilkesi dile getirilirken, aynı zamanda bireysel özerklik ilkesinin ya da denilebileceği gibi, bireysel egemenlik ilkesinin ilan edildiğini ve böylece devletin egemenliğiyle bireyin egemenliğinin bir anlamda karşı karşıya getirildiğini gösterdim.

Bu iki egemenlik nasıl uzlaşacak? Zorunlu olarak içlerinden birinin ötekine boyun eğmesi gerekecektir. Sözkonusu uyum nasıl gerçekleşti ve bu uyum, ulusal egemenlik kavramının ve özgürlük kavramının ikili bir evrimiyle nasıl doğdu? İleride inceleyeceğimiz budur.

Ama daha az önemsiz ve daha az zor olmayan bir başka sorun da ortaya çıktı ve onu hemen incelememiz gerekiyor. Denilebilir ki, hatta açık yüreklilikle denmeli ki, bu sorun henüz gerçekten çözüme kavuşmamıştır. Bu, egemen devletle diğer egemen devletler arasındaki bağlantılara ilişkin sorundur; bu, uluslararası ilişkilerde ulusal egemenliğin nasıl biçimleneceği sorusudur. Burada, herhangi bir itiraza yer yoktur; çatışanlar düpedüz iki egemenlik, karşı karşıya gelenler eşit biçimde egemen iki kişiliktir. Bu iki egemen kişilik arasındaki ilişkilerin, her ikisine de üstün bir hukuk kuralına, onların eylemlerini sınırlayan ve onlara gerçek yükümlülükler buyuran bir hukuk kuralına tabi olacağı düşünülebilir mi? Daha önce tanımladığımız gibi, devlet egemenliği yalnızca kendisi tarafından belirlenen bir iradedir, hakları olan ama hiçbir yükümlülüğü olmayan bir iradedir; çünkü yükümlülükleri olsaydı, yalnızca kendisi tarafından belirlenmekten çıkacağı için, egemen olmaktan da çıkardı.

Egemen devletin hiç ödevi yoktur, ama yalnızca, özel kişilerle ilişkilerinde buyurucu bir gücü vardır; çünkü bireyler özerk olsa ve bu özerklik egemenlikle karşılaştırılabilse bile, yine de bunun bir anlamda, ikincil

ve bağımlı bir egemenlik olduğu söylenebilir; dolayısıyla, egemen devletle özerk uyrukları arasında varolan ilişki üstle alt arasındaki bir ilişkidir, tam da uyrukların devlet karşısındaki şu bağımlılığından kaynaklanan, bir hukuk kuralına tabi ilişki... Ama iki egemen devlet arasındaki ilişkilerde bu böyle olamaz. İki egemenlik bütünüyle aynı mahiyette ve aynı düzeydedir; içlerinden biri ötekine boyun eğemez; ne birine ne ötekine yükümlülükler yüklenebilir; birinin de ötekinin de yalnızca hakları olabilir. Bununla birlikte, egemen devletler arasında sürekli ilişkiler varsa, bu ilişkilerin bir kurala tabi olması da gerekir; ve her kural bu ilişkilerin öznelerine yükümlülükler yükler.

Egemen devletler onlara karşılıklı yükümlülükler yükleyen bir kurala bağlı olabilirler mi? Mantıksal açıdan olamaz gibi geliyor, çünkü hareket özgürlüklerini, bağımsızlıklarını sınırlayan bir kurala tabi olurlarsa egemen olmaktan çıkarlar; deyim yerindeyse devlet olmaktan çıkarlar. Öte yandan, aralarındaki ilişkilerde devletlere kendisini kabul ettiren bir kuralın sağlam dayanağı belirlenemezse, salt güç belirleyici olacaktır; anlaşmazlık durumunda savaş ve yalnızca savaş sorunu çözümleyecektir. İnsanlık için ne gelecek!

Uluslararası hukukun kaynağı sorunu diye anılan sorun budur. Bundan daha ağır ve korkutucu olanı da yoktur. Size içtenlikle ne düşündüğümü söylememi istiyorsanız, "egemenlik kavramına bağlı kalındığı sürece", bu gerçekten çözümsüz bir sorundur. Onu çözümlemek için boşu boşuna girişilen çabalar hakkında yapacağımız inceleme açıkça gösterecektir bunu. Önce bir çözüm ilkesi bulmak için hayal edilen kuramları, sonra da diplomatların onu gerçekleştirmeye yönelik girişimlerini görelim. Adını anmaya gerek duymadığım büyük bir ülkede hakkında çok kötü şeyler söylenen Milletler Cemiyeti yine de halkların ilişkilerini hukuk üzerine oturtmak için kalkışılmış en soylu çaba olarak kalacaktır.

I

Kuramcılar uluslararası hukuk sorununu nasıl çözümlemeyi denediler?

Uluslararası hukukun temelini oluşturmak üzere, biri Fransız hukukçular tarafından, diğeri de Alman hukukçular tarafından savunulan iki karşıt öğreti savaşın hemen öncesinde ortaya çıkıyordu. Fransa'yla Almanya arasında, tüm kamu hukuku öğretilerinde bulunan mutlak karşıtlığın, daha o zaman bunların arasında da belirdiğini göreceksiniz.

Fransız hukukçular uluslararası hukuku da, iç hukukun temeline oturtmakta direndikleri bireyci anlayışa iyi kötü benzer bir anlayış üzerine oturtmayı deniyorlardı. Akıl yürütme tarzları da şöyleydi. Bütün devletler,

diyorlardı, eşit ve egemen kişilerdir, tıpkı bütün insanların eşit ve özerk bireyler olduğu gibi... Bütün devletler dışta egemen eylemlerini özgürce gerçekleştirebilirler; devlet olarak varlıklarını özgürce geliştirebilirler; ve bu tam da, dış ilişkilerde egemenliğin kullanımıdır. Ama, bireyin, özerk etkinliğinin uygulanmasında başkalarının özerkliğine saygı göstermesi gibi, devlet de bağımsız egemenliğinin kullanımında, başka devletlerin egemen bağımsızlığına saygı göstermelidir.

Bundan şu sonuç çıkarılıyordu: Uluslararası antlaşmalar onları imzalamış olan devletler için zorunludur, çünkü imzacı devletlerden biri onları çiğnerse, doğrudan doğruya bu nedenle, sözleşmenin karşı tarafı olan devletin egemen kişiliğine de saldırmış olur; tıpkı bir sözleşmeyi ihlal eden bireyin, sözleşmenin diğer tarafının özerkliğine saldırması gibi –ki bunun sözleşmesel konumu unsurlardan birini oluşturur. Bir başka biçimde, belki biraz daha somut olarak, şöyle deniyordu: Her devlet, diğer devletlerin temel haklarına saygı göstermelidir. Bu temel haklardan biri uluslararası antlaşmalar yapma yetkisini içerir; sonuç olarak, bir devlet imzaladığı bir antlaşmayı ihlal ederse, bu antlaşmayı yaptığı devletin temel haklarına saldırmış olur.

Bununla birlikte, uluslararası hukuka böylece bir temel oluşturmaya çalışan Fransız hukukçular, tüm çabalara rağmen, bu tüketici ve inatçı egemenlik kavramının hakimiyetinden kurtulamıyorlardı; ve tıpkı özel bir kişinin kendisini sözleşmeleriyle bağladığı biçimde, bir devletin de uluslararası bir antlaşmayla kesinlikle ve sonsuzca bağlandığı ileri sürüldüğünde, bu durumda egemenliğe gerçek bir saldırı olduğunu kabul etmek zorunda kalıyorlardı. Bunun üzerine, gerçekten dahice olan, ama uluslararası hukuk için oluşturulmak istenen temeli yıkmaktan öteye de geçemeyen bir öğreti tasarlandı. *Sic rebus stantibus* (antlaşma koşullarında esaslı değişiklik halinde yeni koşullara göre davranabilme) kaydı denen, kaldı ki pek de basit olan kurama gönderme yapıyorum.

Şöyle deniyordu: Evet, devletler uluslararası antlaşmalarla bağlıdır; ama her uluslararası antlaşmada, *sic rebus stantibus* koşulu zımni olarak yer alır, yani şu koşul: İmzacı devletler sözkonusu antlaşmayla bağlıdır, ama yalnızca her şey aynı kaldığı sürece. Dolayısıyla, durumda değişiklik olursa, sözleşmenin tarafı olan devlet çekilebilir. Konunun özel anlatımıyla, bir antlaşmayı imzalayan her devlet, o antlaşmayı bozabilir; ve yalnızca o, tümüyle korunmuş olan egemenliği içinde, her zaman, durumun sözleşmeyi bozabileceği bir biçimde değişip değişmediğini değerlendirme yetkisine sahiptir. Böylece, deniyordu, bir uluslararası hukuk vardır, ama aynı zamanda devletlerin egemenliği de korunmaktadır.

Bu, uluslararası hukuk varsa bile, onun temelinin pek çürük olduğunu kabul etmek değil midir? Gerçekten de, taraflardan biri, her zaman, yalnızca antlaşmaların bozulabilmesi için gerekli uluslararası usule uyma koşuluyla, istediği anda ve istediği gibi sözleşmeyi bozabiliyorsa, hukuki açıdan zorlayıcı bir sözleşmeden sözedilebilir mi?

II

Alman öğretisi daha da katıydı. Bunun kanıtını özellikle, oynadığı rol ve etkisi küçümsenemeyecek olan, saygıdeğer bir Alman hukukçunun, artık hayatta olmayan, Heidelberg üniversitesi profesörü Jellinek'in yapıtlarında buluyorum.

Bu öğreti, uluslararası hukukun, esasında, bir antlaşmayla, bir "uzlaşma"yla, almanca adıyla bir *Vereinbarung*'la, kendi kendilerini sınırlayan egemen devletlerin gönüllü bir yaratısı olduğunu anlatır. Devletin egemen olduğu söylenir; hep buradan yola çıkmak gerekir ve devlet bu niteliği, varoldukça, tüm eylemlerinde korur. Diğer devletlerle ilişkilerinde de, uyruklarıyla ilişkilerinde de kendisine üstün bir güce tabi olamaz. Ama tıpkı içeride gönüllü olarak hukuka tabi olabilmesi, kendi iradesine bağlı bir eylemle kendisini sınırlayabilmesi gibi, diğer devletlerle ilişkilerinde de, sözleşmesel bir sınırlamaya tabi olabilir ve böylece, bir antlaşmayla boyun eğmeye rıza gösterdiği için bağlandığı bir uluslararası kamu hukuku yaratabilir. Böylece, hukuka boyun eğerken, yine de egemen kalır. Bu, devletin kendi kendini sınırlaması öğretisi diye adlandırılan öğretidir; uluslararası ilişkilerde uygulandığı gibi, devletin uyruklarıyla ilişkilerinde de uygulanır.

Böyle bir öğretinin, uluslararası hukuk için, temel haklara ilişkin Fransız öğretisinin ona kazandırmaya çalıştığından daha da zayıf bir temel oluşturacağı açıktır. Gerçekten de, Fransız öğretisi, bir devletin egemenliği karşısına diğer devletlerin temel haklarını çıkarır. Kuşkusuz, o, şunu kabul etmek zorundadır: Egemenlik kavramı, devletin, imzaladığı antlaşmaları her an bozabilmesine izin verir; ama sonuçta, uluslararası hukukun zorlayıcı gücünü devletlere ait olan ve bunlara saldıranın karşısına dikilen hakların varlığı üzerine kurmaya çalışır. Alman öğretisi, uluslararası hukuku, kendi kendilerini sınırlayan devletlerin gönüllü bağımlılığı üzerine kurar. Ama gönüllü bir bağımlılık gerçek bir bağımlılık değildir. Yalnızca bunu istedikleri için ve istedikleri sürece zorunluluk içinde olan devletler, gerçek anlamda zorunluluk içinde sayılmazlar. Hiç kuşku yok, egemen iradeleri dokunulmaz kalır; ve işte tam da bu yüzden, böyle bir öğretinin, doğrusunu söylemek gerekirse, uluslararası hukuk yönü sıfırdır.

Bu kendi kendini sınırlama kuramı, mantıksal olarak, uluslararası hukuka yönelik her türlü ihlale, en cafcaflı antlaşmalara yönelik her türlü saldırıya kapının açılmasını sağlar. Almanya, 3 Ağustos 1914'te, imzaladığı antlaşmayı önemsemeden (Belçika'nın tarafsızlığını güvence altına alan 1839 antlaşması), Fransa'yı daha çabuk ve toptan ezebilme amacıyla, Belçika'yı işgal eder ve yakıp yıkarken, en ünlü hukukçularından birinin açıkça ve duraksamadan anlattığı bir öğretiyi uygulamaktan başka şey yapmıyordu. Alman imparatorluğu şansölyesi Bethmann-Hollweg, telaş içinde, Büyük Britanya elçisi Goschen'e, İngiltere'nin bir kağıt parçası için savaşa nasıl girebildiğini anlayamadığını bildirirken, Reichstag'da zorunluluğun yasa tanımadığını açıklarken, somut ve özlü bir biçimde, Almanya'nın en büyük hukukçularından birinin ustalıklı kuramını dile getirmekten başka şey yapmıyordu.

Zaten profesör Jellinek de, uluslararası hukukun temeli hakkındaki öğretisinin sonuçları karşısında hiç geri adım atmıyordu. Bu öğretiyi sunduktan sonra, şunları ekliyordu: "Uluslararası hukuka uyulması –diye yazmıştı Heidelberg üniversitesi profesörü–, devletin varlığıyla çatışırsa, hukuk kuralı geri adım atar, çünkü, iç kamu hukuku ilişkilerinin incelenmesinin bize öğrettiği gibi, devlet her türlü özel hukuk kuralının üstündedir. Uluslararası hukuk devletler için vardır, devletler uluslararası hukuk için değil[11]"

Bu sözler bize, eğer yaşasaydı Jellinek'in, Belçika'nın tarafsızlığının çiğnenmesini ve Almanya'nın, savaş yasalarına ilişkin La Haye antlaşmalarını hedef alan tüm saldırılarını onaylamakta hiç duraksamayacağını varsaydırıyor.

Böylece, Fransız ve Alman hukukçular, devletler için gerçek anlamda zorlayıcı bir uluslararası hukukun varlığıyla devlet egemenliği ilkesini uzlaştırmakta yetersiz kalmışlardı. Siyasetçiler ve diplomatlar daha mı başarılı oldular? Kalkıştıkları en dikkate değer iş, Versailles antlaşmasına katılanların kurmak istedikleri Milletler Cemiyeti'dir...

Çev: Didem Köse, Sedef Koç
Düzelti: Aslı Makaracı, Yalçın Tosun

Millet Şarkısı

Haksızlığın envâını gördük... bu mu kaanûn?
En gamlı sefâletlere düştük... bu mu devlet?
Devletse de, kaanunsa da, artık yeter olsun;
Artık yeter olsun bu denî zulm ü cehâlet...

Millet yoludur, hak yoludur tuttuğumuz yol;
Ey hak, yaşa, ey sevgili millet, yaşa... var ol!

Tevfik Fikret

17
Lucien Sfez

Duguit ve devlet kuramı: Temsil ve iletişim*

Daha önce, Eisenmann[1], Waline[2], Brimo[3], Psier-Kouchner'in[4] farkına vardıkları düzeysel karışıklıklar, belirsizlikler ve dalgalanmalar Duguit'nin eserinde sık sık ortaya çıkar. Ama Duguit, tutarsızlıklarıyla bile bizi sorgulamayı sürdürüyor. Nasıl?

Yaklaşımımda, bunu açığa çıkarmayı deneyeceğim.

1) Bir yandan, Duguit'nin devlet kuramının açıklanması ve onun çelişkilerinin saptanması uygun olacaktır. Ama bu kaçınılmaz aşamayla yetinilemez. Bu bizi zaten yeterince yüklü olan siyasi düşünceler tarihine fazladan bir bölüm eklenmesine götürecektir. Saptayacağım çelişkiler ve düzeysel karışıklıklar, yalnızca, Duguit düşüncesine yönelik bir iç eleştiri önerilmesine fırsat verecektir (I).

2) Demek ki öte yandan da, bugünün devletini düşünme açısından, Duguit'nin eserinin ne yararı olduğunu anlamak uygun olacaktır. Duguit, eserindeki karışıklıklarda bile, bizi sorgulamayı sürdürmektedir. Başarısızlığı, modern bir devlet kuramının olasılık koşulları üzerinde düşünmemizi sağlar: Duguit ve devlet fesefesi (II).

* *Archives de la Philosophie du Droit 21. Genèse et Déclin de l'Etat*, Dalloz, Paris, 1976.

I
DUGUIT DÜŞÜNCESİNİN İÇ ELEŞTİRİSİ

Burada, kolaylık olsun diye, onun devlet ve hukuk kuramıyla (A) yönetici güç ve yönetenler kuramını (B) inceleyeceğim.

A.- Devlet ve hukuk kuramı

Temel özellik şudur: Çağdaş akımla birleşen biçimde öznenin dışlanması. Tıpkı Lévi-Strauss'un yapısalcılığında, insan unsurunun sona erdiğine ilişkin Foucault çözümünde, beni oluşturanın hep öteki –ve dildeki öteki– olduğunu savunan Lacan psikanalizinde, her zaman moler (büyük örgütlenmeler) ya da moleküler (yatay ya da değil, bir araya gelmiş küçük kümeler) biçimde düzenlenmiş "socius" (sosyallik) çerçevesinde oluşan Deleuze kuramlarında, "özne olarak bireye ideolojinin seslendiğini" düşünen Althusser'de olduğu gibi: Kuşkusuz bireyler vardır, ama onları ideolojiler ve ideolojik aygıtlar oluşturmuştur. Duguit, döneminin eleştirel imkanlarıyla, aynı yönde ilerlemektedir. Çıkış noktası mı? Hukuk, bireysel iradenin, başka iradelere kendini kabul ettirme iktidarıysa, bu iktidarı nasıl açıklamalı?[5]

Bireysel iradenin bir başkasına üstün olmasını nasıl anlamalı? Kolektif iradelerin hangisine? Duguit bunları yedi noktada cevaplandırır:

1. *İrade dışlanmıştır*

Cevabı gerçekçidir. Metafiziği, yani "başka iradelere kendisini kabul ettirme iktidarı da olarak, bir iradenin kendi kendisini belirleme iktidarı"nı, sübjektif hukuku dışlar. Öncelikle sözkonusu olan salt bir iddiadır, çünkü yaşanana ilişkin bir savdır. Bazıları, bir bilincin ötekine üstünlüğünü iddia edeceklerdir. Diğerleri ikincinin birinciye üstünlüğünü iddia ederek karşı çıkacaklardır. Sonra, sözkonusu olan, bir görüş hatasıdır: Tek başına yaşayan insan yoktur. Birey, yalnızca, kümeler içinde kuşatıldığı ölçüde vardır. Son olarak da kolektif irade yoktur: Duguit kolektivitelerin kişiliği efsanesini yıkar.

2. *Sosyal norm iradenin yerini almıştır*

İnsanlar toplum halinde yaşamadan yapamazlar. Bu, iki özellik taşıyan "sosyal yasa"nın belirleyiciliği demektir. Bir yandan, sosyal insan, eyleminin nedenlerinin bilincinde ve mantıklı olan bir varlıktır. Dahası, nesnel koşullar onu biçimlendirir: Toprak, iklim, ırk, sosyal katmanlar[6].

Bu iki özelliği içermek için, sosyal yasa, eşgüdümsel amaç tarafından belirlenecektir. Duguit, Durkheimcı karşıtlıktan yararlanarak, iki dayanışma yasasını ayırdeder: Benzerliğe dayalı ya da mekanik dayanışma (benzer yeteneklerin işbirliğiyle ortak yarar için karşılıklı yardımlaşma) ve işbölümüne dayalı dayanışma (yetenekler farklı olduğundan, karşılıklı hizmet alış verişini belirlerler).

3. *Dayanışmaya adalet eklenir*, hukuk kuralı aynı anda iki unsuru da gözönünde tutar. Duguit için adalet, sonsuz (eşitleyici adalet ve dağıtıcı adalet) ama değişken içerikli bir duygudur. Geny buna şöyle itiraz eder: Bu kuramda olgudan hukuka nasıl geçilir, bu değişken içerik ve bu adalet duygusu hukuki norma nasıl dönüşür? Duguit şu cevabı verir: Sosyal norm, iradeyi özünde etkilemeyen kurallar yaratır. Sadece, bunların çiğnenmesi, sosyal bir tepki doğurur. Kuralın çiğnenmemesine ilişkin bir bilinç de bundan doğar. Sonuçta Duguit, burada tekçizgili olmayan bir cevap verir; bir neden sonuç ilişkisini dışlar. Bugün, çözümünün feed-back (geri besleme) biçiminde olduğunu söylüyoruz. Ama bu koşullarda, bir hukuki norm nedir?

4. *Hukuki norm*

Duguit, ekonomik zorlamalara ve yaptırımlara tabi kılınmış, tüketim, dolaşım, üretim ekonomik normlarını, aynı tip yaptırımlara tabi olan ahlaki normlardan (gelenekler anlamında) ve hatalı olarak, devlet ve buyurucu yaptırımlarıyla cezalandırılmış gibi sunulan hukuki normlardan ayırır[7]. Duguit bu son anlayışı eleştirir, çünkü "devlet hukuk kuralıyla sınırlandırılmıştır, bu böyle olmalıdır, böyle olmazsa sosyal hayat imkansız olurdu" (age; s. 33 vd.). Kendini sınırlama imkansızdır, düşünülemez bile. Duguit, Hauriou'nun, devletin kendini nesnel biçimde sınırlandırması hakkındaki kuramını anlamadığını açıklar[8].

Mümkün olan tek bir ölçüt kalır geriye: Kitle bilinci, sosyal normu hukuki norma dönüştürür; ya siyasi açıdan farklılaşmamış toplumlarda, örgütlenmemiş yaptırımlardan oluşan bir sistemle, ya da siyasi açıdan farklılaşmış toplumlarda, yaptırım sistemini oluşturma işini yöneticilerin üstlenmeleri, onu gerçekleştirmeleriyle. Duguit, bundan yola çıkarak, ilkeler buyuran normatif hukuk kurallarıyla, devlet tarafından koyulan ve bu ilkeleri devreye sokan kurucu hukuk kurallarını birbirinden ayırır. Bu kurucu kurallar, zorlayıcı niteliklerini, devletten değil, birincilerden alır. Sadece, devlet onları gerçekleştirir, çünkü o "şiddet tekeli"ne sahiptir (age; s. 39)[9]

Sonuçta, sosyal kural, daha devlet tarafından saptanmadan hukuki olmuştur. Bu iki durumda ortaya çıkar.

1. Normatif hukuk kuralı devlet yasasından önce vardır (Yaşlılara yardım hakkındaki 1905 tarihli yasada olduğu gibi).

2. Kurucu hukuk kuralı nesnel normatif hukuk kuralından önce vardır (Emekliler hakkındaki 5 Nisan 1910 tarihli yasada olduğu gibi; sosyal normlarca onaylanmadığı sürece uygulanmayan yasa). Duguit bu durumda, yeni gereksinmeleri sezebilecek seçkinlerin rolü üzerinde ısrarla durur (s. 66). Düzenli biçimde, kitle bilinci ve devlet yaptırımı unsurlarını bir araya getirip tekyönlülüğe de düşmeyen sistemli bir görüştür bu[10]. Ama öyleyse sosyal norm kavramı nereden çıkıyor?

5. *Sosyal normun dayanağı*

Duguit'nin yaklaşımı çifte bir red olarak incelenebilir. Sosyal normun kaynağı olarak bireysel edimlerin reddi; çünkü doğrudan doğruya bu edimleri kolektif bilinç oluşturmuştur. Bu kusursuz bir sosyolojik çözümlemedir.

Bu aynı zamanda da, Rousseaucu tipte ulus içinde kişileşmiş genel bir iradenin, ortak bir benliğin reddidir[11]. Dahası, kolektivitelerin kişileştirilmesine de yer açılmamıştır. Duguit burada da özneyi dışlar. Ama bu çifte red (dönemi için övgüyü hakeder), en azından tuhaf bir iddiaya yol açar: Sosyal norm, dayanağını, ayrı ayrı ve kişisel olarak bireyler kitlesinde bulur. Burada artık iddia anlaşılmaz olur: Sözkonusu olan ya kolektif tasarımlarıyla "kitle"dir, ya da ayrı ayrı bireylerdir. Birbirine böylesine aykırı iki bakış açısını tek bir kalıpta birleştirebileceğini kim iddia edebilir? Burada, bastırılmış olana gerçek bir geri dönüşün sözkonusu olduğu söylenebilir; kapıdan kovulan psikolojizm pencereden girmektedir. Bu çifte boyut, Duguit'nin irade konusundaki duraksamalarını iyi göstermektedir.

6. *Hukuki edim, iradi edim*

Duguit, William James'in kuramlarını doğrudan kullanır ve bunu da hiç saklamaz. İradi edim dört harekete bölünür:

- Kavrayış ve tasarlama.
- Tartışma; "hayati an (s. 213)". Birçok çelişkili düşüncenin çatıştığı an.
- Karar; duygularıyla, kinestezik (kas duyarlılığına ilişkin) imgeleriyle, son "iradi karar"a kadar birbirlerini besleyen hareket imgeleriyle, iradenin etkin anı.
- Uygulama; "basit bedensel hareket" (s. 214).

Bu şema, tartışma anına tanıdığı ayrıcalık nedeniyle, "entelektüelci" diye nitelendirdiğim bir söyleme denk düşer[12] Duguit'nin hukuki edim kuramının tabanını aynı şema oluşturmaktadır: "Hukuki düzenlemede bir değişiklik niyetiyle devreye giren her iradi edim, hukuki bir edimdir" (s. 219). Duguit tanımını açıklar: Edim iradi edimin bütün özelliklerini sunmaktadır. Değişiklik niyeti hukuki düzeni, yani hukuki durumlarla hukuk kurallarının bileşimi tarafından belirlenmiş sosyal hali hedef almalıdır. Bunun ardından Duguit'nin pek tanınmış ve ayrıntısına girilmesi gereksiz olan ayrımı gelir: Kural edimler, koşul edimler ve öznel edim arasındaki ayrım.

Bu uzun hazırlıktan sonra, Duguit, devlet kuramını ortaya koyabilecektir.

7. *Devlet kuramı ve öğretinin yeri*

Yönetenlerle yönetilenler arasında bir farklılaşma olduğunda devlet ortaya çıkar. Ama devlet bir kişi değildir. O sadece bir bireyler topluluğudur: Yönetilen bireylere iradelerini kabul ettiren yöneten bireyler. Üstün bir iradeyle donatıldıkları için bu böyle olmamıştır. Bireyler hep başka bireylerin eşiti olarak kalırlar. Ama yöneten bireyler, kitle bilincinden çıkarsanan objektif hukuk normlarını kurucu normlara dönüştürürler (uygulamaya koyarlar). Yönetenler yalnızca bu amaçla buyruk verirler ve bu amaç onların rolünü sınırlar. William James'in, Duguit tarafından benimsenen kuramının önemi burada yatar. Bu kuram, objektif hukukun olası en iyi yorumlarını tabii biçimde çıkarsayacak tartışmayı devreye sokar. Ama yönetenler kusursuz değildirler. Kötü yorumcular olurlarsa, yasaya itaat edilmeyecektir. Bereket versin, öğreti, özellikle de Duguit uyanıktır! Öğreti, yönetenlere, objektif hukukun gerçek normlarının çıkarsanması konusunda yardımcı olacaktır. Öğretiye verilen görev şudur: Yönetilenlerin çıkarına yönetenlere danışmanlık yapmak. Bu, objektif hukukun hukuki normuyla kurucu ve teknik hukuki normlar arasında bir arabuluculuk konumudur. Bu da, Duguit'nin eserinde, normatiften pozitife, sonu gelmeyen dönüşleri açıklar. "Devlet hukuk kuralıyla sınırlıdır; öyle olmalıdır". Öyle midir, yoksa öyle olmalı mıdır? Kabul edilmemesi gereken, ama Duguit sisteminde öğretinin işgal ettiği konumla açıklanabilecek belirgin bir karışıklıktır bu. Öğreti ne pozitif olanın içinde, ne normatif olanın içindedir. İkisinin yaratıcı karışımını oluşturur. Sonuç olarak da ortaya, belirsizlikler ve her türden epistemolojik karışıklıklar çıkar.

Yorum işlevinin içine sızmış açık bir ihanet. Ama bu işlev yaratıcı değil midir?[13]

B.- Yönetici güç ve yönetenler kuramı

Duguit burada, devlet ve hukuk kuramının ilkelerini titizlikle uyguluyor. "Siyasetçinin ve yasakoyucunun becerisi, ülkenin, siyasi güçler biçiminde örgütlenmeye yönelik çeşitli ekonomik güçlerinden temsili bir rejim oluşturmaktır" (s. 439). Yazar (s. 512-513), güçlülerle güçsüzler arasında siyasi bir farklılaşma ortaya çıktığı anda, devletin belirdiğini tekrarlar. O en büyük gücün örgütlenmeye yöneldiği yerdir. Birçok bireyin güç kullanarak iradelerini kabul ettirdikleri yer. Dolayısıyla, devlet salt bir soyutlamadır. O, objektif hukuk kurallarını uygulamak için hareket eden (hareket etmek zorunda olan?) bir yöneten bireyler topluluğundan başka şey değildir. Devlete yakıştırılan üçlü hedef: Varlığın sürdürülmesi, hukukun oluşturulması, kültürün ve refahın yaygınlaştırılması (s. 529).

Bu üçlü hedef, Duguit'de, bire indirgenir: Hukukun oluşturulması; Duguit'nin anlamadan şiddetle reddettiği Hegelci kalıbın aynısı. Oysa, bu üçlü hedefin bir tek hedefe nasıl indirgendiği pek açık değildir. İlk iki hedef birbiriyle çelişir. Kamusal güç kavramının hakim olduğu güçlü bir devlet düşüncesini içeren birinci hedefe –varlığın sürdürülmesi–, sınırlandırıcı işlev ve görev düşüncesini öngören ikinci hedef –hukukun oluşturulması– ters düşer. Duguit, geleneksel kuramda devlete ilişkin en büyük diyalektik gerilimi yansıtan bu çelişkiyi çözmeye çalışmak yerine, ilkini devre dışına çıkarmayı yeğler. Ama bunu da tam yapamaz, çünkü *fiili olarak*, yönetenlerin çoğunluğu temsil etmeyebilecekleri ve onun adına olsa bile, sonuçta kendileri için hareket etmiş olabileceklerini kabul eder. Bu yüzden, hem onun genel temsil kuramında, hem de bunun uygulamadaki sonuçlarında bir tutarsızlık vardır.

a) Genel temsil kuramı

Sağlıklı ve yıkıcı ilk yaklaşımı şudur: Devlet organları diye bir şey yoktur, çünkü devlet tabii bir kişilik değildir. Bir ulus kişiliği de yoktur. Devlet ve ulus yalnızca birer bireyler topluluğudur. Demek ki, varolmayan iki kişilik arasında mümkün olabilecek bir ilişkiler kuramından asla sözedilemez (s. 293). Ama Duguit sonradan, gücü kullanan bireylerin yavaş yavaş hukuk kurallarına tabi bir yapıya kavuşmuş olduklarını saptar. Bu yapı üç biçim alır (s. 294 vd.).

1) İşbirliği: Yönetici güce ortak olmuş çeşitli güçler arasındaki dengedir. Onu sağlamak için en uygun rejim parlementer rejimdir. Yönetici güç nedir? Bu, kendiliğinden dengelenmeye yönelen sosyal ve siyasi güçlerin bütünüdür. Postulat: "Ulusal çevrede oluşan her sosyal unsur, siyasi bir güç edinmeye ve temsili biçimde örgütlenmeye yönelir. Tersine, gerçek bir gücü olan bir sosyal unsuru temsil etmeyen her siyasi organ, yararsız ve değersiz bir organdır".

2) Temsil: "Yönetici güç", en büyük güç adına bir ya da birçok bireyin devlet görevleri yaptıkları durumdur. İşte, der Duguit, sağlam bir hukuki kuram: Onun temeli dayanışma olgusudur. Temsil edilenler en büyük gücü oluşturur, temsil edenler devlet görevlerini yerine getirirler. Güzel bir "işbölümü örneği" Bu siyasi temsil bir sözleşmeye dayanmaz, yani öznel nitelikte bir irade çakışmasına ya da bir alış verişe dayanmaz. Üstelik bir iktidar yetkilendirmesine ya da bir vekalete de dayanmaz; emredici bir vekaletse hiç mi hiç sözkonusu değildir. O yalnızca, herkes için haklar ve ödevlerle, nesnel bir ortaklık durumuna indirgenmiştir.

3) Yönetenlerle görevlilerin ayırdedilmesi

Duguit önce, birincil yönetenleri (seçim gücü, seçmenler) ve devlet görevleriyle yükümlü temsilci yönetenleri ayırır. Sonra, temsilci yönetenlerin bile tüm devlet görevlerini yerine getiremeyeceklerini saptar; bu da onu, yönetenlerle görevlileri de ayırmaya iter. Yönetenler: Yönetici gücü ellerinde tutanlar (Ne adına? Hangi özdeğişimle? Duguit bunu söylemiyor). Görevliler: Özgül bir güç olmadan, nesnel yasallık ve yöneticilerin ilan ettiği yasalarla belirlenmişlerdir. Kuşkusuz, yönetenler nesnel yasallığa tabidirler, ama onu çiğnerlerse, onlara yönelik etkili hiçbir yaptırım sözkonusu değildir.

b) Uygulamadaki sonuçlar

Seçim bir görevdir: Her seçmenin bir milletvekilini atama ödevi vardır. Her milletvekilinin organın görevlerini yerine getirme ödevi vardır. Ama ikisi de ortaklık yasası tarafından düzenlendiğinden, temsilciler kümesiyle temsil edilenler kümesi arasında bir iç içe girme ve karşılıklılık görevi (yoksa bir olgu mu? Hatırlatıyorum, Duguit ikisini karıştırır) vardır. Bu iç içe girme, meclislerin sık sık ve düzenli biçimde yenilenmesi ve fesih hakkıyla güvence altına alınmıştır. Çeşitli yollar daha iyi bir temsile fırsat verecektir. Özellikle de:

1) Orantılı temsil sistemi. Yalnızca çoğunluğun temsil edildiği çoğunluk sistemine üstündür. Demek ki çoğunluk sistemi, temsil kavramıyla bağdaşamayacak bir sistemdir. Duguit, çoğunluk sisteminden kaynaklanan temsil eşitsizlikleri üzerinde çok durur[14].

2) Kadınların oy kullanması. Esmein, ev ekonomisine olan bağlılıkları yüzünden kadınların oy kullanmasını reddediyordu. Oysa Duguit, onların kamusal hayat ve ekonomiye giderek daha fazla karıştıklarını, vergi ödediklerini ve son olarak da, askerlik hizmetinden yakayı sıyırsalar bile, ülkeye çocuk verdiklerini saptar. Kadınlara da oy hakkı verilmesinin kaçınılmaz olduğunu pek erken bir dönemde bildirir.

3) Referandum. Duguit burada da Esmein'la anlaşmazlığa düşer. Referandum uygulamalarının geliştirilmesini tercih eder, çünkü onlar yönetenyönetilen arasındaki ilişkiyi güçlendirmektedir. Burada, tuhaf bir sava başvurur: Hem radikaller hem de muhafazakarlar tarafından övüldüğüne göre, referandum iyi bir uygulamadır... Bu uygulama, bir yandan demokratik ilkeleri devreye sokarken, öte yandan İsviçre deneyinin gösterdiği gibi, aşırı yasaların engellenmesini sağlar. Çifte yarar, der Duguit; demokratik olduğu için, referandum kurumu, parlementoların gözüpek reformlarına karşı bir denge unsurudur. Bu çelişki, onun objektif hukuk düşüncesindeki çelişkiye, yani karşıtların ılımlı uzlaştırıcısı olan, ama kavramsal birlikten de yoksun kalan düşüncesindeki çelişkiye eklenir. Yine de onun gözünde, referandum tercih edilmelidir, çünkü o, yönetici güce daha bağımlı olan bir temsil aracıdır.

4. Sendikal ve profesyonel temsil.

Daha iyi temsil için bir başka yol da vardır: Ulus yalnızca bireylerden ve partilerden değil, iş ve çıkar kümelenmelerinden, profesyonel kümelenmelerden de oluşmuştur. Parlemento hem bireylerin hem de kolektivitelerin temsilcilerini içermelidir. Duguit için, bu temsil, küçük kümelerin temsili değil, ama büyük zanaat, sanayi vb. güçlerinin temsilidir. Duguit'nin coşkulu sözleri şunlardır: Bu temsil özel çıkarları hakim kılmayacaktır, "olgular insanlardan daha güçlüdür". Ona göre, bu temsilin geleceği engellenemez. Duguit, zamanının sendikalarının devlet-karşıtı olduklarını hemen kabul eder. Ne var ki, kehanete oldukça yakın bir görüşle, bunların sistemle bütünleşeceğini, sosyal düzenin temel unsurları olacağını ve zorunlulukla temsil odaklarına dönüşeceğini bildirir. O zaman da, iki meclisten oluşan bir parlemento önerir: Birincisi bireyleri ve partileri, ikincisi de profesyonel kümeleri temsil edecektir[15].

Duguit'nin devlet kuramının belirgin unsurları bunlardır. Bu okuma yansız bir okuma olmadı. Zamanımızın biliminin bazı varsayımlarına da-

yanmıştı. Bu okuma boyunca, çelişkiler, tutarsızlıklar ve karışıklıklar saptadım, ama öte yandan, bazen iyi anlaşılamamış olan ilginç ve ince sorularla da karşılaştım. Onları bir bilançoda yeniden ele almayı deneyeceğim.

Bilanço

Öncelikle, 1930'dan başlayarak, özellikle Eisenmann'ın ve Waline'in bazı eleştirileri onaylanabilir.

1) Önce genel bir saptama yapmak gerekir: Terimlerdeki karışıklık gün gibi ortadadır. Bu bağlamda Duguit, onu hem dışlamasına hem de yeniden devreye sokmasına imkan veren biçimde, "temsil"i farklı anlamlarda kullanır. Temsil, bir yetkilendirme, bir vekalet, bir atama anlamına gelmese bile, bir "makam" olarak yine de vardır: O, yönetici iktidar olarak beliren kesimin "konum"udur; öyle ki, temsil edilmeyen bir görev olamaz. Ama bu durumda, Duguit, temsilden çok farklı olan bir şeyden sözetmektedir. Sözkonusu olan bir işlevin *gönderme* odağıdır. Bununla birlikte, Duguit temsil kavramını hiç eleştirmedi. Bundan iki sonuç çıkar: O bir siyasi "gönderme" kuramı oluşturmaz ve geleneksel temsil anlayışı olanca gücüyle geri döner.

2) Bilinçle duyguyu, bilinci kademelendirerek, sürekli birbirinden ayırır. Yasakoyucu (sonuçta Duguit?), sosyal talep konusunda daha bilinçli olacaktır. Duguit bu noktada, ne demek istediğini inandırıcı biçimde hiç açıklamadı. Bir yandan, bir "bilinç ve kademeleri kuramı" inşa edilmeyi bekliyor. Pierre Bourdieu ve "yeniden üretim" kuramcıları, bize, büyük burjuvazinin seçkinlerinin, normları kavramaktan çok, yarattıklarını kanıtlıyorlar. Simgesel şiddet. Öte yandan da, kendi objektif hukukuna dayanan sosyal talep kuramı, en azından, belirsiz kalıyor. Sosyal talebe yönelik bir eleştiri, bu sözde objektif hukukun kaynaklarının kurutulmasını sağlar[16].

3) Duguit'nin yönetici güç tanımı karışıktır. Sözkonusu olan kitlenin gücü müdür, yoksa seçmenlerin gücü mü? Seçmenleri tanımlamak istiyorsa, kendi kendisiyle çelişir, çünkü döneminde kadınlar ve profesyonel kümeler devre dışıdır. Kuşkusuz, Duguit, kendisiyle tutarlı kalarak, bu iki kategori için oy hakkı ister. Ama bu arada, onun yönetici gücünün eksik bırakıldığını ve kötü bilgilendirildiğini, dolayısıyla da objektif hukuku gerçekten yansıtmadığını kabul etmek gerekecektir. Böylesine bir inatla, bunun tersini nasıl iddia edebilmiştir?

Yok eğer Duguit, yönetici güçten, bireysel seçmen kitlesini anlıyorsa, *ulusu* yeniden devreye sokması gerekecektir, ama bunu da kabullenmeye asla yanaşmaz. Kuramı her yandan saldırıya uğramaktadır.

4) Duguit, sürekli olarak, hukuk ilkelerinden (duygu ve adaletten oluşmuş tabii hukuk) tam anlamıyla pozitif hukuk olmayan objektif hukuka kayar. Eisenmann, Waline ve Brimo bu eğilimi daha önce saptadılar[17] Sözkonusu eğilim, Duguit özellikle de yöneticilerin eylemde bulunmaları gerektiğini söylediğinde (olgu mu, norm mu?), çok rahatsız edicidir.

Ama bu sürekli belirsizlikler, ona göre, öğretinin yöneticilerle objektif hukuk arasında kalmış konumuyla ilişkilidir: Yöneticiler nezdinde objektif hukukun yorumcusu olma konumu[18]. Bu aracı konum, onun sistematik anlayışına bağlıdır. Hiçbir şey kurucuya dayanmaz. Her şey organik bir bütünsellikte bir araya gelmiştir[19]. Duguit bunu bilmese de, bu çözümlemesi Hegel ve Spinoza'nın çözümlemelerine pek yakındır. O bir devlet kuramının olasılık koşullarını belirlemediğinden, yöneticileri gerçekten sınırlama ve öznel olmayan bir özgürlük kuramını tanımlama konusundaki yetersizliği ortaya çıkar.

Duguit'nin ilk portresi burada belirir: Tutarsızlık, karışıklıklar ve eserinin iç sınırları, sağduyu kanıtı olan ve hep güncel kalmış sorulara karışmıştır. Ama bir ikinci portre de gereklidir: Onun devlet felsefesine göre yerini belirlemek zorunludur. Onu nitelendirmek şarttır. İncelikli sorulmuş soruların ve bunlara verilmiş karışık cevapların ardında, birkaç önemli sorunu nasıl ortaya koyduğunu görebilmek gereklidir. Sonuçta önemli olan, *günümüz açısından*, Duguit'nin tutarsızlıklarını aydınlatmaktır. Bu sorunsalı yeniden aydınlatmayı sağlayacak olan günümüz insan bilimlerinin kıstasları devreye sokulmalıdır. Sorulması gereken yeni soru şudur: Duguit düşüncesine yönelik bir eleştiri, çağdaş devlet hakkında düşünceler oluşturulmasını nasıl sağlayabilir?

II
DUGUIT VE DEVLET FELSEFESİ

Hiç kuşku yok, Duguit bir pozitivisttir. Bu noktada, Reglade'ın[20] çözümlemesini onaylıyor, Marcel Waline'inkiyle[21] uyuşmuyorum.

Reglade, haklı olarak, hukuki pozitivizmle sosyolojik pozitivizmi birbirinden ayırır. Durkheim yandaşı olan Duguit bu ikinci kategoriye girer. Bu hukukçunun, hukuki olmayan bir kategori içinde nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Duguit, hukuki açıdan, daha çok tabii hukukçular kategorisi içinde yer alacaktır (insan tabiatının sonsuzluğu, adalet duygusu). Ama, bu yaklaşımını, yetersiz bir biçimde, bir başka yaklaşımla bileştirir: Adaletin evrimsel ve değişken içeriği. Altını çizdiğimiz, gözardı edilmiş çelişki budur. Madalyonun bu yüzü, Duguit'nin sosyolojik pozitivist diye nitelendirilmesini sağlar.

Hukuk ve kurumlar sosyolojisine uygulanan bu Duguit pozitivizmi, onu, iyi sorular sormaya iter: Metafiziğe, kaynaklara ilişkin çılgınca bir araştırmaya sırtını dönmüştür. "Neden?" sorusu anlamsızdır. Ama güçlü bir sesle "nasıl?" diye sorulmalıdır. Gerçek ve evrimsel olguların araştırmasıdır bu[22]. Tam da bu pozitivizm ona, pozitif hukuku anlatmakta pozitif hukukun yetersiz kaldığını göstermiştir. Hukuka, sırtını dayayacağı daha yaygın bir ilke gerekecektir. Sonuçta, sosyolojik pozitivizmi Duguit'yi hukuki natüralizme götürür[23]: Sosyal evrimciliğe karışmış, değişmez insan tabiatı böylece gündeme gelecektir. Demek ki, düşüncesinde farklı düzlemler birbirinden ayrılacaktır; Duguit düşüncesi, sistemin farklı unsurları ve düzlemleri arasında güçlü bağlar kurmayı amaçlayan sistemik bir düşünce olduğundan, bunu saptamak iyice kolaylaşır. Böylece, eklemlenmiş normatif düzlem kurucu düzenleme düzlemine bağlanır. Hukuk, hukuklar alanıdır. Bunlar birbirlerinden ayrılamaz. Bu sistemli gidiş gelişleri, bu bölümlenmeleri kolay anlarız, çünkü çağımız, sibernetik "feed-back"ler ve üretim dönemleri içinde yüzmektedir. Yasa bilinçlere sızar ve bilinçler yasayı yapar. Bu eşzamanlı çifte bakış açısı, yalnızca, "öncesi"ne ve "sonrası"na kilitlenmiş tekçizgili bir düşünce için tutarsız olabilir. Eşzamanlı karşılıklı bağlantılar sistemi deyimiyle akıl yürütüldüğünde, her şey iyice aydınlanır.

Bu ilk saptama, yaklaşımıma, özgül bir eleştiri niteliği verecektir. Birçok eleştirmen, haklı olarak, Duguit düşüncesinin iç tutarsızlıklarını açığa çıkarır, ama düşüncesinin "açtığı kapılar"ın yararına dikkati çekmez. Bugün bizi ilgilendiren şey, onun tutarlılığı/tutarsızlığı üzerine eleştirilerden çıkarsanamaz. Şu soru çok daha ilginçtir: Duguit'nin açıklamalarını olası kılan koşullar hangileridir? Bunlar, zamanının bilimine bağlı koşullar, Durkheim pozitivizmi, XIX. yüzyıl sonu metafiziğine karşı akılcı savaştır. Bunlar, bilimin prehistoryasından gelen kuramlardır.

Ama ayrı ayrı ele alınan birçok açıklama, karışıklıklardan arındırılsa bile, yine de eleştiriye açıktır. Amacım varolmayan bir tutarlılığı ortaya çıkarmak değil, Duguit'nin girişimlerine yeni bir nitelik kazandırmaktır. Amacım düşüncenin devam ettirilmesine ve yeniden kurulmasına yönelik bir çalışmadır. Duguit'nin reddettiği ve ihmal ettiği şeyin yardımıyla, kuramının bazı bölümleri nasıl kurtarılabilir ve onun sezgilerinden nasıl yararlanılabilir?

Duguit, onun için temel nitelikte olan bir soruna takılıp kalıyor: Yönetenlerin sınırlandırılması. Objektif normu belirsizdir ve yönetenler eninde sonunda tüm iktidarlara sahiptir: Bunlar hatırı sayılır ve denetlenmesi zor iktidarlardır. Okuduğu (üstelik de kötü okuduğu) iki yazar ona

bir ölçüde yardımcı olabilir: Hegel ve Spinoza. Son olarak da, yönetilenler karşısında yönetenlerin iradi eylemi konusundaki Duguit çelişkileri, Saussure dilbilimi ve Bachelard epistemolojisinin yöntemleri sayesinde aşılabilir.

Anlaşılamamış iki kuram: Hegel ve Spinoza

Düşüncesinde önemli bir temel olan karar kuramından yola çıkalım. Duguit her zamanki gibi, iki anlayış arasında yalpalar. Artık onun için karar değil, tartışma vardır. Ancak tartışma, kararın tüm alışılmış sıfatlarıyla, kararın yerini alır: Eylemin üçlü bölünmesi, kurtarıcı bilinçli karar, modele bağlı uygulama[24]. Nasıl görünürse görünsün, hakim geleneksel kuram her zaman budur. Ayırıcı özelliği, sosyal baskılardan arınmış, bireysel ve özgür bir iradenin dile gelmesidir. Duguit, böyle önyargılar yüzünden, bireysel olandan kolektif olana ve kolektif olandan bireysel olana geçişi denetleyemez. Böylece, kaçınamayacağı bir biçimde, öncelikle, sosyal normun dayanağı olarak yönetilenlerin ve yönetenlerin bireysel iradelerini dışlar. Ama, bu normun gerçek temelinin, ayrı ayrı ele alınan bireyler kitlesinin iradesinde bulunduğunu ileri sürerken, iradeyi yeniden devreye sokar. Sürekli yalpalama: İrade var mı, yok mu? Bireysel mi, yoksa kolektif mi? Bu *ayrı ayrı ele alınan bireyler kitlesi* aslında neyi anlatmaktadır? Sorunun cevabı yoktur. Duguit düşüncesinin ısrarlı psikolojizmi. Bu, Duguit'nin, onun için temel bir sorun olan, devletin kendini sınırlaması olgusunu anlamasını engeller. Onun için, kendini sınırlama, özneye, kişiye ilişkindir. Oysa Duguit, üstelik de haklı olarak, hukuk öznesini ve kolektif kişiliği dışlamıştır. Aynı anda da, kendisine yarayabilecek tek kavramı dışlamıştır: Kendini sınırlama. Ama bu kavram, zorunlu olarak, yaratıcı bir özneye gönderme yapmaz. Nesnel "kendini sınırlama ilkesi"ni sunarken, Hauriou'nun daha önce saptadığı şeydir bu. Duguit'nin hep metafizik kalan önermesini izlemiyoruz. Daha çok, sosyal yapılar deyimini kullanarak akıl yürütmeyi öneriyoruz (ayrı ayrı ele alınan bireyler kitlesi deyimiyle değil). Sonuçta, Duguit anlamadan mahkum ettiği iki kuramdan yararlanabilirdi.

A. Olumsuz olanı işleyerek sınırlama: Hegel

Hegel, onu sürekli anan Duguit'nin karşıt gönderme noktasıdır: Duguit'ye göre, Hegel'in "hukuk felsefesi", devleti her şeyin üstünde tutan ve bireyi hiçe indirgeyen totaliter bir felsefenin ta kendisidir. Duguit, devletin böyle kutsallaştırılmasını, Hegel'de hukuku yönlendiren temel ilke olarak görmüştür[25].

Oysa bu, Hegel'in konumunu yanlış anlamaktır: Hegel için hukuk pozitiftir, yani hem belirli bir devlette geçerli olmak gibi şekli bir nitelik, bir ulusun tarihi gelişimine bağlı olmak gibi özel bir nitelik taşır, hem de bir ilkeyi, ilkelerin uygulanması ilkesini içermiş olmak gibi zorunlu bir nitelik taşır. Bu ilke "*Özgür İrade*"dir.

Hegel özgür iradenin, "benliğin bilinci" olduğunu söylerken, bunun bir başka irade tarafından sınırlandırılmış bireysel irade olmadığı konusunda ısrar eder. Gerçekten de, hukukun içerdiği özgürlük, bir başka hukukla çatışmaya girerse, ancak "evrensel akıl" tarafından uzlaştırılabilir. Bir başka deyişle, özgür irade alanı bir başka iradeyle çatışarak sınırlandırılmaz, doğrudan doğruya kavramı işleyen kavram kendini sınırlandırır. Burada bir tür kavramsal mekanizma vardır: Parçanın bütünle ilişkisi global sosyal bilincin bireyselleşmesine oldukça benzer; global sosyal bilinç, bireysel bilinçleri düzenleyen bir aracı rolü oynar. Yasa bilinçlere ulaşır ve öte yandan bilinçler de, bu yasanın güvenceleri olarak görünür; işte bu, bir kısır döngüdür: "Pozitif" hukukun sergilediği somut belirlenmeleri oluşturan şey özelden genele gidiş ve geliştir. Burada, bir sübjektif hukuk ve kişi kuramı değil, bir "objektif" hukuk kuramı vardır; bu kuram, benlik bilincini özgürlük kavramına bağlar (Hegel'de bireycilik olmadığını farketmek için, soyut hukuktan, devletin salgıladığı objektif hukuka doğru ilerleyişi görmek yeterlidir).

Grundlinien der Philosophie des Rechts'in (*Hukuk felsefesi'nin ilkeleri*) şu pasajı (3. kısım, "Objektif ahlak üstüne: Devlet") Duguit'ye mal edilebilir mi?

"Bu biçimiyle birliktelik, gerçek içeriğin ve gerçek amacın ta kendisidir ve bireylerin hedefi kolektif bir hayat sürmektir... yola çıkış noktası ve sonuç. Buna karşılık toplum, güvenliğe, mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün korunmasına yöneltilirse, bireylerin çıkarı en üst hedeftir ve bir devletin üyesi olmak isteğe bağlıdır. Rousseau, iradeyi, son aşamada, bireysel irade ve bireysel iradelerin sonucu olan genel irade biçiminde kavrarken, bireylerin birlikteliği, temelinde keyfilik yatan bir sözleşmeye dönüşür... hatırlamak gerekir ki, bireysel irade ilkesine karşı, nesnel irade kendiliğinden ussal olandır[26]"

Demek ki Duguit için izlenecek bir tek yol vardı –ihtiyatla, dünyada somutlaşan Akıl'ın metafiziğini bir kenara bırakmak istiyorsa–: Bu yol devletin kendini sınırlamasıdır. Ama bu kavramı Duguit reddedecektir, çünkü onu kendini reddeden sübjektif bir iradeye atfeder: "Terkedemediği" psikolojik ve antropolojik model budur.

Oysa Hegel'in devlet tanımında varolan –kutsallaştırıcı açıklamalarının yanında– (ama Duguit'nin sözettiği üstün hukuk kaynağı da kutsal

ve ulaşılmaz değil midir?), bu kendi kendisini belirlemedir. Hegel'in dil dağarcığında bu, kavramın içeriğiyle uyuşan somut belirlenmelerle donatılma olasılığıdır: Bir başka deyişle, kendi anlamının içeriğini kendi içinde oluşturmak. Bu tözel içeriğe ters düşmeden, devlet, ortaklıksa, evrensellikse, ussallıkla yönetilen bütünsellikse, yalnızca bu noktada tutunabilir, kendi kavram alanının dışına çıkamaz. Bunu Duguit'nin diline çevirelim: Bir toplum toplum olmaktan çıkamaz ve toplum olarak kalmak için de, bu ayniyet ve işbölümüne ilişkin kurumsallaşmanın mutlaka gerçekleşmesi gerekir.

Sosyal bilinç olarak Duguit'nin toplumuyla Hegel'in devleti arasındaki fark şudur: Duguit kitle oluşturan bireylerin bilinçlerine gönderme yapar ve onlara güvenirken, Hegel ortaklığı yöneten ve kendiliğinden gelişen kavrama gönderme yapar ve ona güvenir.

Duguit, bu "kendini sınırlama" kavramını işlerken, içinde boğuştuğu çelişkilerden belki de kurtulacaktı: Yöneten gücün basit ifadesi (tanımı değil) olarak devlet, gösterildiği gibi, sürekli yalpalamaktadır. Kamusal güç olarak beliren kesiminde, o, bu yöneten güçtür, ama aynı zamanda da, bir kesim olarak, yöneten gücü oluşturan (tanımlayan) şeyin üstün buyruklarına tabidir; onun yasaları, bu gücün nesnel belirlenmelerine tabidir. Ama bu kesim, yönetenler, onların yöneten güce bağlılıkları geçicidir. Hem seçkin, hem de bağımlı olarak, "yöneten" kesim, bütüne eşdeğer bir parçadır. "Hiçbir şey değildirler ve buna rağmen de her şeydirler"[27]. İktidarlarının sınırları, "yöneten güç" tanımının ta kendisidir.

Duguit, çelişkili bulduğu "kendini sınırlama" kavramını reddetse bile, yine de denilebilir ki, bir toplumun bağrında devletin nasıl işlediğine yönelik çözümlemesi, bu reddedilmiş kavramı devreye sokar. Ama psikolojik biçimde, bir seçkinci oluşumun "keyfi" oyununu ve bu psikolojizmin içerdiği zorlukları da yanında getirir; çünkü o, normatif kuralların kaynağı yöneten güçle, –sosyal bilince boyun eğmek zorunda kalan yönetenlerin bireysel iradesinin kısırlaştırılmasıyla, yapıcı kuralların kaynağı olan– yöneten kesim arasındaki uyumu sağlamak zorundadır. Çünkü, yönetenlerin "iradesi", yönetilenlerin iradesinden farklı olamaz. İkisi de, devlete verilmiş tek hedefe, hukukun gerçekleştirilmesine yönelirler. Yani, yönetenlerin otoritesinin sınırlandırılması, ona bir görev veren ve tanımı gereği, buna saygı göstermesini bekleyen sosyal baskıdan kaynaklanır.

Hegel'in kurgusu olayın böyle öznelleştirilmesinin tutsağı olmaz, çünkü görünüşe göre, devlet, yönetilenlerle (sosyal bilinç) yönetenler (beliren kesim) arasındaki gidiş gelişleri kabul ederek, varlığını sürdürmek için, kavramının içeriği doğrultusunda kendi kendini düzenler; yönetenler

için de, yeni kurucu kurallarla yeni yollar açma imkanı, bütünü içinde sisteme uyarlanma zorunluluğuyla, gerçek anlamda "içten" sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma, özel olanı (bireylerin ihtiyaçları) evrensel olana dönüştürmek için, gerçekliği (fizik, ihtiyaçlar, sahip olma, vs.) işleyen bir olumsuzlamanın sonucudur: "Hukuki alan böyle doğar" (Hegel, "tabii hukuk")[28].

Bu, Duguit'nin pozitivizmini tatmin etmesi gereken, daha kuru, daha az duygusal bir yaklaşımdır.

Aykırılıkta daha ileriye gidelim: Duguit'nin mahkum ettiği sistem, ona göre, hem metafizik düşüncenin hem de en zararlı öznelliğin tüm dehşetini toparlayan "geleneksel" metafiziğin sistemidir. Bana göreyse, Spinoza'nın sistemi Duguit'nin sistemine pek benzemesi ötesinde, şu ünlü kendini sınırlama sorununu, hem de aynı anda birçok cephede, çözmüştür.

B. Devletin bekasıyla sınırlama: Spinoza

Burada sözkonusu olan *Tractatus Politicus*'taki (*Siyasi İnceleme*) metinlerdir. Alexandre Matheron, *Siyasi İnceleme*'deki deyimlerin yeniden devreye girip, *Tractatus Theologico-Politicus*'taki (*Siyasi-Tanrıbilimsel İnceleme*) deyimleri bir anlamda nasıl devredışı bıraktıklarını çok iyi gösterdi[29]. *Siyasi-Tanrıbilimsel İnceleme* üç zamanlı bir oluşumu yeniden kurmaya çalışıyordu; tabii bir halin yerini alan bir tür sosyal sözleşme. Bu oluşumsal görüşten vazgeçen *Siyasi İnceleme* şunları ileri sürer:

1) Bir işbirliği toplumu vardır.

2) Bu işbirliğini sürdürmesi için toplumun bir devlete ihtiyacı vardır; itaat isteğini teşvik eden ve düzenleyen ve haklarla ödevlerin içeriğini resmen ilan eden özel bir buyurucu organın yaratılması ihtiyacıdır bu. Her bireyin haklarından vazgeçtiği sözleşmeyi dışlayan karşılıklı bir nedensellik belirmiştir. Sonuçta, sözkonusu olan, varolan kolektif bir gücün yeniden düzenlenmesidir; sürekli sil baştan yapan bir yeniden düzenlenme.

1) Duguit'nin her türlü metafiziği kınayışı: *Öznelerin özgür iradesinin, hukukun temeli olarak*, devreye sokulması, bir yorumlama yanlışının sonucudur.

Hegel için "irade" "bilinç" anlamına geliyorsa da, Spinoza için Birey artık özgür irade anlamına gelmez, tam tersine, Birey-Devlet, "özne"nin

bölünmez ve mutlak güçlü "bir"liği modeli temelinde, bölünmez ve mutlak güçlü egemen ulus değildir. Spinoza'nın bireyselliği şöyle tanımlanabilir:

– Varolma ısrarı.
– Farklılaşmış işleyiş.
– Bu farklılaşmaların karmaşıklığı.
– Dış nedenlere direnç, yani hayatta kalmak için dış nedenlere göre değişebilme yeteneği.

N bölümden oluşan bir birey, somut bir bütünsellik oluşturmak için, bu N bölümlerin bir noktada benzer olduklarını varsayar: Yalnızca insanlar arasında benzerlik olduğu olgusuna bağlı olarak, topluluk örgütlenmeye yönelir.

Öyleyse Spinoza'da irade ve özgürlüğün Akıl'ın yasalarına boyun eğiş olduğu ve bir topluluk içinde özgür bir iradenin, tanımını, karşıt iradelerin çatışmasında değil, herkes için güvenlik olan yüce amacın bilincinde bulduğu anlaşılmalıdır. Bundan çıkan sonuç, "Birey-Devlet"in, ortak bir iradede birleşen değişken özgürlükler olarak tüm bireylerin toplamı değil, ortak bir hedef ardında, bu hedefi kaçırmamak için etkili yolları aramaya yönelik bir örgütlenme olduğudur.

Bundan da ortaya gerçek bir örgütlenme şemasının çıktığı görülür; onda, iletişimsel yoldan, yöneticilere doğru (siyasi otorite) kitlesel isteklerin çıktığı ve kararlar yoluyla kitleye geri döndüğü görülür.

Karar talebin durumunu etkiler ve hep yenilenen bir daire oluşturarak baştan başlar.

Bu organigram (bir sistemin altbölümlerinin grafik tablosu), sistemi hayatta tutan şey tarafından yönetilir: *Pozitif "normatif"* işbirliği ilkesi.

Gerçekten de bu, evrensel olarak ahlaki içerikli bir norm değildir, ama sosyal hayatta *hic et nunc (anında) nesnel ve somut olarak saptanmış* bir normdur.

2) Yöneticiler, yönetilenlerin, ortak bir temelden çıkarsanmış isteklerine kulak verirler: Sözkonusu ülkenin normlarından ve kararları etkileyen oldukça güçlü bir sosyal baskıdan çıkarsanan isteklerdir bunlar. Bu sosyal "conatus"la yönetenler arasında iletişim değil de kesinti varsa, ulus kendisini tehlikeye düşürmekte, hayatta kalmak için örgütlenememektedir: Burada, bir normdan çok, bir saptama sözkonusudur.

Devlet *yasalara* uymak zorundadır, yoksa devlet olarak kendini mahkum etmiş olacaktır.

İşte bir "kendini sınırlama" Ama uyduğu yasa, yasaya uyulmasını sağladığı oranda, kendi hayatının devamına ilişkin yasadır.

Sosyal konjonktürün gerektirdiği hedefe ayak uydurmak için, türdeşlik ve organların farklılaşması: İşte Spinoza'nın siyasi kuramı.

Bu iletişime dayalı sistemci ve işlevselci görüş, bir ilk tabiat halinin yıkılışını anlatan "sözleşme" –bireysel tutkulara çok bağlı olan bu sosyal sözleşme, olsa olsa oluşumsal bir varsayımdır– düşüncesini reddeder. Gerçek şudur ki, olayların mevcut durumu, ortak hedefe ve güç ilişkilerine dair bir (tabii) yasaya denk düşer. Sonuçta, ortada fiili bir durum vardır: Yönetenlerle yönetilenler arasında bir güç ilişkisi; işte Duguit'nin gerçekçi bir saptaması da budur. Yola buradan çıkmak gerekir ve Spinoza da yola buradan çıkmaktadır (bir organlar farklılaşması sayesinde gerçekleşen işbölümü). Yönetenler/yönetilenler arasındaki bu ilişki, devlet ve hukuk ilişkisidir; her ikisi de, Duguit de Spinoza da "devlet hukuku gerçekleştirir" der.

Güçler dengesi çok hassaslaştığı zaman, her şey alt üst olabilir. Meşruiyet, yalnızca, sistemi güvenlik içinde tutma zorunluluğundan gelir. Bunun yolu, sosyal altyapıyla uyum içinde ve işi organlar-görevler arasında bölerek, sürekli hedefi gözlemektir. Spinoza da Duguit de tamı tamına aynı şeyi söylerler.

Ama Spinoza'da, kendiliğinden üretim ve kendini sınırlama, bir bütünselliğin özgülleşmesi olarak bireye ilişkin (o da bir bütünselliktir) bir kuram oluşturduğu ölçüde, çok daha gelişkin bir nitelik sunar. Ona göre, benzerlik yüzünden birbirine bağlanan birçok birey bir Birey oluşturur; üstün hakları olmayan, ama, kurucu unsurlarını itaate zorlama gücü de dahil olmak üzere, gerçek bir üstün *gücü* olan birey.

Tersine, o sırada, Duguit'nin hümanizmi, kuşkulandığı öznelliğe onu geri döndürerek, unsurları birleştiren duyguyu abartıyla işler.

Spinoza'nın çok daha "sert" olan kuramı, sosyal bünyeyi canlandıran karşıt tutkuların dengelenmesine dayanır... O zaman, devletin düzenlemesi ussal bir zorunluluk olur. "Sınır" doğrudan doğruya devlettir. Gereğinden fazla baskıcı olursa, denge, bir tür fizik yasayla kendiliğinden bozulur: Spinoza sisteminde Hegel mekanizmasından bir şeyler vardır. O böylece, Duguit'nin yalpalamalarından kaçar. Duguit'yi tanımlanabilir kılan daha geniş kavramsal çerçeve işte budur[30].

C- Saussure ve Bachelard'ın bakış açısı

Spinoza ve Hegel'in kuramları, Duguit'nin, reddedeceği yerde, kullanabileceği ilginç bir yapı oluşturur. Ama bu yapı henüz çok geneldir. Yöneti-

cilerin yönetilenlere göre "öznel ya da nesnel?" irade sorununa yeterince kesin bir cevap vermez. Bachelard ve Saussure daha kesin bir cevabın ana hatlarıyla belirlenmesini sağlayacaklardır.

Eisenmann'ın eleştirisinden yola çıkalım[31] Duguit yalnızca bir filozof ya da ahlakçı mıdır? Duguit hukukun kaynakları düşüncesiyle ahlakçılığa ya da varlıkbilimsel bir görüşe mi dönmektedir? Bana göre bunun cevabı öyle pek basit değildir. O yalnızca bir filozof sayılmaz. Sosyolog da olmak ister[32]. Görüşü de özneyle nesnenin karşılıklı birbiriyle etkileşim içinde olduğu sosyolojik görüştür.

İlk kez Bachelard, insan bilimlerinde, araştırıcı özneyle onu kuşatan ve belirleyen nesnesinin iç içe girdikleri yaşanmış olandan, araştırma nesnesinin koparılması gereğini ısrarla vurguladı[33] Bu iç içe geçme o sırada etnolojide çok güçlüydü ve bu dalda gerçekten önemli bir engel oluşturuyordu. Ama Duguit, çağdaş epistemolojinin işlediği bu zorunlu özne-nesne ilişkisini, belirsizlikleri içinde bile sezmişti. Eisenmann'ın tutarsız bulduğu, nesnel ilkelerle uygulamalar arasındaki bağ, bu tür bir bağdır. Özne (araştırıcı) yapıları onu belirleyen bir toplumda yaşar, ama bu yapılar (burada, hukuki olgular) onun bilimsel nesnesini de belirler. O zaman, araştırıcı, bunu bilerek, yalnızca nesne üzerinde, saflaştırılmış bir nesne üzerinde çalışmak için, nesnesini belirleyici koşullardan koparıdığını söyler. Araştırıcı, bunu yaparken de, yukarıda sözü edilen engelden kurtulur. Bu konumun sağladığı hatırı sayılır bir yarar vardır. Yalnızca olgulara bağlı kalmak. Özerk bir bilim, bu durumda özellikle bir hukuk bilimi oluşturmak için ulaşılması gereken aşama budur. Ama aynı zamanda, araştırıcı örselenmiş bir nesne elde etmiştir, çünkü nesnenin tutarlılığı nesnenin kendisinde değil, onu belirleyen yapılardadır. Bu özel durumda, tutarlılık, hukuk ötesidir. Bu yüzden, ikinci bir aşamada, düzeyleri birbirinden de iyi ayırarak, hukuk ötesini yakalamak ve nesnenin özgül dilini yönlendiren bir üst-dil aramak gereklidir.

Üst-dil: Burada sözkonusu olan varlıkbilimsel bir kaynak değil (hukukun niçinini açıklayan bir kaynak), kurucu kurallardan oluşan daha özgül bir dil çevresinde "çember" oluşturan dilsel sosyal güncelliktir (belirli bir dildeki gelenekler, adetler, ekonomik kararlar). Burada, Duguit olayının, Saussure'ün dilsel modeli çerçevesinde çözemlenmesi önerilebilir. Dili "kaynak" görünümünde ele almayı reddedelim, dil olgusuyla yetinelim. Hukuki olguları, gösteren yüzün (kurallar) gösterilen yüze bağlı olduğu işaretler olarak ele alalım; bu gösterilen yüz, kökenlerini sosyal belirlenmelerle ilişkilerinde bulacaktır. Ya da, kuralları, onları anlamlı konuma sokan bir sözdizinden kesilip alınan unsurlar olarak çözümleye-

lim. O zaman dilbilim, (hem pozitivist hem de metafizikçi olan) Duguit'nin çelişkilerini anlamayı sağlayacak ve belki de onları aşacaktır. En azından şunu sağlayacaktır:

1) Dili keyfi biçimde kullanan bir özgür irade olarak, "konuşan özne"nin dışlanması.

2) Onu artık psikolojik iradesi içinde değil (Duguit), ama genel dil sistemiyle uyum içinde, sözceler oluşturan sözce üreticisi olarak yeniden devreye sokmak[34]. O zaman, iradeyle bilinç arasındaki karşıtlık kesin anlamına kavuşur. Sözce üreticisi –yöneten– dilin zorlamalarının bilincindeyse, özgür bir irade olmadığını da bilir. Dilin diğer kullanıcılarıyla uyum içinde olmaya ihtiyaç duyar. Dilsel zorlamalara ilişkin çözümlemesi sağlamsa, onları aşabilir de. Sağlam değilse, bunun yaptırımı hazırdır: Ne anlaşılacak, ne de dinlenecektir. Dilbilim, ebediyetçi natüralizmi dışlayarak, yönetenler-yönetilenler ilişkilerinin maddeci bir kuramının ana hatlarıyla çizilmesini sağlayacak bir model önerir[35].

Çev: Ayça Ciniç
Düzelti: Gürbüz Sarı

Devlete ve Millete Dair

Az gittim uz gittim
Dere tepe düz gittim
Gün görmüş ağaçlar,
Borcunu ödemiş tarlalardan geçtim.
Günlerden bir gün İskilip'e vardım
Turşusu ve körleriyle meşhur
Kenar kahvelerden birinde
Tepeden tırnağa muhabbetle donanmış
Bir Yavuz resmi gördüm taşbasması
Dayanamadım bir çift laf eyledim ben de
Devlete ve millete dair:
Bize güzel gemiler alın methedelim
Bizi methedin size güzel gemiler alalım

Bedri Rahmi Eyuboğlu

18
Hans Kelsen

Saf hukuk kuramı: Devlet ve hukuk özdeşliği*

A) Hukuki düzen olarak devlet(Rechtsordnung)

Her türlü ideolojiden arınmış, dolayısıyla da her türlü metafizik ve mistik yaklaşımı dışlamış bir devlet anlayışı için, bu sosyal oluşumun özünü kavramanın bir tek yolu vardır: Bu onu, daha önceki çözümlemelerde de yapılmış olduğu gibi, insani davranışın düzeni olarak algılamaktır. Devleti bir siyasi örgütlenme olarak nitelendirmek yaygın bir tavırdır. Ancak bu onu zorlayıcı bir düzen olarak sunmak ya da saptamakla eşanlamlıdır. Çünkü bu düzenlenmenin özgül biçimde "siyasi" olan unsuru, bazı bireylerin başka bireylere karşı uygulayacakları ve bu düzenin kurallandırdığı zorlamadır ya da bir başka tanımla, bu düzenin kurduğu zorlayıcı eylemlerdir. Hukukî düzenin, belirlediği koşullara bağladığı şeyse, tam da bu zorlayıcı eylemlerdir. Siyasi düzenlenme olarak devlet bir hukuki düzendir. Ama her hukuki düzen bir devlet değildir: Ne ilkel toplumların devlet öncesi hukuki düzeni, ne de, ister devletler üstü ister devletler

* *Théorie pure du droit*. Çev. Charles EISENMANN. Dalloz. Paris 1962.

arası olsun, uluslararası hukuki düzen bir devlet sayılabilir. Bir devlet olması için, hukuki düzenin, sözcüğün daha dar ve daha özgül anlamıyla, bir örgütlenme niteliğine sahip olması gerekir, yani onu oluşturan normların yaratılması ve uygulanması için, uzmanlaşmış organlar kurması gerekir; onun belli bir merkezileşme aşamasında olması gerekir. Devlet görece merkezileşmiş bir hukuki düzendir.

Bu özellik, yani merkezileşme özelliği sayesinde, devlet hukuki düzenleri, hem devlet öncesi ilkel hukuki düzenlerden, hem de genel uluslararası hukukun devletler üstü ya da arası hukuki düzeninden ayrılırlar. Bu iki hukuki düzen kümesinin birinde olduğu gibi ötekinde de, genel normlar merkezi bir yasama organı tarafından koyulmamış, gelenek yoluyla oluşmuşlardır. Bu da şu anlama gelir: Genel olarak hukukun yaratılma usulü adem-i merkezileştirilmiştir. Bu devlet öncesi ya da devletler üstü ya da arası hukuki düzenler, genel normları somut olaylara uygulamak için mahkemeler kurmazlar. Bu görevi yerine getirmeleri ve özellikle yaptırımlarını kendi kendilerine gerçekleştirmeleri, yani kendi kendilerine adaleti sağlamaları için, doğrudan doğruya kendi üyelerini yetkilendirirler. İlkel hukuklarda, katile ve ailesinin üyelerine karşı kan davası güdenler, öldürülenin ailesinin üyeleridir, yani bu ilkel cezayı uygulama yetkisi verilenler onlardır. Borcunu ödemeyen borçluyu tutarak, bir tür rehin yoluyla zararını karşılayan, doğrudan doğruya alacaklıdır – Bir tür ilkel icra yöntemi (*Zivilexekution*). Genel uluslararası hukuk açısından, hukuku çiğneyen devlete karşı, yani hükümeti hukuku çiğnemiş olan devletin uyruklarına karşı, savaşa ya da misillemeye –bu uluslararası hukuk yaptırımlarına– başvurma yetkisiyle donatılanlar devletlerin hükümetleridir. Gerek devlet öncesi hukuk, gerekse devletler üstü (ya da arası) hukuk konusunda, gelenek yoluyla hukuk yaratan, hukuku uygulayan, onun belirlediği yaptırımları yerine getirenler hukuk organlarıdır ve bu özellikleriyle hukuk kolektivitesinin (*Rechtsgemeinschaft*) organlarıdır. Ama bunlar, devlet hukuki düzenlerinin kurduğu hükümetin, yasama organının ya da mahkemelerin tersine, uzmanlaşmış organlar, merkezi organlar değildir. İlkel toplumların (*Primitive Gesellschaft*) hukuki düzeni ve genel uluslararası hukuki düzen, bütünüyle adem-i merkezileşmiş zorlayıcı düzenlerdir ve tam da bu nedenle devlet değildirler.

Devlet sosyal bir kolektivite olarak düşünülürse, bu kolektivite ancak normatif bir düzenle kurulabilir. Yalnızca böyle bir düzenin bir kolektiviteyi kurabileceği belirlendiğinde (hatta gerçekte, kolektivite bu düzenle özdeşleşir), devleti kuran normatif düzen, devlet düzeni olduğunu kabul ettiğimiz görece merkezileşmiş zorlayıcı düzenden başka şey değildir.

Sosyal kolektivite olarak devlet, geleneksel devlet kuramı uyarınca, üç unsurdan oluşur: Devletin halkı, devletin toprağı ve bağımsız bir devletin hükümetince uygulanan kamusal güç. Bu üç unsurdan herbiri ancak hukuki olarak tanımlanabilir; bir başka deyişle, onlar yalnızca, bir hukuki düzenin geçerliliği ve geçerlilik alanları olarak algılanabilir.

Devletin halkı (*Staatsvolk*), devlete tabi olan insanlardır. Bir insanın diğer insanlarla birlikte neden belirli bir devlete ait olduğu sorusu sorulduğunda, buna cevap vermek için ancak bir tek ölçüt bulunabilir. Bu, o insanın diğerleriyle birlikte, görece merkezileşmiş belli bir baskı düzenine tabi olmasıdır. Dil, ırk, din ya da dünya görüşü açısından farklılaşabildikleri, sınıf çatışmaları ve çeşitli çıkar anlaşmazlıkları açısından ayrılabildikleri halde, bu çok sayıda insanın tutarlı bir birlik oluşturması için, bundan başka bir bağ bulmaya yönelik tüm çabalar mutlaka başarısız olacaktır. Özellikle, tüm hukuki bağlardan bağımsızca, bir devlete tabi olan bütün insanları bir araya getirecek ve öte yanda, benzer bir ruhsal etkileşimle bir başka küme oluşturup, bir başka devlete tabi olan insanlardan onların ayırdedilmelerini sağlayabilecek herhangi bir ruhsal etkileşim bulup çıkarmak mümkün değildir. Bir devlete tabi tüm insanları ve yalnızca onları birleştiren bu tür bir etkileşimin varolmadığı açıktır ve gerçek etkileşim dikkate alındığında, farklı devletlere tabi insanlar, çoğu zaman, aynı devlete tabi insanlara göre, çok daha yoğun biçimde birbirlerine bağlanmışlardır. Çünkü bu insanlar, yalnızca hukuki olarak bu devlete tabidirler. Elbette onlar bazen –genellikle denildiği gibi– devletlerine aynı zamanda gönülden, duygusal olarak da bağlanmışlardır; onu severler, hatta onu tanrısallaştırırlar, onun için ölmeye hazırdırlar. Ama tersi durumda, devletlerinden nefret etseler, hatta ona ihanet etseler ya da ona kesinlikle kayıtsız kalsalar bile, ona tabidirler. Bir insanın devletle arasındaki bağ sorunu, ruhsal bir sorun değildir; bu bir hukuk sorunudur. Bir devletin halkını oluşturan insanların birliğini, tek ve aynı hukuki düzenin tüm bu insanlar için yürürlükte olduğu ve onların davranışlarını kurallandırdığı olgusu dışında, bir başka yerde bulamayız. Devletin halkı, devlet hukuki düzeninin kişisel geçerlilik (*Geltungsbereich*) alanıdır.

Devletin toprağı (*Staatsgebiet*) açıkça sınırlanmış bir alandır. Bu, yeryüzünün açıkça sınırlanmış bir parçası değil, üçboyutlu bir alandır ve devletin sınırları diye adlandırılan şeyin içinde bulunan toprağın hem altı (yeraltı), hem de üstü (hava sahası) bu alanın parçasıdırlar. Şu da apaçık ortadadır ki, bu alanın birliği tabii bir coğrafi birlik değildir. Bir devlete ilişkin tek ve aynı alana, herhangi bir devletin özel alanı içine girmeyen bir denizle ya da bir başka devletin toprağıyla birbirinden ayrılmış toprak-

lar ait olabilir. Onun birliğini oluşturan şeyin, yani devletin sınırlarının neye göre belirlendiği sorununu, tabii bilimlere dayalı bir saptama çözemez: Yalnızca hukuk bağlamında bir saptama bunu çözebilir. Devletin toprağı diye adlandırılan şey yalnızca bir tek biçimde tanımlanabilir: Bu, bir devlet hukuki düzeninin mekansal geçerlilik alanıdır[1]

Devlet düzenini oluşturan normların mekansal geçerlilik alanına ilişkin sorunun özel bir görünümü şudur: Devletin topraksal bölümlenmesine dayalı hukuki oluşumların mahiyeti[2], yani merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik sorunu, idari adem-i merkeziyetçilik, özerk idari bütünler, eyaletler ya da devletler, devlet bölümleri, vb... ama aynı biçimde de, tüm devlet birliklerinin mahiyeti sorunu. Öte yandan, geleneksel devlet kuramı, devletin yalnızca alansal bir varlığı olmadığı, aynı biçimde zamansal bir varlığı da olduğu gerçeğini gözardı eder. Alan devletin bir unsuru olarak görülecekse, zaman için de aynı şey sözkonusudur. Devletin varlığı, belli bir alan içinde sınırlandığı gibi, zaman içinde de sınırlanmıştır, çünkü devletler doğar ve yokolabilirler. Devletin belli sınırlar içindeki varlığının devlet hukuki düzeninin mekansal geçerlilik alanı olması gibi, devletin belli bir zaman içindeki varlığı da, bu düzenin zamansal geçerlilik alanıdır. Devletin topraksal sınırları sorununda olduğu gibi, onun zamansal sınırları sorunu da, yani bir devletin ne zaman varolmaya başladığı ve ne zaman varlığının son bulduğu sorunu da, tabii gerçekliğe ilişkin herhangi bir bilgiyle çözülebilecek bir sorun değil, hukuki bir sorundur. Genel uluslararası hukuk –bu konuya yeniden değineceğiz–, devlet hukuki düzenlerinin belli bir mekansal ve zamansal geçerlilik alanını belirlediği, onları karşılıklı sınırladığı ve böylece devletlerin mekan içinde yan yana varolmalarını mümkün kıldığı gibi, onların zaman içinde birbirlerini izlemelerini de hukuken mümkün kılar.

Şurası da neredeyse kendiliğinden anlaşılır ki, devlet iktidarı (*Staatsgewalt*) diye adlandırılan ve devletin hükümeti tarafından, devletin halkı üzerinde, devletin toprakları içinde uygulanan şey, sadece, herhangi bir bireyin fiilen bir başka birey üzerinde uyguladığı ve bu başka bireyi kendi istediği gibi yöneltebilmekten ibaret olan her iktidar değildir. Bu tür fiili iktidar ilişkilerine çok rastlanır; yine de böyle bir iktidarı bir başkası üzerinde uygulayanı bir devlet ya da bir devlet organı olarak görmek kimsenin aklına gelmez. Devlet iktidarı diye adlandırılan ilişkiyi başka iktidar ilişkilerinden ayıran şey, onun hukuken kurallandırılmış olmasıdır; yani devletin hükümeti olarak iktidarı uygulayan bireylere, bir hukuki düzen tarafından, hukuk normlarını yaratarak ve uygulamaya koyarak, iktidarı kullanma yetkisi verilmiştir. Bir başka deyişle, devlet iktidarının

normatif bir niteliği vardır. Devlet iktidarı diye adlandırılan şey, gerçek bir devlet hukuki düzeninin geçerliliğidir. Devlet iktidarını uygulayan bir hükümetin bağımsız olma gereği şu anlama gelir: O başka hiçbir devlet hukuki düzenine, hukuki açıdan, bağlı olmamalıdır ve devlet hukuki düzeni başka herhangi bir hukuki düzene tabi olmuşsa, bu yalnızca ve yalnızca, uluslararası hukuki düzen olabilir.

Devlet iktidarının uygulanmasında, kuvvetin bir tezahürünü görmek alışkanlık halini almıştır. O kuvvet devletin çok temel bir özelliği olarak düşünüldüğünden, devlet tam da bir kuvvet, bir güç olarak nitelendirilir ve sözkonusu olan bir "büyük güç" olmadığı zaman bile, devletlerden "güçler" diye sözedilir. Devlet "gücü", ancak, hükümetin emrinde olan özgül güç araçlarında belirebilir: Kaleler ve hapishaneler, toplar ve idam sehpaları, polis ya da asker üniformalı adamlar. Ama bu kaleler ve bu hapishaneler, bu toplar ve bu idam sehpaları cansız nesnelerdir. Bunlar ancak, hükümet tarafından kendilerine verilen buyruklara uygun biçimde, insanlar tarafından kullanıldıkça, polisler ve askerler davranışlarını kurallandıran normlara itaat ettikçe, devlet gücünün araçlarına dönüşürler. Devlet gücü, devletin ya da onun hukukunun ardına sığınmış mistik bir kuvvet ya da makam değildir; o yalnızca, devlet hukuki düzeninin etkinliğidir.

Böylece, temel unsurları devletin halkı, devletin toprağı ve devletin iktidarı olan devlet, görece merkezileşmiş, mekansal ve zamansal geçerlilik alanı içinde sınırlanmış, egemen ya da doğrudan doğruya uluslararası hukuka bağlanmış ve sonuç itibariyle etkin bir hukuki düzen olarak tanımlanmıştır.

B) Tüzel kişilik olarak devlet.

Devletin tüzel kişiliği sorunu, yani onun eylemde bulunan özne, hak ve ödevlerle donatılmış özne niteliği sorunu, esas olarak, korporasyonların tüzel kişiliği sorunuyla aynıdır. Gerçekten, devlet de bir korporasyondur, yani normatif bir düzenden kaynaklanan ve görevlerini (*Funktion*) yerine getirmek üzere, dolaylı ya da dolaysız biçimde atanan uzmanlaşmış organlar oluşturan bir kolektivitedir. Bu kolektivitenin kaynağındaki düzen, uluslararası hukuki düzene karşıt olarak, ulusal hukuki düzen ya da devlet hukuki düzeni diye nitelendirilen hukuki düzendir. Bir tüzükle (*Statut*) kurulan korporasyonların onlara –tüzel kişiler olarak– ödevler yükleyen ve haklar tanıyan devlet hukuki düzenine tabi olması gibi, devlet de aynı biçimde, tüzel kişi olarak kendisine ödevler yükleyen ve haklar

tanıyan uluslararası hukuka tabiymiş gibi düşünülebilir. Böylece, devlet hukuki düzenine tabi korporasyonlarda olduğu gibi, uluslararası hukuka tabi korporasyon olarak devlet açısından da, aynı biçimde, dış ödevler ve haklar, iç ödevler ve haklar ayrımı yapılabilir. Birinciler uluslararası hukuk tarafından, ikinciler devlet hukuki düzeni tarafından oluşturulmuştur. İlerleyen sayfalarda, devlete ödevler yükleyen ve haklar tanıyan uluslararası hukuk bir yana itilerek, yalnızca devletin tüzel kişiliği sorunu incelenecektir.

a) Eylemde bulunan özne olarak devlet: Devlet organı.

Devlet eylemde bulunan bir özne olarak sunulursa, devlet şunu ya da bunu yaptı denirse, bazı insanların eylemlerinin devlete atfedilmesini ve devlet eylemleri ya da görevleri diye nitelendirilmesini sağlayan ölçütün ne olduğu ya da aynı anlamda, neden bazı insanların bazı eylemleri yerine getirdikleri ölçüde devlet organı olarak görüldüğü sorusu ortaya çıkar. Bu soruya verilecek cevap, devlet düzenine tabi korporasyonların tüzel kişiliği için sorulan benzer soruya daha önce verilen cevabın aynısıdır. Hukuki düzen tarafından kurulmuş devlet kolektivitesine, belli bir bireyin davranışının atfedilmesi, sadece, bu davranışın, devlet kolektivitesini oluşturan hukuki düzen içinde, koşul ya da sonuç olarak öngörüldüğünü anlatır. Eylemde bulunan ve özellikle de hukuki yükümlülükler yerine getiren ve haklar kullanan kişi olarak devlet sorunu, bir atıf sorunu olduğu için, sorunun gerçek anlamı, yalnızca bu zihinsel işlemin mahiyeti kavrandığında ortaya çıkar.

Belli bir davranışın, özellikle de belli bir eylemin, belli bir görevin, bir devlet davranışı, devlet eylemi ya da devlet görevi olup olmadığı sorusu, yani o zaman, kişi olarak, davrananın, eylemde bulunanın ya da görev yerine getirenin devlet olup olmadığı sorusu, belli bir kişinin belli bir eylemde bulunup bulunmadığı sorusundan farklı olarak, bir olgunun varlığına ilişkin değildir. Bu soru bir olgunun varlığına ilişkin olsaydı, asla olumlu bir cevapla karşılaşamazdı. Çünkü, fiilen, davranan, eylemde bulunan ya da görev yapan hiçbir zaman devlet değildir; bunları yapan her zaman belli bir insandır. Bir devlet eylemiyle ya da bir devlet göreviyle karşılaşılıp karşılaşılmadığı sorusunu bir olgunun varlığına dayandıran ve bir eylemin ya da belli bir görevin bir devlet eylemi ya da görevi *olduğu* ya da tersine *olmadığı* cevabını devreye sokan bu düşünce, yalnızca, devlet, eylemde bulunan kişi olarak, insandan farklı bir gerçeklik, bir tür insanüstü varlık olarak tanımlanırsa, yani kişi kavramının karşıladığı bu yardımcı kurgu yüceltilirse, kabul edilebilir ya da savunulabilir. Bu anlamda, örne-

ğin kamu hukuku literatüründe, yasamanın bir devlet görevi olup olmadığı sorusu, bazen olumlu bazen de olumsuz yönde cevaplandırıldı. Oysa, eylemde bulunan kişi olarak devletin bir gerçeklikle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. O, sadece, hukuki düşüncenin yardımcı bir kurgusunu karşılar. Sonuçta da, bir görevin devlet görevi olup olmadığı sorusunu bir olgunun varlığına dayandırmak mümkün değildir. Soruya ve cevabına bu anlamı vermek, soruyu kötü sormak ve yanlış bir cevap vermektir. Soru doğru biçimde sorulduğunda, yalnızca şu anlama gelebilir: Belli bir insan tarafından yerine getirilen şu ya da bu görev devlete atfedilebilir mi ve bu hangi koşullarda yapılabilir?

Hukuki bir çözümleme açısından, bir görev, yalnızca, hukuki düzen içinde öngörülmüşse, yani dar anlamda ya da deyimin daha geniş anlamında hukuki bir görev oluşturuyorsa, devlet görevi olarak kabul edilebilir. Çünkü, hukuki düzen içinde öngörülen ve belli bir özne tarafından yerine getirilen bir görevin devlet kişisine atfedilmesi, sadece, bu görevin onu öngören hukuki düzenin birliğine dayandırıldığını anlatır. Sonuçta, hukuki düzen içinde belirlenen her görev, bu hukuki düzenin kişileştirilmesi olarak, devlete atfedilebilir. Başka deyimlerle, bir metafora başvurarak, hukuki düzen içinde belirlenen her görevin, kişi olarak devlet tarafından yerine getirildiği söylenebilir. Çünkü böylece, sadece, görevin hukuki düzen içinde belirlendiği anlaşılır ve yalnızca bu anlaşılır. Sözkonusu metafora başvurulabilir, ama bu zorunlu değildir: Çünkü olgular metaforsuz da tanımlanabilir. Yine de, herhangi bir nedenle metafora başvurmanın daha yararlı olacağı düşünüldüğünde bu yapılmaktadır. Eylemde bulunan kişi olarak devlet sorunu bir atıf sorunu olduğuna ve bu atıf gündelik konuşmada dile geldiğine göre, belirli bir görevin devlet görevi olup olmadığı sorusuna cevap vermek istendiğinde, gündelik dilde bir görevin devlete atfedilip edilmediğini saptayarak işe başlamak gerekir. Ama ne yazık ki, bu dil ne bir birlik sunar, ne de tutarlıdır. Yasamanın bir devlet görevi olup olmadığı sorusuna dönmek gerekirse, onun genel olarak böyle düşünüldüğü görülür; yani yasama görevi devlete atfedilir. Bununla birlikte, bazı yazarlar bunu yapmaz. Yasamayı bir devlet görevi olarak yorumlamayı reddederler[3]. Böyle düşünmekte özgürdürler. Ancak, bunu söylerken, diğer görevlerden farklı olarak, yasamanın, gerçekten bir devlet etkinliği olmadığını düşünüyorlarsa, yanılmaktadırlar: Onlara göre, devlet, kuşkusuz, uluslararası antlaşmalar yapabilir, suçluları cezalandırabilir, demiryollarını işletebilir, ama yasalar yapamaz. Bu yazarların olumsuz tavırlarının gerçek anlamı şudur: Yasama sözkonusu olduğunda, herhangi bir nedenle, yasama için de varolan bir imkanı, yani onu devlete

atfetme imkanını kullanmazlar –hukuki düzen içinde öngörülmüş hukuka aykırı olguların genel olarak devlete atfedilmemesi gibi–. Oysa, tam da herhangi bir görevin devlete atfedildiği anlamda, böylelikle de sadece sözkonusu verinin kolektiviteyi kuran hukuki düzen içinde belirlenmiş olduğunu anlatarak, bunu yapabilirlerdi.

Sözkonusu terminolojik kullanımı gözden geçirelim: Devletin, onun organı olan bir insan aracılığıyla şu ya da bu görevi yerine getirdiği söylendiğinde, ulusal hukuki düzen içinde öngörülmüş bazı görevlerin, hukuk dilinde, devlete hangi koşullarda atfedildiğini kendi kendimize soralım. Genel olarak, hukuki düzen içinde öngörülmüş bir görevin, yalnızca, hukuki düzene uygun olarak bu iş için görevlendirilen uzmanlaşmış bir birey tarafından yerine getirildiğinde devlete atfedildiği, bir devlet görevi olarak yorumlandığı ya da –bu da aynı anlama gelir– bir bireyin, yalnızca, hukuki düzen tarafından belirlenmiş bir usulle bunu yerine getirmekle görevlendirildiğinde bir devlet organı sayıldığı, saptanacaktır. Görevin onu belirleyen hukuki düzenin birliğine bağlanmasıyla ve böylece, onun bu hukuki düzen tarafından kurulmuş kolektiviteye, devlete yakıştırılmasıyla, onun bir devlet görevi olarak sunulmasıyla bu hukuki düzen kişileştirilir. Devlet, sosyal düzen olarak, yukarıda nitelendirilen ulusal hukuki düzendir (ki uluslararası hukuki düzenden ayırdedilir). Devlet, kişi olarak, bu düzenin kişileştirilmesidir. Ama daha önce açıklandığı gibi, şunu da dikkate almak gerekir ki, bu devlet kavramı yanında, ondan farklı, yine de onunla pek yakından ilişkili olan ve o kavramın içinde de yer alan bir ikinci kavram sık sık devreye girer. Bu ikinci kavrama göre de, devlet eylemde bulunan bir kişi olarak sunulduğunda, sadece, bir hukuki düzenin kişileştirilmesidir. Ama birinci kavramla sözkonusu olan, devletin toprak sal geçerlilik alanı içinde yaşayan bireylerin davranışlarını düzenleyen ve böylece, devleti, belirli bir toprak üzerinde yaşayan tüm insanların ait olduğu hukuki kolektivite olarak kuran bütüncül hukuki düzendir. Oysa, ikinci kavramda, hukuki düzen, sadece kısmi bir hukuki düzendir, yani "memurlar" diye nitelendirilen ve uzmanlaşmış organlar özelliği taşıyan bireylerin davranışını düzenleyen ulusal (devlete ilişkin) hukuki düzenin normlarınca oluşturulan düzendir. Bu kısmi hukuki düzen, yalnızca bu bireylerin ait olduğu kısmi bir kolektivite kurar. Bu kısmi kolektiviteye yalnızca bu bireylerin görevleri atfedilmiştir. Bu, başındaki hükümetle (*Regierung*), bürokratik memurlar aygıtı olarak devlettir. Bir tüzel kişiye atfa ilişkin bu sorun, daha önce, devlet hukuki düzeni altında kurulmuş korporasyonun tüzel kişiliği çözümlenirken incelendi. Bundan çıkan sonuca göre, devlet tüzel kişisi sorununun sunuluşunda, tekrarlardan kaçın-

mak mümkün değildir. Hukuk düşüncesinde pek önemli bir rol oynayan bu işlemin gerçek mahiyetinin kavranmasının, geleneksel görüşlerin esaslı biçimde gözden geçirilmesini gerektirdiği düşünülürse, bu tekrarların yerindeliği herhalde kabul edilecektir. Devlet tüzel kişisini hukuk dışı bir öz olarak gören o pek aldatıcı düşünceyi yıkacak bu anlayışın bilincine varılabilmesi için, ne kadar ısrar edilse azdır.

Geleneksel devlet kuramı uyarınca, devlete atfedilen görevler üçe ayrılır: Yasama, yürütme (hükümet dahil) ve yargı. Görüldüğü gibi, ister hukukun yaratılması ve hukukun uygulanması olarak dar anlamdaki görevler olsun, ister hukuka itaat görevini de içeren daha geniş anlamdaki görevler olsun, üçü de hukuki görevlerdir. Yasamaya, yani genel hukuk normlarının yaratılmasına (görece üst bir derecedeki normlar) devlet görevi mahiyeti tanınıyorsa, bunun nedeni, bu görevin, uzmanlaşmış bir organ, yani hukuki düzence belirlenmiş bir usul uyarınca seçilen bir parlemento tarafından yerine getirilmesidir. Ayrıca, parlemento üyelerinin, yani bu yasama görevini yerine getiren bireylerin devlet memurları niteliği yoktur; bu da, başka görevlerin devlete atfi açısından belirleyicidir. Buna karşılık, gündelik dilde, kendilerine verilen bir hakkı kullanarak parlemento üyelerini seçen bireyler devlet organları diye, görevleri de bir devlet görevi diye nitelendirilmez. Kuşkusuz, devletin yasaları yaptığı söylenir, ama devletin parlementoyu seçtiği söylenmez; oysa biri kadar, öteki de söylenebilirdi. Gerçekten de sözkonusu olan görev şudur: Yasama organının yaratılması, yasaların yaratılması usulünün esaslı bir bölümüdür. Bu usul, temelde, iki aşamaya bölünür: Seçim yoluyla organın yaratılması ve yasama usulüne uygun olarak organ tarafından genel normların yaratılması. Hakim terminolojik kullanımda ortaya çıkan atfın, yani eylemde bulunan kişi olarak devlet tasarımının dayandığı atfın mahiyeti açısından, özellikle belirleyici olan bir olgu vardır: Gelenek yoluyla genel hukuk normlarının yaratılması devlete atfedilmez, bir devlet görevi olarak yorumlanmaz. Dahası, devlet ve hukukun birbirinden farklı iki görüngü (*Phanomene*) olduğunu ileri süren hukukçular, hukukun devlet tarafından yaratılmadığı ya da zorunlu olarak yaratılmadığı düşüncesini desteklemek için örf ve adet hukuku savına sarılırlarlar. Onlara göre, devletten bütünüyle bağımsız biçimde doğan bir hukuk vardır. Gerçekte, örf ve adet, tıpkı yasamanın da olduğu gibi, hukuki düzen tarafından belirlenmiş bir genel hukuk yaratma olgusudur. Demek ki, yasama kurallarının yaratılması gibi, örf ve adet hukuku kurallarının yaratılması da devlete atfedilebilirdi. Eğer örf ve adet hukukunun yaratılması devlete atfedilmiyorsa, bunun tek nedeni, yasamanın tersine, bunun, özel bir usul uyarınca bu

görevi yerine getirmekle görevlendirilen uzmanlaşmış bir organın görevi olmamasıdır. Oysa vurgulandığı gibi, onu yerine getiren uzmanlaşmış organın devlet memuru niteliği olmasa da, yasama görevinin devlete atfı gerçekleşir. Burada, bir başka bağlamda daha önce değinilen olguyu hatırlatalım: Yargısal kararların karşıladığı bireysel hukuk normlarının yaratılması bir devlet görevi olarak görülüyorsa da, bu normların yaratılmasına yol açan usulün esaslı bir bölümünü oluşturduğu halde, şahsi davacıların dava açması sözkonusu olduğunda durum böyle görülmez. Bu çifte konumun tek açıklaması şudur: Mahkemeler sözkonusu görev için atanan uzmanlaşmış organlarken, şahsi davacılar bu niteliklere sahip değildir. Açıklama şu olguyla da yeterince doğrulanır: Kamu adına davacı olandan yani hükümet tarafından atanmış kamu ajanlarından gelen bir taleple belirlenmiş yargısal kararlar sözkonusu olduğunda –özellikle ceza usul hukukunda görüldüğü gibi–, yargı önüne getirmek anlamına gelen ve atanmış ve uzman bir organ tarafından yerine getirilen görev açıkça bir devlet görevi olarak görülür. O zaman da "devlet suçluya suç isnad ediyor" denir; şöyle de dendiği gibi: "Devlet suçluyu mahkum ediyor". Aynı nedenle, özel hukuki işlemler yoluyla genel ya da özel hukuk normlarının yaratılması, devlet görevi sayılmaz. Bu, atanmış ve devlet memurları niteliği taşıyan uzmanlaşmış organların eseri değildir. Bununla birlikte, "özel kişiler" tarafından hukuki işlemler yapılması, dar anlamda, hukuk düzeni tarafından belirlenmiş hukuki bir görevdir; tıpkı yasama ve yargı için olduğu gibi.

Daha önce başka bir bağlamda açıklandığı gibi, devlet idaresi (*Staatsverwaltung*) diye nitelendirilen etkinlik, farklı hukuki yapıda iki bölümden oluşur. Hükümet görevi, yani devlet başkanının ve bakan ya da sekreter (*Staatssekretare*), kabine üyelerinin görevi gibi, hükümete bağlı idari organların büyük bir bölümünün görevi de, deyimin dar anlamıyla, tipik bir hukuki görevdir. O, hukuka bağlı bireyleri, uyrukları, belli bir davranışa zorlayan, genel ya da özel hukuk normlarının yaratılması ya da uygulanmasıdır. Bunu da, aykırı davranışını, uzmanlaşmış bir organ tarafından uygulandığı için devlete atfedilen bir zorlama eylemiyle karşılayarak yapar. Bir davranışın yaptırım tehdidiyle sağlanması gerekeceğinden, yaptırımın temellendirdiği hukuki zorunluluğun içeriğini oluşturan bu davranışı hukuki düzenin amaçladığı kabul edilirse ve hukuki düzenin amaçları devlet amaçları olarak sunulursa –hukuki düzenin topraksal geçerlilik alanının devletin toprağı diye adlandırılmasıyla aynı biçimde–, sözkonusu devlet amacının dolaylı biçimde gerçekleştiği söylenebilir, çünkü bireyler için zorunlu kılınan bir davranışla, yani devlete atfedilmeyen davranışla

gerçekleşmiştir. Ama bir yandan da –süreç içinde artan oranda–, devlet idaresi diye nitelendirilen etkinlik devlet amaçlarının doğrudan gerçekleştirilmesidir. Çünkü, hukuki zorunlulukların içeriğini oluşturan şey, devlete atfedilmiş bir davranıştır. Bu devlet idaresi sektöründe, devlete atfedilen görev, hukukun yaratılmasına ve uygulanmasına ilişkin değildir, hukuka itaat görevidir. Devlete atfedilen, bir devlet görevi olarak yorumlanan yükümlülükler, hukuki konumları açısından özel olarak nitelendirilen, yani "memur" olarak nitelendirilen, uzmanlaşmış organların yükümlülükleridir. Devlet yalnızca, belli bir durumu elde etmek için kendisine tabi bireyleri belli biçimde davranmaya zorlayan yasalar koyup, bu yasaları somut olaylara uygulayıp, yasalarda düzenlenmiş yaptırımları gerçekleştirip, bu durumu ortaya çıkarmakla yetinmediği, ama tam tersine, bunun yerine, amaçladığı durumu doğrudan doğruya kendisi gerçekleştirdiği zaman, doğrudan bir devlet amacı gerçekleştiren böyle devlet görevleri, yani doğrudan devlet idaresi vardır. Bu da devletin, hakim terminolojik kullanımda eylemi ona atfedilen organları aracılığıyla gerçekleşir: Yani, denecektir, devlet, demiryolları yapar ve çalıştırır, okullar ve hastaneler inşa eder, eğitimi düzenler, hastalara bakar, kısaca devlet ekonomik, kültürel, insancıl bir etkinliği, tıpkı özel kişilerin yaptığı biçimde gerçekleştirir. Bu etkinliğin "devletleştirilmesi" (*Verstaatlichung*) onun "görevselleştirilmesi" (*Verbeamtung*), yani memur olarak nitelendirilen uzmanlaşmış organlarca uygulanması anlamına gelir. Öyleyse bu nitelendirmenin çerçevesi nedir?

Öncelikle bu bireyler kendilerine emanet edilen göreve, yetkili bir idari otorite tarafından ya da hükümet tarafından, idari bir işlemle çağrılmış ve hukuki açıdan hükümete tabi olmuşlardır. Özellikle de, görevlerinin uygulanması özgül bir yükümlülüğü, yani uygulanması disiplin yönetmelikleriyle güvence altına alınmış hizmet yükümlülüğünü karşılar. Bu noktada dikkate alınmalıdır ki, doğrudan devlet idaresi olarak beliren etkinlik, bir organın hizmet yükümlülüğü haline getirildiğinde, sözkonusu organa, yükümlülüğünün uygulanmasında az çok geniş bir takdir alanı hakkı bırakılmış olabilir. Hatta bu alan öylesine geniş olabilir ki, organın takdir hakkı öylesine az sınırlanmış olabilir ki, yükümlülük unsuru sanki gözden kaybolur. Bununla birlikte şunu da kabul etmek gerekir ki –en aza indirgenmiş bile olsa–, hizmet yükümlülüğü memur niteliğinin temel bir unsuru olarak görüldüğüne göre, bu yükümlülük ortadan kalkmaz.

İkinci olarak, bu organlar görevlerini yalnızca rastlantısal ve geçici biçimde değil, ama kalıcı biçimde, muhtemelen belli bir yaş sınırına ulaştıkları ana kadar ve profesyonel olarak, yani ücret getiren başka etkinlik-

lerde bulunmadan, dolayısıyla da ücret karşılığı yerine getirirler. Onların maaşını devlet verir, yani hizmetlerinin karşılığı –modern devlette para– devletin Hazine diye adlandırılan malvarlığından, yani kuruluşu, kullanılışı, gelirlerle beslenişi ve harcamalarla azalışı hukuk tarafından kurallandırılmış olan merkezi bir fondan alınır. Bu Hazine, esas olarak, yasaların vergi vermek zorunda bıraktığı hukuka tabi bireylerin ödediği tutarlardan oluşturulur ve de devlet memurları tarafından idare edilir. Devletin bu malvarlığı yalnızca devlet memurlarının ücretlerini ya da başka gereksinimlerini karşılamakla kalmaz, ama aynı biçimde devlet idaresinin başka masraflarını da karşılamaya yarar. Doğrudan devlet idaresine ilişkin bir etkinlik, örneğin devlet demiryollarının işletilmesi ya da devletin tütün tekeli, ticari (ekonomik) bir işletme oluşturuyorsa, bu işletmelerin pasifi gibi aktifi de, devlet malvarlığının parçasıdır. Burada, devlete atfedilen doğrudan idari etkinliklerle, özel kişilerin devlete atfedilmeyen benzer etkinlikleri arasında önemli bir fark belirir. Daha sonra, Hazine'nin, devlet malvarlığının hukuki mahiyeti incelenecektir.

Eğer iç düzende, yasama, yargı ve yaptırımların icrasıyla kendisini sınırlayan devlet "Yargıç devlet" (*Gerichstaat*) diye adlandırılıyorsa, denilebilir ki, doğrudan devlet idaresinin kuruluşuyla, devlet, Yargıç devletinden, Yargıç ve İdare devletine dönüşür. Bu dönüşüm, hukuki düzenin artan merkezileşmesine, özellikle de merkezi bir hükümet organının oluşumuna ve yetkilerinin genişlemesine sıkı sıkıya bağlı uzun bir evrimin sonucudur. İdari devletin organı, devlet görevlisinin kusursuzca oluşmuş tipidir. Oysa, daha önce belirtilen tüm özellikleri sunmayan çok sayıda ara model vardır: Hükümet tarafından atanmamış olan, parlemento ya da halk tarafından seçilen devlet organları; sürekli olarak atanmamış ya da sabit bir maaş almayan, hatta hiç maaş almayan, ama görevlerini "onursal görevliler" (*Ehrenbeamte*) sıfatıyla karşılıksız yerine getiren devlet organları; son olarak da, atanmaları idari işlemle değil, ama medeni hukuk sözleşmesi yoluyla yapılan devlet organları.

Devlet görevlerinin görevselleştirilmesi Yargıç devletinden İdari devlete geçişle atbaşı gider. Her şeyden önce, dar anlamda bazı hukuki görevleri, özellikle zorlama eylemlerinin icrasını kuşatır –devlet içinde polisin görevi; dış düzlemde, uluslararası savaş görevi (muvazzaf subaylardan oluşmuş sürekli ordu). Ama böyle bir memurlar aygıtı bir kez kurulduğunda, özgül ve dar anlamda hukuki görevlerden başka görevler de kendisine verilebilir. Devlet idaresi, artan bir ölçüde, devlet amaçlarının doğrudan gerçekleştirilmesine dönüşür. Ama bu da geniş anlamda hukuki bir görev oluşturur, çünkü o da hukuka itaata ilişkin görevdir. Doğrudan devlet

idaresinde de devlet hukuki niteliğini ortaya koyar. Dar anlamda devleti oluşturan kısmi hukuki düzen, başındaki hükümetle memurlar aygıtı olarak devlet, geniş anlamda devleti oluşturan bütünsel hukuki düzenin ayrılmaz bir parçası olduğu için –uyrukları kişisel geçerlilik alanını oluşturan, toprağı hukuki düzenin topraksal geçerlilik alanını oluşturan ve gücü bu hukuki düzenin etkinliği olan devlet–, kısmi bir hukuki düzenin birliğini çağrıştırarak dar anlamda devlete yapılan atıf, bütünsel hukuki düzenin birliğini çağrıştıran geniş anlamda devlete de atıftır.

İdari devlete geçiş ve buna bağlı olarak memurlar aygıtının öneminin artışıyla, öte yandan devlet organı kavramını görevselleştirilmiş organlarla sınırlamaya, yani koşut biçimde, devlete atfı yalnızca, uzmanlaşmış ve memurlar sıfatına sahip bireylerce yerine getirilen, hukuki düzen içinde belirlenmiş görevlerle sınırlamaya yönelik belli bir eğilim arasında ilişki vardır. Bazı yazarların, görevselleştirilmemiş organların ürünü olan parlementer yasamayı, bir devlet görevi olarak kabul etmek istememelerini bu eğilime bağlamak gerekir. Yine de, Parlemento bazen, memurların özelliklerine benzer bir takım özellikler sunar: Örneğin üyeleri Hazine'den bir ücret aldıklarında. Mutlak monarşilerde ya da meşruti monarşilerde, devlet başkanı, bir görevsel yükümlülükler rejimi altında olmadığı zaman bile, bir devlet organı olarak görülür. Demokratik cumhuriyetlerde devlet başkanı, aynı biçimde monarşilerde ya da cumhuriyetlerde bakanlar kurulu üyeleri, esas olarak hukuki görevler olan görevlerini, görevsel yükümlülük gereği yerine getireceklerdir. Ama bu yükümlülük, görevlilerin genel memur disiplin hukukundan değil, bu organlar için özel bir sorumluluk rejimi oluşturan özel düzenlemelerden kaynaklanır. Onlar da, devlet memurlan olarak değil, ama hukuki düzen içinde belirlenmiş bir görevi, uzmanlaşmış etkinlik çerçevesinde yerine getirenler olarak, devlet organlandır.

b) Temsil. (Repraesentation)

Yukarıda tanımlanan görevlerin, devlet kurgusal kişisine atfı mümkün olan tek atıf değildir. Gerçekten, gündelik dilde, aynı biçimde bir başka atıftan yararlanılır: Bu devlet tüzel kişisine atıfla sıkı sıkıya bağlantılıdır ve hatta onun tarafından kapsanmaktadır. Bu, temsil kavramıyla gerçekleştirilen atıftır. Kuşkusuz bazen, devlet organı niteliği, yani devlet organı kavramının karşıladığı devlet tüzel kişisine atıfla, temsil ilişkisi özdeşleştirilir. Bu özdeşlik, devlet organlarının devleti "temsil ettikleri" söylenerek sağlanır. Yine de, özgül bir anlamda temsil kavramından yalnızca, bir görevin, artık devlet tüzel kişisine değil, halka atfedildiğini anlatmak için yararlanılır. Örneğin, parlemento gibi bazı organların, görevleri-

ni yerine getirirken, halkı temsil ettikleri söylenir. Yine de, bu, devlet tüzel kişisine atfı, yani bu organların devlet organları olarak nitelendirilmesini engellemez. Çoğunlukla, halkın temsilinden yalnızca, görev halkın seçtiği bir organ tarafından yerine getirilirse sözedilir. Bununla birlikte, gündelik dil bütünüyle tutarlı sayılmaz. Bazen halkın seçimiyle atanmamış bir organ sözkonusu olduğunda da, halkın temsilinin gerçekleştiği kabul edilirken, yalnızca bir organla halk arasındaki ilişki dolayısıyla değil, bir organla bir başka organ arasındaki ilişki için de temsilden sözedilir: Böylece, mutlak monarkın da, iktidara haksızca gelen diktatörün de halkı temsil ettiği söylenirken, mutlak monarşiden meşruti monarşiye dönüşen monarşilerde, monark tarafından atanan yargıcın monarkı temsil ettiği söylenecektir. O zaman, "Temsil" (*Repraesentation*) "*Vertretung*"la aynı anlama gelir. Fiil ehliyeti olmayanın (*Handlungsfaehige*) kendi kendine eylemde bulunmadığı, yasal temsilcisi (*Gesetzlicher Vertreter*) aracılığıyla eylemde bulunduğu söylenir, yani fiil ehliyeti olmayana "yasal temsilci"nin eylemleri atfedilir, çünkü bu temsilci fiilleriyle temsil olunanın çıkarlarını korumak zorundadır[4]. Bir organın görevlerini yerine getirirken halkı, yani devlet kolektivitesini oluşturan bireyleri temsil ettiği söylendiğinde, yani onun görevleri bu bireylere atfedildiğinde, bununla anlatılmak istenen şey, bireyin –onun görevi aynı biçimde devlet tüzel kişisine atfedilebilir ve dolayısıyla, birey devletin organı olarak kabul edilebilir–, hukuki ya da en azından ahlaki olarak, görevini halkın, yani devlet kolektivitesini oluşturan bireylerin çıkarına yerine getirmek zorunda olduğudur. Hukuk dilinde, çıkar ve irade az çok özdeşleştirildiğinden, bir insanın "istediği" şeyin onun çıkarına uygun olduğu kabul edilirken, şunun da kabul edilebileceği sanılır: Temsilin özü temsilcinin iradesinin temsil edilenin iradesiyle çakışmasıdır; temsilci eylemlerinde kendi iradesini değil, temsil edilenin iradesini gerçekleştirir. Aslında bu, temsilcinin iradesinin temsil edilenin iradesine az çok bağlı olduğu zaman bile, yalnızca bir kurgudur: Tıpkı hukuki işlemde temsil durumunda ya da bir sınıflar (*stande*) sistemi üzerine kurulu anayasalarda (*Standischen Verfassung*) temsil durumunda, sınıf temsilcilerinin seçmenlerinin buyruklarıyla bağlı oldukları ve onlar tarafından her an görevden alınabilecekleri hallerde olduğu gibi. Çünkü bu durumlarda bile, temsilcinin iradesi temsil edilenin iradesinden farklı bir iradedir. Temsilcinin iradesi temsil edilenin iradesine hiçbir biçimde bağlı olmadığı zaman, iradenin özdeşliği kurgusu daha da açık biçimde ortaya çıkar. Fiil ehliyeti olmayanların yasal temsilinde ya da görevlerini yerine getirirken üyelerin hukuki açıdan bağımsız olduğu modern parlementolarda halkın temsilinde olduğu gibi. Bu son

durum, genelde, onların bir "özgür vekalet" aldıkları söylenerek anlatılır. Bir meşruti monarşi sisteminde, yargıcın monarkı temsil ettiği, kararının monarkın iradesi olduğu söylendiğinde, aynı kurgu sözkonusudur. Hatta bazıları, yargıcın karar verdiği anda, monarkın görünmez olarak orada olduğunu yazacak kadar ileri gitmişlerdir. Daha önce dile getirildiği gibi, atıf, mahiyeti gereği, hep bir kurgu içerir: Bir görevi fiilen gerçekleştiren ve bu görevle gerçekleşen iradeye fiilen sahip olan bireyin görevi ya da onunla gerçekleşen irade, bir başka bireye ya da bir tüzel kişiye atfedilebilir mi? Parlementonun halk tarafından seçilmiş ya da yargıcın monark tarafından atanmış olması, temsil kavramına içkin olan atıf işleminin kurgusal niteliğini asla değiştirmez. Dolayısıyla, bir organın görevinin gerek bir başka organa, gerekse halka atfedilebilmesi, bu organın yaratılmasına ilişkin usule hiçbir biçimde bağlı değildir. Belirleyici olan tek bir veridir: Görevin, o görevin atfedildiği bireylerin ya da bireyin çıkarı doğrultusunda yerine getirilmesi gerektiği düşüncesi. Dolayısıyla, bazı siyasi öğretilerin savunduğu ve mutlak bir monarkın ya da bir diktatörün[5] halkın "gerçek" temsilcisi olduğuna ilişkin tez, halkın seçtiği parlementonun halkı temsil ettiğini, böyle bir parlementonun olduğu yerde yasaları halkın koyduğunu ve birçok demokratik cumhuriyet anayasasının dediği gibi, hukukun halktan kaynaklandığını anlatan öğretinin kabul ettiğinden ne daha fazla ne de daha az kurgusal bir atıftır.

Gerçekte tüm sorun şudur: Bilimsel bir hukuk çözümlemesinde, belli bir bireyin yerine getirdiği görevin, bir tüzel kişiye ya da bir başka bireye atfının oluşturduğu kurgudan, hangi koşullarda yararlanma hakkı doğar? Başka deyimlerle, organ (*Organschaft*), temsil (*Stellvertretung* ve *Repraesentation*) gibi kavramların kullanımı hangi koşullarda bilimsel açıdan haklıdır? Sözkonusu kullanım şu koşullarda haklıdır: Atıf işleminin mahiyetinin bilincinde olunursa, bir görev bir tüzel kişiye atfedilirken, yani organ niteliği kabul edilirken, yalnızca ve yalnızca, bu görevin onu belirleyen ve bir kolektivite kuran hukuki düzenin birliğine gönderildiğinin anlatılmak istendiği açıkça kavranırsa; ve onu bir başkasına ya da başka bireylere, özellikle devlet kolektivitesini oluşturan tüm bireylere, devletin halkına atfederken, yani temsil kavramını kullanırken, sadece ve sadece, görevi yerine getiren bireyin, hukuki ya da en azından ahlaki ve siyasi olarak, bu görevi, tam da bu nedenle görevin atfedildiği birey ya da bireylerin çıkarı doğrultusunda yerine getirmek zorunda olduğunun anlatıldığı açıkça kavranırsa. Tam tersine, bir görevin bir tüzel kişiye atfının, yani korporasyon tüzel kişisinin ya da devlet tüzel kişisinin, bir organ aracılığıyla, bir hakkı kullandıklarını, bir yükümlülüğü yerine getirdiklerini ya da

görev yaptıklarını açıklamanın, bu görevin taşıyıcısı, bu görevin yerine getirilmesini sağladığı yükümlülüğün öznesi ya da bu görevin kullanılmasını sağladığı hakkın öznesi olarak görülen tüzel kişinin, korporasyonun üyelerinden ya da devletin üyelerinden ayrı gerçek bir varlık anlamına geldiği sanıldığında, kurgunun kullanımı hiç de bilimsel değildir. Fiil ehliyeti olmayanların yasal temsilinde, onların hak ehliyetine sahip olduğu kurgusu kabul ettirilmek isteniyorsa ya da parlemento sonuçta az çok yaygın bir yurttaşlar kümesince seçildiği için, halkın kendi kaderini belirlemesine ilişkin demokratik ilkenin geçirdiği esaslı değişim, parlementonun halkın temsilcisi olarak sunulmasıyla gizlenmek isteniyorsa, kurgunun kullanımı yersizdir. Ya da mutlak bir monarkın ya da bir diktatörün halkı temsil ettiği ileri sürüldüğünde, gerçekte bütünüyle ortadan kaldırılmış demokratik ilkenin geçerli olduğunun sanılması isteniyorsa, kurgunun kullanımı yine yersizdir. Demek ki, bağımsız yargıcın monarkı temsil ettiğine ilişkin olarak yukarıda değinilen kurgu, hiçbir biçimde doğrulanamaz. Bununla, yargıcın, görevini monarkın çıkarı doğrultusunda yerine getirmek zorunda olduğu söylenmemiştir ve söylenemez de. Demek ki, buna yol açabilecek tek düşünce, yargılama görevinin aslında monarka ait olduğu, monarkın herhangi bir nedenle, bu görevin yerine getirilmesini, atamış olduğu yargıca bıraktığı düşüncesidir. Ama, yasa yargıcı monark "adına" karar vermeye davet ettiğinden, yasakoyucunun kendisi bile onu kullandığı halde, sözkonusu kurgu pozitif hukukla çelişmektedir. Bu kurgunun monarkın otoritesini güçlendirmek gibi siyasi bir hedeften başka hedefi yoktur. Bu kurgu, mutlak monarşiden meşruti monarşiye geçilirken, özel olarak onun elinden alınan bir görevi, buna rağmen ona atfeder.

c) Yükümlülükler ve haklar öznesi olarak devlet.

İleride yapısı incelenecek tüzel kişi olarak devletin hak ve yükümlülükleri, devlete bir üst hukuki düzen, yani uluslararası hukuk tarafından tanınmış ya da yüklenmiş hak ve yükümlülükler değil, devlet hukuki düzenince koyulmuş hak ve yükümlülüklerdir. Uluslararası hukuk tarafından tanınmış hak ve yükümlülükler, devlet hukuki düzenince ona tabi korporasyonlar için koyulmuş hak ve yükümlülüklere benzer. Bunlar, uluslararası hukukla devlet hukuku arasındaki ilişkiler çözümlendiğinde ele alınacaktır.

1) Devletin yükümlülükleri: Devletin yükümlülüğü ve devletin haksız fiili; devletin sorumluluğu.

Kesin olmayan bir hukuki anlamda, yani kesinlikle tanımlanmış bir hukuki yükümlülük kavramı kullanılmadan, sık sık devletin yükümlülük-

lerinden sözedilir. Böyle bir kavramdan, özellikle de burada benimsenen kavramdan –hukuki düzen, aykırı davranışı yaptırım olarak bir zorlama eylemiyle karşılarsa, belli bir davranışa ilişkin hukuki yükümlülük vardır– yola çıkılırsa, sözkonusu olanın daha çok, devlete atfedilen hukuki yükümlülükler değil, olsa olsa siyasi-ahlaki yükümlülükler olduğu görülür. Örneğin, böylece, hukuki düzenin öngördüğü bir haksız fiili karşılayan cezanın verilmesi hukuki bir yükümlülüğün içeriğini belirlemese de, devletin suçluları cezalandırmakla yükümlü olduğu söylendiğinde, bu cezanın verilmemesi bir yaptırımın önkoşulu olmadığından, hukuku uygulayan organ yalnızca onu vermekle yetkilendirilmiş, ama bununla yükümlü kılınmamıştır. Böyle bir yükümlülük, hukuku uygulayan organın görevsel yükümlülüğüyse, –tutarlı olmak için– bu yükümlülük ancak, ihlali de ona atfedilebiliyorsa, devlete atfedilebilir. Çünkü potansiyel suçlu, yani davranışıyla yükümlülüğü ihlal edebilen kişi, hukuki bir yükümlülüğün öznesidir. Bir ceza yaptırımı, suçluyu cezalandırmaya yönelik görevsel yükümlülüğü temellendiriyorsa ve yaygın kanıya göre, devlete herhangi bir haksız fiil atfedilebilse de cezaya tabi bir haksız fiil atfedilemeyeceğinden, –tutarlı olmak için– ona sözkonusu yükümlülük de atfedilemez. Ama gündelik dilde, devlete yakıştırılan asla organın bu görevsel yükümlülüğü değildir. O görevsel yükümlülük olarak, davranışıyla yükümlülüğün içeriğini belirleyen bireyin yükümlülüğü sayılır. Böylece yükümlülüğe bir "taşıyıcı" bulma ihtiyacına cevap verilmektedir. Bu yüzden de, devlet tüzel kişisine atıf yapılmasına ihtiyaç kalmayacaktır. Demek ki, devletin cezalandırma yükümlülüğünden sözedilirken, organın bu görevsel yükümlülüğü düşünülmemektedir. Bununla, sadece, hukuki düzene yöneltilmiş siyasi-ahlaki bir postulat dile getirilmektedir: Yani, sosyal açıdan zararlı bir davranışı, bir ceza yaptırımıyla karşılama gereği.

Yaygın olarak, devletin uyruklarının anayasal açıdan güvence altına alınmış temel hak ve özgürlükleri karşısına, devletin benzer yükümlülükleri oturtulur; bu hakların içeriğini oluşturan eşitlik ya da özgürlüğü, yasalar yoluyla ihlal etmeme yükümlülüğü ya da başka deyimlerle, bireylerin böylece güvence altına alınmış alanlarına, bu alanı sınırlayacak ya da hatta ortadan kaldıracak yasalarla müdahale etmeme yükümlülüğü. Daha önce, bu temel hak ve özgürlükleri çözümlerken, bunların kendiliklerinden sübjektif haklar olmadıkları, anayasal açıdan güvence altına alınmış bu eşitliği ya da bu özgürlüğü çiğneyecek bazı yasaları çıkarma yasağının, yasama organının hukuki bir yükümlülüğü olmadığı, bunun sadece belli bir usul uyarınca anayasaya aykırı yasaları iptal etme imkanı yarattığı gösterildi. Yasama organının, anayasal açıdan güvence altına

alınmış eşitlik ya da özgürlüğü çiğneyen yasalar çıkarmama gibi hukuki bir yükümlülüğü olmadığına göre ve devlet başkanını ya da bakanları, ıstar, onay ya da karşı imzayla böyle yasaların çıkarılmasına katılmama yükümü altına sokan olası hukuki yükümlülük, doğrudan bu organların bir yükümlülüğü sayıldığına, dolayısıyla da onun devlet tüzel kişisine atfedilmesi yersiz olduğuna göre, devletin, uyruklarının eşitlik ve özgürlüğüne saygı gösterme yükümlülüğü de, sadece, yukarıda belirtilen anayasal güvenceyi sağlamak amacıyla, hukuki düzene yöneltilen ahlaki-siyasi bir taleptir.

Belirli bir davranışa ilişkin hukuki yükümlülüğün ancak hukuki düzen bunun tersini bir yaptırımın koşulu haline getirdiği, yani davranışıyla yükümlülüğü sadece yerine getirebilen değil, tersine özellikle onu ihlal de edebilen bireyin, belirli bir davranış açısından hukuken yükümlü olduğu kabul edildiğinde, sonuç şudur: Devlete atfedilen yükümlülüğün öznesi olarak –devlet organı olarak–, bu yükümlülüğü davranışıyla yerine getiren ve dolayısıyla bu yükümlülüğü davranışıyla ihlal de edebilen birey görülmelidir. O zaman –korporasyonun tüzel kişiliğine ilişkin çözümlemede daha önce altı çizildiği gibi– genel olarak tüzel kişilere ve özel olarak da devlet tüzel kişisine hukuki bir yükümlülük atfetmek, onlara yalnızca bu yükümlülüğe uygun eylem değil, aynı zamanda sözkonusu yükümlülüğün bu organ tarafından ihlali de atfedilebilirse, dolayısıyla devletin de haksız fiiller işleyebileceği kabul edilebilirse, tutarlı olacaktır. Ama, atfın, zorunlu olmak şöyle dursun, olası bir entelektüel işlemden başka şey olmadığı ve hep bir kurguyu devreye soktuğu bilinir. Gerçekte, hukuki düzenin belirlediği bir yükümlülüğü yerine getiren ya da ihlal edenin, asla tüzel kişi olarak devlet olamayacağı, ama yalnızca belirli bir insan olabileceği bilinir. Demek ki, gündelik dilde, devlete bir yükümlülüğün ve de onun yerine getirilmesi demek olan davranışın atfı, sözkonusu yükümlülüğün ihlali bu biçimde ona atfedilmediği zaman da, kuşkusuz mümkündür. Öyleyse, –devlet otoritesinin çıkarı, yani yönetimin çıkarı doğrultusunda– devletin, hiç kuşku yok, yükümlülüklerine uygun davranarak hukuku uygulayabileceği, ama –yükümlülüklerini çiğneyerek– haksız fiil işleyemeyeceği düşüncesi savunulabilir. Aslında, devlet hukuki düzenlerine üstün bir hukuki düzen olarak görülen uluslararası hukuki düzen açısından, bir haksız fiil sözkonusu olduğunda, yani bu uluslararası hukuki düzenin tüzel kişi olarak devlete dayattığı bir yükümlülüğün ihlali sözkonusu olduğunda, hukukçuların geleneksel dili, haksız fiili devlete atfetmekte hiç mi hiç kararsızlık göstermez. Çünkü, –bunu ileride yeniden göreceğimiz gibi– devletin hukuki düzeni, bir devlet organına, uluslararası düzence

yasaklanmış bir davranışta bulunma yetkisi verebilir. Bunu da, ya bu davranışı buyurarak ya da ona açıkça izin vererek yapar. Bu durumda, sözkonusu davranış yalnızca uluslararası hukuk açısından bir haksız fiil oluşturur, devlet hukuku açısından bir haksız fiil oluşturmaz. Uluslararası hukuk açısından, uluslararası hukuk kurallarına aykırı bir davranışta bulunma yetkisi veren devlet hukuki düzeninin normları geçersiz kılınamaz. Genel uluslararası hukuk bu davranışı yalnızca, yaptırımlarından biriyle karşılar: Uluslararası hukukun belirlediği yükümlülüğün karşı tarafı olan devletin başvuracağı savaş ya da misilleme. Hakim dilde, bir devletin uluslararası yükümlülüklerini çiğnediği savı, hiçbir itirazla karşılaşmaz. Bu biçimiyle, uluslararası hukukça saptanmış yaptırımların, haksız fiilde bulunan devlete yöneldiği savı da hiçbir itirazla karşılaşmaz; yani devlet haksız fiillerinden sorumludur.

Bir devlet hukuki düzeninde öngörülmüş bir haksız fiil olgusunun, *bu* hukuki düzenin kişiselleştirilmesi olarak, devlet tüzel kişisine atfedilip atfedilemeyeceği ve devletin hukuki düzenince belirlenmiş bir yaptırımın devlete karşı yöneltilmiş gibi yorumlanıp yorumlanamayacağı sorulduğunda, durum farklıdır. Burada, hukuki kolektivite olarak devlete yalnızca devletin hukuki düzeninde haksız fiil oluşturmayan davranışların atfına ilişkin bir eğilim, yani uzmanlaşmış bir göreve çağrılmış bireylerin, davranışları devlet hukuki düzeni uyarınca bir haksız fiil oluşturmadıkça, devlet organları olarak görülebileceğine ilişkin bir eğilim belirmektedir. Bu eğilim şu kalıpta dile getirilir: Devlet haksız fiil işleyemez. Bu kalıp, hukuku isteyen devletin (çünkü hukuk onun "irade"sidir) hukuka aykırı bir işlemi isteyemeyeceği ve dolayısıyla bir haksız fiil işleyemeyeceği dile getirilerek doğrulanır. Bir haksız fiil varsa, ancak davranışıyla haksız fiilde bulunan bireyin bir haksız fiili olabilir, o devletin bir haksız fiili olamaz. Bir birey, yalnızca, davranışı, hukukun yaratılması ya da uygulanması ya da hukuka itaat anlamında, hukuki düzenin verdiği bir yetkiye dayanıyorsa devlet organı olarak hareket edebilir; davranışı hukukun ihlaliyse devlet organı olarak hareket edemez. Hukukun ihlali, bir devlet organına atfedilen yetkilerin dışına düşer ve dolayısıyla devlete atfedilmez. Haksız fiil işleyen bir devlet, kendi içinde bir çelişkidir.

Bu biçimde, elbette, devlete atıf isteği sınırlandırılabilir. Ama bu gerekli değildir; şöyle ki, bir haksız fiilin devlete atfedilmesinde mantıksal bir çelişki olacaktır. Hukukun devletin "irade"si olduğu, devlet tarafından "istendiği" söylendiğinde, sadece, hukuki düzenin kurduğu kolektivitenin devlet olduğuna ve bu hukuki düzenin kişiselleştirilmiş halinin devlet tüzel kişisi olduğuna ilişkin düşünceyi anlatan bir metafor kullanılmakta-

dır. Öte yandan, belirlendiği gibi, haksız fiil, –devletin haksız fiili düşüncesi reddedildiğinde kabul edilenin tersine– hukukun yadsınması değil, hukukun özgül sonuçlar bağladığı bir koşuldur. Bir davranışın hukuka "aykırı" olduğu dile getirilirken, bu davranışla hukuka "uygun" davranış arasında mantıksal bir çelişki bulunduğu anlatılmamaktadır. Çelişki olsa olsa teleolojiktir; şöyle ki, hukuki düzenin, hukuka aykırı davranışı, o davranışta bulunan bireye (ya da onunla belli ilişkideki bir bireye) yöneltiği bir yaptırıma bağlayarak önlemeye çalıştığı kabul edilir. Haksız fiiller hukuki düzen içinde belirlenmiş olgular olduğundan, onlar kuşkusuz, bu düzenin kişiselleştirilmiş birliğine, yani devlete atfedilebilir. Gerçekten bazı durumlarda yapılan tam da budur. Gündelik dilde, devletin hiçbir haksız fiilde bulunamayacağına ilişkin ilke, önemli istisnalar devreye sokulmadan korunamamıştır.

Kuşkusuz ceza yaptırımıyla karşılanan haksız fiilleri devlete atfetme alışkanlığı yoktur. İhlali bir ceza yaptırımına konu olan yükümlülüğün öznesi olarak, davranışıyla bu yükümlülüğü ihlal eden birey görülür. Hakim dilde, devlete yapılacak bir atıf için, yalnızca, uzmanlaşmış organlar sıfatıyla, hukuki düzenin bu iş için görevlendirdiği bireylerin yerine getirmek zorunda olduğu yükümlülükler sözkonusu olduğundan, bunlar, devlet organları olarak yerine getirmek zorunda oldukları ve ceza yaptırımıyla korunan, bir yükümlülüğü çiğnediklerinde, devlet organları olarak hareket etmedikleri kabul edilir. Onlar, yalnızca bu yükümlülüğü yerine getirdiklerinde devlet organları olarak hareket etmiş olurlar. Yükümlülüğün bir ihlalini oluşturan değil de, yalnızca yükümlülüğün yerine getirilmesini sağlayan davranışlar devlete atfedildiğinden, dolayısıyla da devlet değil, yalnızca eylemde bulunan birey potansiyel suçlu olduğundan, devlete, yerine getirebileceği ama ihlal edemeyeceği bir yükümlülük atfedilir. Bu kitapta geliştirilen hukuki yükümlülük kavramıyla böyle bir atfın uyuşamayacağına ilişkin itiraz üzerinde neden durulması gerekmediği daha önce açıklandı.

Gerçekten de, devlete, devlet düzenince belirlenmiş bir yükümlülüğün ihlali ve dolayısıyla bu yükümlülüğün kendisi, yalnızca, onun içeriğini malvarlığına ilişkin bir edim oluşturuyorsa, ifası devletin malvarlığından gerçekleşiyorsa ve bu sözkonusu olabileceği ölçüde, icranın devletin bu malvarlığına karşı yöneltilmesi gerekiyorsa, atfedilebilir. Yargı yoluyla, bir masumun bir cezaya çarptırıldığı ve bunun infaz edildiği saptanırsa, hukuki düzen, yalnızca ceza kararının iptalini sağlamakla kalmayabilir –o andan sonra, özgürlükten zorla alıkoyma, hatta ölüm cezası birer ceza olarak görülmemelidir–, dahası bireyin (ya da yakınlarının) bu yüzden

ilk kararla uğradığı zararın devletin malvarlığından ödenecek bir tazminatla giderilmesini zorunlu kılabilir. Bu edimin ifası konusunda belirli bir devlet organı yükümlü kılınmıştır. Ödeme gerçekleşmezse, o zaman, devlete karşı bir dava açılabileceği ve devletin, mahkemece, sözkonusu tutarı ödemeye mahkum edilebileceği söylenir; ve –bu mümkün olmakla birlikte, gerçekte pek az rastlanan bir durumdur– karara uyulmazsa, devlet malvarlığına icra yoluyla el koyulabilecektir. Bu durumda, devletin, cezanın infazıyla bir masuma verilen zararın giderilmesine yönelik hukuki yükümlülüğünü ihlal ettiği söylenir. Başka deyimlerle, devlete, yükümlülük kadar, onun yerine getirilmesi ve ihlali de atfedilir ve sözkonusu malvarlığının devletin malvarlığı olduğu kabul edilerek, devlete aynı zamanda, yaptırımın edilgin öznesi olma olgusu da atfedilir. Bir birey, devlet organı sıfatıyla, yani devlete atfedilebilir bir işlemle, "devlet malvarlığı"ndan ödenmesi gereken devlet yükümlülükleri yaratacak bir hukuki işlem yaparsa, bu işlem devletin hukuki işlemi olarak yorumlanır. Yükümlülüğün yerine getirilmemesinden oluşan haksız fiile ilişkin bu atfı devlet tüzel kişisine yöneltmek mümkündür. Çünkü, haksız fiil olgusu, devlet hukuki düzeninde, bir yaptırımın, yani devlet malvarlığına karşı yöneltilmesi gereken icranın koşulu olarak öngörülmüştür. Ama göreceğiz ki, sözkonusu malvarlığını, devlet adı verilen hukuki kolektivitenin parçası olan bireylerin kolektif bir malvarlığı olarak algılamak mümkünse, bu bireylere de aynı biçimde, sözkonusu yükümlülükler atfedilebilir ve devletin üyelerinin kolektif yükümlülüklerinden sözedilebilir. Organın devlet yükümlülüğünü ya da aynı anlamda, devlet üyelerinin kolektif yükümlülüğünü yerine getirmeyerek ihlal ettiği görevsel yükümlülük, anılan bu yükümlülükten ayrılmaktadır. Bunlar devlet malvarlığına icra yoluyla el atılmasına dayanır, diğerleri, davranışıyla yükümlülüğü çiğneyen organa verilen bir disiplin cezasına dayanır. Devlete (ya da devletin üyelerine) bu iki yükümlülükten ikincisi atfedilir, birincisi değil.

Ama, zorlayıcı eylemin kendisi de devlete atfedilirse, devlet malvarlığına icra yoluyla el atma fikri, verili olguların saçma bir yorumu olmaz mı? Çünkü o zaman, devlet malvarlığına icra yoluyla el atılması, devletin kendisine karşı yönelteceği zorlayıcı bir eylem anlamına gelebilir. Yine de, bu yorumdan kaçınmak mümkündür. Gerçek veri, icranın, sözkonusu malvarlığına ilişkin bölümün idaresiyle yetkilendirilmiş organın iradesine karşı yöneltilmesi gereğidir. Bu organ, devletin yürütme organının emrini yerine getirmeyi reddederek, görev yükümlülüklerini ihlal etmektedir. Bu zorunlu olsaydı, zorlayıcı eylem gerçekte bu bireye karşı yöneltilmiş olacaktı. Atıf sadece olası ama zorunlu olmayan bir entelektüel işlem

olduğundan, devlete, zorlayıcı eylemin oluşturduğu zararın edilgin öznesi olma olgusunun atfı hiç de gerekli değildir. Devletin kendisine karşı yönelttiği bir zorlayıcı eylem fikrinden kaçınmak isteniyorsa, bu atıf yapılmamalıdır. O zaman icra devlet malvarlığına karşı gerçekleşir, ama o devlet kişisine karşı yöneltilmiş olarak yorumlanmayacaktır. Malvarlığına icra yoluyla el atılan bireyin, malvarlığını oluşturan hakların bizzat öznesi olması hiç de zorunlu değildir.

Böylece, devletin malvarlığına ilişkin edim yükümlülükleri, onlar atfa başvurulmaksızın açıklanırsa, davranışı bu yükümlülüğün içeriğini oluşturan devlet organının yükümlülükleridir. Bunlar, devlet malvarlığı olarak yorumlanan bir malvarlığından karşılanması gereken yükümlülüklerdir. Devlet kişisine değil, ama bu malvarlığına yöneltilmiş gibi yorumlanan bir yaptırım, yani bir icra yoluyla oluşmuşlardır. İcra, bu malvarlığının idaresiyle yükümlü devlet organı tüzel kişisine yöneltilmiştir. Bu malvarlığı kendisini oluşturan hakların öznesi olarak devlete atfedilirse, bir bireyin devlet organı sıfatıyla yerine getirmesi gereken bir yükümlülüğü yerine getirmeyerek gerçekleştirdiği haksız fiil için, devlet kendi malvarlığıyla sorumludur. Uluslararası hukuk tarafından devlete getirilen yükümlülükler sözkonusu olduğunda, devlet tüzel kişisine, yalnızca yükümlülükler değil, ama aynı zamanda onların dayandığı zorlayıcı eylemlerin edilgin öznesi olma olgusu da atfedilirken, tersine, devlet hukuki düzeninin devlete getirdiği yükümlülükler için, devlete yalnızca yükümlülük atfedilir. Bu durumda, devlete, dayandığı zorlayıcı eylemin edilgin öznesi olma olgusu atfedilmez. Hakim dilde, devlet, tüzel kişi olarak, devlet hukuki düzeninin zorunlu kıldığı bir edim yükümlülüğünü yerine getirmeyerek ve dolayısıyla bu yükümlülüğü ihlal ederek, haksız bir fiil işleyebilir. Ancak, devlet hukuki düzeninin yaptırım olarak bu haksız fiili karşılamak için devlet malvarlığına icra yoluyla el atılması, devlet tüzel kişisine yöneltilmiş gibi yorumlanmaz. Başka deyimlerle, devlet, kendisine atfedilen haksız fiil açısından yalnızca malvarlığıyla sorumludur, kişi olarak değil. Buna karşılık, yükümlülüklerine aykırı davranan organ, devletin bu haksız fiili konusunda kişi olarak sorumludur. Daha sonra gösterileceği gibi, devlet malvarlığı devlet üyelerinin kolektif bir malvarlığı olarak yorumlanabilirse, devletin sorumluluğu üyelerinin kolektif bir sorumluluğu olarak belirir.

2) Devletin hakları.

Daha önce, sübjektif hakkı, yükümlülüğün yerine getirilmemesi durumunda, hak arayanın hukuki yetkisiyle uyum içinde, sözkonusu yüküm-

lülükle örtüşen bir yansıma-hak (*Reflexrecht*) olarak tanımladık. Hukuki düzenin sözkonusu hukuki yetkiyi aktardığı bireyi, bir yansıma-hakkın öznesi olarak görmek gerektiğini söyledik. Bu kavramlar devlete uyarlanırsa, bundan, devlet hakları diye nitelendirilen hakların, devlet organı sıfatıyla bu hukuki yetkiyi kullanacak bireyin hakları olduğu sonucu çıkar. Bu hakların devlete atfı, bunların, hukuki yetkinin belirli bir birey tarafından kullanılması gerektiğini belirleyen devlet hukuki düzenine dayandırıldığını anlatır. Aynı biçimde, hukuki yetki tarafından, yerine getirilmediği ileri sürülen yükümlülük, devlete karşı bir yükümlülük ve bu yükümlülükle örtüşen yansıma-hak da, devletin bir yansıma-hakkı olarak yorumlanır. Gerçekte, insanlara buyurulan davranışlar, olsa olsa, ancak bir başka insana ya da insanlara yönelen davranışlar olabilir. Ama, yansıma-hakkın kullanılmasının, yani yükümlülüğün yöneldiği insanın ya da insanların buna ilişkin davranışı –buyurulan davranışla aynı anda belirlenen davranış–, devlet organı sıfatı olan bir bireyin görevini oluşturabilir. Demek ki bu davranış devlete atfedilebilir. Bazı borç doğuran yükümlülüklerde, örneğin, askerlik hizmetini ifa yükümlülüğü ya da vergi ifa yükümlülüğünde sözkonusu olan budur. Askerlik hizmet yükümlülüğü devletin askeri organlarına ifa edilir, para edimi devletin mali organları tarafından kabul edilir ve bu kabul onların görevsel yükümlülüklerinin içeriğini oluşturur. Ama, denir ki, onlar bunu "kendileri için" kabul etmezler, yani çalıştıranın çalışanın hizmet edimini kabul etmesi ya da alacaklının borçlunun borcunu kabul etmesi gibi kabul etmezler. Onu "devlet adına" kabul ederler. Demek ki, bu kabul fiili, devlet görevi olarak yorumlanır, devlete atfedilir. Vergi ifa yükümlülüğünde, buna, para ediminin, devlet organı olarak eylemde bulunan bireyin malvarlığına girmemesi, ama devlet malvarlığı olarak yorumlanan malvarlığına girmesi eklenir. Askerlik hizmeti yükümlülüğü ve vergi yükümlülüğü, kamu hukuku yükümlülükleri olarak görülmektedir. Ama devletin, yani devlet organı sıfatı olan ve hukuki düzenin bunu yapmak üzere yetkilendirdiği belli bir bireyin, özel hukuk çerçevesindeki hukuki işlemleriyle yaratılan edim yükümlülükleri sözkonusu olduğunda da durum aynıdır. Devlet organı diye nitelendirilen bir birey tarafından kullanıldığı gözönünde tutularak, hukuki düzenin, sözkonusu yükümlülüklerin yerine getirilmemesine tepki olarak koyduğu yaptırımın icrasına götüren usulü başlatacak hukuki yetkinin kullanımı da, bir devlet görevi olarak, yine devlete atfedilir. Dikkate almak gerekir ki, bu yükümlülükler, edimi kabul edecek ve yerine getirilmemesi durumunda yükümlülüğü ileri sürecek bireylerin çıkarı çerçevesinde kurallandırılmamışlardır ve bu yükümlülüklerin koyulmasıyla gü-

vence altına alınan bir devlet çıkarıdır. Ama, yalnızca insanların çıkarları olabileceğinden, bu önermelerin olası tek anlamı, sözkonusu yükümlülüklerin, kolektivitenin, yani bu hukuki kolektivitenin parçası olan tüm bireylerin çıkarı adına koyulmuş olmasıdır. O zaman, edimin kabulünü ve hukuki yetkinin kullanımını kurgusal devlet kişisine atfetmek yerine, bunlar, hukuki kolektivitenin parçası olan bireylere atfedilebilir. Başka deyimlerle, bu edimleri kabul eden bireyler, yalnızca devlet organları olarak değil, ama aynı zamanda, devleti oluşturan halkın organları olarak, yani hukuki kolektiviteye ait olan bireyler olarak sunulabilir. Bu açıdan, sözkonusu haklar, bu bireylerin kolektif hakları olarak yorumlanabilir.

Bazen, ceza hukukunun büyük bölümünü oluşturan yapmama (*Unterlassungspflichten*) yükümlülükleri, yalnızca onların ihlalinden doğrudan doğruya zarar gören insanlara karşı değil, ayrıca dolaylı olarak devlete karşı yükümlülükler olarak yorumlanır. Dolayısıyla, bu yükümlülüklerin ihlalini ileri sürmekle görevli olanın, devlet organı olan bir kamu davacısı (*Öffentlichen Anklager*) olduğu özellikle gözönüne alınarak, devletin, bu suçların işlenmemesine yönelik bir hakkından sözedilir. Suç işlememe yükümlülüğünün, devlete karşı bir yükümlülük olduğunu söylemek, suçun, yalnızca bu eylemlerin doğrudan etkilediği bireyler için zararlı olmadığı, kolektivite için de zararlı olduğu, yani bu hukuki kolektivitenin üyeleri olan tüm bireylerin de çıkarlarını zedelediği fikrini öngörür. Bunu özellikle gösteren olgu da, suçu izleyen koğuşturmanın, doğrudan doğruya zarar görenler tarafından değil, hukuki kolektivitenin organları olarak hareket eden, bu kolektivitenin çıkarını, yani tüm üyelerinin çıkarını savunan bireyler tarafından üstlenilmesi zorunluluğudur. Böyle değerlendirmeler, bu durumda da, devlet üyelerinin kolektif haklarından sözedilmesine imkan verir.

Bazen de, devletin failleri cezalandırmaya yönelik bir hakkından sözedilir. Böyle bir hak –yansıma-hak olarak– ancak, ceza çekmeye yönelik bir yükümlülük varsa varolabilir, yani birey, verilen bir cezadan kaçtığında, bu davranışı ek bir cezayla karşılaşıyorsa varolabilir.

Ayni haklar ve özellikle de devlet mülkiyetine ilişkin haklar, özel bir önem taşır. Çünkü bu haklar, devlet-malvarlığı diye nitelendirilen malvarlığının çekirdeğini oluşturur ve daha önce gösterildiği gibi, sözkonusu malvarlığı, bürokratik görevliler aygıtı olarak devlete atıfta ve sonra da, aynı biçimde, doğrudan devlet idaresi denen görevin atfında temel bir rol oynar.

Bir bireyin bir nesne üzerindeki mülkiyet hakkının içeriği şudur: Tüm diğer bireyler, bu bireyin sözkonusu nesne üzerindeki gerçek tasarrufuna, onu kullanıp kullanmamasına, hatta onu yoketmesine tahammül etmekle

yükümlüdürler. Kendisine karşı tahammül yükümlülüğü bulunan bireyin, hem hukuki işlemlerle sözkonusu nesne üzerinde tasarruf etmeye, hem de diğer bireylerin tahammül yükümlülüğünü yerine getirmemeleri durumunda bunu dava konusu yapma hukuki yetkisi vardır. Olağan halde, gerek fiilen gerekse hukuki işlem yoluyla tasarruf etme ve de hukuki yetkinin kullanımı, tek ve aynı bireye aittir. Bu birey nesnenin malikidir. Devletin bir nesne üzerindeki mülkiyet hakkından sözedilmesini sağlayan verileri ele alalım. Atıf işlemine başvurulmadan dile getirilmek istenirlerse, bu verilerin şundan ibaret olduğunu söylemek gerekir: Bir nesne üzerinde fiilen ve hukuki işlem yoluyla tasarruf, uzmanlaşmış görev olarak ve görevsel bir yükümlülüğü yerine getirirken, bunu yapan bazı bireylere bırakılmıştır. Bu sınırlama, tüm diğer bireylerin bu işlemlere tahammül etmekle yükümlü oldukları ve böylece, nesne üzerindeki tasarrufun dışında bırakıldıkları sonucunu verir. Aynı biçimde, tahammül yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi durumunda, dava konusu yapma hukuki yetkisi, fiilen ve hukuken tasarrufa ilişkin yetkileri kullanan kişilerle aynı nitelikleri taşıyan bazı bireylere bırakılmıştır. Nesne üzerinde fiilen ve hukuken tasarruf ve hukuki yetki kullanımının, tek ve aynı bireye emanet edilmediği açıktır. Tam tersine, bu görevler, çeşitli bireyler arasında bölüştürülmüştür. Şunun dikkate alınması gerekir ki, devlet mülkiyeti olarak yorumlanan nesneler üzerindeki fiili tasarruf, özellikle onların kullanımı, devlet uzuvları olan tüm bireylere ait değildir. Devlete ait bir ev, devlete ait bir araba, ancak bazı bireyler tarafından, hukuki açıdan düzenlenmiş bir biçimde kullanılabilir. Ama, sözkonusu tüm görevlerin, değinilen niteliklere sahip bir bireyin ellerinde toplanmış olduğu varsayılsa bile –gerçekte hiçbir zaman rastlanmayan bir durumdur bu–, bu bireyin, malik olduğu düşünülmeyecektir. Çünkü bu durumda da, ötekinde olduğu gibi, görevlerin, onları somut olarak, kendi çıkarına değil, ama hukuki düzen tarafından kurulmuş kolektivitenin, yani bu kolektivitenin üyeleri olan tüm bireylerin çıkarına yerine getiren bireye devredildiği kabul edilecektir. Başka deyimlerle, sözkonusu hakkın, yukanda tanımlanan bireylerin çıkarının değil, ama kolektivitenin bir çıkarının korunmasına yaradığı kabul edilecektir. İster gerçek verilere denk düşsün, isterse salt bir kurgu olsun, böyle bir kolektif çıkar fikri, devlet organları sıfatıyla bazı bireylerin üstlendiği görevlerin, sözkonusu kolektivitenin üyelerine atfının ve bu nedenle de, sözkonusu hakkın atfının ölçütünü oluşturur. Gerçekten de, mülkiyet haklarının atfı durumunda, kolektivitenin üyelerine bu atıf, kurgusal devlet kişisine atfın içinde vardır. Mülkiyetin devletleştirilmesi hep, mülkiyetin bir kolektivizasyonu, bir sosyalizasyonu olarak anlaşılır. İki deyim eşanlamlı olarak kullanılır. Bu anlamda, devlet

mülkiyeti kolektif mülkiyettir, devlet malvarlığı devlet üyelerinin kolektif malvarlığıdır, yani atıf, devlet kişisine olduğu kadar, hukuki düzenin kurduğu devlet denen kolektiviteyi oluşturan insanlara da yapılabilir. İki durumda da, atıf bir kurguyu içerir. Gündelik dilde, biri ötekinin içinde yatar. Birincisine ağırlık verilirse, mülkiyete ilişkin görevleri üstlenen bireylerin devlet organları olduğu, mülkiyetin devletin mülkiyeti olduğu söylenir. İkincisine ağırlık verilirse, bu bireylerin halkı temsil ettikleri, mülkiyetin halkın mülkiyeti olduğu söylenir.

C) Devletin öz-yükümlülüğü (Selbstverpflichtung); hukuk devleti.

Geleneksel öğretiye göre, hukuktan bağımsızca sosyal bir gerçeklik olarak varolan devlet, önce hukuku yaratacak, sonra da bu hukuka boyun eğecek, deyim yerindeyse, bunu özgür iradesiyle yapacak ve yalnızca o zaman, bir hukuk devleti olacaktır. Geleneksel öğretinin devletin "öz-yükümlülüğü" (*Selbstverpflichtung des Staates*) diye adlandırdığı süreç budur. Oysa yalnızca, önceki sayfalarda sunulmuş olan devlet kavramının çözümlenmesi, gerçekte sözkonusu olanın ne olduğunu anlatabilir. Her şeyden önce, hukuka tabi olmayan bir devleti düşünmenin imkansız olduğunu saptamak gerekir. Çünkü devlet yalnızca devlet eylemlerinde, yani insanlar tarafından gerçekleştirilen ve tüzel kişi olarak devlete atfedilen eylemlerde vardır. Böyle bir atıf da, ancak, özgül bir biçimde bu eylemleri tanımlayan hukuki normlar temel alınırsa mümkündür. Devletin hukuk yarattığını söylemek, yalnızca, hukuk uyarınca eylemleri devlete atfedilen insanların hukuk yarattığını söylemektir. Oysa bu, hukukun kendi yaratılışını düzenlediği anlamına gelir. Bir devletin hukuktan önce varolup, bu hukuku yarattığı ve kendisini ona tabi kıldığı bir sürece rastlanmaz ve rastlanamayacaktır. Devlet kendisi tarafından yaratılan hukuka kendisini tabi kılmaz, hukuk insanların davranışını ve özellikle de amacı hukuk yaratımı olan davranışını düzenler ve böylece, onları kendisine tabi kılar.

Devletin bir öz-yükümlülüğünden yalnızca şu anlamda sözedilebilir: Devlet tüzel kişisine atfedilen yükümlülükler ve haklar, tam da, bu devlet tüzel kişisinin kişiselleştirilmesi olan hukuki düzen tarafından belirlenmişlerdir. Devlete bu atıf, yani hukuki düzenin birliğine gönderme yapma olgusu ve sözkonusu düzenin buna bağlı olarak kişiselleştirilmesi, bunun ısrarla vurgulanması gerektiği gibi, sadece düşünsel bir işlem, bilginin yardımcı bir aracıdır. Bilginin varolan tek nesnesi hukuktur.

Devletin bir hukuki düzen olduğu kabul edildikten sonra, her devlet bir hukuk devletidir ve bu hukuk devleti deyimi bir fazlalıktır. Bununla

birlikte, demokrasi ve hukuk güvenliği taleplerini karşılayacak özel bir devlet tipini tanımlamak için, gerçekten de bu deyimden yararlanılır. Bu özgül anlamda, "hukuk devleti", şu özellikleri taşıyan, görece merkezileşmiş bir hukuki düzendir: Yasalar, yani hükümetin başında bulunan bir devlet başkanının katkısı olsun olmasın, halkın seçtiği bir parlementonun belirlediği genel normlar, yargı ve yürütmeyi bağlar; hükümet üyeleri eylemlerinden sorumludurlar; mahkemeler bağımsızdır; yurttaşların bazı özgürlükleri, özellikle de inanç ve vicdan özgürlüğüyle düşüncelerini açıklama özgürlüğü güvence altına alınmıştır.

D) Merkezileşme ve adem-i merkezileşme

Devlet, bir insani davranış düzeni ve dolayısıyla, uzamsal ve zamansal bir geçerliliği de olan bir normlar sistemi olarak kavrandığında, bu devletin, eyaletler ya da "üye-devletler" biçimindeki topraksal bölümlenme sorunu, devlet hukuki düzeninin normlarının uzamsal geçerlilik alanına ilişkin özel bir sorun olarak belirir. Olağan devlet tasarımı şu basit hipotezden yola çıkar: Devlet düzenini oluşturan tüm normlar, devlet topraklarının tamamında aynı biçimde yürürlükte ve geçerli olacaklardır ya da –onlar, norm yaratıcı otoritenin kişiliğine dayandırılırsa– bir tek makamdan kaynaklanacaklar, bir tek makam, bir merkezden, devlet topraklarının tamamına hakim olacaktır. Kaldı ki bu son anlayışta –üniter devlet anlayışı–, devlet düzeninin normlarının uzamsal geçerlilik alanı düşüncesiyle, norm yaratıcı organların çokluğu ve birliği düşüncesi bileşir. Buna rağmen, iki düşünceyi birbirinden kesinlikle ayırmak gereklidir. "Üniter devlet" kavramıyla, merkezileşme ve adem-i merkezileşmenin karşıtı dile getirildiğinde, merkezileşmiş hukuki kolektivite olarak üniter devlet, adem-i merkezileşmiş hukuki kolektivite tipinin karşısına çıkartıldığında, bu karşıtlık, öncelikle, yalnızca devlet düzeninin kurucu normlarının uzamsal geçerlilik alanı açısından, dolayısıyla da statik bir veri olarak, norm yaratıcı organların birliği ya da çokluğuna ilişkin dinamik unsurun bütünüyle bir yana itilmesiyle incelenebilir ve çözümlenebilir.

Devlet normlarının hepsinin, devlet topraklarının tümünde eşit biçimde geçerli oldukları düşüncesi, şu varsayımda sözde bir destek bulur: Devlet hukuki düzeni, yalnızca, genel normlardan oluşur, yalnızca yasa biçiminde koyulmuş normlarla özdeşleşir. Çünkü, tüm yasaları topraklarının tamamında geçerli olan devlet örneklerine oldukça sık rastlanır; dolayısıyla yasaları topraklarının yalnızca bir bölümünde uygulanan devletlere pek rastlanmaz. Devlet gücünden sözedildiğinde, yalnızca bir tek

yasama gücü akla getirilirse, devletin özü itibariyle merkezileşmiş bir kolektivite olduğu düşüncesi, tarihi hukuki gerçeklikle, pozitif hukuki düzenlerle çok çatışmaz.

Aslında, idari işlem ve yargısal kararla koyulan ve genel yasama normlarını somutlaştıran bireysel normlar da, bu sonuncular gibi, devlet düzenine aittirler. Demek ki bu dikkate alındığında, pozitif bir devletin, kuşkusuz hiçbir zaman, saf üniter devlet düşüncesini, yani saf merkezileşme düşüncesini karşılamadığı ortaya çıkar. Gerçekten de, genel yasa normları devletin tüm topraklarında geçerli olacak biçimde koyulsalar da, buna karşılık, yasaların somutlaştırılması genelde, toprağın yalnızca bir kesimi için geçerli oldukları söylenebilecek –şu ya da bu anlamda–, bireysel normlar aracılığıyla gerçekleşir. Bu bireysel normlar, norm yaratma yetkileri uzamsal olarak, toprağın bir kesimiyle sınırlandırılmış organlar tarafından koyulmuştur. Tarihi devletlerden hiçbiri, yani pozitif devlet hukuki düzenlerinin hiçbiri, ne bütünüyle merkezileşmiş, ne de bütünüyle adem-i merkezileşmiştir. Bunlar her zaman kısmen merkezileşmiştir ve dolayısıyla kısmen adem-i merkezileşmiştir. Öyle ki bunlar bazen iki ideal tipten birincisine daha yakındır, bazen de ikincisine.

Saf kavramlar düzleminde, merkezileşmiş hukuki kolektivite, düzeni sadece ve sadece topraklarının tümünde geçerli hukuki normlardan oluşan kolektivite olarak tanımlanacaktır. Adem-i merkezileşmiş hukuki kolektiviteyse, düzeni topraklarının yalnızca bir kesiminde geçerli olan normlardan oluşan kolektivite olarak tanımlanacaktır. Hukuki bir kolektivitenin, altbölümler oluşturacak biçimde bölümlenmesi, bu düzenin normlarının ya da bazı normlarının yalnızca altbölümlerde geçerli oldukları anlamına gelir. Bu son durumda, kolektiviteyi kuran hukuki düzen, uzamsal geçerlilik alanı farklı olan normlardan oluşur. Sınırsız adem-i merkezileşmede, yalnızca altbölümler için geçerli olan normlar yanında, toprağın tümünde geçerli olacak hiçbir normun bulunmaması gerekir. Toprak birliği yalnızca normların geçerliliğine ilişkin birlikten doğar. O andan sonra da, saf adem-i merkezileşme ideal durumunda, bütün bir topraktan ve *bir* devlet düzeninden artık nasıl sözedilebileceğini düşünmek gerekir. Buna rağmen, adem-i merkezileşmeden, yalnızca, tek ve aynı toprağın, tek ve aynı hukuki kolektivitenin bölümlenmesi sözkonusu olduğu ölçüde sözedilebilir. Adem-i merkezileşme, (birbirinden ayrı) bağımsız uzamsal geçerlilik alanlarıyla, –ne kadar esnek bağlarla olsa da, en azından herhangi bir topluluk görüntüsü bile vermeyen– bu altbölümlerin tek bir toprağın parçaları olarak görülemeyeceği biçimde, birçok hukuki kolektivitenin, birçok hukuki düzenin yan yana bulundukları bir noktaya

vardırılırsa, artık onun ötesinde adem-i merkezileşmeden sözedilemeyecek olan son sınır da aşılmış demektir. Onların hepsini içeren ve onlan birbirlerine göre sınırlayan, genel bir kolektivite kuran bütünsel bir düzen olmadan, yan yana yaşayan bir hukuki kolektiviteler ya da hukuki düzenler çokluğu düşünülemez. Aynı düzeyde hukuki kolektiviteler olarak algılanmaları koşuluyla, nasıl tüm devletleri evrensel uluslararası topluluğun üyeleri olarak görmek gerekiyorsa, tüm devlet topraklarını da, evrensel hukuki düzenin uzamsal geçerlilik alanının altbölümleri olarak düşünmek gerekecektir.

Mutlak adem-i merkezileşme düşüncesinin, ancak, toprağın tümü için geçerli hiçbir norm olmaması halinde varolabileceği kabul edildiğinde, bu, düzenin zorunlu birliği bakımından, yalnızca şöyle anlaşılabilir: Bu çerçevede, sözkonusu toprağın tamamında geçerli olabilecek vazedilmiş hiçbir norm yoktur. Ama en azından, varsayımsal temel norm, yetkilendirdiği kısmi düzenler onu altbölümlere ayırsa da, toprağın tamamında geçerlidir. En azından bu temel norm, kısmi düzenler olarak görülen tüm hukuki kolektiviteleri içeren genel hukuki düzenin birliğiyle aynı anda, genel toprak birliğini kurmalıdır. Dolayısıyla, adem-i merkezileşmenin son sınırı, aynı zamanda, bir hukuki kolektiviteler çokluğunun yan yana yaşayabilmesi için de son sınırdır. Adem-i merkezileşmeden sözedilebilmesi için asgari koşul, aynı zamanda, bir hukuki kolektiviteler çokluğu düşüncesinin kabul edilebilmesi için de asgari koşuldur. Bu temel görüşe bağlı kalındığında, daha dar bir anlamda, adem-i merkezileşmeden şu koşulla sözedilebilir: Tüm toprağın birliği, yalnızca varsayılan temel normla değil, pozitif olarak koyulmuş normlarla sağlanmış olmalıdır. Ancak bu farklılığın pek önemi yoktur, çünkü hukuki gerçeklik bu en düşük sınırı asla aşmaz ve pozitif hukukta devreye giren en aşırı adem-i merkezileşme örneği, yani tek tek devletlere bölünen uluslararası topluluk, daha dar adem-i merkezileşme kavramına da uyar.

Bir hukuki düzenin normlarının farklı uzamsal geçerlilik alanları varsa, bu zorunlu olmasa da, farklı toprak kesimleri için, farklı içerikli normlar koyulması mümkün olur. Hukuki içeriğin maddi birliği, hukuki bölümün şekli birliğiyle mutlaka bağlantılı değildir. Toprak birliğinin yalnızca varsayımsal temel normla sağlandığı kuramsal son sınırda, koyulmuş tüm normlar ancak toprağın bir kesimi için geçerli olacağından, sözkonusu olan yeknasak bir hukuki düzendir, ama buna rağmen, hiçbir pozitif hukuki içerik, toprağın tümü için global olarak geçerli değildir.

Hukuki düzenin içeriğinin, toprağın bölümlenmesine göre, farklılaştırılmasını haklı çıkarabilecek çeşitli nedenler vardır: Coğrafi, ulusal, dini farklılıklar, hukuki olarak kurallandırılması gereken malzeme içinde, hu-

kuki kolektivitenin topraksal bir bölüşümüyle dikkate alınırlar. Bir yandan hukuki alanın büyüklüğü, öte yandan kurallandırılacak sosyal ilişkiler arasında farklılaşma olasılıklarının büyüklüğü ölçüsünde, sözkonusu ihtiyaç daha güçlü olarak kendini duyurur. Hukuki düzenin içeriğindeki bu topraksal farklılaşmayı, ki adem-i merkezileşmenin özüne yalnızca o uyar, aynı mahiyette olan, ama yalnızca kişisel türden ölçütlere dayanan bir farklılaşmadan ayırdetmek gerekir. Farklı insan kümeleri için, örneğin dile, dine, ırka, cinsiyete ya da mesleğe, vb. göre, hukuki alanın tümü için geçerli farklı içerikli normlar koyulabilir. Bu normlar toprağın tamamı için geçerlidir. Bu olasılıkta da, aynı biçimde, devletin "bölünmesi"nden (*Gliederung*) sözedilmek isteniyorsa, bu bölünme, –deyimin geleneksel ve asıl anlamında, devletin "bölünmesi"nin anlattığı gibi– topraksallık ilkesi uyarınca değil, kişisellik ilkesi uyarınca bir bölünmedir. Bunun için, bütünüyle topraksal bir temel üzerinde, sınırlanmış geçerlilik altbölümleri eyalet diye adlandırıldığında, "eyalet sistemi"nden (*Provinzialsystem*) de sözedilebilir.

Bu söylenenlerden çıkan sonuç şudur: Merkezileşme ve adem-i merkezileşme sorunu –ki bu, hukuki kolektivitelerin topraksal bölünmesi sorunudur–, ilk olarak, hukuki düzeni oluşturan normların uzamsal geçerlilik alanı sorunudur. Yalnız, ikinci olarak, normların uzamsal geçerlilik alanı olan bu statik unsura, ikinci bir unsur, dinamik bir unsur eklenir. Bu unsur, özünde, ilk unsurdan kesinlikle farklı ve bağımsızdır, ama yine de, merkezileşme ve adem-i merkezileşme sözkonusu olduğu zaman, belirsiz bir biçimde, onunla karıştırılarak kullanılır. Statik bakış açısından, farklı uzamsal geçerlilik alanları dikkate alınarak, yalnızca yürürlükteki normlara bakılırken, dinamik bakış açısı, farklı bir geçerlilik alanı olan normların yaratılma usullerine, norm yaratma işlemlerine ve dolayısıyla da, norm koyan organlara yönelir. Tüm hukuki alan ya da yalnızca toprağın bir kesimi için geçerli olan normların, tek bir organ tarafından koyuldukları durumla, birçok organ tarafından koyuldukları durum birbirinden ayırdedilir. Hukuki kolektivite merkezileşmiş de olsa adem-i merkezileşmiş de olsa (statik anlamda), normları yaratan organ tek de olsa çok da olsa, merkezileşme kavramını, tercihen bir tek organ tarafından koyulmuş (tüm hukuki alan için geçerli) normlar düşüncesi karşılar. Deyim yerindeyse, bu organ kolektivitenin merkezini oluşturur ve yine denilebilir ki, o, şu ya da bu anlamda, uzamsal olarak da merkezde yer almaktadır. Oysa, tam tersine, adem-i merkezileşme kavramını, merkezde yer almayan, ama hukuki alana dağılmış olan ve herbirinin yalnızca altbölüm için geçerli olabilecek normlar koyma yetkisi bulunan, birçok organ karşılar.

Bu bağlamda dikkate almak gerekir ki, yalnızca hukuki normların yaratılması değil, ama onların uygulanması da ve hatta, bir hukuki düzen tarafından öngörülen tüm görevler de, bu dinamik anlamda, merkezi ya da adem-i merkezi olabilir, yani tek bir organ tarafından ya da birçok organ tarafından üstlenilebilir. Dinamik anlamda merkezileşme, tüm görevlerin aynı ve tek organ tarafından yerine getirilmesi gerektiğinde, özellikle de bir hukuki düzenin, hem genel hem de bireysel tüm normları tek ve aynı birey tarafından yaratıldığında ve uygulandığında, en üst dereceye ulaşır. Dinamik anlamda adem-i merkezileşme, tüm görevler, hukuki düzene tabi bireylerin tümü tarafından yerine getirilebildiğinde, en üst dereceye ulaşır. Ama tanımlanan iki durum da, gerçekte, ideal uç örneklerdir: Sosyal gerçeklikte, asla görülmezler. Bir hukuki düzen tarafından öngörülen görevler, asla herhangi biri tarafından ya da tek ve aynı birey tarafından yerine getirilemez.

E) Hukuk ve devlet ikiliğinin ortadan kalkması.

Bir insani davranış düzeni olan devletin, görece merkezileşmiş bir baskı düzeni olduğu ve tüzel kişi olarak devletin bu baskı düzeninin kişiselleştirilmesi olduğu bir kez kabul edildiğinde, devlet ve hukuk ikiliği ortadan kalkar: Gerçekten de bu, bilginin, nesnesinin birliğini oluşturduktan sonra, onu yüceltmesinden doğan bir ikilenmedir. Kişi kavramı, aslında, böyle bir birliğin ifadesidir.

Böylece, bilgi kuramı açısından, bir yanda devlet tüzel kişisiyle hukuki düzen arasındaki bu ikilik, öte yanda Tanrı ve dünya arasındaki teolojik ikilik –ki o da aynı biçimde önemli çelişkilerle yüklüdür[6]– bir koşutluk sunarlar. Teolojinin iktidar ve iradeyi Tanrı'nın özü olarak ileri sürmesi gibi, aynı biçimde, devlet ve hukuk kuramı da iktidar ve iradeyi devletin özü olarak sunar. Teolojinin Tanrı'nın hem dünya karşısındaki aşkınlığını, hem de dünyaya içkinliğini ileri sürmesi gibi, ikilikçi devlet ve hukuk kuramı da, aynı biçimde, hem devletin hukuk karşısındaki aşkınlığını, hem onun hukuk ötesi varlığını, hem de buna rağmen hukuka içkinliğini ileri sürer. Dünyanın yaratıcısı Tanrı'nın, bir insanın bedeninde dünyaya gelmesi efsanesinde, dünyaya gelip, dünya yasalarına boyun eğmek, yani tabiatın düzenine boyun eğmek, doğmak, acı çekmek ve ölmek zorunda olması gibi, devlet de, aynı biçimde, öz-yükümlülük kuramı çerçevesinde, kendi yarattığı hukuka boyun eğmek zorundadır. Gerçek bir tabiat bilimine açılan yolun, ancak, Tanrı'yı dünyayla özdeşleştiren, yani tabiatın düzeniyle özdeşleştiren panteizmin ortaya çıkmasıyla serbest kalabilmesi

gibi, aynı biçimde, devletin hukukla özdeşleştirilmesi de, devletin bir hukuki düzen olduğunun kabul edilmesi de, gerçek bir hukuk biliminin zorunlu koşuludur. Ama devlet ve hukukun özdeşliği böyle kavranırsa, hukukun –adaletle özdeşleştirilmemesi gereken pozitif hukuk– tam da devlet denen bu zorlayıcı düzen olduğu anlaşılırsa, o zaman, insanbiçimci imgelerin tutsağı olarak kalmayan, kişiselleştirme perdesini yırtarak insani eylemlerce koyulmuş normlara ulaşan bir bilgi açısından, devleti hukukla doğrulamanın düpedüz imkansız olduğu görülür; tıpkı hukuku hukukla doğrulamanın imkansız olması gibi – tabii, bu "hukuk" sözcüğünün kâh pozitif hukuk anlamında, kâh adil hukuk, yani adalet anlamında kullanılmadığı varsayılarak. İşte o zaman, devleti "hukuk"devleti olarak meşrulaştırma girişiminin, gerçekte, bütünüyle elverişsiz olduğu görülür. Çünkü, daha önce de açıklandığı gibi, her devlet, her devletin bir hukuki düzen olması anlamında, zorunlu olarak bir hukuk devleti olmalıdır. Oysa bu, hiçbir biçimde, bir siyasi değer yargısı oluşturmaz. Hukuk devleti kavramının, yalnızca, demokrasi ve hukuk güvenliği taleplerini karşılayan devletlere –daha önce anılan– indirgenmesi, yalnızca bu niteliğe sahip zorlayıcı düzenlerin "gerçek" hukuki düzenler olarak görülebileceği varsayımına yol açar. Ama böyle bir varsayım bir tabii hukuk önyargısıdır. Otokratik bir niteliğe sahip olan ve sınırsız bir keyfilikle, asgari düzeyde bir hukuk güvenliği bile sunmayan, görece merkezileşmiş bir zorlayıcı düzen de, hukuki bir düzendir. Düzenle kolektivite ayırdedilirse, böyle bir zorlayıcı düzenle kurulan kolektivite de, hukuki bir kolektivite, bir devlettir. Tutarlı bir hukuki pozitivizm, tıpkı devlet gibi, hukuku da, ancak, bir insani davranış zorlayıcı düzeni olarak –ve sadece bu biçimde– tanıyabilir. Bu açıklamayla da, sözkonusu düzenin ahlak ya da adalet değerine ilişkin hiçbir şey söylenmiş olmaz. O zaman, devlet, hukuki olarak, hukukla aynı düzlemde anlaşılabilir; ne fazla, ne eksik.

Devlet –Hukuk ikilemini eleştirel yönteme dayanarak sona erdiren bu yaklaşım, aynı zamanda, en etkili meşruiyet ideolojilerinden birinin de radikal biçimde çökertilmesi anlamına gelir. Bu yüzden, geleneksel hukuk ve devlet öğretisi, saf hukuk kuramının devlet ve hukukun özdeşliği tezine karşı tutkulu bir direniş gösterir.

Çev: Cemal Bâli Akal
Düzelti: Yeşim M. Atamer

Hayret Bey Ankara Akşamında

Güzelim mart ayı kediler
oğlan kızın penceresinde ıslık
iki iki daha dört
destur hemşeri – bu yol nere gider

Ulus'a bir kişi
Ulus'a bir kişi
Ulus dediği millet
ah ulus ah millet

Suat Taşer

19
Norberto Bobbio

Kelsen ve hukukun kaynakları*

Kelsen'in başlıca eserlerinde öncelikle üzerinde durduğu konulardan biri, hukukun kaynaklarına ilişkin geleneksel kuramın eleştirisidir. *Reine Rechtslehre*'nin (*Saf Hukuk Kuramı*) genel sistemini birçok biçimde kavrayabiliriz: Hukukun kaynaklarına ilişkin geleneksel kuramın eleştirisi bunlardan biridir. Sistemin anlaşılması ve yeniden kurulması amacıyla, sözkonusu eleştirinin önemini ortaya koymak istiyorum.

Yapılması gereken ilk belirleme, Kelsen sisteminde kaynaklar kuramının, saf hukuk kuramında temel bir kavram olan hukuki yaratı kavramına sıkı bağlılığıdır. Bildiğim kadarıyla, Kelsen, "hukuki yaratı"yı açık bir biçimde hiç tanımlamamıştır. Ancak, eserini titizlikle inceleyen bir okuyucu bu kavramın Kelsen'in düşünce sisteminde temel bir yeri olduğunu çok iyi bilir. Burada sözkonusu olan, bu yüzyılda, genel hukuk kuramı tarihi içinde Kelsen kuramının yerini, diğerlerinden çok daha iyi belirleyen bir kavramdır. Kelsen'in eserlerini okurken, hukukun kaynakları,

* *Archives de Philosophie du Droit 27. Sources du Droit.* Sirey. Paris 1982.

hukuk normlarının geçerliliği, dinamik yapı, normların kademelendirilmesi ve hatta çeşitli yönetim biçimleri gibi hususlarda, farklı bölüm ve düzeylerde, hukuki yaratı kavramına rastlayabiliriz. "Rechtserzeugnung" (hukuki yaratı) ve bundan türeyen "Rechtserzeugender Akt" (hukuk yaratan sözleşme), "Rechtserzeugende Funktion" (hukuk yaratan işlev)deyimleri en sık karşılaşılan, hatta denilebilir ki, her yerde rastlanan deyimlerdendir.

Hukuki yaratı kavramı neden bu denli önemlidir? Bu soruya cevabım çok basit ve açıktır. Saf hukuk kuramı kendiliğinden bir pozitif hukuk kuramı olarak belirmiş, ayrıca hep pozitivist bir hukuk kuramı ve hatta, en aşırı sonuçlarına vardırılacak biçimde, hukuki pozitivizm olarak yorumlanmıştır. Hukuki pozitivizmi, tarihi boyunca, diğerlerinden ayıran olgu, hukukun, hep, *yaratılmış* bir şey, insani, tarihi, uzlaşımsal ve hatta yapay bir yaratının nesnesi ve sonucu biçiminde, norm ya da normlar bütünü olarak ele alınmasıdır. Hukuki pozitivizmin temel ilkesine göre *"Yasanın yaratıcısı gerçeklik değil otoritedir"*. Pozitivistle pozitivist olmayanın (ister tabii hukuk kuramcısı, ister tarihçi okul yandaşı, isterse sosyolojik bir hukuk anlayışı yandaşı olsun) hukuk karşısındaki tavırları arasındaki farkı kısaca açıklamam gerekirse, bunu, hukuku *yaratı* ve *veri* olarak algılamak arasındaki fark diye açıklayabilirim. Pozitivist, hukukun tabiatta varolmadığına, toplumda varolmadığına, bunun yanısıra onu keşfetmenin ve ortaya çıkarmanın kesinlikle sözkonusu olmadığına, buna karşılık hukukun her defasında bilinçli (ve aynı zamanda bilinçsiz) bir insan etkinliğinin ifadesi olup, bunun olsa olsa, –yorumun kendisinin de bir yaratma ya da sürekli yeniden yaratma edimi olduğu göz önünde bulundurularak– yorumlanabileceğine inanan kişidir.

Bu bakış açısına göre, hiç kuşku yok, Kelsen bir pozitivist olarak sınıflandırılacaktır. Bu konuda yalnızca, değinilecek alıntıları belirlerken seçim yapmakta zorlanabiliriz. Yine de, tabii hukuk üzerine denemesinin ilk sayfasında durmak yeterli olacaktır:

"İnsan davranışına hükmeden tabii düzenin kuralları, pozitif hukuk kurallarından farklı olarak, belli bir insan yetkesi tarafından yapay biçimde yaratılmış olarak değil de, Tanrı'dan, tabiattan ya da akıldan türemiş olarak güç kazanırlar ve bu nedenle de iyi, doğru ve adildirler. Tabii hukuktan farklı olarak, bir hukuk sisteminin pozitif özelliği burada ortaya çıkar: Hukuk sistemi insan iradesinin bir yaratısıdır, tabii hukuka bütünüyle yabancı bir geçerlilik temeli vardır, çünkü tabii hukuk, tabii düzen olarak, insan tarafından yaratılmamıştır ve tanım gereği de insani bir edimle yaratılamaz"[1].

Kelsen işte tam bu karşıtlığı temel alarak, bir normatif sistemler genel kuramı oluşturmuştur; bu kurama göre, iki tür normatif sistem vardır: Birbirinden türeyen normlardan oluşan statik sistemler ve bir üst iktidarın alt iktidarı yetkilendirmesiyle, birinin diğerinin ortaya çıkmasına neden olduğu normlardan oluşan dinamik sistemler. Kelsen'e göre, hukuki sistemler ikinci türe uyar. Bu husus, Kelsen kuramında, hukuki yaratı kavramının temel önemini bir kez daha ortaya koyar: Ahlakî bir normatif sistem ya da tabii hukuk sistemi *türemiş*, hukuki bir normatif sistemse *yaratılmıştır.*

Bu noktada, başlangıçtaki önermemi yineleyebilirim: Saf hukuk kuramında, kaynaklar kuramı, hukuki üretim kavramına sıkıca bağlıdır. Hukuk, insan etkinliğinin bir ürünüyse, kuşkusuz, genel hukuk kuramının görevlerinden biri, bu yaratının toplum içindeki çeşitli biçimlerini incelemek, betimlemek ve sınıflandırmaktır. Sözkonusu inceleme, betimleme ve sınıflandırma, geleneksel çalışmaların, "hukukun kaynakları" diye adlandırdıkları bölümün konusunu oluşturur. Ancak "hukukun kaynakları" deyimi, bilimsel olma savındaki bir hukuk kuramı gibi ödünsüz bir söylemden dışlanması gereken eğretilemeli bir deyimdir. Böylece, Kelsen kuramında, "hukukun kaynakları" deyimi, "hukukun yaratılma yöntemleri"ne (*Methoden der Rechtserzeugung*) dönüşmüştür. Geleneksel, "saf olmayan" hukukçuların "hukukun kaynakları" diye adlandırmayı sürdürdükleri kavram, Kelsen'in "saflaştırılmış" dilinde artık "hukuki yaratı usulleri" diye adlandırılacaktır. Başka bir deyişle, bir hukuk kaynakları kuramının rolü, hukukun yaratılması işlemindeki çeşitli usulleri incelemek, betimlemek ve sınıflandırmaktır. Kaynaklar kuramının hukuki yaratı usulleri kuramına indirgenmesiyle, –saf hukuk kuramının, günahıyla sevabıyla, biçimsel bir hukuk kuramı olarak görülmesinin nedeni ne olursa olsun– saf hukuk kuramıyla biçimsellik arasındaki bağın açıkça belirdiğini yeniden göstermek isterim. Hukuki olanı olmayandan ayırdetmeyi mümkün kılacak kıstas yalnızca ve yalnızca yaratılma usulüdür: Burada normun içeriğine hiç gönderme yapılmamakta, yalnızca normların doğum ve ölümüne ilişkin usuller dikkate alınmaktadır.

Kelsen, hukukun kaynakları sorununun hukuki yaratı usulleri sorunu içinde çözümlenmesiyle, geleneksel kaynaklar kuramına ilişkin iki sorunla karşı karşıya kalır. Bunlardan ilki, yaratı kavramının, örf ve adeti kapsayacak biçimde genişletilmesidir. "Yaratılmış hukuk"tan genellikle yasama hukuku, yani egemen bir irade tarafından yaratılmış hukuk anlaşılmaktadır. Ancak, yaratılmış hukuk kavramını, örf ve adet hukukunu da kapsayacak kadar genişletmek mümkün müdür? Buradaki güçlüğü

farkeden Kelsen, örf ve adetin hukuk yaratıcı niteliğini yadsıyan kuramlara karşı çıkacaktır. Bunlar, örf ve adetin "kurucu değil açıklayıcı bir değeri olduğunu" (*Keinen konstitutiver sondern nur einen deklaratorischen*) kabul eden tarihçi okul kuramı ve hukukun kaynağını sosyal dayanışma ilkesinde bulan Léon Duguit'nin kuramıdır ve buna göre, hukukçuların hukukun kaynağı diye adlandırdıkları kavram, ikincil ve bağımlı bir işlevi, hukuku oluşturma değil, varolan hukuku açıklama, daha doğrusu saptama işlevini karşılar. Kelsen, bu iki açıklayıcı örf ve adet kuramına karşı tavır alarak, örf ve adetin bir hukuk yaratma usulü ya da yöntemi olduğuna ve hukuk yaratma usulü ya da yöntemi genel kategorisine göre, yasayla örf ve adet arasında hiçbir ayrım yapılamayacağına ilişkin savlarını yineler. Kelsen'in, tarihçi ve sosyal dayanışmacı okulların kuramları karşısında, tabii hukuk kuramları hakkında ileri sürdüğü eleştirileri yinelemekte hiç duraksamadığını görmek ilginçtir:

"İki kuram da, temelde, tabii hukuk kuramının çeşitlemelerinden ibarettir; tabiat yaratısı hukukla insan yaratısı hukuk arasındaki ikilem neyse, *Volksgeist* (Halk ruhu) ya da sosyal dayanışma yaratısı hukukla yasama ve örf ve adet tarafından üretilmiş hukuk arasındaki ikilem de odur".

Kelsen, savını haklı çıkarmak ve güçlendirmek için de şunu ekler:

"Gerçekdışı bir *Volksgeist*'ın da, en az onun kadar gerçekdışı bir sosyal dayanışmanın da varlığını kabul etmeyen pozitivist hukuk öğretisinin gözünde, yasama kadar, örf ve adetin de kurucu işlevi tartışılmaz olmaktadır"[2].

Kelsen'in bu son iddiası, ussal bir çözümlemeden çok, zorunlu bir açıklamaya benzer. Gerçekten de bu sav, şu basit önermeyle çözüme ulaşan bir savdır: Örf ve adeti, hukuki yaratı usulleri arasında saymak gerekir, çünkü (hukuki pozitivizmin felsefi pozitivizme kadar götürüldüğü) hukuki pozitivizm açısından, yinelenerek ve bir araya gelerek örf ve adet oluşturan davranışlara öncel bir gerçekliğin varlığı kabul edilemez. Örf ve adet bir olgu, normatif bir olgudur ve olgulara, yalnızca olgulara dayanmak, pozitif bir felsefenin ruhuna uygundur. Daha önce gördüğümüz gibi, hukuki pozitivizm açısından hukuk, insan etkinliğinin bir yaratısıdır: Dolayısıyla, örf ve adet ancak hukuk yaratma usulü olarak (salt onu açıklama usulü olarak değil) yorumlanırsa, bir hukuk kaynağı olarak kabul edilebilir.

Yaratı usulleri genel kategorisine göre, yasayla örf ve adet arasında hiçbir ayrım yapılamıyorsa, aradaki fark kategorinin içinde araştırılmalıdır. Kelsen okurunun dikkatini, merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik kavramları arasında yaptığı ayrıma çekmeye gerek görmüyorum. Bu, çeşitli düzeylerde karşılaştığımız bir ayrımdır: Örneğin, bu ayrım temelinde, Kelsen, devletin hukuki düzeniyle uluslararası hukuki düzeni ayrı

tutmaktadır. Uluslararası hukuk, başlıca hukuk yaratma usulü örf ve adet olan bir hukuk düzenidir. Öyleyse, hukuk yaratmanın başlıca iki biçimi olan yasayla örf ve adet arasında ayırıcı bir unsurun ortaya çıkması için, aynı kıstasın, merkezi hukuk yaratma ve adem-i merkezi hukuk yaratma ayrımının kullanılması bir rastlantı değildir:

"Yasama hukukuyla örf ve adet hukuku arasında siyasi açıdan anlamlı bir fark, ilkinin görece merkezi bir usulle yaratılmış olup, ikincinin görece adem-i merkeziyetçi bir usulle yaratılmış olmasıdır. Yasalar, bu amaçlarla kurulmuş olan ve işbölümü ilkesi çerçevesinde işlev gören özel organlar tarafından yapılmaktadır. Örf ve adet hukuku normları, hukuki düzene tabi öznelerin bazı davranışlarıyla varlık kazanmaktadır"[3].

Farkın "siyasi açıdan anlamlı" diye tanımlandığı ilk deyim dışında, metin yorum gerektirmez. Peki neden "siyasi açıdan anlamlı?". Sanırım bu sorunun cevabı, aşağıdaki sözcüklerde bulunabilir:

"İlk durumda, normu koyan otoriteyle ona bağlı özneler örtüşmezler; ikinci durumda, tersine, en azından bir ölçüde örtüşürler"[4].

Kelsen'in yazılarına biraz alışık olan herhangi biri, bu belirlemede, saf hukuk kuramının kurucusunun çok kullandığı bir başka ikilemi hemen tanıyacaktır: Bu, aynı kişinin hem koyduğu hem de tabi olduğu yasayla, onu koyanın tabi olandan farklı olduğu yasa arasındaki ünlü Kantçı ayrımı yansıtan özerklik (*otonomi*) ve özerklik yokluğu (*heteronomi*) ikilemidir. Bu ikinci ikilem, yönetim biçimlerinin iki ideal tipi olan demokrasi ve otokrasiyi ayırdedebilmenin temel kıstası olduğundan, "siyasi açıdan anlamlı"dır. Kelsen'in kavramsal sistemi, statik ve dinamik açıdan merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik arasında bir alt ayrımı devreye sokarak daha da karmaşıklaştığından, ayrıntılara girmek gereksizdir; yine de şunu belirteyim ki, Kelsen'in örf ve adet hukukunu yasama hukukundan ayırmak için kullandığı ikilemle, demokrasi otokrasi ayrımını üzerine oturttuğu ikilem arasında bir tür çakışma vardır. İki kıstasın çakıştığını göstermek için bulunabilecek alıntılar arasında, bana son derece açık görünen şu alıntıyı seçtim:

"Başlangıç noktası olarak, "merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik" dinamik kavramını alırsak, demokrasi, normların adem-i merkezileştirilmiş bir yöntemi olarak tanımlanabilir (...); buna karşılık, otokrasi de, normların yaratılmasının merkezileştirilmiş bir yöntemi olarak nitelendirilebilir"[5].

Kanıtlamamız açısından, örf ve adet hukukuyla demokrasi arasında (tarihi açıdan temelsiz) tuhaf bir karşılıklılık bulunan şu metin daha da ilginçtir:

"Demek ki, merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik arasındaki dinamik ayrım, yasama hukukuyla örf ve adet hukuku arasındaki farka yeni bir görünüm kazandırmaktadır. Hukuka tabi olması gereken aynı kişilerin yeknesak ve sürekli davranışları için örf ve adet hukukunun yaratılması, demokratik usulün özelliğini belirleyen aynı nedenle, adem-i merkeziyetçi bir özellik taşır; gerçekten de, sözkonusu olan, demokratik bir hukuk yaratım biçimidir, çünkü bilinçsiz de olsa, gerçek bir özerklik üzerine oturtulmuştur"[6].

Bu metinde, adem-i merkeziyetçilik-özerklik (otonomi) ve merkeziyetçilik-özerklik yokluğu (heteronomi) arasındaki çakışma kusursuzdur; öyle ki, bir yandan, adem-i merkeziyetçilik ve demokrasi hem adem-i merkezileşmiş hem de demokratik bir hukuk olan örf ve adet hukuku tanımında bir araya gelmişlerdir; öte yandan da, merkeziyetçilik ve otokrasi, en azından başlangıçta merkezileşmiş ve otokratik olan yasama hukukunun oluşumunda birleşmişlerdir; tıpkı şu (doğrusunu söylemek gerekirse) tarihi sentezde ortaya çıktığı gibi:

"Örf ve adet hukukundan, işbölümü ilkesi uyarınca, özel organlar tarafından yaratılan yasama hukukuna doğru teknik gelişim, dinamik bir merkezileşmeyi ve buna bağlı olarak da, demokratik hukuk yaratımı yönteminde bir küçülmeyi ifade eder"[7]. Elbette, Kelsen, yasama hukukunun tanımı gereği otokratik bir hukuk olduğunu söylemek istemez. Temsili demokrasilerde olduğu gibi, uyruklara, dolaylı da olsa, yasanın yapılmasına katılma hakkı tanındığı anda, yasama hukuku demokratik olabilir. Bu noktada, demokratik bir devletin yasama hukukuyla örf ve adet hukuku arasındaki fark, uyruğun, her birinin oluşumuna katılırken sahip olduğu bilinç düzeyinde yatmaktadır.

Kelsen'in, hukukun kaynaklarına ilişkin geleneksel kuram konusunda ortaya çıkardığı ikinci soru, kaynak kavramının genel normların yaratılma biçimleriyle sınırlandırılmasıdır ki, bunu da haksızlık diye nitelendirir. Gerçekten de, geleneksel öğreti, kaynaklara ilişkin savlarını dile getirdiğinde, ele alınan iki kaynak, her ikisi de genel normlar yaratma yöntemi olan yasayla örf ve adettir. Bununla birlikte kabul etmek gerekir ki, günlük dilde bile, "norm sözcüğü (kaldı ki "kural" sözcüğü de), genel bir özneler kategorisinin davranışının kurallandırılması anlamında kullanılır ve "bireysel norm" deyimi neredeyse karşıt bir anlam taşır. Bu arada, sorunun biraz daha karmaşık olduğunu belirtmeliyim, çünkü bir hukuk normu, genel olarak, biri yöneldiği kişilere, diğeri de ele alınan davranışa göre, çifte bir genellikle belirlenmiştir. Dolayısıyla, iki anlamda da genel olan tipik hukuk normu dışında, normatif bir sistem, öznelere

ilişkin genel ve harekete ilişkin bireysel, öznelere ilişkin bireysel ve harekete ilişkin genel, son olarak da hem öznelere hem de harekete ilişkin bireysel normlar içerebilir. Bu belirlemeyi gerekli görüyorum, çünkü Kelsen, bireysel normlarla genel normları karşı karşıya getirirken ve yargıç kararlarını örnek gösterirken, sözkonusu edilen bireysel normların bireyselliği katmerlidir; şöyle ki, ilke olarak, bir karar, belirli bir kişi hakkında, belirli bir eylemin yerine getirilmesi için verilir. Öyle görünüyor ki, Kelsen'in kendisi de, yargılamanın hukuk kaynağı, yani hukuk yaratma biçimlerinden biri olduğunu savunurken, yargıç kararıyla oluşan genel normun bireyselleşmesi ve somutlaşması gibi çifte bir süreçten (*Ein Prozess stetig zunehmender Individulisierung oder Konkretisierung*) sözettiğinde, yasa normlarıyla kararlar arasındaki bu çifte karşıtlığın farkına varmaktadır. Kelsen, bireyselleşme ve somutlaşma süreçleri arasındaki farkı belirtmez, ama öyle sanıyorum ki, bu sözcüğün kullanımı ardında, hem yöneldiği kişilere ilişkin genel bir normdan bir tek kişiye ilişkin norma bir bireyselleşme süreci olarak geçiş, hem de harekete göre genel bir normdan izlenecek davranışa ilişkin bireysel norma bir somutlaşma süreci olarak geçiş farkedilebilir.

Kelsen'in kendisini, hukukun kaynağı kavramını bireysel normlara yaymak zorunda görmesinin nedenini anlamak için –ki geleneksel kurama göre, Kelsen'in kaynaklar kuramındaki en önemli yenilik tam da bu yaygınlaştırmadır–, sistemin temel direklerinden biri olarak gördüğümüz hukuki yaratı kavramına bir kez daha dönmek gerekecektir. Bu yaratı kavramının hep, açıklama kavramına taban tabana zıt anlamda kullanıldığını gördük. Bu noktada şunu ekleyebiliriz ki, Kelsen, yargılamanın hukukun kaynağı olduğu savını sunmak için, hep aynı deyimlerle, şu aynı zıtlıktan, yaratı-açıklama zıtlığından yararlanır:

"Yargılama" ve hukukun "araştırılması" (*Rechtsfindung*) deyimlerinin gösterdiği ve kuramın da bazen kabul ettiği gibi, yargılama işlevinin, yasa yani genel norm içinde gerçekleşen hukukun yalnızca bir mahkeme kararında dile gelmesi ve bulunması gerekiyormuşçasına, yalnızca basit bir açıklayıcı niteliği yoktur. Bu sözde yargılama işlevi, daha çok kurucudur, sözcüğün gerçek anlamıyla hukukun yaratılmasıdır (...) Bu anlayışı, yalnızca, tüm hukukun genel norm içinde eriyeceğine ilişkin önyargı, hukukun yasayla hatalı biçimde özdeşleştirilmesi gölgeleyebilmiştir"[8].

Bu çözümün, Kelsen'inki gibi, dar anlamda hukuki normun, yurttaşlara yönelik ilk norm değil de yargıçlara yönelik ikinci norm (Kelsen'de ilk norma dönüşür) sayıldığı, hukuki normun koşul ve sonuç arasında ilişkisel bir bağ kurduğu ve koşulun bir haksız fiil, sonucunsa bir yaptırım

olduğu bir hukuk anlayışında, mümkün olan tek çözüm olduğunu eklemek gereksizdir. Özgül olarak, yargılama, hukuk yaratma yöntemlerinden biri olduğu ölçüde, yalnızca bir hukuk kaynağı değil, aynı zamanda bir hukuki düzenin varlığı için gerekli koşuldur. Yasamanın olmadığı bir hukuki düzen hayal edilebilir (Kelsen için hukuki bir düzen olan uluslararası düzen, somut bir tarihi örnektir). Yargıçsız, yani işlevi genel normları bireyselleştirme ve somutlaştırma olan organların bulunmadığı bir hukuki düzen varolamaz. Bireysel normların olmadığı bir hukuki düzen hayal edilemezken, tabii ancak genel bir norm olabilecek temel norm dışında, yalnızca bireysel normlardan oluşmuş bir hukuki düzen hayal edilebilir. Yalnızca bireysel normlardan oluşmuş bir düzene ilişkin özgül durumda, temel norm, sözkonusu düzende geçerli hukuku, her defasında mahkemeler tarafından yaratılan hukuk olarak koyan genel norm olacaktır.

Geleneksel kaynaklar kuramının Kelsenci eleştirisini izleyerek, kanımca Kelsen'in genel hukuk kuramına yaptığı en önemli katkıyı oluşturan, dinamik hukuki düzen kuramının eşiğine vardık. Ancak bu eşiği aşmak ve kaynakların eleştirisiyle dinamik kuram arasındaki olası tüm bağlantıları incelemek için, bir adım daha atmalıyız. Kelsen, hukukun kaynağı kavramının, yalnızca belirsiz değil, aynı zamanda çift anlamlı olduğunu söylemek için fırsatı kaçırmaz. Böyle bir çift anlamlılık, onun, hukuku yaratan çeşitli biçimleri göstermek –ki buraya kadar ele alınan gönderme budur– ve de örneğin hukukun kaynağının tabiat ya da halkın ruhu olduğunu söyleyerek, hukukun temelini göstermek amacıyla, iki farklı göndermeye için farksız biçimde kullanılmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, geleneksel kaynaklar kuramına yönelik bir eleştiri, yalnızca, hukukun yaratılmasıyla açıklanması arasındaki karışıklığa ya da yalnızca, hukukun salt genel normlara indirgenmesine ilişkin değildir; o, hukukun temeli kavramını da içinde barındırmalıdır. Geleneksel kaynaklar kuramının eleştirisi, işte tam da bu noktada, dinamik hukuki düzen kuramı içinde sonucuna ve son doğrulamasına ulaşmaktadır.

Hukukun temelinin (ya da geleneksel kuram uyarınca deyimin öteki anlamında hukukun kaynağının) ne olduğu sorusuna, Kelsen, görünüşte totolojik (eşsözsel) bir cevap verir: Hukukun kaynağından pozitif hukukun kaynağı anlaşılıyorsa (kaldı ki, pozitivist bir hukuk kuramı için, pozitif hukuktan başka bir hukuk yoktur), hukukun kendisinden başka bir hukuk kaynağı yoktur." *In einem positiven rechtlichen Sinn kann Quelle des Rechts nur Recht sein*"[9]. Görünüşte totolojik, dedim, çünkü böyle bir önerme, yalnızca, onu dinamik kuramı bütünüyle soyutlayarak yorumlayan ve

onun sadece dinamik kuram çerçevesi içinde doğru bir anlama kavuştuğunu farketmeyen biri için totolojik görünür. Dinamik kuramın doğruluk noktası nedir? Dinamik düzen olarak hukuki bir düzenin ayırıcı özelliği, doğrudan doğruya bu normların yaratılmasını düzenleme işlevi üstlenen normları yaratmaktır. Hukukun kendi yaratımını düzenlemesi, Kelsenci deyimlerle, hukuki bir düzenin normatif bir sistem olduğu anlamına gelir. Bu normatif sistemde, sistemin normlarının yaratılması doğrudan doğruya sistemin başka normları tarafından düzenlenmiştir. Bunu, alt bir normdan üst bir norma çıkarak, zorunlu (üstelik burada, zorunluluk fiili değil mantıksal bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır) olarak temel norma ulaşan bir süreç sağlar. Temel norm, katı ve tutarlı bir pozitivizm açısından hukukun mümkün olan tek temelidir: Kendi yaratımını düzenleyerek *kendi kendini üreten* bir düzenin mümkün olan tek temeli. Kelsen'in kendisi de, örneğin şu metinde, "kendi kendini üretme" (*Selbsterzeugung*) sözcüğünü kullanır:

"Hukuki düzenin derecelendirilerek (*Stufenbau*) inşası kuramı, hukuku, sürekli olarak kendini yenileyen bir kendi kendini üretme sürecinde, kendi evrimi içinde kavrar"[10].

Kelsen kuramına yöneltilebilecek eleştiriler ne olursa olsun, bu kuramın, hukuki düzenin bir süreç olarak, yani kendi hareketi içinde, daha kesin olarak da, yukarıdan aşağıya bir üst yetkiden bir alt yetkiye, aşağıdan yukarıya da, tersine, bir alt normdan bir üst norma doğru türeyen çifte bir hareket içinde görülmesini sağladığı yadsınamaz. Bir metafor kullanarak, tavandan tabana bir yetkiler çağlayanından, tabandan tavana da bir normlar merdiveninden sözedilebilir. Kelsen bu çifte hareketi, bir yanda hukuku yaratan, diğer yanda uygulayan ya da yerine getiren eylemlerin oluşturduğu bir zincir olarak sunmayı ve bundan, her eylemin, ara düzeylerde hem yaratıcı hem de uygulayıcı olduğu sonucunu çıkarmayı sever. Öyleyse şunu kabul etmek gerekir ki, normlandırma fenomeninin, yani hukuki düzenlerin ayırıcı özelliği olan fenomenin bilincine varmış olmak, hukukun yapısı[11] hakkında daha derinleşmiş bir muhakemeye yol açar ve "yansıtıcı mekanizmaların"[12] etkin olduğu karmaşık normatif sistemlerin daha iyi tanınması için bir temel oluşturur.

Sonuç olarak, başlangıca, yani hukuki pozitivizme ve geleneksel kaynaklar kuramının Kelsenci eleştirisiyle hukuki pozitivizm arasında ortaya çıkardığımı sandığım bağa dönüyorum. Böyle dile getirilen tezin pozitivist bir kuram olduğu, hatta diyebilirim ki, hukuki pozitivizmin doruğu olduğu kuşkusuzdur: "Hukukun, hukukun kendisinden başka temeli yoktur". Hangi anlamda? Şu anlamda: Bir pozitivist için, hukukun temeli sorunu,

hukuki normların *geçerliliğinin* temeli sorunu içinde çözümlenir. Pozitivizm, normların değerler açısından doğrulanmasıyla, normların *değeri* sorunu olarak anlaşılan temelle ilgilenmez. *Hukuk haklı olandan değil, emredilenden çıkar.* O zaman, bütünüyle tabii ve sistemin mantığıyla bütünüyle uyum içinde olan şudur: Bir norm yalnızca, uyulması zorunlu normlar koyma yetkisi alan bir otorite tarafından kabul ettirilmişse geçerli sayılır ve bu otorite de aynı yetkiyi daha üstündeki bir otoriteden almış olmalıdır, vs. Bir pozitivist için, hukukun temeli sorunu, geçerlilik sorunuyla çözümlendiğinden, hukukun temelinin hukukun kendisi olduğuna ilişkin önerme, meşru ve anlaşılır olur: Etik postulatların ya da siyasi yerindelik kıstaslarının varlığını öngören değerden farklı olarak, geçerlilik saf ve basit bir hukuki nitelemedir.

Bu son düşünceler, hukuki yaratı kavramı hakkında bazı belirlemelerle sonuca varmamı sağlayacaklardır. Baştan beri, hukuki yaratı kavramını, pozitivist bir hukuk kuramı, yani en aşırı sonuçlarına vardırılmış hukuki pozitivizm olarak yorumlanan saf hukuk kuramının anahtar kavramı saydım. Az önce, "hukuki yetki" kavramını hatırlattım. Burada sözkonusu olan, Kelsen kuramı uzmanlarının genelde ihmal ettikleri bir kavramdır ve buna rağmen, kanımca, sübjektif hak ve ödev gibi, sübjektif durumlara gönderme yapan diğer normlar kadar, sistemin yeniden inşası için de belirleyici bir öneme sahiptir. Kaldı ki, Kelsen de, hukuki normlar yaratma yetkisini anlatmak için, özgül bir deyimi, ancak, *Saf hukuk kuramı*'nın ikinci baskısında kullanır. Bu deyim *Rechtsmacht*'tır (Hukuki güç). Yalnızca *Rechtsmacht*'a sahip olan hukuk yaratabilir. *Rechtsmacht*'a da yalnızca, onu bir yetki atfı işlemi sayesinde alan sahiptir. Kelsen bu atfı, son eserinde, onu sübjektif bir hakkın atfını anlatan ve dar anlamda yetkilendirme olan *Berechtigung*'dan ayırmak için, genel bir yetkilendirmeyi anlatmak üzere *Ermaechtigung* diye adlandırır. Kelsen'in kullandığı sözcüklerle, *Ermaechtigung* bir bireye bir *Rechtsmacht* atfetme, yani ona hukuki normlar yaratma yetkisi atfetme (*einem Individum eine Rechtsmacht verleihen, das ist die Macht verleihen Rechtsnormen zu erzeugen- Bireye hukuki güç vermek ona hukuk normları yaratma gücü vermektir*)[13] olgusu diye tanımlanmıştır.

Bu alıntılarda, hukuki yetki kavramıyla hukuki yaratı kavramı arasındaki sıkı bağ açıkça ortaya çıkar: Bunu yapma yetkisi ya da gücü olduğu ölçüde, hukuk yaratılabilir. Bu şu anlama gelir: Hukuki normların yaratılması bir yetkinin kullanımının sonucudur. Başka deyimlerle, alt ya da üst, genel ya da bireysel, sistemin her normunun kaynağında, Kelsen'in –rastlantısal olarak da değil– *Macht* deyimiyle gösterdiği bir yetkinin varlığı öngörüldüğü ölçüde, tutarlılıkla hukukun yaratılmasından sözedilebilir

ve dolayısıyla, hukukun kaynakları sorunu haklı olarak *Rechserzeugung* (hukuki yaratı) sorununa indirgenebilir. O zaman da, Kelsen'e göre, hukukun neden açıklanmadığı, ama koyulduğu, kabul ettirildiği, yaratıldığı anlaşılır. Hukukun varlığı (ya da geçerliliği), bütünüyle, bir yetkinin ya da davranışlar kabul ettirebilen (onlara izin verebilen), bunların yerine getirilmesini, son aşamada devlet gücünün (*Staatsgewalt*) en yüce tezahürü olarak zorlamaya da başvurup, sağlayabilen bir gücün varlığına bağlıdır.

Tutarlı bir pozitivist için, bir kez daha "*Yasanın yaratıcısı gerçek değil otoritedir*" deyimi geçerlidir.

Çev: Bige Açımuz
Düzelti: Emre Öktem

Dayı Bey

Eski bereket kalmadı şürlerde;
Hikayesi anlatılamaz, uzundur.
Ama gerekliymiş, olsun efendim,
Hürriyet olduktan sonra bu memlekette,
Egemenlik ulusundur!

Ulus yan çizer, kuyu kazar;
Ulus ince eler, sık dokur...
Mesela?
Mesela, şiir yazar

Metin Eloğlu

20
Eugène Enriquez

Sürüden devlete:
Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet*

Freud bu iki konu üzerine az yazdı. Bununla birlikte, onun "sosyolojik" eseri, ancak, ulaştığı son noktanın ve ortaya çıkardığı sorunsalın bu birkaç sayfada bulunduğu kabul edilirse anlaşılabilir[1]. Gerçekten de, bunlar temel sorunu ortaya koyarlar: Cinayet içinde ve cinayetle oluşan insanlık amansızca yokedişe mi yönelmektedir? İnsanlık da insan organizması gibi, "içkin nedenlerle mi ölür?", "hayatın amacı ölüm müdür?" ve daha derin bir sorun olarak, hangi bağlamda, savaş ve ölüm, hayat ve sosyal ilişkiye özsel olarak bağlıdır? Daha açık söylemek gerekirse, sosyal ilişkinin doğumuyla yokolmasını neden eşzamanlı olarak düşünmek zorundayız? 1932 metni, sorunun oluşturulmasında ve açıklama girişiminde en ileriye giden metindir. Sözkonusu öncelik, Freud'un bu dönemde kendini özellikle uygarlığın mahiyeti ve evrimi sorununa adadığı ve *Die Zukunft einer Illusion*'la (*Bir yanılsamanın geleceği*) *Das Unbehagen in der Kultur*'u (*Uygarlığın bunalımı*) birbiri ardına yayınladığı ve *Der mann Moses und die mo-*

* *De la horde à l'Etat*, Gallimard, Paris 1983.

notheistiche Religion (*Musa ve Tektanrıcılık*) üstüne çalışmaya hazırlandığı düşünülünce, rahatlıkla anlaşılır.

I. SAVAŞ HAKKINDA DÜŞÜNCELER

Önce metinlerden ilkini inceleyelim. Daha sonra, "Niçin savaş?"ın, öne sürülen düşüncelere ne ekleyip, onlardan ne götürdüğünü kendi kendimize soracağız. Metni başlatan düşünce insanı allak bullak eder. Freud şunu sormaktadır: Neden beyaz ırktan uygar uluslar, bireylerinden "dürtüsel tatminden vazgeçme"lerini isterken, ulus olarak, "yabancı" ve "düşman" kavramlarının eşanlamlı sayılmasını artık engelleyebilecek biçimde, ulusal topluluklar hakkında yeterli bilinci ve onların farklılıkları karşısında gerekli hoşgörüyü edinememişlerdir?[2].

Buna karşılık, ilkel ve uygar halklar ya da "farklı ırklar" arasındaki savaşlar, Freud'a, övgüye değer olmasalar bile, kültürel farklılıklar gözönüne alındığında, normal görünmektedir. Burada, derinleştirilmesi mutlaka gereken, çifte bir saptama ortaya çıkar. Sözkonusu olan, Freud'un, açığa vurulmamış bir ırkçılığının tezahürü değildir. Ona göre, beyaz ırk diğer ırklardan üstün değildir. O yalnızca *hakim olan* ırktır. Sözkonusu olan, beyaz ırktan bireylerin dürtülerini içe atma ve bastırma işleminin meşruluğu ya da keyfiliğidir. Gerçekten de, Freud'un tanıyabileceği tüm etnografik çalışmalar (ve onun ölümünden sonra yayınlananlar, özellikle de Pierre Clastres'ın çalışmaları) ilkel toplumun savaş için toplum olduğunu gereğinden fazla gösterir[3]. İlkel toplumun iç uyum çabası, yabancının bir düşman olarak görülmesini gerektiriyordu. Bu tasarı (bilinçli olsun olmasın), onun, başlangıçtaki farksızlığından (gerçek ya da bir fantazma dönüştürülmüş) kurtulması için vazgeçilmezdir. Ayrı bir bütün ve özgün kültürel deneyim olarak varolma iradesi içinde, kendisi için sınırlar belirlemek, ittifaklar yapmak ve diğer kültür ve kümelerden (hatta bazen ilk saldıran olarak) kendini korumak zorundadır. Bundan, farklı ırklar arasında çatışmanın gerekliliği sonucu çıkar. Aynı biçimde, uygar ve ilkel halkları boğaz boğaza getiren nedenler de kavranabilir. "İnsan türü"ne rehberlik etme misyonunu kendi kendine yüklenen ve bilimin gelişmesi sayesinde tabiata hakim olma yoluna giren hakim beyaz ırk, tasarısını gerçeğe dönüştürmek için, ideallerini, tekniklerini, hayat tarzını, gerekirse güç kullanarak, tüm gezegene yaymaya çalışmaktan başka bir şey yapamaz. Evrenselci olarak, evrensel olanı yalnızca kendi bakış açısından kavrar. Diğer ırklar (ya da halklar), yalnızca, kimliklerine sahip çıkmak ve değerlerini korumak için savaşabilirler. Demek ki, bir yandan ilkeller, diğer

yandan ilkeller ve uygarlar arasındaki bu iki tip savaş anlaşılır bir şeydir. Oysa, uygar uluslar arasındaki savaş için aynı şey söylenemez. Bir yandan, çok eskilere dayanan temelleri, sağlam örgütlenmeleri yüzünden, bu ulusların, yabancıyı bir düşman olarak görmeye ihtiyaçları yoktur (tam tersine, bunlar, kültürel çatışma düşüncesini kabul ederler ve doğum yerleri neresi olursa olsun, insanlığın büyük dahilerine saygı duyarlar). Öte yandan, uygar olduklarını söyledikleri ve uygar olmak istedikleri için, sömürgeci düşlerini izleyebilirler. Oysa, onlar da, savaş için toplumlar gibi davranırlarsa, insanlığın yönlendirilmesindeki üstünlüklerini daha fazla savunamazlar. Son olarak, uygarlaştırıcı eser, esas olarak, bireylerin, dürtülerinin doyasıya ve eksiksiz tatmininden vazgeçmelerine dayanır. Bir ulus (bir devlet) kendi buyruk ve kurallarını kendisi çiğnemeyi göze alırken, nasıl olur da üyelerinden böyle bir özveri bekleyebilir? O zaman, uyguladığı baskının meşruluğu çöker, çünkü o artık ahlaki kurallara herkesin saygı göstermesini sağlamayacaktır. Daha da şaşırtıcı ve rahatsız edici olan şey, bu ulusların savaşa girmesinin de ötesinde, giriştikleri savaşın, daha önceki savaşların hepsinden, "kanlı, ölümcül ve en az onlar kadar zalim, gözü dönmüş, acımasız" olmasıdır. Bu yeni savaş, "kör bir öfkenin tutsaklığında, yoluna çıkan her şeyi, kendisinden sonra insanlar için ne gelecek, ne de barış olması gerekiyormuş gibi"[4], devirir geçer. Sanki uygarlık, içinde, bulutların kasırgayı taşıması gibi, en amansız savaşı taşımaktadır. Uygarlığın böylesi bir özelliği anlaşılmaz görünmektedir.

Bununla birlikte, sözkonusu olan, tam da uygar ulusların mahiyetidir. Freud'un sorduğu soruya verdiği cevap da budur. Bu temel pasajı aktaralım: "Halklar, az çok, oluşturdukları devletler, devletler de onları yöneten hükümetler tarafından temsil edilir. Bir ulusun üyesi, bu savaşta, şunu dehşetle saptayabilir –daha barış zamanında kendisine kabul ettirilen şeyi–: Devlet, bireyin adalete aykırı davranmasını, bu davranışı ortadan kaldırmak istediği için değil de, tuz ve tütün tekeli gibi, *bunu da tekeline almak istediği için* yasaklamıştır. Savaşan devlet, bireyi onursuz kılacak her türlü adaletsizliği, her türlü şiddeti göze alır[5]. Weber daha önce, devletin meşru şiddet tekeline sahip olduğunu belirtmişti. Ancak Freud daha da ileri gider: Yalnızca, *barış zamanında bile* (ve bu durumda, şiddet, farklı kurumların aldatıcı yaldızlarıyla maskelenerek hüküm sürer), devletin şiddeti tekelleştirdiğini ilan etmekle kalmaz, devletin (halkı temsil eden olarak) zorunlu kıldığı dürtülerin tatmininden vazgeçmenin *karşılıksız* olduğunu da ilan eder; çünkü devlet "ender olarak, (yurttaşa) zorunlu kıldığı vazgeçmenin karşılığını ödeyebilir"[6]. Başka bir deyişle, bireyler devlet tarafından "dolandırılmaktadırlar"; devletin onları temsil ettiğini

sanırlar, oysa aslında devletin *hakimiyeti* altındadırlar, devletin de aynı biçimde davranacağını düşünerek dürtülerden vazgeçerler, ama devletin *normal* işleyişinin zorunlu kıldığının tam tersi olduğunu farkederler. Böylece, (en düşük düzeyde suçluluk taşıyan) ilkel toplumlardan (en yüksek düzeyde suçluluk taşıyan) devletli toplumlara giden uygarlaştırıcı hareket, bireyler üzerinde giderek artan bir baskıya ve akıl almaz kin patlamalarına varır. *Uygarlığın bunalımı*'ndan önceki bu metinde bile, Freud, daha sonra geliştireceği düşünceyi okura sezdirmektedir: Devlet (Kaufmann'ın çok iyi belirttiği gibi ilkel babanın yüce gücünün mirasçısı olan[7]) her şeyi alır, hiçbir şey vermez; devlet, ölüm dürtüsünün tüm gücüyle ortaya çıkmasına yol açan kurumdur; son olarak devlet (savaş için toplum olan ilkel toplumu ortadan kaldıran devlet) Hobbes'un sandığı gibi, herkesin herkese karşı savaşının engeli, tartışmanın ve değiş tokuşun kurulması değil, ama, barış zamanında takındığı babacan ifadeye rağmen, bunun tam tersidir. Bir "barış için toplum"un güvencesi olduğunu söylerken, dolayısıyla "barbarlar"a karşı gerçeğin ifadesi olarak, arzulayan ve bu yönde yola koyulan tek corpus (siyasi gövde) olarak kurulur. Böyle bir savın sonucu pek bellidir: Tek olmak, kendini gerçeğin yerine geçirmek, insanlığın ölüme mahkum olmasından başka bir sonuç vermez. Daha önce başka bir yerde yazdığımız gibi: Devletin büyümesi ve billurlaşması, hadım edilmenin ve ölümün genelleşmesidir... devletin hükümranlığı kesin olarak kurulduğunda, yurttaşlar yokolmuşlardır"[8].

Devlet hakkında böyle bir bakış açısı, bizi ilgilendiren yapıtta ancak belli belirsiz ortaya çıkmıştır. Yazılanlardan bu bakış açısı okunabiliyorsa, bunun nedeni, *Uygarlığın bunalımı* hakkındaki bilgimizdir. Bu kitap, adı geçen eski metni geleceğe yönelik olarak aydınlatır ve bir devlet kuramı taslağını haber veren bazı pasajlarının altının çizilmesini sağlar. Ancak, Freud kanıtlamasının esası başka yerdedir; aslında bu kanıtlama, devletin anormal işleyişinin insan davranışları üzerindeki etkilerini inceleyerek, bu davranışların mekanizmasını aydınlatmayı hedefler. Sözkonusu işleyişin sonucu açıktır: "Topluluğun ayıplanmayı ortadan kaldırdığı yerde, kötü isteklerin bastırılması da sona erer"[9]. Buna karşılık, bu davranışları düzenleyen ilkelerin derinlemesine incelenmesi gerekir. Freud'un bize sunduğu ilkeler klasiktir. İnsanın özünün, başlangıçta "ne iyi ne kötü" olan ve "duygusal çelişki" olgusuna yol açan, ilksel mahiyette dürtüsel davranışlardan ibaret olduğunu hatırlatır. "(Demek ki) İnsan ender olarak bütünüyle iyidir"[10]. Çocukluktaki kötü davranışlar bile, "iyiye doğru yönelmenin" bir koşulu olabilirler[11]. Kötü davranışların dönüşümü, etkilerini bileştiren, bir iç unsur (sevgi ihtiyacı) ve bir dış unsurun (eğitimin

ve kültürel ortamın baskısı) ortak etkisini ortaya çıkarır. Bencil dürtüler, bu çifte baskı (erotik ve sosyal) altında, sosyal dürtülere dönüşür. Bu noktada, şunu belirtmek gerekir ki, insanlık tarihinin başlangıcında, dış zorlama tek etken gibi görünür. Buna karşılık, bugün, bireysel hayat boyunca, "dış zorlamanın düzenli olarak iç zorlamaya dönüştüğü" saptanabilir[12]. Yine de, çağdaş toplumda, denetim önlemlerinin (ödül ya da ceza) sürdürülmesine ilişkin düzenli zorunluluk, bugün de, bireylerin önemli bir kesiminin, "onların dürtülerinde herhangi bir soylulaşma, bencil eğilimlerinden sosyal eğilimlere geçme sözkonusu olmadan", yalnızca itaat etmeye alıştıkları için, uygar hayatın gereklerine uyan bir tavır takındıklarını açıkça gösterir.

Böylece, polisli toplumlarımızda, "uygar hayata eğilimi organik bir özelliğe dönüştürmüş olan pek az sayıda insan vardır"[13]. Bu nedenle, devlet ahlaki kurallarını (dış baskısını) bir yana itip, düşmanlarına karşı "kötü eğilimlerin" açığa vurulması çağrısında bulunduğunda, bireyler, "tatmine aç, bastırılmış eğilimlerine kendilerini sınırsızca" bırakabilirler[14]. Unutmayalım ki, ruhsal hayatımız, bazı durumlarda, "geçici ya da kalıcı bir gerilemenin" hükümranlığına girebilir[15]. Tartışmasız, savaş bu ayrıcalıklı durumlardan birini simgeler. Eros ve sosyal baskının ortak çabalarıyla bencil çıkarların özgeci çıkarlara dönüşmesine ilişkin bir sürecin varlığı, bu değişim sürecinden gerçekten etkilenmemiş olan büyük bir bireyler topluluğunun konformizmi, ahlaki zorlamalar çöktüğünde tatmin olmaya çalışan insan ruhunun ilkel hallere gerileme olasılığı; işte özetle, Freud'un, savaş boyunca bireylerin "barbar" davranışlarını açıklamak için aldığı konum ve de araştırmacının, artık yokolduğunu sandığı davranışlar karşısındaki hayal kırıklığı.

Bu yorum bize doğru gibi gözüküyorsa da, aynı zamanda biraz da hayal kırıcıdır. Çünkü, kuşkusuz Freud, hem kötü eğilimlerin özgeci eğilimlere dönüşmesine yön veren mekanizma (sözkonusu olan süblimasyon mudur?) hem de gerileme koşulları hakkında hiçbir şey söylememekle kalmaz, toplu davranışlar alanını hiç dikkate almadan, öncelikle bireysel davranışlar alanını araştırır.

Doğrudan sadede gelelim. Bize, devleti şiddet ve adaletsizliğin tekelini istemeye iten nedenler hakkında hiçbir şey söylenmedi. Bunlar, devletin, buyruklar üreten şu aygıttan başka şey olamamasına yol açar; üstelik o bu yüzden, kendisini koyduğu kurallara saygı göstermek zorunda da hissetmez. Böyle bir devlet görüşü, hiç de uygar bir hayata kapılarını açacakmış gibi görünmez. Tam tersine, devlet, keyfi bir zorlama geliştiriyormuş gibi görünür; bunun, en güçlü olma arayışından ve el koyma iradesinin tezahüründen başka hiçbir meşruluğu yoktur. Kısacası, uygarlık, bireylerin

birlikte çalışma, sevme ve değiş tokuşta bulunmaya ilişkin bilinçli isteklerini dile getiriyorsa, o zaman uygar diye adlandırılmayı hak eder görünenler yalnızca ilkel toplumlardır.

Demek ki, Freud'da, Joyce'un terminolojisiyle[16] uygarlığın hep "a Work in Progress" (bir gelişme süreci olarak uygarlık anlayışı) olduğunu düşünen usçu Avrupalı anlayışıyla, uygarlaştırıcı uğraşın bireylerde en ilginç ve kendiliğinden olan şeyi bastırmaktan başka şeye yol açamayacağı gizli önsezisi arasında bir bocalama sezilir.

Bir başka boşluk: "Kitlelerin psikolojisi"nde, küme sorunu öngörülmüş ve işlenmişken, "Görüşler"de birey ve toplum arasında ara sosyal biçimlerin varlık olasılığı hakkında hiçbir bilgi yoktur. İnsan çoğu zaman, her şeyin karşı karşıya getirdiği iki bütün arasındaki bir kavgaya tanık olduğu duygusuna kapılır. Yine de, Freud aynı zamanda, topluluğun insan kalbinin derinliklerinde yattığını ve sosyal olanın, onun dokusunu oluşturan bireylerin dışında düşünülemeyeceğini kanıtlamaya çalışır.

Bu sorular, Freud'un tanımlaması bize kabul edilebilir gelse de, çekincelerimizi açıklar. Sonuçta, bu tanımlama, bu haliyle doğru sayılabilir. Ama, elde edilen yorum zayıf, çözüm önerileri de kıttır. Yine de, Freud metnin sonunda, özellikle önemli bir belirtiye oldukça hızlı bir biçimde gönderme yapar: Bireylerin, bir yandan duygusal direnç, öte yandan geniş bir kümeye aidiyet olgularına bağlı bir zeka yoksunluğu ve bundan kaynaklanan "çocuksu saflık". Freud, bu iki sayfada, sosyalliğin düğümlerinden birini oluşturan sorunun altını çizer: Sosyal işleyiş *tutkusal* (ussal değil) bir işleyiştir; burada, bireysel hayatında ne kadar akıllı olursa olsun hiçbir insanın kaçamayacağı inanç olguları ve yanılsama mekanizmaları devrededir. Demek ki Freud'un ilan ettiği şey, sosyalliğin özünün, ahmaklık, gerçekliğin karşıtını inatla savunma ve *aldatmaca* olduğudur... Toplumlar, mahiyetleri gereği, gerçeklik arayışına yönelik her türlü çabaya karşı dirençlidirler. Toplumlar tüm üyelerinin karşılıklı olarak kendi kendilerini aldatmalarına yönelik ümitsiz bir çaba üzerinde kurulurlar, çünkü ancak *kesin doğrulara* sahip olduklarını sanarak, kendilerini gerçekliğin yerine koyarak varolabilirler. Dinler, mitler, ayinler, inançlar, ideolojiler, sloganlarla beslenirler. Bilinçlenme ve aydınlanmayla değil. Daha doğrusu, hiçbir toplum (tarihi süreçle çatışmayı kabul ettiği ölçüde) çıkarlarının belli ölçüde netleştirilmesinden ve işleyişini ele alan bir çözümlemeden kaçınamaz. Bu denemeler sayesinde, tekrarlama eğilimini kırar ve evrime uğrayabilir. Ama bu işe girişmek zorunda olması, onu tamamlamak istediği anlamına gelmez. Serge Moscovici'ye göre, "İnsanlar oldukları gibi kalmaya çalışırken, değişime uğrarlar"[17]. Toplumlar hareketsiz kalabilselerdi, "sorulara

yol açmayan" bütünler olabilselerdi, bunu yaparlardı. Böylece, kendi kendilerine sundukları bütünüyle keyfi temellerin, icadettikleri mitlerin, boyun eğdikleri yasaların, "eşyanın tabiatının" ya da "atalarla, tanrılarla ya da tek bir Tanrı'yla yapılmış değiştirilemez bir sözleşmenin" ifadesi olduğunu sanmayı sürdürebilirlerdi. Yanılsama ağıyla, *genelleştirilmiş aldatmaca*yla beslenmeyi sürdürebilirlerdi. Freud, şunları yazarken, bu sorunu iyi farketmişti: "Bu tür bir ikiyüzlülüğün gelişmesine, günümüz uygarlığının olağanüstü bir destek verdiği inkar edilemez. Hatta onun bu ikiyüzlülüğe dayandığı bile söylenebilir"[18]. Kanımızca, sosyal hayatın ikiyüzlülükten, kılık değiştirmeden, uydurmacadan, psikodramdan başka şey olamayacağını söylemek daha doğru olacaktır. Bizi temel sorunlarla karşı karşıya getirmediği için değil. Ama en kesin biçimde verildikleri zaman bile, olası cevaplar hep, yaklaşık, rastlantısal ve yarım yamalaktırlar. Sosyalliğin zekayla herhangi bir işi yoktur (sorgulama ve gerçeği arama anlamında). Bunun kanıtı, aydınlarına uygun gördüğü yazgı ve aydınların da kendilerine uygun gördükleri yazgıdır; bunlar, çoğu zaman, Kiliseler kurmaya, düşüncelerinin gerçekliğin ifadesi olduğunu sanmaya hazırdırlar ve "gerçeğin önündeki maskeyi düşürmektense"[19], onu ussallaştırmaların ağırlığı altında belirsizleştirmeye uğraşırlar. Bu yüzden, toplumlar, yalnızca ortak işlenmiş bir suçun değil, aynı zamanda *paylaşılan bir yalan*ın da sonucudurlar. Devletlerin bireyleri savaşa ve kör tepkilere sürüklemesini sağlayan şey yalanın kabullenilmesi, daha doğrusu *yalan arzusu*dur. Freud'la şu sonuca varabiliriz: "Her açıdan, insanlar arasındaki ilişkilerde ve insanlarla onları yönetenler arasındaki ilişkilerde biraz daha içtenlik ve açık yüreklilik"[20], daha az ilkel ve daha az kaba ilişkilere götürecek bir evrimin yolunu açacaktır. Ama, *bizi ilgilendirdiği kadarıyla*, böyle bir evrimin gerçekleşme olasılığı üstüne hiç hayal kurmayacağız, çünkü bu ne insanların arzusudur, ne de onları kümelendiren devletlerin arzusu.

II. ÖLÜMLE İLİŞKİMİZ

Ölümü çağrıştırmadan savaştan sözetmek imkansızdır. Freud da bu yüzden, "Görüşler"in ikinci bölümünde, ölümle ilişkimizi ele alır.

Oysa tavrımız çelişkilidir. Bireyler, ölümü " her türlü hayatın zorunlu sonu"[21] olarak kabullenmek yerine, ölümü hayattan ayırmayı dener ve kendi ölümlerine inanmıyormuş gibi davranırlar. Dolayısıyla, "hayat kumarında, artık en büyük oyunu, yani hayatın kendisini riske etmek imkansızlaştığı anda, hayat yoksullaşır, ilginçliğini kaybeder"[22]. Bununla birlikte, böyle bir tavır barış zamanına ilişkindir: Savaşta, ölümün yadsınması

imkansızlaşır. Ve anında, "hayat yeniden ilginçleşir"[23]. Dolayısıyla, Freud'a göre, insan ancak riski, hatta temel riski kabul ettiğinde, hayatına bir anlam verebilir. İnsan gerçekten yaşadığını, geri dönüşsüz kayıp riskinin sarhoşluğunda hissedebilir. Savaş bu sarhoşluktur, ama kumar, uyuşturucu, araba yarışı, tanrılara meydan okuma da aynı sarhoşluğu verebilir.

Savaş, bu farklı uygulamalara göre, hatırı sayılır bir üstünlük sunar: Bunlar, sosyal bütünün olası bir eleştirisine hep açık olan, bireysel bir tasarrufun ifadesidirler; oysa savaşta, tüm toplumun tutkusal tasarrufu kendini ifade edebilir. "O zaman, azgın bir şölende, insan sınırlandırılmasının acısını çıkarır! Toplum ve yasaları tarafından çok uzun süre bastırılmış çıkarlar yeniden işin özüne, kutsal şeye, en önemli nedene dönüşürler"[24]. Toplum doruğuna varmıştır. İnsan, Georges Bataille'ın da sezdiği gibi, *aşırılık düşkünü* bir varlıktır; toplumlarımızda, yalnızca savaş, ona yaratılışını ifade etmesi için gerekli sosyal araçları sunar.

Freud, ilkel insan çok farklıdır diye yazar. İlkel insan düşmanlarının ölümü gibi, yakınlarının ölümünü ya da kendi ölümünü ciddiye alır. Bu yüzden de, sözkonusu olasılıkta, tümden yokoluşunun tıpa tıp benzerini görmeyi reddeder. Bu tepkiden, "ruh öğretisi ve ölümsüzlük inancı"yla[25] "asla öldürmeyeceksin" emri doğmuştur.

Bu yapıların oluşturulmasında, sevilen varlıkları aynı zamanda "yabancı ve nefret edilen" varlıklara dönüştüren duygusal çatışmanın rolünü eklemek gerekir; sözkonusu çatışma ancak bir uzlaşmayla çözülebilir: Ölüm vardır, ama tümden yokoluşa neden olmaz.

Bütün bunların sonucunda, vahşi, yola gelmez bir cani olmaktan çıkar, "kurbanlarının ruhlarının intikamı"ndan çekinir. İşlediği suçların kirinden arınmak için, günah çıkarıcı bir sınavlar dizgesinden geçmek zorundadır. Bu açıdan, "uygar insanlar olan bizlerin kaybettiği belli bir ahlaki incelik"e sahip olduğunu kanıtlar[26].

Buna karşılık, çağdaşların davranışları incelendiğinde, savaş bir kez sona erdiğinde, savaşçıların kayıtsızlığı insanı hayrete düşürür. Bunlar, ortadan kaldırılmalarına katkıda bulundukları onca insanın anısından hiç rahatsız olmadan dönerler. Yabancının ve düşmanın ölümü onlara bütünüyle tabiiymiş gibi görünür. Bu hiçbir suçluluk duygusuna yol açmaz. Durum böyleyse, gerçeklik henüz bilinçaltı öldürme arzularını doyurmaktan pek uzaktır. "Her gün, her saat, bilinçaltı hareketlerimizde, bize saldırmış ya da bizi yaralamış olanları yolumuzdan uzaklaştırırız"[27]. Bu düşmanca dürtü yalnızca düşmanları hedef almaz. Duyguların ikiyanlı olması nedeniyle, aynı biçimde, sevilen varlıkları da hedef alır. Bu yüzden, sevilen birinin öldüğü haber alındığında, ortaya suçluluk duyguları, nevrotik

tepkiler çıkar. Başkalarının ölümü bilinçaltında arzulansa da, bilinçaltımız ölümün olabilirliğine (savaşın ortasında bile) inanmaz.

Bu farklı noktalar birbirlerine eklemlenecek olursa şöyle bir tablo ortaya çıkar: Hayatın yeniden ilginçleşmesini sağlayacak ve toplumu kaynama noktasına taşıyacak savaş; bilinçaltımıza gömülü ve gerçeklikte suçluluk duygusu doğurmadan dirilmeye hep hazır olan "yabancının ölümünün arzulanması"; kendi ölümünü tasarlama imkansızlığı (ya da bunun pek zor olması). Bu durumda, modern savaşın şiddeti artık bir skandal olarak gözükmez. Tam tersine, o, çağdaş insanın ve toplumun konumunun en özgün ifadesidir. Bu yüzden, der Freud, yaşayanın bir boyutu olarak ölümü devreye sokmak zorunlu olacaktır ("hayata katlanmak istiyorsan, ölüm için hazırlan"[28]), çünkü bu, savaş ve ölümün egemen efendiler olarak hüküm sürmesini engelleyecek tek yoldur.

Demek ki yazar, bu birkaç sayfada, iki temel noktanın altını çizdi: *Bilinçaltımız ötekinin ölümünü arzular, bilinçaltımız ölümü tasarlayamaz*. Bu çerçevede, savaş, artık bilinçaltının, belirtiler ya da sürç-i lisanlarla *yatay olarak* dile gelmek yerine, doğrudan doğruya, görünebilir olanın sahnesinde dile gelebildiği ve bunun için de cesaretlendirildiği andır. Freud'un dikkat etmemizi istediği sonuç, bilinçaltının *kendi alanı dışına fırlamasıdır*: Genelleştirilmiş yoketme. Toplumlar ve bireyler arzularının bir bölümünü kendi kendilerine bastırıyorlarsa, bu yalnızca, yöneticiler otoriter ve baskıcı oldukları ve bireyler kendilerini sansürledikleri için değil, onların gerçek anlamda birlikte yaşayabilmeleri içindir. Ama Freud'un metninin sonunda unuttuğu şudur: Hayatın dizginleri eline alabilmesi için, ne kişisel bir çaba, ne de temsil biçimlerindeki bir değişiklik yeterlidir. Çünkü modern toplumun işleyişinde, her şey, ölümü inkar etmeye, aykırılaştırmaya yönelir (Philippe Ariès'in çalışmalarında çok iyi gösterdiği gibi[29]), çünkü günümüz devlet biçimleri, gittikçe artan bir oranda, bireylerin aklına değil, tutkularına seslenmektedir (ve demek ki aynı zamanda, bireysel şiddeti bastırır ve toplu şiddeti kurarlar); çünkü o zaman çelişkili bir duruma varılmıştır: *Görünürde* her davranış ussal olmalıdır, örtülü olarak istenilen her davranış bilinçaltının damgasını taşımalıdır. O bilinçaltının etkileri de, aktarılabilir ve hep bir ifade zemini ardında oldukları için, her biçimde kullanılmaya ve her biçime girmeye elverişlidirler.

III. NİÇİN SAVAŞ?

1932'de Einstein'a yazılan "Niçin savaş?" adlı mektup sempatiyle okunsa da, zaman zaman veciz biçimde sunulmuş tezlerin cüret ve şiddeti karşısında olsa olsa hayrete düşülebilir.

1) Topluluk zayıf bireylerin birleşmesinin sonucudur ve ancak toplu gücü (şiddet) dile getiren hukukun oluşturulmasıyla kurulabilir[30]. Bu şunu söylemekten başka ne olabilir: Şiddet asla yokolmaz ve her toplumun rolü şiddeti yönetmek, yani onu dışarıya doğru yönlendirmektir (bu da sosyal uyumu güçlendirir) ya da belli bir kategori, bireylere yine de yöneticileri ve efendileriyle aynı topluluğa ait oldukları duygusu vererek (coşkusal bağlar dokuyarak), onları hakimiyeti altında tutabilmek için şiddeti yasal şiddete dönüştürür.

Burada, her düşünce hayatidir. Topluluk zayıf bireylerin bir araya gelmesinin sonucuysa, bu, başkalarından daha güçlü olabilecek (ve her şeye kadir olan ya da her şeyi bilenin yerini almaya çalışabilecek) her bireyin (ya da kümenin) şunları deneyeceği anlamına gelir: Ya topluluktan çıkıp, kişisel oyununu oynamak, ya topluluğu kendi çıkarına kullanmak (kendisine yararlı yasaları koyarak) ya da koyulmasına doğrudan doğruya katkıda bulunduğu yasalara tabi olmamak. Her durumda, topluluk varolduğunda, bazıları buna bağlı olarak, *yasa çiğneyen* konumuna geçmeyi arzu ederler. Demek ki, *yasa* ve *yasanın çiğnenmesi* birlikte belirir. Marcel Mauss şöyle diyordu: "Tabular çiğnenmek için yaratılır"; yasalar da. Bu, *yasa* (hukuk) erdemin ya da ahlaki bir ilkenin ifadesi ya da tanrıların ya da Tanrı'nın isteğinin bir belirtisi olmayıp, yalnızca *şiddetin somutlaşması* olduğu ölçüde, daha da kolay olur. Bir şiddetin karşısına her zaman bir başka şiddet çıkarılabilir. Hiçbir şey, birinin diğerine göre kesin olarak meşrulaştırılmasına izin vermez. Olsa olsa, çıkarlar ve duygusallıkla dokunmuş topluluğun, her zaman daha ılımlı biçimde ortaya çıktığı için (yasal şiddet doğrudan şiddetten daha yumuşaktır) ötekine tercih edilebilir bir şiddet geliştirdiği düşünülebilir. Yine de, ılımlı olmasına rağmen, ona temel oluşturan şey ortadan kalkmaz ve yöneticiler kadar asiler tarafından da her zaman sorgulanabilir. Böylece, bir topluluk içinde, çatışmaların şiddete bağlı çözümünün ortadan kalkmadığını görüyoruz. Demek ki, meşrulaştırma, yasanın ayırıcı bir özelliği değil, herhangi bir küme tarafından her zaman saptırılabilecek *tarihi bir süreçtir*. Demek ki, her topluluğun olası geleceğinde iç savaş, temelinde de farklılık ve sömürü vardır.

2) Ama iç savaş halinde olmaktansa, topluluk halinde olmak tercih edilir. Çoğu zaman yanlış ve saptırılabilir de olsalar, çıkar ilişkileri ve duygusal ilişkiler, insanların yine de, çatışma yerine tartışma için, belli sınırlar içinde kargaşa yerine kural (adaletsiz bile olsa) için, aynı zamanda da, dışarıya karşı saldırganlığın ifadesi için yaptıkları seçimleri yansıtırlar. Bir topluluğun oluşmaya başladığı andan başlayarak, üyeleri bir kimliğe

sahip olurlar ve bu kimliği elde tutmak ve korumak için her şeyi yaparlar. Marksistlerin tüm düşündüklerine karşı, Freud bizi şu soruyu sormaya iter: Bir Fransız burjuvasıyla proleteri arasında, bir Fransız proleteriyle Alman "yoldaş"ı arasındakine kıyasla daha fazla benzerlik ve bağ yok mudur? Topluluk ne kadar uzun süreli olursa, *kimlik o kadar pekişir* ve dolayısıyla bu topluluğun kendisini başkalarına karşı savaş içinde bulma olasılığı artar. Bu yüzden, savaş *kaçınılmazdır* ve hatta farklı toplumların varlığının özünde vardır. Bazı durumlarda, savaş halinin sonucunun kazançlı olabileceğini de belirtelim: Yeniden savaşa girişme tehlikesi yaşayan yörelerin, sorunları görece barışçı biçimde çözerek, bir bütün halinde yeniden kümelendirilmesini sağlar[31].

3) Her insanın yoketme dürtüleri, libidoyla bir araya gelince, erotik, entelektüel hazların yaratıcısı olduğundan ve en aşağılık çıkarları ülküsel tasarımlara dönüştüren ussallaştırma eylemi sayesinde çeşitli kılık değiştirmelere de açıldığından, savaş iyice kaçınılmaz olur.

Böylece yoketme dürtüsü devreye sokulmuş ve bir topluluk içinde yer almasıyla, *gücü artırılmıştır*. İnsanlar arası saldırganlık iç savaş ya da uluslar arası savaşa dönüşür, ölüm dürtüsü güçlü üst benler yaratır, herkesi organik olmayana dönüş yoluna sokar. Böyle bir durumda, bu ayırıcı özellikleri, ayrı ayrı, hatta birbirlerine *eklenebilecek* biçimde değil, birbirleriyle *çarpılarak artan* biçimde düşünmek gerekir. Ölüm dürtüsü, ideal uygulama alanını, sosyal alanda bulur: Ancak burada, sıralanan tüm sonuçları içerebilir ve bir yerde herhangi bir sonuç elde ettiğinde, bir başka yerde de güç kazanır. Böylece, bir topluluğun şiddetini bir başka topluluğa boşaltmasını desteklerken, aynı zamanda, çıkar ortaklığının, ahlaki zorlamanın (üst benin), ülküselleştirme süreçlerinin güçlenmesini de sağlar. Bir topluluk, bu savaşın hayatta kalması için gerekli olduğunu düşünerek savaşa girdikçe (çünkü, örneğin Stalin'in savunduğu gibi, çepeçevre kuşatılmıştır), üyelerine karşı da giderek istekli olacak, onları daha çok suçlayacak, onları topluluk içinde erimeye ve her türlü eleştiri ya da çekinceden kaçınmaya daha çok zorlayacaktır. *Genelleştirilmiş bir savaş, edilgin ve genel itaat ister.* Ama bunun tam tersi de bir bu kadar geçerlidir: Genelleştirilmiş edilgin itaat, kaçınılmaz olarak, dışarının bütünüyle yokedilecek bir düşman olarak düşünülmesine yol açar. Nazi Almanyası tarihi bunu gereğinden çok kanıtlamıştır. Demek ki, bir topluluğa aidiyet, son kertede, "insan türü"ne (R. Antelme'in kitabının başlığını tekrarlarsak[32]) aidiyetin bir yadsıması da olabilir.

4) Bir topluluğa aidiyet, insan türünün yokolmasına neden olabilecekse, o zaman, bir Milletler Cemiyeti'nin kurulması, kamusal yarara yönelik

bir önlem olarak, sonsuza değin yokolma tehdidi karşısında insan türünün tepkisi olarak gözükebilir. Ama topluluklar (toplumlar), varlığıyla kendilerini rahatlatan böyle bir örgüt bir kez oluşturulduktan sonra, onun hakem rolünü oynamasını sağlayabilecek (şiddetli) *hakkı* ona devretmekten acizdirler; çünkü bu, sonuçta, toplulukların yokolması anlamına gelecektir. Böylece, topluluklar savaşta yokolmaktan çekinebilseler de, üyelerinin herbirinin bedensel durumunu koruyabilecek uyumlu bir bütün içinde yokolmaktansa, bu tehlikeyi göze almayı tercih ederler (bu arada da, tartışabilecekleri ve konuşabilecekleri merkezi bir ahlaki otorite kurarak, hayali bir korunma da sağlarlar). Demek ki, bir topluluk, kimliğini kaybetmektense savaşta yokolmayı tercih eder. Musevi topluluklarının tarihi buna inandırıcı bir örnek oluşturur.

5) Demek ki, savaş sorununun hiçbir çözümü yoktur. Freud'un, saldırganlığı elden geldiğince kovmak için öne sürdüğü düşünceler, ne bizim için, ne de özellikle onun için inandırıcıdır.

Aslında bunların hepsi şu düşünceyle özetlenebilir: Düşmanlarına karşı bu kavgada Eros'a daha fazla güç kazandırmak. "İnsanlar arasında duygusal bağların artmasını destekleyen her şey savaşa karşı çıkar. Bu bağlar nelerdir? Bir yandan, bir aşk nesnesinin çevresinde bir araya gelme, öte yandan da aynı yönde çıkarların ve ona eşlik eden duygular ortaklığının varlığına bağlı karşılıklı özdeşleşme"[33].

Böylesine bir araya gelme, Freud'un en üst derecede yanılsama olarak savaşmaktan hiç vazgeçmediği dini bağ anlamı taşıdığına göre, nasıl olur da aynı nesne çevresinde bir araya gelmenin olası bir çözüm olduğunu düşünebilir? Karşılıklı özdeşleşmeler sürecinde insanların kendi aralarında ve kendileriyle önderleri arasında (sevgi bağları) sıkı bağlar dokuduklarını ve böylesine bağların topluluğun dokusundan başka bir şey olmadığını gösterdiğine göre, bu sürecin yeterli olacağına nasıl inanabilir? (Oysa, bir topluluğun varlığının savaşsız anlaşılamayacağını biraz önce gördük). Tabii, insan türünün tüm üyelerinin birbirleriyle özdeşleşebilecekleri varsayılabilir. Ama, Freud bu sürece "uygarlaştırıcı süreç" başlığı veriyorsa da, böyle bir süreci açığa çıkaran hiçbir ön belirti görülmüyor. Öyleyse geriye ne kalıyor? Boyun eğmeye hazır bir kitleye uygun yönelimleri verebilecek dürüst ve aydın bir yöneticiler kümesine inanç. Freud, anında ütopik diye nitelendirdiği bu düşünce üzerinde bir an bile durmaz, çünkü bir gün iktidarı ele geçirirse, bu kümenin de o iktidarı kötüye kullanma isteğine kapılabileceğini kuşkusuz çok iyi bilir; özellikle de, Freud'un inandığı gibi, insanların sevmeye ve itaat etmeye ihtiyaç duyduklarına inanılırsa. Kitlelerin "bağımlılığa" olan bu eğilimleri, bu tür bir

çözümü kesin olarak imkansız kılar. Gerçekten de, yalnızca yoksullar ve yenikler iyi sömürülür. Bireyler bağımlı oldukça (aklın ışığında hareket eden bilgili kişiliklerden oluşmuş yöneticilere olsa bile), her şeyi kabullenmeye de hazır olacaklardır. Üstelik, yöneticilere, onları sömürme ve onlara her gün biraz daha boyun eğdirme arzusu vereceklerdir.

Dolayısıyla, iktidardaki aydınlar da diğerleri gibi davranacaklardır. Böyle bir konumda olmadıkları ölçüde, savaşa karşı çıkabilirler. Ama bu yüzden de, yapabilecekleri ve söyleyebileceklerinin pek önemi yoktur. Her durumda kapana kısılmışlardır. Demek ki, "uygarlığın kendi gidişatı" dışında hiçbir umut yoktur. Savaşı engelleyebilecek gerçekten işlevsel araçlar bulmak isteyen için bir züğürt tesellisi. Öyleyse, Freud'un nihai saptaması, *Uygarlığın bunalımı*'nın ilk baskısını sona erdiren saptamadan daha da karamsardır. O daha çok, Freud'un dört yıl sonra bu son metne yeniden göz atarak eklediği son cümleyle örtüşür: "Ama kim onun (Eros'un rakibiyle mücadelesinde) başarılı olacağından ve nihai bir çözümden sözedebilir ki?"

IV. SAVAŞ, ÖLÜM VE DEVLET

Savaşa (ve ölüme) ilişkin iki metin, her toplumun kuruluşuna, varoluşuna ve geleceğine ilişkin bu gösteriye aynı gözle bakmaz. Yine de, bu iki metin ayrı ayrı incelendikten sonra temel unsurların bir araya getirilmesi denendiğinde, oluşturulabilecek tablo, her bölüme kendisine özgü bir yer veren ve hem trajik hem de acımasız bir güzellik duygusu sunan bir bütündür.

1) Çatışmaların yalnızca güçle (şiddetle) çözümlenmesini ve iktidarın tek bir kişinin tekelinde olmasını engellemek için bir topluluk yaratmak gerekir.

2) Bu topluluk eşitlikçi ve ortak çıkarların temsilcisi olma iddiasındadır. O duygusal bağların kurulduğu yerdir; bu bağlardan hem sözde bir uyum hem de bir ölçüde gerçek bir uyum sağlar.

3) Aslında bu topluluk kendi içinde şiddeti yoketmemiştir. Şiddet yasal şiddete (topluluğun gücü olarak hukuk) dönüşmüştür.

4) Bu topluluk eşitlikçi değildir. Yasalar hep bir kümenin diğeri karşısındaki hakimiyetini dile getirir. Dolayısıyla yasalar, her zaman, (daha da elverişli yasalar arzulayan ya da kendilerini yasaların üstüne çıkarmak isteyen) yöneticiler ya da boyun eğdirilmiş ama isyan edebilecek bireyler tarafından sorgulanabilir.

5) İçte barışı korumak ve bu sorgulayıcı hareketlerin sosyal işleyişi gereğinden fazla sarsmasını önlemek için, halk topluluğu kendisini temsil edecek bir devlet kurar. Devlet her zaman olası bir iç savaşın panzehiridir.

6) Devlet tüm topluluğun (dolayısıyla da kolektif iradesinin) temsilciliği görevinde çifte rol oynar: Diğerlerine karşı topluluğun bütünlüğünü savunur; her bireyin devlet içindeki işlevini yerine getirebilmesi için, üyelerinin, dürtülerin tatmininden karşılıksız olarak vazgeçmelerini ister. Bu çifte rol aracılığıyla da, şiddet tekelini elinde tutar.

7) Bu yasal şiddetin en ayrıcalıklı ifadesi savaştır. Savaş uygar sayılan devletler tarafından yürütüldüğü ölçüde daha da şiddetlenecektir.

8) Bunun yapısal iki nedeni vardır:

a) Devlet güçlendikçe temsil ettiklerine karşı daha da müşkilpesend olur ve her şeye kadir ilkel babanın daha güçlü bir mirasçısı olarak belirir. Arzulayan tek vücuda dönüşür, kendisini gerçekliğin tezahürü olarak ortaya koyar ve böylece, hem tasarımıyla (ve de varlığıyla) üyeleri arasındaki özdeşleşmeyi, hem de her bireyin sosyal kimliğini güçlendirir.

b) Devletin gücü, farklı sosyal kümeler tarafından içte tartışma ortamının (bazı çatışmalar –özellikle de fetih savaşları sonunda ortaya çıkan bölgesel çatışmalar– sürebilse de), dolayısıyla da saldırganlığın temelde dışarıya yönlendirilmesinin onaylanmasına dayanır.

9) Ancak yapısal koşullara, insanoğlunu idare eden dürtüsel mekanizmalara bağlı koşullar eşlik eder. Barış zamanında az çok dizginlenen ölüm dürtüleri, savaş sırasında, erotik dürtüleri, idealist ussallaştırmaları ve toplulukçu duyguyu daha çok tatmin ettikleri ölçüde, büyük bir şiddetle ifade edilebilirler. Bu koşullarda, savaş, nihai olarak türün inkarı gibi görülebilir.

10) Sosyal olanın da bireysel olanın da, büyük ölçüde, aldatmaca, kılık değiştirmece ve yalan üstünde işlediğini unutmamak gerekir. İkisi de, inançsız ve yanılsamasız yaşamaya katlanamaz ve sosyal bağa ilişkin tüm konularda, aşırı bön ve ahmak olurlar. Böyle tezahürler, sevmeye ve itaata muhtaç "bağımlı kitleler"in bireylerinde daha da belirgindir.

11) Son olarak, savaşlar "hayatı ilginç" kılar ve bilinçaltı ölüm arzularının güncelleşmesini sağlar. Savaş, oldukları gibi gerçekleştirilemeyecek bilinçaltı fantazmların ve arzuların uygulamaya geçirilmesi ve maddileştirilmesidir. Bu, kahramanlığı ve genel olarak ölüm karşısındaki tavrı anlatır.

12) Bu genelleştirilmiş savaşın önünü alabilecek hiçbir etkili önlem yok gibidir: Ne kolektif şiddetin devredilmesi gereken (bu devletlerin reddettiği bir şeydir) uluslararası bir örgüt, ne entelektüellerin yönetimi

(ki iktidarı kötüye kullanacaklardır), ne de dini bağın yeniden belirmesi. Yalnızca duygusal bağlar ve uygarlaştırıcı süreçler, gerçek anlamda, savaşa karşı mücadele verebilir. Ama onların gerçekleşme biçimi de, etkili bir uygulamayı destekleyecek işlevsel araçların tanımlanmasına olanak vermez. Geriye bir tek ümit kalır; çoğu kez ümitsizliğe yakın bir ümit.

Çev: Özgür Türesay
Düzelti: Gülçin Balamir Coşkun

Töre

Alttaki odada yaşıyor hapis
Çekindiğim düşünce.
Zorladığı kapıda sürgü bir kopsa
İşim bitik, bilirim.

Nasıl yarım kalmaz herhangi bir sevincim
Sustuğunu sandığım sırada başlarsa
Haykırmıya derinden
Alttaki.

Ben onu oraya keyfimden kitlemedim
Güçbelâ kandırdım da girdi.
Yarı sinsi bir gülüş, yaltakçı bir bakış:
-Vakti değil şimdi...

Olacak, ilerde, istediğin,
Sonra...
Anladı, aldatılmış, şimdi
Öfkeden deli gibi orda.

Kimsenin görmediği o karanlık yerde
Ondan önce niceleri yattı.
Yalvardı yakardı, derken öldü çoğu
Pek azı dayandı, bir gün ışığa çıktı.

Ben aslında hiç de cellât değilim,
İster miyim can versin yaşamak özlemi hapis.
Ama böyle yapmasam
Benden önce sizin töreleriniz.

Behçet Necatigil

Notlar

1 Marcel Gauchet
Anlam Borcu ve devletin kökenleri. İlkellerde din ve siyaset.

1) Bu konuda kısa ve yararlı bir tanıtım için bkz. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs*, (fransızca çevirisi), Paris 1971.

2) M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, yeni bası, Paris 1977, C. II, s. 277.

3) Godelier, ibid., s. 277-278.

4) Godelier, ibid., s. 278.

5) Godelier, ibid., s. 290.

6) Nitekim, Godelier de bu fikri benimser gibi gözükmektedir. Bkz. Godelier, ibid., s. 278, dp. 3 bis.

7) Godelier'den daha önce yapmış olduğumuz bu alıntıyı, kurduğumuz cümlenin gerekleri doğrultusunda, hafifçe değiştirerek tekrarlıyoruz. Bkz. Godelier, dp. 4.

8) Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (*Yaban Düşünce*), s. 313.

9) Bu noktaların tümünde, Pierre Clastres'ın *La Société contre l'Etat* (Devlete Karşı Toplum) içinde topladığı analizlerine gönderme yapıyoruz.

10) Bkz. *La Pensée Sauvage* (Yaban Düşünce), s. 313.

11) Bu olgu belki de, tarımın bulunması olgusunun ya da "neolitik devrim" olarak adlandırılan teknolojik buluşların ilkel toplumların büyük bölümünün sosyal örgütlenmesinde ya da siyasi yapılanmasında önemli bir değişiklik yaratmamış olmasıyla açıklanabilir. Bu ilkel toplumlar, tarımın ortaya çıkmasına ve yaşama biçimlerinde meydana gelen diğer değişikliklere rağmen, yine ilkel toplumlar olarak kaldılar. Ancak, eğer durum gerçekten böyleyse, altyapı ve üstyapı ilişkisi üzerinde bir kez daha düşünmek gerekecektir.

2 Arthur Maurice Hocart
Krallar ve danışmanları: Yasa.

1) Strehlow, IV, 2, 1.
2) *Arunta*, s. 27.
3) Strehlow'un suçların ve haksız fiillerin çözümüne ilişkin anlatımları mutlaka okunmalıdır, IV, 2.
4) *Omaha*, s. 213 vd.
5) Meek, s. 347.
6) Pollock and Maitland, I, 40.
7) *Ibid.*, I, 37.
8) *Ibid.*, II, 505 vd.
9) *Tui Natheva*.
10) Hocart, "Mana: Mana Again; Natural and Supernatural", vs. in *Man*, 1914, 46; 1922, 79; 1932, 78.
11) Meek, s. 168.
12) Meek, s. 169.
13) Pollock and Maitland, II, 61.
14) Pollock and Maitland, I, 522.
15) *Mhvs*. VII, 46 vd., VIII, 17, Karş., *Kingship*, 101 vd.
16) *Nirutka*, II, 10.
17) Bu cümle basit bir dilbilim çözümlemesinin yetersizliğini iyi gösteriyor. Onun çerçevesini kavramak için, gönderme yaptığı gelenekleri bilmemiz gerekir. Nayau Beyi, Tonga'dan, Mbau'dan ve başka önemli bölgelerden gelen ve akrabalık ilişkileri içinde bulunduğu ya da üst düzeyden soylu ziyaretçilere –bir başka deyişle, karşılıklı armağanlar temelinde bir değiş-tokuş ilişkisi kurduğu krallık temsilcilerine– törensel armağanlar verebilmek için kaselere, kayıklara, vb. el koyuyordu.
18) Meek, s. 347.
19) Arunta, s. 9 vd.
20) Radin, s. 209.
21) *Omaha*, s. 497.
22) *Ibid.*, s. 229.
23) Pollock and Maitland, II, 449.
24) "*Maiming*"

25) Pollock and Maitland, II, 453; 455.
26) Karş., Çincede *Tao*.
27) *Dharmapati*.
28) *Sat. Br.*, V, 3, 3, 9.
29) *Sat.* Br. V, 4, 4, 5.
30) *Abhidhanappadipika*, No. 783'ten alınmıştır. Karş., Digha, II, 172 vd. (*Kingship*, 23).
31) *Donamapako*, lit., hazine için pirincin ölçülmesine nezaret eden kişi.
32) *Jataka*, II, 336 vd.
33) *Dharmasurya*.
34) Kautilya, I, 6 f.- *Nala*, I, 4.
35) *Nala*, XII, 37; Karş., 32.
36) Odysseia, XI, 218; XXIV, 255; IV, 690; XIX, 109 vd.
37) İbranice kavram için bkz. *Labyrinth*, 76 vd.
38) *Omaha*, s. 597.
39) Meek, s. 131.
40) Meek, s. 187.
41) Livy, 1, 19, 6.
42) Arapça'daki *Şemseddin* bütünüyle aynı anlamı taşır ve dolayısıyla Sanskritçe'ye *Dharmasurya* şeklinde tercüme edilir.
43) "Bugün bile herkes başına gelen tüm felaketler yüzünden hükümete saldırıyor. En kaçınılmaz olanları bile onun eseri sayılıyor; hatta mevsimlerdeki düzensizlikler yüzünden bile o kınanıyor" Tocqueville "bugün bile" değil, "halihazırda" demiş olmalı (*L'Ancien Régime*, Kitap II, Bölüm 6).
44) *The Times*, 6 Kasım 1930.
45) *The Times*, 10 Ekim 1933.
46) Pollock and Maitland, I, 73.
47) Joinville, XII, 59.
48) Joinville, XII, 55.
49) Pollock and Maitland, II, 505, dp. 5; 506.
50) Kautilya, I, 19; Quaritch Wales, s. 42 vd.
51) Meek, s. 324.
52) Meek, s. 333 vd.
53) *Mhvs. Tika*, *Mhvs*. XI, 27-33'te (Sumangala'nın derlemesi, s. 213, Colombo, 1895).
54) *Kingship*, Bölüm VII.

4 Ernst Kantorowicz
Orta Çağ siyasi düşüncesinde "vatan için ölmek – pro patria mori"

1) Sözkonusu mektup bir çok kez yayımlanmıştır; örnek olarak bkz., burada kullandığım çeviri olan *A Shepherd among Wolves: War-Time Letters of Cardinal Mercier*, der. Arthur Boutwood (London, t. y.), s. 46 vd.

2) Almanlar'ın tepkisi için bkz., D. J. Cardinal Mercier, *Cardinal Mercier's Own Story* (New York, 1920), s. 45 vd. Kardinal Mercier ve Baron von Bissing ya da Baron von der Lancken arasındaki yazışmalar, tarihçiler için oldukça ilginç metinler sunar. Çünkü üslup, dil ve insan standartlarında iki dünya savaşı arasında gerçekleşen yozlaşma ve sertleşmeyle bu mektupların ortaya koyduğu kibar üslup, genel insani ton ve işgalci güçlerin büyük sabrı arasında çarpıcı bir zıtlık vardır.

3) Kardinal Billot'un yanıtına ilişkin elimdeki tek kaynak, iki kardinalin çelişen fikirlerine dikkat çeken Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), s. 445'te aktarılan kısımlardır.

4) Monografik bir çalışmayı haketmesine karşın sorunun daha önce tartışıldığına rastlamadım. Carl Erdmann, *Die Entstellung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart, 1935), bu konuya ilişkin fikirlere değinmekte ve ilgili malzemeye gönderme yapmaktadır.

5) Örnek olarak Bkz., Cumont, s. 332 vd.

6) George Karo, *An Attic Cemetery: Excavations in the Kerameikos at Athens* (Philadelphia, 1943), s. 24 vd.

7) Vergilius, *Aeneid*, VI, 660 vd; şeritler için bkz., Eduard Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* (Leipzig, 1903), s. 293; şeritle (cenaze çelenklerimizi süsleyen şeritler olarak günümüzde de ayakta kalan) taç arasındaki bağlantı için bkz., Erwin R. Goodenough, "The Crown of Victory in Judaism", *Art Bulletin*, XXVIII (1946), 139 vd. Özellikle s. 150; ve "diadem" diye anılan bantla ilişkisi için Andreas Alföldi, "Insignien und Tracht der römischen Kaiser," *Römische Mitteilungen*, I (1935), 146; karşılaştırınız Richard Delbrück, "Der spätantike Kaiserornat," *Antike*, VIII (1932), 7 vd.

8) *Orbis Romanus* (genel olarak bkz., Joseph Vogt, *Orbis Romanus* [Tübingen, 1929]) hem *urbs* ile bağlantılandırılmış hem de ona karşı kurulmuştu; örnek olarak Bkz., Konstantinos ve Licinius sikkelerindeki, papalık dualarında *urbi et orbi* olarak varlığını sürdüren *vota orbis et urbis* ifadesi. Ancak *Orbis Romanus*, felsefi anlamda ve *oikoumene* ile bir arada olmak üzere şu dizelere rağmen *patria* değildi (Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, I, 63 ve 66):

Fecisti patriam diversis gentibus unab
Urbem fecisti quod pribus orbis erat.

9) Sözkonusu soruna çeşitli ipuçları sunan bir kitap olan Karl Ludwig Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Rektoratsprogramm der Universität Basel, 1939), s. 47'de alıntılanmıştır; bkz., Migne, PL, II, 1173C.

10) Augustinus, *Contra Gaudentium*, I, 37, in Migne, PL, XLIII, 729. Temel kanıt, *Civitas Dei*'nin, birkaç Romalının sırf dünyevi *patria*'ları için kazandıkları başarılara, daha yüce Hıristiyan başarılara (*pro aeterna patria*) da özendirmek üzere atıfta bulunulan V. Kitabı, özellikle V, 18'dir.

11) Abelardus, Hymn 29, "Sabbato ad Vesperas" in Guido Maria Dreves, *Analecta Hymnica*, XLVIII (1905), 163, No. 139. Kıta 4, kutsal kenti ve Cennetin Kralı'nın meclisini betimleyen üç kıtayı izlemektedir.

12) Bkz., Plutarkhos, *Moralia*, 113C, ed. William R. Paton ve Hans Wegehaupt (Leipzig, 1925), I, 234, 2.

13) Gelişigüzel seçilmiş örnekler kolaylıkla *ad infinitum* çoğaltılabilir. Alıntılananlar için bkz., *Formulae Sangallenses* in MGH, *Leges*, V, 401, 23, ve 402, 17; MGH, *Briefe der deutschen Kaiserzeit*, V: *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.*, ed. Erdmann ve Fickermann, 369, 3, ve *passim*. Daha sonraki dönemlerde bile ve sadece İtalya'yla sınırlı olmamak üzere, *patria* kente göndermede bulunacaktır. Fransa'da Philippe IV, o dönemde imparatorluğa ait bir piskoposluk olan Verdun'un piskoposuyla bir anlaşma yaparken ve piskopostan "*per se et gentes suas tenetur patriam iuvare pro posse suo et defendere bona fide una cum gentibus nostris*" isterken, koşul Fransa'ya değil Verdun kentine atıfta bulunmaktadır; Fritz Kern, *Acta Imperii, Angliae et Franciae* (Tübingen, 1911), No. 155, s. 103, 10. Çoğul *patriae*, örneğin Rudolf Habsburg'un *patriae et provinciae ad imperium spectantes*'ten söz edilen bir belgesinde (Bkz., MGH, Leges IV, Cilt III, No. 653, s. 654, 2), kentler anlamına gelir; karşılaştırınız, Ausonius, *Ordo nobilium urbium*, XVII, 166 (Bordeaux): "*Haec patria est, patrias sed Roma supervenit omnes.*" AyrıcaVeronalı Rather'in mektuplarında (MGH, *Briefe der deutcshen Kaiserzeit*, I, ed. Fritz Weigle, 49, 4, ve *passim*) sözcük yerel bir anlama sahiptir.

14) Daha sonraları gözden kaybolan formül, ilk Frank belgelerinde o denli sık geçmekteydiki antik kökenli olmalı ve bazı *supplicatio*'ya geri gitmelidir; örnek olarak bkz., *Formulae Marculfi*, in MGH, *Leges*, V, 40, 19 ve 43, 2 ya da Compiègne Konseyi, s. 757'de, MGH, *Concilia*, II, 62, 13. Öte yandan antik kamu hukuku kavramlarına zayıflatılmış Frank biçiminden daha yakın olan Vizigotik *princeps vel gens aut patria* formulüyle olası bir ilişki göz ardı edilmemelidir (bkz., *Lex Visigothorum*, in MGH, *Legum Sectio I*, vol. I, index, s. v. "*patria*"). Örneğin Karolenj *Leges Saxonum*'da *patria*'nın anlamı bütünüyle yereldir (bkz., MGH, *Fontes iuris Germaici antiqui in usum scholarum*, s. 24, 27, 46 vd.) Vizigotik İspanya için yakın tarihli bir çalışma olan ve terminoloji açısından pozitif sonuçlara varmanın güçlüğünü vurgulayan (s. 20, No. 42) Floyd Seyward Lear, "The Public Law of the Visigothic Code," *Speculum*, XXVI (1951), 1-23'e bkz.

15) Percy Ernst Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio (Leipzig ve Berlin, 1929), I, 80 vd., II, 93.

16) Horatius'un modeli, *Odes*, III, 2 oldukça açıktır. Örneğin, Richer, *Historiae*, I, 8, ed. Georg Waitz (Hannover, 1877), s. 77: "*decus pro patria mori egregiumque pro christianorum defensione morti dare*"; karş. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, s. 22, No. 62, ayrıca *patria* ile *christianorum defensio* arasındaki parallellik için.

17) Otto III'ün ünlü taht resimlerini (Munich Gospelleri, Bemberg Josephus) ya da Bizans'ın haleli kent tanrıçalarını hatırlamak yeterlidir; ikinciler için bkz., Kurt Weitzmann, *The Joshua Roll* (Princeton, 1948), şekil 65, 67, 69, 71, 73 ve Palermo'daki Aegyptus için bkz., Ernst Kitzinger, "The Mosaics of the Cappella Palatina in Palermo" *Art Bulletin*, XXXI (1949), 280 ve şekil 8.

18) Dante ve Petrarca'la İtalya ülkesi de *patria* olmaya başlamışsa da, elbette İtalya'da *patria*, uygulamada hep kent ya da kent devletiydi. Antik Çağ'da, az çok daha geniş anlamda *Latium* ya da *Ausonia* terimleri kullanılmıştı; ayrıca bkz., aşağıda dp. 27.

19) On ikinci yüzyıl için bkz., Martinus IV'ün Anjoulu Charles'a Sicilya Duaları sonrasında yazdığı mektup (26 Kasım 1283). Papa, Kutsal Topraklar'dan dönüşünün ardından *subventiones et collectae ordinariae*'yi yürürlüğe koyduğu söylenen Frederick II'den önce bile Sicilya (Norman) krallarının olağanüstü bir vergi olarak *collecte ... pro defensione ipsius regni*'yi kabul ettirdiklerini belirtmiştir; karşılaştırınız, *Les Registres du Pape Martinus IV* (Paris, 1913), No. 488, s. 225; ayrıca *Les Registres du Pape Honorius IV* (Paris, 1886), No. 96, s. 75. Papa Martinus sorunu enine boyuna araştırmış görünmektedir. Çünkü şöyle yazar: "*de modo subventionum etc. nichil aliud potuit inveniri nisi quod antiquorum habet relatio*" Frederick II'nin *collectae*'si için bkz, Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Erg. Bd. (Berlin, 1931), s. 99.

20) Joseph R. Strayer, "Defense of the Realm and Royal Power in France", *Studi in Onore di Gino Luzzatto* (Milano, 1949), s. 289 vd.

21) Elbette bu *Clericis laicos* sorunuydu. Ayrıca Bkz., Strayer, *op. cit.*, 290 vd.

22) Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, s. 321; Alfonso VII'nin "*ad Christianorum defensionem et Sarracenorum oppressionem*" kurulmuş olan Belchite Kardeşlik Cemiyeti (1136) için yayımladığı Şart biraz farklıdır; bkz., Percy Ernst Schramm, "Das Kastilische Königtum und Kaisertum während der Reconquista", *Festschrift für Gerhard Ritter* (Tübingen, 1950), s. 111. İspanya'da haçlı seferi fikriyle ulusal görüşün ya da vatanseverliğin çakıştığı noktalarda gelişim çizgisi bütünüyle farklı olmuştur. Ayrıca Haçlılar'ın şarkıları Müslümanlar'ın yok edilmesi fikrini gözler önüne serecektir: "*Illuc debemus pergere Saracenos destruere*"; Dreves, *Anal. Hymn.* XLV (Leipzig, 1904), 78, No. 96, 7. Kıta.

23) Yukarıda dp. 19.

24) Bu sorunlar son yıllarda en başarılı olarak Gaines Post tarafından incelendi; öncelikle bkz., "Plena potestas and Consent in Medieval Assemblies," *Traditio*, I (1943), 371 vd. ve "The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century," *Seminar*, VI (1948), 42 vd. özellikle 55 vd. Bkz., Strayer, *op. cit.*, s. 292; "*tam pro capite nostro, tam pro corona regni defendenda*"; ve genel olarak "The Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century" başlıklı makalesi, *Speculum*, XV (1940), 76 vd., özellikle 82 vd.

25) Strayer, "Defense of the Realm", s. 292, No. 7, s. 294, No. 6.

26) 29 Ağustos 1302'de Philippe IV Bourges bölgesindeki din adamlarına şunları yazar: "*Ad defensionem natalis patrie pro qua reverenda patrum atiquitas pugnare precepit, eius curam liberorum preferens caritati ...*" Aktaran Georges de Lagarde, "La Philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines", *Recueil de travaux d'historie et de philologie*, 3. seri, fasikül 18 (1943). Bu açıkça Strayer'ın "Laicization," 85, No. 2'de kastettiği ifade biçimidir; ayrıca bkz., Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle* (Paris, 1942), 18, No. 5 ve

Revue du moyen âge latin, I (1945), 166, No. 6; Frantz Funck-Brentano, *Mémoire sur la bataille de Courtrai* (Paris, 1891), s. 87, çeşitli yerlerde ve *Philippe le Bel en Flandre* (Paris, 1897), s. 424.

27) *Aeneia*, III, 477; Plinius, *Nat. Hist.*, III, 39 vd., 138. *Ausonia* ve *Ausones*'in Bizans'ta manevi güçlerini korumuş olmaları ilginçtir. Şiirlerde, örneğin Theodoros Prodromos'un (XII. yüzyıl) şiirinde, (Angelo Mai, ed., *Patrum nova Bibliotheca* (Roma, 1853), VI, 399 vd.) Konstantinopolis Αύσόυωυ πόλις (X, 21), imparator ό τωυ Αύσόυωυ ήλιος (IV, 10) ya da Αύσόυωυ αύτοκράτως (X, 171) olarak anılır; ayrıca bkz., I, 65; II, 17; VI, 13; XIX, 53; XX, 13 ve Manuel Holobos'un (XIII. yüzyıl) şiirleri (Jean François Boissonade yay., *Anecdota Graeca* (Paris, 1933), V, s. 159 vd.), örneğin II, 6 (s. 161); IV, 1 (s. 163); V, 16 (s. 165), vs. Bizans divan geleneği Optatianus Porphirius'a kadar geri götürülebilir (hatta onunla başlamış olabilir). Bkz., Optatianus Porphirius, *Carmina*, XV (III), 10: *"maxime Caesar/Ausoniae decus o, lux pia Romuldum"*; Karş., X (XXI), 13; XVI (X), 38: *"O lux Ausonidum"*; VII (XXIII), 2: *"magne/Ausonidum ductor."*

28) Bu konudaki bazı materyaller için Bkz., Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich* (Weimar, 1939), I, 137, 228 vd.; Ayrıca Bkz., Helmut Kämpf, *Pierre Dubois* (Leipzig ve Berlin, 1935). *Franci = liberi* için örnek olarak Bkz., Roesli Alexander, *Memoriale*, c. 17, Herbert Grundmann ve Hermann Heimpel, *Die Schriften des Alexander von Roes*, (Deutshes Mittelalter: Kritische Studientexte der Monumenta Germaniae Historica, IV; Weimar, 1949), 38, 13 vd; ayrıca Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Leipzig, 1938), 76 vd.; Leclercq, *Jean de Paris*, 170 vd., dize 130 vd.

29) Önemli bir örnek: Richier, *La vie de Saint-Remi*, yay. W. N. Bolderston (London, 1912), dize 61: *"Molt fait dieus aperte monstrance/D'especial amour a France"*; ya da dize 114: *"A bien Dieus [en] France eslargie/La grace dou Saint Esperite."*, *"Doux royaume de Jesus Christ"* olarak Fransa için bkz., Kämpf, s. 111. Ayrıca Bkz., aşağıda dp. 41.

30) Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, s. 316.

31) *Ibid.*, s. 294, 317.

32) Dreves, *Anal. Hymn.*, XLVb, 78, No. 96; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, *op. cit.* 317:

Illuc quicumque tenderit,
Mortuus ibi fuerit,
Caeli bona receperit,
Et cum sanctis permanserit.

33) *Paradiso*, XV, 148.

34) Ivo, *Decretum*, X, 87, in Migne *PL*, CLXI, 720; Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, op. cit. 248.

35) *"quisquis in hoc belli certamine fideliter mortuus fuerit, regna illi coelestia minime negabuntur. Novit enim omnipotens, si quislibet vestrorum morietur, quod pro veritate fidei et salutatione patriae ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo praetitulatum praemium consequetur."*

36) Papa Nikolaus I'in bir başka mektubundan (MGH, Epistolae, VI, 585, 11 vd.) ve Ambrotius'den alıntılara da yer veren Ivo, *Decretum*, X, 93, 97.

37) Paul Kehr, *Papsturkunden in Spanien*, I: *Katalanien* (Abhandlungen Göttingen, N. F. XVIII, 2; Berlin, 1926), 287 vd., No. 23: "*In qua videlicet expeditione si quis pro Dei et Fratrum suorum dilectione occuberit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne vite consortium in venturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet*"

38) *Chason de Roland*, 1134. dize; Karş. Cumont; *Lux perpetua*, s. 445. Leonardo Olschki, *Der ideale Mittelpunkt Frankreichs* (Heidelberg, 1913), 14 vd.

39) Migne, *PL*, CXLII, 1400B: "*Debueras pro seniore tuo mortem suscipere, et martyr Dei pro tali fide fueres.*" Karş. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1924),s. 244, No. 3.

40) Richier, 46. ve izleyen dizeler, s. 40; Bloch, loc. cit. "taç" kavramı için bkz., Fritz Hartung, "Die Krone als Symbol der monarchischen Herrshaft im ausgehenden Mittelalter," Abhandlungen der Preussischen Akademie (1940), No. 13 (Berlin, 1941), özellikle Fransa için 19 vd. Ayrıca bkz., Richier, 61. ve izleyen, 73. ve izleyen, 114. ve izleyen dizeler, s. 41 vd.; ve yukarıda dp. 29.

41) Bu ilginç belge Jean Leclercq tarafından yayımlanmıştır, "Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel," *Revue du moyen âge latin*, I (1945), 165-72. Genel arka plan için bkz., Guillaume de Sauqueville'in benzer bir va'zını yayımlayan Kämpf, *Pierre Dubois*, s. 109-11. Kimliği belirsiz vaızın sözkonusu özdeyişi (Leclercq, s. 172, 163 ve izleyen satırlar), "*si ipsi volunt ab iniustitia vinci, orabimus ut a potestate et exercitu regio devincantur. Melius est enim eis a rege vinci quam a malo et in iniustitia perdurare,*" savaşın *ex caritate* yapıldığı yolundaki kuramı gösterir. Aslında bu o dönemin skolastik öğretisiydi; bkz., Harry Gmür, *Thomas von Aquino und der Krieg* (Leipzig ve Berlin, 1933), s. 7 vd.; haklı bir savaş açan kralın "*ex zelo iustitiae, quasi ex auctoritate Dei*" davrandığı yolundaki kuram için ayrıca bkz., s. 46. Benzer bir biçimde, bu dikkate değer va'zın tüm diğer kuramları o dönem düşüncesinin yansımaları olarak incelenebilir. İki alıntı için bkz., s. 170, 87 vd. ("*cum enim nobilissimum moriendi genus sit agonizare pro iustitia, non dubium quin isti qui pro iustitia regis et regni moriuntur, a Deo ut martyres coronentur*") ve s. 170, 65 vd. ("*Igitur qui contra regen invehitur, laborat contra totam ecclesiam, contra doctrinam catholicam, contra sanctitatem* [*sc. regis*] *et iustitiam et Terram Sanctum*").

42) *Corpus mysticum* teriminin tarihi başarı bir çalışmada açıklığa kavuşturulmuştur, Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, (Paris, 1944), ayrıca *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), 257 vd; ve XXX (1940), 40 vd., 191 vd.

43) Burada Gerhart B. Ladner'in heyecan verici makalesini izliyorum, "Aspects of Medieval Thought on Church and State", Review of Politics, IX (1947), 403 vd. özellikle 414 vd.

44) *Policraticus*, V, c. 2, Clemens C. J. Webb, I, 282 vd. Organik kavramların kökeni konusundaki en aydınlatıcı eser için, Wilhelm Nestle, "Die Fabel des

Menenius Agrippa," *Klio*, XXI (1926-27), 350 vd. Yazar, Paulus'un mevcut Stoacı fikirleri ne ölçüde tekrarladığını göstermektedir (358 vd.). Stoacılıktan (*"socii eius [dei] sumus et membra"*; Seneca, *Ep.* 92, 30) Hıristiyan *Christi sumus membra*'ya (Rom. 12, 4) ve daha sonra Roma hukukuna (Bkz., *Cod. Theod.* 9, 14, 3 [In Eutropium, Sept. 4, 397]: *"virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro intersunt, senatorum etiam, nam et ipsi pars corporis nostri sunt,"* bu pasaja dikkatimi Profesör Otto Maenchen çekti) gelen dize, Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlin, 1881) III, 134 vd.'nden bile fazla araştırılmalıdır. Salisburyli John'un kaynağı olduğu iddia edilen Pseudo-Plutarkhos'un *Institutio Trajani*'si için bkz., bence sözde Plutarkhos'un Salisburyli John olduğunu ikna edici biçimde gösteren Hans Liebeschütz, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VI (1943), 33 vd.

45) Gierke, III, 246 vd.

46) Örneğin Bkz., Aquinolu Tommaso, *Summa theol.*, III, q. 48, a. 2, ad 1; "*Dicendum quod caput et membra sunt quasi una* persona mystica" Bkz., Lubac, *Recherches de science religieuse*, XXIX (1939), 461, No. 4.

47) Speculum doctrinale, VII, c. 15 (Gierke, III, 548, No. 75'te hata sonucu c. 8 olarak geçmektedir).

48) Antonio de Rosellis'ten aktaran Gierke, III, 545, No. 64; ayrıca Orta Çağ düşüncesindeki beş korporasyon için bkz., Fritz Kern, *Humana civilitas* (Leipzig, 1913).

49) Gierke, III, 432.

50) Terime İngiltere'de Lancaster döneminde sıkça rastlanır; bkz., örneğin Rotuli Parliamentorum, IV, 367, legum doctor William Lynwode'un bir parlamento konuşmasında (1430-31); John Fortescue, De Laudibus Legum Angliae, c. 13, ed. Stanley B. Chrimes (Cambridge, 1942), 30, 17 ve 28; Ayrıca Bkz., Lincoln Piskoposu John Russel'ın konuşmaları (1483), Stanley B. Chrimes, English Constitutional Ideas of the Fifteenth Century (Cambridge, 1936), 180, 185. Fransa için bkz., Jean de Terre Rouge'dan (yaklaşık 1420) alıntı yapan Hartung, "Die Krone", *op. cit.* s. 29,

51) Gierke, III, 432.

52) Godfrey of Fontaines, Questiones ordinariae, I, 2, 5, ed Odon Lottin (Louvain, 1937), s. 89; Karş. De Lagarde, *op. cit.*, s. 64. Burada, XIII. yüzyılda kraliyet ünvanlarının da devletin ülkeselleşmesini gösterir biçimde rex Francorum'dan rex Franciae'ye döndüğüne değinilebilir; bkz., Schramm, Der König von Frankreich, I, 111, No. 1; Ayrıca Bkz., Strayer, *"Laicization,"* s. 81 vd., Karş. s. 85, No. 3. Öte yandan, ulusal sınırların kesinliği, Orta Çağ'ın daha önceki dönemlerinde bilinmeyen dini bölgelere ulusal sınırlar getirilmesine de yansır; birkaç önemli nokta için bkz., Gerd Tellenbach, "Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter," Festschrift für Gerhard Ritter (Tübingen, 1950), s. 19 vd. İngiltere'de Rex Angiliae ünvanı Henry II döneminde gelenek haline geldi. Bu bağlamda, Sir Francis Bacon'ın bir ülkenin isminin

ülkeyi birleştirici önemine ilişkin saptamaları ilginçtir. Bacon, 1603'te, James I'in *entrée joyeuse*'ünde, İngiltere ve İskoçya birleşik krallıkları için Büyük Britanya ismini önerirken, şu saptamayı yapar: "Çünkü isim, yüzeysel ve dışsal bir sorun gibi görünse de, büyük etki ve güce sahiptir" Ve Persia'ya karşı Yunan direnişi karşısında Graecia namına, İsviçre konfederasyonunu bir araya getirmek için Helvetia namına ve İspanya namına hareket eden kralları, "muhtelif krallıkların daha iyi birliğini ve kaynaşmasını sağlamanın özel bir aracı" olarak hatırlatır. Karş., Stanley Thomas Bindoff, "The Stuarts and Their Style," EHR, LX (1945), 207. İspanya için Ayrıca Bkz., Schramm, "Das kastilische König- und Kaisertum", s. 109 vd.

53) Aquinolu Tommaso, *De regimine principum*, III, c. 4, Joseph Mathis (Roma ve Torino, 1948), 41. Aquinas'ın kendisi için Bkz., *Summa Theologiae*, I, 60, 5, sırasıyla: "*Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione*"; ayrıca II-II, 101, 3., 3 ("*pietas se extendit ad patriam* "), Aquinolu'ya göre patria konusunda iyi bir yorumla birlikte, *Die Deutsche Thomas-Ausgabe* (Heidelberg, 1943), XX, 343 vd. Genel olarak Bkz., Hélène Pétré, *Caritas* (Louvain, 1948), s. 35 vd.

54) Monarchia, II, 5; Bkz., çok önemli bir çalışma olarak Theodore Silverstein, "On the Genesis of *De Monarchia*", II, V, *Speculum*, XIII (1938), 326 vd.

55) Remigio'nun *De bono communi*'si için Bkz., Richard Egenter, "Gemeinnutz vor Eigennutz," *Scholastik*, IX (1934), 79-92; Ayrıca Bkz., Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* (Munich, 1926), I, 361 vd. ve "Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie," *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, 1934, No. 2, s. 18 vd. *De bono communi*'nin sosyal yönleri, De Lagarde, *op. cit.*, 5 ve "Individualisme et corporatisme au moyen âge", *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 2. seri, XLIV (1937), s. 39'da incelenmiştir.

56) Egenter tarafından açıkça görülen problem için, *op cit.*, s. 89 vd., Ayrıca Bkz., Post, skolastik filozoflara göre bir kimsenin ruhunun kurtuluşunun, kamu yararına üstün olan tek özel hak olduğunu, ancak Papa Innocentius III'ün diğerlerinin kurtuluşu için yardıma gerek olduğunda, kendi ruhunu kurtarmak için görevinden çekilmeyen bir piskoposun bunun dışında tutulacağını söylediğini" belirtir. "The Theory of Public Law" (yukarıda dp. 24), s. 48.

57) De Lagarde, "Henri de Gand", s. 80 vd.

58) *Ibid.*, s. 87.

59) Enea Silvio, *De ortu et auctoritate imperii Romani*, ed. Gerhard Kallen, *Aenas Silvius Piccolomini als Publizist* (Stuttgart, 1939), s. 80 vd.

60) *Necessitas non habet legem* için Bkz., Post, "The Theory of Public Law", s. 56.

61) Enea Silvio, *De ortu*, *op. cit.* s. 82, 418 vd. *corpus mysticum*'un başı olarak Papa için Bkz., örneğin Schilditzli Hermann, *Contra haereticos*, II, c. 3, Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolotosche Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* (Rome, 1914), II, 143 vd. ("*ita se habent omnes fideles ad capud ecclesie, quod est Romanus pontifex, in corpore mistico ecclesie*"); ayrıca bkz., Alvarus Pelagius,

Collirium, ed. Scholz, *op. cit.*, II, 506 ("*ecclesia que est corpus Christi misticum ... ibi est, ubi est caput, scilicet papa*").

62) *Pro patria mori* bir *caritas* eylemi ve *pro Deo (Christo) mori*'nin eşiti haline gelirse, Profesör Philip Merlan'ın bana gösterdiği gibi, buna uygun olarak *patriam trahere*'nin, yani vatana ihanetin, *Deum (Christum) trahere*'ye koşut hale getirilmesi beklenebilir. Gerçekten, Dante, Inferno, XXXIV, Brutus ve Cassius'u, Judas'ın cezasını paylaşırken gösterir. Ancak bu fikir uzun bir geçmişe sahiptir, çünkü her ihanet eylemi, İncil'den ibret alma yoluyla Judas'ın ihanetinin bir tekrarı olarak yorumlanacaktır. Bkz., örneğin Paenitentiale Valicellanum, c. 50 ve 51. Burada, Judas gibi yargılanması gerekenlerin, sadece bir insanı düşmanlarına veren kişiler olmadığı, ayrıca "*si quis castellum vel civitatem aut alicuius munitionem in manus inimicorum spritu Judae tradiderit*" olduğu söylenir; Hermann Joseph Schmitz, *Die Bussbücher und Bussdisziplin der Kirche* (Mainz, 1883), I, 376 vd., aktaran Ferd. Koenen, *Deutsches Dante-Jahrbuch*, VII (1923), 93, No. 11'de. Dahası, *crimen leasae maiestatis* geleneksel olarak Tanrı'ya ihanete paralel tutulmuştur; bkz., Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich*, Erg. Bd., 110. Batı'da *Laesa maiestas* kavramının yerini, feodal *infidelitas* kavramının (kamusal ihanetin zıttı olarak kişisel ihanet) nasıl aldığını; kamusal bir suç olarak *laesa maiesta*'ın niteliğini kralın dini ve kiliseye ilişkin statüsünün sonucu olarak nasıl koruduğunu (Alcuin, *Epist.*, III, 12, *MGH* içerisinde, *Epist.*, IV, 24: "*In necem regis nemo communicare audeat, quia christus Domini est et omnis quisquis tali sacrilegio assenserit ... Judae traditori sociatus sempiternis cremabitur incendiis*"); ve son olarak Bologna'da Roma hukukunun dirilişi sonrasında antik *laesa maiestas*ın, kralın dini tabiatına ilişkin Hıristiyan kavramını ortadan kaldırmadan nasıl tekrar ortaya çıktığını; başarılı bir biçimde ortaya koyan Maxime Lemosse, "La lèse-majesté dans la monarchie franque", *Revue du moyen âge latin*, II (1946), 5-24, bu konuyla ilgili bir çalışmadır.

5 Otto Gierke
Orta Çağ'da siyasi kuramlar: Devlet ve hukuk.

1) Bir tabii hukukun varolduğu ve insani yasakoyucuya üstün bir kaynaktan geldiği ve onu mutlak bir şekilde bağladığı kuşkusuzdu. Hukukun öneminin irade mi yoksa akıl mı olduğunu soran skolastik tartışmanın kökleşmiş sorununa bulunabilecek çözüm ne olursa olsun, durum buydu. Her durumda, Tanrı, tabii hukukun kaynağı olarak karşımıza çıkıyordu. İnsanlar, Ockhamlı William, Johannes Gerson ve D'Ailly'le birlikte, tabii hukukta Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan bir emir, bu niteliğinden dolayı adil ve bağlayıcı olan bir emir gördüklerinde sözkonusu olan buydu. Bu yüzden Hugo de St. Victore, Gabriel Biel ve Jacobus Almainus'le birlikte, tabii hukukun temeline Tanrı'nın varlığını yerleştirdiklerinde, Sonsuz Akıl tarafından neyin doğru ve hangi emirlerin Tanrı tarafından bile değiştirilemez olduğunun bildirildiğini gördüler. Son olarak Aquinolu Tommaso ve onun izleyicileri, bir yandan Tanrı'nın varlığında zaten

olan ve doğrudan *Şeylerin tabiatı* tarafından belirlenen, Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulmuş "Akıl"dan tabii hukukun içeriğini ortaya çıkarıyorlardı, ama öte yandan da Tanrı iradesinin ürünü olan hukukun bağlayıcı gücünü kabul ediyorlardı. Aquinolu Tommaso (Summa Theol. II. I, q. 90-92), bir Yasa'nın tabiatını, türlerini ve işlemlerini genel olarak olarak tartışırken ve bunu *"quadem rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata"* olarak tanımlarken (q. 90, a. 4) *Sonsuz Yasa* fikrini kendi hukuk felsefesinin doruğuna yerleştirme yolunu seçti. Ona göre bu, *"ipsa ratio gubernationis rerum in deo sicut in Principe universitatis ezistens"* ve *"summa ratio in deo existens"* olarak yalnızca Tanrı'nın varlığıyla (*non aliud a Deo*) özdeştir, ama aynı zamanda gerçek bir *Yasa*'dır; bu da mutlak olarak bağlayıcıdır ve diğer *Yasa*'ların kaynağıdır (*omnis lex a lege aeterna derivatur*); I.c. q. 91, a. I, q. 93, a. I -6. Buradan, doğrudan dünyanın ahlaki düzeni *içinde* (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) mantıklı insanın katılımıyla temellenen ve tabii aklın ışığıyla (*lumen rationis naturalis*) kavranıp bize Tanrı tarafından emanet edilen *Tabii Yasa'ya* ulaşır (q. 91, a. 2 q. 94). Bu, *ilan edilmiş yasa*dır, *çünkü "Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam"* (q. 90, a. 4), sadece *görünüşte* değil *eylemsel* olarak vardır (q. 94, a. I); kendi ilkeleri çerçevesinde tüm işlemler açısından, gerçek, her yerde aynı, değişmez ve yok edilemez bir kuraldır (q. 94, a. 3-6).

[Dr. Gierke burada, Johannes Althusius üzerine yaptığı çalışmasından bir nota yer vermektedir; aşağıdaki cümleleri, Orta Çağ'ın ötesine geçmelerine rağmen, Gierke'nin aynı sorunu ele aldığı sözkonusu çalışmasından aldık.]

Özellikle gerçekçilerin savunduğu eski görüş *Tabii Yasa*'yı iradeden bağımsız, entelektüel bir eylem –salt bir *işaret edici yasa* olarak açıklar: Tanrı, yasakoyucu değil, aklın araçlarını kullanan bir öğretmendir –kısaca, aklın, neyin doğru olduğunu söyleyen ve Tanrı'nın varlığında temelini bulan ve fakat onun tarafından bile değiştirilemeyen emri. (Aynı yönde, Hugo de St. Victore, Calixtus II ve Henry V zamanında, *Opera omnia*, Mog. 1617, III. s. 385, *De sacramentis* I. s. 6, c. 6-7; daha sonra Gabriel Biel, Jacobus Almainus ve diğerleri.) Saf nominalizmden yola çıkan aksi görüş, tabii yasayı, sırf yasakoyucu Tanrı olduğu için adil ve bağlayıcı bir ilahi emir olarak görür. Ockhamlı William, Johannes Gerson, D'Ailly de aynı saftadırlar. Ağırlıklı görüş, gerçekçi ilkelere eğilim gösterse de, arabuluculuk özellikleri göstermekteydi. Tabii hukukun özünü doğru olanı belirten bir hüküm, tamamıyla İlahi Varlık'tan kaynaklanan ve Tanrı'da varlığını bulan bu eşyanın tabiatı tarafından değişmez biçimde belirlenen bir hüküm olarak kabul eder; Bununla birlikte bu hukukun bağlayıcı gücü, ama sadece bağlayıcı gücü, Tanrı'nın iradesine uzanır. Aquinolu Tommaso, Tommaso Caetanus, Domingo de Soto ve Francisco Suárez'de olduğu gibi... Aynı şekilde bir soru tasarlanabilir: Hukukun [ya da hakkın] genel olarak, kurucu unsuru nedir? Bir çok bilim adamı bu yüzden hukuku hukuk yapan şeyin *"iudicium rationis quod sit aliquid iustum"* olduğunu belirtir. Domingo de Soto da ısrarla aynı şeyi tekrarlar: *De iustitia et jure*, Venet. 1602 (ilki 1556'da),

I. q. I, a. I; ve Luis de Molina, tract. V. disp. 46, 10-12. Ayrıca karş. Bolognetus (1534-85), *De lege, iure et acquitate*, Tr. U. J. I. 289 vd. C. 3; Gregorius de Valentia, *Commentarii theologici*, Ingoldst. 1592, II. Disp. I. q. I, punct. 2. Muhalif kanatsa, hukukun sadece, şu ya da bu kimsenin hukuk olması ve bağlayıcı olması için ortaya koyduğu irade yoluyla, hukuk olduğunu savunur; ya da tümüyle tebaya verilen bir emre (*imperium*) dayanır. Diğerleri, yine, *aklın ve iradenin* eşit derecede temel nitelik taşıdığını beyan ederler. Yalnızca Suárez, eski düşünceleri baştan sona inceleyerek, pozitif hukukla tabii hukuk arasında bir ayrım yapmış ve pozitif hukuk açısından yasakoyucu iradeyi (fakat yasakoyucunun emrini değil) kurucu unsur olarak görürken, aklı sadece normatif bir unsur olarak görmüştür (I. c. 4-5 ve III. c. 20). Sonraki dönem hukuk felsefesinde hukukun kökeninin irade olduğu ve hem tabii hem de pozitif hukukun salt emir olduğu açıklamaları hemen hemen evrensel nitelik kazanmıştır. Sadece, birçok yönden çağdaşlarından çok daha derin incelemeler yapan ve belki de bu yüzden, sık sık geçmişte kalan Orta Çağ düşünüş şekillerine yönelen Leibnitz (1646-1716), Pufendorf ve Cocceji'ye karşı güçlü savlarla bu "irade kuramı"nı savunmuştur. Hukukun zorlayıcı gücünün olmadığını reddetmiş ve *Recht*'in (Hukuk) *Gesetz*'e (Yasa) öngeldiğini ileri sürmüştür. "Das Recht is nicht Recht weil Gott es gewollt hat, sondern weil gott gerecht ist" (Hukuk Tanrı istediği için hukuk değildir, tersine Tanrı adil olduğu için hukuk hukuktur). Bkz. *Opera*, Dutens yay, Genev, 1768, IV. 3, s. 275-83, ayrıca s. 270 vd., 7 vd. ve 13.

[Dr. Gierke bir başka notta (Althusius, s. 74) aşağıdaki cümlenin Almancasını alıntılamaktadır, Gabriel Biel (ob. 1495) *Collectorium Sententiarum*'unda, Tubing. 1501, lib. II. dist. 35, q. un., art. I. şöyle der: *Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset recta ratio, adhuc si quis ageret contra id quod agendum dictaret ratio recta ratio si aliqua esset, peccaret.* 'Zaten' diye ekler Dr. Gierke "Orta Çağ'da Okullular sürekli Grotius'a göndermede bulunarak Tanrı olmasa ya da akıldışı veya haksız olsa da Tabii Hukuk'un varolabileceğini, onun insan aklı tarafından keşfedilebilir ve mutlak olarak bağlayıcı olduğunu ileri sürerler.]

2) Aquinolu Tommaso. *Sum. Theol.* II. I. q. 91, art. 2, q. 94, a. I-6, q. 97, a. I (tüm halk bağlıdır); II. 2, q. 57, a. 2. Aegidius Romanus Colonna *De reg. Princ.* III. 2, c. 29: *rex, lex naturalis*in altında yer alır. Vincentius Bellovacensis VII. C. 41 ff. ve X. c. 87: *Ipso jure non valent leges quia nulla lex potest valere contra Deum.* Joh. Friburg. II. t. 5, q. 204-6, t. 7, q. 43 (tefeciliğe izin veren yasalar geçersizdir). Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. I, l. 2, c. 6, ve tr. 2, l. 2, c. 26-8 (Kayzer ve Papa gibi), ib. c. 29 (*Halkın oluşturduğu bütün* konusunda) ve tr. 2, l. I, c. 30 (üzerinde tam olarak uzlaşılmış *fani Universitas* fikri bile Roma İmparatorluğu'nu tümden geçersiz kılamaz). Baldus, I. *Feud.* I § 3, No. 2 (*potentius est ius naturale quam principatus*) ve l. I, Cod. I, I, No. 24 vd. (bu yüzden Kayzer ve Papa, örneğin tefeciliği hukuka uygun kılamaz). Gloss on the Sachsensp. I. a. 25 ve 55. Benedictus Capra, *Regula* 10, No. 20-43 ve 53 (*yargılama* ve *imperium yetkisiyle*

birlikte *prens, papa, imparator, halk* için). Felinus Sandaeus C. 7, X. I, 2, No. 19-25 (Papa gibi) ve No. 26 ff. (*imparator, prens ve özgür halk* hakkında). Petrus de Alliaco In Gers. Op. I. s. 652 vd. Nicholas Cusanus III. c. 5. Antonius de Rosellis IV. c. 2-14.

3) Özellikle Aquinolu Tommaso, *Sum. Theol.* II. I, q. 91, 1-2 ve 4-5; bunun ardından (q. 98-105 arasında) *eski yasa* ve (q. 106 ff.) *yeni yasa*yı geniş bir biçimde ele alır. Karş. Aegidius Romanus *De reg. Princ.* III. 2, c. 24-9 (*Tabii Yasa*) ve c. 30 (*Tanrısal Yasa*). Gerson, IV. s. 652-4. Ayrıca *Tanrısal Yasa*'nın *Tabii Yasa*'yla aynı dereceye konduğu son dipnota da bakılabilir; örneğin, devlet tefeciliğe izin verdiğinde bu ilke uygulanarak bunun geçersiz olduğu bildirilir.

4) Bkz. Aquinolu Tommaso. I. c. q. 95, a. 2 ve 4: *İnsani Yasa, tabii yasa ilkesini* kısmen *Kavimler Hukuku*, kısmen de *Sivil Hukuk* olarak, içinde barındırır. Ayrıca bkz. ib. II. 2, q. 57, a. 3. Aegidius Romanus Colonna III. c. 2, c. 25 ve c. 29: *Si dicitur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est ut positiva, sed ut in ea reservatur virtus iuris naturalis*. Lupold Bebenburg c. 15, s. 401. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 28: En yüksek otoriteyi kamu yararıyla bağlı kılan *Kavimler Hukuku*; "*non est imperatorum vel regum per institutionem, sed solum per approbationem et observationem*". Baldus, I. *Feud.* I –3, No. 2. Hieronymus de Tortis, *Consilium for Florence*, No. 25: *Papa et imperator non sunt supra ius gentium*; bu yüzden Papalık hükmü önceden bildirilmedikçe geçersiz olmaktadır (No. 20-32).

5) Antonius de Rosellis'in söylediğine göre (IV. c. 2-6), John de Lignano bunu reddetse de hukukçuların (*legists*) tümü *Tanrısal Hukuk*'un tamamen ortadan kaldırılamamasına (*tolli*) karşın, belli durumlarda ayrılabileceği, sınırlanabileceği ve kayıtlanabileceği ve ona ekler yapılabileceği konusunda hemfikirdir; ama bu sadece *zorunluluk* olmadan geçerlidir. Karş. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 24. Pozitif Kilise Hukuku'na *Tanrısal Hukuk* olarak bakılmaya başlandığında, bu tür sınırlamalar daha da gerekli hale geldi.

6) İnsanın ilkel halinden beri varolan "İlksel Kavimler Hukuku"yla daha sonra gelişen "İkincil Kavimler Hukuku" arasında sürekli bir ayrım yapılır. Antonius de Rosellis'e göre (IV. c. 7), yasakoyucu ilkini yorumlayabilse de ortadan kaldıramaz, oysa sonrakini "bu nedenden dolayı" ortadan kaldırılabilir.

7) Dolayısıyla Aquinolu Tommaso I. c. q. 94, a. 4-6, *Tabii Yasa*'nın her yerde aynı olan değişmez ve köklü temel nedenini ve aynı *yasa*nın değişebilir ve insan aklının bozulması sonucunda "*in aliquo*" yokolabilen *ikincil nedenleri* birbirinden ayırır. Genellikle *Tabii Hukuk*'un değişmez ve hiç bir zaman *Sivil Hukuk* tarafından ilga edilemez (*tolli*) olduğu söylenir; ama ona aykırı düzenlemeler mümkündür ve ona "bu nedenle" ekler yapılabilir ve bazı bölümler çıkarılabilir. Bkz. Lupold Bebenburg c. 15, s. 401. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 24. Gloss on Sachsensp. I. a. 55. Antonius de Rosellis IV. c. 7: "*Tanrısal Tabii Hukuk*" tamamen değiştirilemez; diğer yandan da "*ius naturale homini commune cum animalibus*" aslında yasakoyucu tarafından ortadan kaldırılamaz, fakat "*bu nedenle*" yorumlanabilir ve sınırlandırılabilir. Bu sınırlama kaçınılmazdır çünkü

genel kanıya göre lordluk ve mülk sahipliği salt Tabii Hukuk'un ihlali anlamına gelir ve Aquinolu Tommaso bile, *Sum. Theol.* II. 2, q. 66. a. 2, "*proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae*" kanısındadır. Karş. I. q. 96, a. 1-4; ve daha geniş olarak ta K. Summenhard, Tr. I. q. 8-11.

8) Aquinolu Tommaso *Sum. Theol.* II. 1, q. 90, a. 2 ve 3, q. 91, a. 3, q. 95, a. 2, q. 96, a. 5: Ancak, hukukun kendisini yapan yasakoyucu için *yönetici güce* sahip olduğunu savunur. Ayrıca q. 97, a. 1-4. Aegidius Romanus Colonna *De reg. Princ.* III. 2, c. 24, 26-28, 31: Burada hukukla dil arasında bir kıyaslama yapıldığını görmüştük; dil gibi, *Pozitif Yasa* da "consuetudo, tempus, patria et mores illius gentis"e bağlı olarak çeşitlilik gösterebilir. Padovalı Marsilius I. c. 12-13: Hukuku egemen toplumun açıkça ifade edilmiş iradesi olarak tanımlayan, oldukça modern bir hukuk tanımı. Patricius Senensis *De Inst. Reip.* I. 5.

9) Aquinolu Tommaso I. c. q. 90, a. 3, q. 97, a. 3; ayrıca *Comm. ad Polit.* s. 477, 491, 518. Aegidius Romanus Colonna, III. 2, c. 29: "*Sözleşmesel yasa prensler arasındadır, tabii yasaysa üstlerinde*"; Prens, Tabii Hukuk'la Pozitif hukuk arasında yer alır; Pozitif hukuk *otoritesi*ni Prens'ten alır ve Prens onu mevcut duruma uyarlamak zorundadır. Ptolemaeus de Lucca II. c. 8, III. c. 8 ve IV. c. 1: *Kralın hakimiyeti* ile *siyasi hakimiyet* arasındaki temel fark burada yatar; ilkinde *yasa*, "*in pectore regentis*" iken ikincisinde yasalara göre yönetimdir, ki böylece Prens her zaman bu yaşayan kaynaktan kendine uygun olan hukuku yaratabilir. Engelbert Volkersdorf I. c. 10-11: *Yasanın ruhu* olarak *kral*; ve bu tür bir *yasa*, kendisini somut duruma uydurabildiği için, *ruhu olmayan yasa*dan daha iyidir. Johannes Saresberiensis IV. c. 2. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. I, l. 2, c. 6. Petrus de Andlo, I. c. 8.

10) Papa konusunda bkz. Bonifacius VIII. In c. I in Sexto I, 2 (*qui iura omnia in scrinio pectoris censetur habere*); Augustinus Triumphus I. q. 22, a. I; Alvarius Pelagius I. a. 58; Theodoricus Laelius in gold. II. s. 1595 vd.; Aeneas Sylvius a. 1457 (Voigt, II. s. 240 vd.); Nicholas Cusanus fikrini değiştirdikten sonra (Op. 825 vd.). İmparator konusunda ise bkz. Tüm sivillerin öğretisi; Hohenstaufen kuramı; Frederick I. in Otto Frisingensis III. 16 ve IV. 4; Wezel, l. c.; Ep. Freder. II. in ann. 1244 ve 1245 in Huillard, Hist. Dipl. Frid. II. C. VI. s. 217, 258, ve Petrus de Vineis Ep. II. c. 8 (*quamquam enim Serenitati nostrae... subiaceat omne quod volumus* etc.); III. c. 9, v. c. I vd.; Höfler, s. 70 vd.; Ficker, II. s. 495, 539 vd., 554 ff.; Gloss on Sachsenpiegel I. a. I, III. a. 52-54, 64, Lehnrecht, a. 4; Ockhamlı William'dan bir özet, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 26 ve tr. I, l. 2, c. 6; Aeneas Sylvius Piccolomini praef. ve c. 19-21; Petrus de Andlo, II. c. 8 (Ama bu, İmparatorun Palsgrave tarafından yargılanabileceği öğretisiyle, II. c. 10, nasıl bağdaşır?).

11) Karş. Aquinolu Tommaso, Ptolemaeus de Lucca, Engelbert Volkersdorf, Ockhamlı William, Petrus de Andlo, (yukarıda 9. dipnottaki gibi). Aegidius Romanus Colonna, III. 2, c. 2: Lord (*dominus*) ya da Podesta (*potestas*)'nın varlığına rağmen "*totus populus magis dominatur*", "*quae non licet dominum transgredi*" yasa yaptığından, İtalyan kentlerinde durum böyleydi. Patricius

Senensis *De Inst. reip.* I. 5 (*lex tantum dominatur*) ve III. 1 (Yöneticiler halkı, yasalar da Yöneticiler'i yönetir).

12) En kesin şekilde Padovalı Marsilius I. c. 7-11, 14-15 ve 18; ona göre, her durumda, "yasakoyucu" halktır ve "*principans*", "*forma sibi tradita a legislatore*" yle bağlıdır. Nicholas Cusanus II. c. 9-10 ve 20, III. praef. ve c. 41: Yasaların tüm bağlayıcı gücü, toplumun bütününün iradesine dayanır; Papa, Kilise düzenlemeleriyle bağlıdır, İmparator da "*İmparatorluk yasaları*"yla; ve yasalar, idari ve yargısal tasarruflar açısından mutlak surette zorunlu olandan daha geniş bir faaliyet alanı tanımayacaktır. Gregory of Heimburg II. s. 1604 vd. Karş. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. I, l. 2, c. 6: Ona göre belki de dünyanın hiçbir yerinde, yasalarla sınırlanmamış bir lordluk anlamında, bir yönetim biçimi örneği yoktur ve bu tür bir sistem –ki uygulamada hiç rastlanmamıştır– mutlak anlamda muzaffer bir yönetici olması hali dışında onaylanmayı hak etmez. Aquinolu Tommaso, hukukla sınırlandırılmış monarşiyi tercih ettiğinden, bu görüşe katılır. Tabii, hukukun üstünlüğünü savunanlar burada "*uygun yasa*"ya başvururlar. Buna karşı çıkanlar, bu metinde, Prens'in, övgüye değer bir davranış olarak, "söz verdiği gibi hukuka gönüllü uymasından" başka bir şey görmemişlerdir. [Bu ünlü metin (l. 4, Cod. I, 14) şunu ifade etmektedir: *Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri.*]

13) Özellikle de Padovalı Marsilius I. c. II, 14, 15 ve 18 Nicholas Cusanus Bu noktada modern fikirler geliştirirler. Bununla birlikte şu gözlemlenmiştir ki, dp. 11'de anılan yazarların tümü, Monarşi için kabul etmedikleri yasamanın yürütmeden ayrılması sisteminin, Cumhuriyet rejiminde olabileceğini belirtirler ve bu ayrımın da Cumhuriyet'in ayırdedici yanı olduğunu söylerler. [Bu sayfaları çevirenin kanısınca Almanca terim tartışmasında *Rechtsstaat* (hukuk devleti) *Beamtenstaat*'a (memurlar devleti) karşıt bir özellik taşır. İlk terimin karşılığı İngilizcede "Hukukun Üstünlüğü" olabilir. Ancak, bazı kuramcılar Devlet ya da Taç, hukuka aykırı işlemlerinden dolayı, Mahkeme önüne çıkarılamadıkça İngiltere'de Hukukun Üstünlüğü'nün varolamayacağını belirtirler.]

14) Bu husus, Halk Meclisi'yle ilişkili olarak Padovalı Marsilius'un kuramında daha açık ortaya çıkar. Kilise Konseyi'yle ilişkili olarak da, Pozitif (kilise) Hukuk'un(un) sınırlamalarından bağımsızlık en açık tanımını Henricus de Langenstein, *Cons.* pac. c. 15, Andreas Randuf, De mod. un. c. 5 (Gerson, *Op.* II. s. 166) ve özellikle de Gerson, *De unit. eccl.* (ib. s. 115, ayrıca s. 241 ve 276)'da, *Epiekia* kuramında bulur.

15) Bkz., bu öğretinin ifade ve reddedildiği Georg Meyer, *Das Recht der Expropriation*, Leipz. 1868, s. 86 vd.

16) Bkz. Accursius in Gl. on l. 3, Cod. 7, 37, v. *Omnia principis* ve l. 2, *Dig.* de rer. div. V. *littora* (Prens *yargılama ve savunma yetkisine* sahiptir, *mülkiyete* değil). Jacobus de Arena *Dig.* prooem. No. 1-7. And. Is. II. *Feud.* 40, No. 27-29. Bartolus de Sassoferrato *Const.* I. *Dig.* pr. No. 3; l. 4, *Dig* 50, 9, No. 12; l. 6, *Dig.* 50, 12: "*dominium mundi ratione iurisdictionis et gubernationis*"le "*dominium ratione proprietatis*" birbirinden tamamen ayrı tutulmaktadır. Baldus de Ubaldis, l. 2,

Dig. De rer. div., *Const.* I. *Dig.* pr. No. 10-11: *Ius publicum Caesaris, privatum personarum.* Baldus, II. *Feud.* 51, pr. No. 1-4: Toprağa bağlı lordluk ve mülk sahipliği ayrımı şehir hayatında ortaya çıkar ve buna bağlıdır. Ayrıca bkz. Alvarius Pelagius II. a. 15 (*administratio, dominium*'a karşı) ve a. 57 ve 63 (İsa'nın, *özel hakimiyeti* değil, *genel hakimiyeti* sözkonusuydu). Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 21-25'te tüm fikirleri bir ölçüye kadar tartışır. İmparatorun "*dünyevi hakimiyeti*" olduğunu iddia eden ve reddeden görüşleri kabul etmez ve *aracı bir* "*hakimiyet*"in halktan İmparatora geçmiş olduğu kuramını savunur. *Somnium Viridarii* II. c. 23-30 ve 366: İmparator ve Papa'nın "*evrensel hakimiyet*"i, *bireylerin* "*kişisel ve özel hakimiyeti*"ne karşı. Antonius de Rosellis I. c. 70. Petrus de Andlo, II. c. 8. Jacobus Almainus, *Expos.* ad q. I. c. 6, ve II. c. 2. Decius, *Cons.* 538, No. 8-11: Her şehir açısından, İmparator açısından olduğu gibi, "*proprietas et dominium*"dan "*iurisdictio et imperium*"u ayrık tutmamız gerekir: "*Proprietas et imperium nulla societate coniunguntur*".

17) Bkz. Georg Meyer'in yukarıda dp. 15'deki çalışması.

[Dr. Gierke, Althusius üzerine yaptığı araştırmada da olduğu gibi, bu konudaki notların Meyer tarafından biraraya getirilmiş olan bilgilere ek olduğunu belirtir.]

18) Accursius in Gl. On l. 3, *Dig.* I, 14, v. *Multo magis* ve Georg Meyer s. 88'deki diğer pasajlar; Gloss. Ord. On c. I, D. 22, v. *Iniustitiam*; Jacobus de Arena., *Dig.* prooem. No. 1-7; Andreas de Isernia II. *Feud.* 40, No. 27-29; Host. *Summa de rescript.* No. 11 vd.; Oldradus de Ponte, *Cons.* 224 ve 257; Bartolus de Sassoferrato l. 4, *Dig.* 50, 9, l. 6, *Dig.* 50, 12, l. 6, *Cod.* I, 22 ve *Cons.* I. *Dig.* pr. No. 4-6 (ne *rescribendo* ne de *legem condendo*); Raphael Fulgosius, *Cons.* 6, No. 46-47, *Cons.* 21, No. 12 ve 28; Paulus Castrensis l. 23, *Dig.* 41, 2, l. 6, Cod. I, 22, *Cons.* I. c. 229; Jason, l. 3, *Dig.* I, 14, No. 24-34 ve *Cons.* III. c. 86, No. 14; Antonius de Butrio c. 6, X. I, 2, No. 20-22; Panorm. eod. c. No. 6; Ludovicus Bologninus, *Cons.* 58; Alexander de Imola de Tartagnus *Cons.* II. c. 190 (esp. no. 13) ve c. 226, No. 18; Franciscus Curtius sen. *Cons.* 20, 49, 50, 60; Christoforus de Castellione, *Cons.* 8, No. 16-18; Johannes Crottus, *Cons.* II. c. 156, No. 28-44; Antonius de Rosellis IV. c. 8 ve 10. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l.. 2, c. 23-5 İmparatora tanıdığı "*dominium*"un bir sonucu olarak, özel mülkiyeti kendine mal etme ya da kendi kullanımına konu etme ya da başkasına nakletme ve "*sahipsiz topraklar*"ın işgal edilmesini yasaklama hakkından söz eder; fakat bu gibi işlemler "*ad libitum*" olarak değil, genel yararın "*özel yarar*"a tercih edildiği *hallerde* "*ex causa et pro communi utilitate*" olarak yapılabilir. Bunun sadece Monarşik iktidara konulmuş bir sınır olmadığını aynı zamanda bizzat devleti de sınırladığını önemle vurgulayan Ockhamlı William'dı (ib. c. 27). Ockhamlı William'a göre, bireysel hakların İmparatorluk haklarına getirdiği sınırlamalar, iktidarını *Prense* devreden *Halkın* bizzat sınırsız bir iktidara sahip olmamasına dayanır, fakat, (c. 6, X. I, 2'ye uygun olarak) zorunlu olduğunda çoğunluğun kararıyla özel haklar alanına müdahale hakkı saklıdır.

19) Mutlakiyete yönelik güçlü bir eğilime rağmen, aynı yönde, Jacobus Buttrigarius l. 2, Cod. I, 19; Albericus de Rosciate Const. I. *Dig.* v. *omnis*, No. 5

vd.; l. 15, *Dig.* 6, I; l. 2, Cod. I, 19; Baldus de Ubaldis, Const. I. *Dig.* pr. No. II; l. 7, Cod. I, 19; l. 6, Cod. I, 22; l. 3, Cod. 7, 37. Uzlaştırıcı bazı görüşler için bkz. Felinus Sandaeus c. 7, X. I, 2, No. 26-45; Philippus Decius eod. c. No. 19-24 ve *Cons.* 191, 198, 269, No. 4-5, 271, No. 3, 352, No.I, 357, No. 3, 361, No. 7, 250, No. 5-6, 588, 606, No. 8, 699, No. 8; Riminald. *Cons.* I. c. 73. Ludovicus Romanus *Cons.* 310 ("*evrensel yasa*" için değil ama "*özel yasa*" için haklı neden gerekir); Benedictus Capra, *Reg.* 10, No. 30 ff.

20) Glossa Ordinaria'nın kararsızlığı konusunda bkz. Meyer, *op. cit.* s. 92-94. Kararlı biçimde tazminattan yana olanlar, Baldus de Ubaldis, l. 2, Cod. 7, 13; Philippus Decius, l. II, *Dig.* de Reg. Iur. ve *Cons.* 520 (*recompensatio*); Jason de Mayno, l. 3, *Dig.* I, 14 ve *Cons.* III. c. 92, No. *II* (*si causa cessat debet res illa restitui si potest*); Paulus Castrensis L. 5 –II, *Dig.* 39, I, No. 4, l. 10, Cod. I, 2, No. 3; Ludovicus Romanus *Cons.* 310, No. 4; Johannes Bertachinus Rep. v. *civitas*, No. 88 ve 96; Felinus Sandaeus, c. 18 (uygulanabilirse, "*ex publico compensandum est*"); Johannes Crottus, *Cons.* II. c. 156, No. 27 (*princeps propter favorem publicum si auferat dominium alicui, debet pretium solvere*) No. 28-29 (kentlerin kamulaştırma işlemleri), No. 31 (Papa). Diğer yandan, Albericus de Rosciate L. 14 –I, *Dig.* 8. 6.

21) Philippus Decius, *Cons.* 520: Bir yasa, hakları "genel olarak",özel bir tazminat vermeden kaldırabilir; diğer yandan, yasa bunu kişiye özel olarak yaparsa" bu, tazminat verilerek yapılmalıdır. Jason de Mayno, l. 3, *Dig.* I, 14, No. 44; Paris de Puteo, *De synd.* s. 41, No. 24 ve Antonius de Rosellis IV. c. 8 ve 10.

22) Dolayısıyla örn. Aenas Sylvius c. 17-18: "*ailquibus fortasse durum videbitur et absurdum*" "*reipublicae necessitas id expostulat*" durumu.

23) Buraya kadar Glos. Ord. On l. 2, Cod. I, 19, ve l. 6 Cod. I, 22; ayrıca dp. 18'de olduğu gibi Henricus de Segusia Hostiensis, Jacobus de Arena., Oldradus de Ponte, Raphael Fulgosius, Andreas de Isernia, Bartolus de Sassoferrato, Paulus Castrensis, Jason de Mayno, Ockhamlı William; ayrıca dp.19'daki gibi mülkiyet için daha güçsüz bir korumayla, Albericus de Rosciate, Baldus de Ubaldis, Philippus Decius ve Benedictus Capra. Ayrıca bkz., mülkiyetin bireyin çalışmasının sonucu olduğu ve dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkiyle ya da kamusal bir başkanı olan bir toplumun (*commune caput*) varlığıyla ilişkili bir şey olmadığı savına dayanılarak özel mülkiyetin, kamu iktidarının, ister ruhani ister dünyevi olsun, etkinlik alanı dışında tutulduğu Johannes Parisiensis c. 7. Paris de Puteo, *De synd.* s. 41, no. 22-24; *Somnium Viridarii* I. c. 156-161; Johannes Bertachinus V. *Plenitudo potestatis*; Petrus De andlo, II. c. 8; Gerson, IV. s. 598; Antonius de Rosellis IV. c. 8 ve 10 (özel mülkiyetin kaynağı *kavimler hukuku*, ama *ikincil kavimler hukukudur*, bu nedenle ortadan kaldırılamaz). Bunun sadece *kavimler hukuku gereği* varolan bir mülkiyet kurumu olduğu ve sahipsiz olmadıkça ihlal edilemeyeceğine dair bir itiraz ileri sürüldüğünde cevap şudur: *Hakimiyet ayrıcalığı* ve belirli kazanım şekillerinin daimi olarak kuruluşu *uluslararası hukuka* atfedilebilir.

24) Baldus de Ubaldis I. *Feud.* 7 (Tanrı, sözleşmeleri değil yasaları İmparatora bağlı kılmıştır); Ludovicus Romanus *Cons.* 352, No. 15-25; Christoforus de Castellione *Cons.* 8, No. 25; Jason de Mayno, *Cons.* I. c. I ve c. 56, II. c. 223, No.

16 ff. Ve 226; Philippus Decius, *Cons.* 184 No. 2, 286 No. 5, 292 No. 8, 404 No. 8 ("*Deus ipse ex promissione obligatur*" için), 528 No. 6, 689 No. 7-27. Fakat bir kez daha sözleşmelerin "*haklı neden gereği*" ihlaline cevaz verilir: Jason de Mayno, *Cons.* I. c. I, No. 12 ve 29 ff., II. 226, No. 43, l. 3 *Dig.* I, 14, No. 34; Benedictus Capra, *Reg.* 10, No. 43 ff.; Antius de Rosellis IV. c. 14. Bu yüzden, "bir kentin bir hakeme vaadettiği vergiden masun olduğunu iddia etmesi mümkün müdür?" şeklindeki tartışmalı eski soru genellikle olumsuz cevaplanır, çünkü böyle bir işlem sözleşmenin ihlali anlamına gelir; fakat *bu nedenle* istisnalar mümkündür: Örn. suça ceza verilmesi sözkonusu olduğunda ya da şehrin varlığı tehlikedeyse; Jason de Mayno, *Cons.* I. c. I, No. 21-30; Antonius de Rosellis IV. c. 15.

25) Dolayısıyla Gloss. Ord. On l. 2 Cod. I. 19 ve l. I Cod. I, 22 şunu kabul eder: Özel haklar *Sivil Hukuk*'la çatışmaya girdiğinde askıya alınırlar ve eğer yürürlükten kaldırılmalarına ilişkin bir eğilim açıkça ifade edilirse basit bir fermanla yürürlükten kaldırılabilirler; ama çoğu zaman şu da belirtilir: Bu son durumda fermanın sonuç getirici olması için "*non obstante lege*" cümlesini içermesi gerekir. Bu düşüncelerin sonuncusu Henricus de Segusia Hostiensis, Paulus Castrensis, Jason de Mayno ve diğerleri tarafından geliştirilmiştir. Bartolus'a göre *Sivil Hukuk gereği* ortaya çıkan özel haklar ferman yoluyla (zarar önemsiz olmadıkça) değilse de, "nedene dayanmayan" bir yasama işlemiyle yürürlükten kaldırılabilir. Diğer yandan Baldus de Ubaldis, Philippus Decius ve diğerleri bu hakların her şekilde kayıtsız şartsız geri alınabileceğini belirtirler. Innocentius IV., Albericus de Rosciate ve diğerlerine göre, devlet mülkiyet hakkını ortadan kaldıramaz, ama salt Pozitif Hukuk'tan kaynaklanan dava haklarını kaldırarak etkisizleştirir. Antonius de Rosellis III. c. 14 ve Benedictus Capra, Reg. 10, No. 43-52'de "*iura mere positiva*"nın geri alınmasını etraflıca tartışırlar.

26) Jason de Mayno, *Cons.* I. c., No. 20, c. 56, No. I, 2, 7, 8, 21, II c. 226, No. 43-49: karşılıksız olarak verilen "ayrıcalıklar" "*sine causa*" ortadan kaldırılabilir; bir değer karşılığı verilenler ise, "*bu nedenle*" ortadan kaldırılabilir. Felinus Sandaeus c. 7 X. I. 2, No. 48-52: Çünkü Prens "*ius auferre, cuius ipse fuit causa ut acquireretur*" yapabilir. Benedictus Capra, l. c., "*kişisel olmayan*" durumları hariç tutar. Aeneas Sylvius Piccolomini c. 15: Ayrıcalıklar, *kötü* oldukları takdirde kaldırılabilir. Disput. inter mil. et cler. s. 686, ve *Somnium Viridarii* I. c. 33-342'de şövalye bu kuramı öyle bir mantıkla uygulamaktadır ki, devlet "*pro ardua necessitate reipublicae vel utilitate manifesta*", Kilise'ye ait tüm ayrıcalıkların her birinin "*kamusal yarar*"a zarar vermeyecek şekilde bir tümceyle uygulamaya konulmasını kabul eder.

27) Dante, Mon. I. c. 3; Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 28.

28) Gloss. On Auth. Coll. I. tit. 6, prooem. v. *Conferens*'de daha sonra Konstantinos Bağışı'nın hukukçularca geçersiz olduğunu ispat için yapılan tartışmanın savları sunulmaktadır; şöyle ki, İmparatorluk yetkileri "değiştirilemez"dir ve "*expropriatio territorii, dignitatis vel iurisdictionis*" mümkün değildir. Bu konunun geniş tartışması için bkz. Bartolus de Sassoferrato On prooem. *Dig.* No. 13-14 ve Baldus de Ubaldis eod. No. 36-57, ve prooem. *Feud.*

No. 32-33. Karş. Dante, Mon. III. c. 10: "*Kişilerin, onlara verilmiş görevler dışında, bu görevlere karşı şeyler yapması uygun değildir*"; İmparator kendinden önce varolan İmparatorluk'u yıkamaz ve dolayısıyla İmparatorluk haklarını geri alır (*ab eo recipiat esse quod est*); dikişsiz bir elbise kiralanabilir (dikişsiz elbise –*tunica inconsutilis*– imgesiyle siyasi bütünselliğe atıf); İmparator'un her türlü ödenek ve toprak bağışında bir çekince sözkonusudur: "*Superius illud dominium cuius unitas divisionem non patitur*" Lupold Bebenburg c. 13, s. 391-3. *Quaestio in utramque*, s. 106, ad 14. Ockhamlı William, Octo q. I. c. 12, III. c. 9, VIII. C. I, *Dial.* III. tr. 2, l. I, c. 27. Gloss on Sachsensp. III. a. 63. Damasus, Broc. M. III. br. 19. Gregory of Heimburg I. p. 560. Antonius de Rosellis I. c. 64-70 ("*officium publicum*"; "*imperium indivisibile et inalienabile*"; "*corpus mysticum*"; "*ecclesia non capax*"; "*populus Romanus liber, non in commercio*"). Diğer taraf bu savlara saldırmaz. Bağışın savunucuları, ona ayrıksı bir statü tanıyorlar. Bağış Tanrı'ya yapılmıştır ve bu yüzden olağan sınırlandırmalara tabi değildir. Bununla birlikte, Bartolus'un temel gerekçesi, l. c., Baldus de Ubaldis ve diğerleri gibi Papalık topraklarında eğitim veriyor olmasıdır. Yine de Papalık tarafı özellikle Papa'nın zaten "*Tanrısal yasayla gerçek hakimiyete sahip*" olduğuna ilişkin kuramı geliştiriyor ve böylece "bağış" özelliğini kaybediyor. Innocentius IV., Ptolemaeus de Lucca III. c. 16; Alvarius Pelagius I. a. 13 E, 43 D-E, 24 S, 56 M, 59 H, II. a. 29, Augustinus Triumphus I. q. I, a. I, II. q. 36, a. 3, 38, a. I, 43, a. I-3; karş. Andreas de Isernia I. *Feud.* I, No. 10 ve Petrus de Andlo I. c. II, ve II. c. 9. Bağışın tamamen bir efsane olduğu görüşü Nicholas Cusanus (III. c. 2) ve Laurentius Valla (ann. 1439 in Sachard, s. 734-80) tarafından sahteliğin sergilenmesine kadar tamamen ortadan kalkmamıştı. Bu, Wezel tarafından vurgulanarak ifade edilmişti, ann. 1152, in Jaffé, Mon. Corb. s. 542, bu fikrin anılışı, Lupold Bebenburg c. 13.

29) Bu alanda özellikle Lupold Bebenburg (c. 15, pp. 398-401) açık bir şekilde şu genel ifadeye yer vermişti: "*Imperium*" diğer "*res in publico usu*"lar gibi varlığını "*extra commercium*" sürdürür.

30) Hukukçular ve siyaset bilimciler arasında devletin temel bir hakkını feda etme anlamına gelen sözleşmelerin tümünün geçersiz olduğuna dair kesin bir anlayışın olduğunu görebiliyoruz. Daha çok devlet iktidarı düşüncesine uygun olarak, itaat etmek istemeyen güçlere hiç bir madde koruma sağlayamıyor. (Karş. dp. 28'de anılan metinler.) Bu yüzden Prens tarafından yapılan sözleşmeler, bu şekilde "*monarchia regni et honor coronae diminui possit*" ya da "*magna diminutio iurisdictionis*" takip edilecek ya da "*regalia status*"tan vazgeçilecekse, haleflerini bağlamayacaktır. Bkz. Bartolus de Sassoferrato l. 3, -2, *Dig.* 43, 23, No. 5; Baldus de Ubaldis I. *Cons.* 271, No. 3; Johannes Parisiensis c. 22; Somnium Viridarii II. c. 293; Picus a Monte Pico, l. *Feud.* 7, No. 10; Jason de Mayno, *Cons.* III. c. 10, No. 6-9, 16, 24-25; Johannes Crottus, *Cons.* II. c. 223, No. II ve 21-22; Johannes Bertachinus V. *Successor in regno*. Böylece, yeni bir hakem tarafından yürürlüğe konuldukça, yeni bir kuruma denk düşen bir sözleşmeyle insanların vergiden muaf tutulması geçerli olabilir, ama bu bir "*civis iam subditus*" tarafından yapılırsa

geçersiz olur: Bartolus de Sassoferrato l. 2, *Dig.* 50, 6, No. 2 ve 6; karşıt görüş için, Gal. Marg. c. 30, No. II ve Guilelmus Durantis 'Speculator' IV. 3, de cens. –2, No. 12.

31) Bkz. dp. 28-30. Dante, III. c. 7. Tıpkı Tanrı gibi İmparator ya da Papa da bir noktada iktidarını kaybediyor: "*Quod sibi similem creare non potest: auctoritas principalis non est principis nisi ad usum, quia nullus princeps seipsum autorizare potest*", Aeneas Sylvius Piccolomini c. 11-12.

32) En kesin şekilde Nicholas Cusanus; ayrıca Padovalı Marsilius. I. c. 12 ("nec esse possunt" ifadesiyle). Ockhamlı William'a göre bazıları "*Populus Romanus*"la dünya lordluğundan vazgeçilmesinin mümkün olmadığını ve bunun "*populus sequens*"i bağlamadığını düşünür; ama bu görüş "Romalıların pozitif karakterleri"ne ve üstün olma hakkına yapılan göndermeyle ve korporasyonlarca benimsenen kararların bağlayıcı gücü kuramıyla reddedilmiştir.

33) Bart. Rubr. C. 10, I, No. 3-5 ve 9-10. *Kamu maliyesi* düşüncesi *sadece "Ekonomik çıkarları olan ve imparatorluk hesabına çalışmayan ya da hukuken ona bağlı olmayan herkes hazine değil devlet karşısında sorumludur"* içerir. Baldus de Ubaldis, II. *Feud.* 51, pr. No. 4: Lordluk yönetimine tabi olan şehir yönetimi bu yüzden kasabalardaki üretim yerlerinden *iurisdictio* ferağ eder. Karş. Baldus de Ubaldis rubr. C. 10, -No. II, *Cons.* I. c. 271, No. 2, ve ayrıca bkz. l. I, Cod. 4, 39, No. 4, ve tüm bunların ötesinde l. 5, Cod. 7, 53, No. 13: "*Res universitatis in commercio*" ve "*extra commercium*" arasındaki ayrım: Sonraki sınıflara ait olanlardadır ve bu sınıf tüm kamusal hakların sahibidir, "tasarruf hakkı sonradan oluşturulamaz"; bu yüzden, örneğin vergi koyma hakkı (*cum sit publicum auctoritate et utilitate et sit meri imperii*); ancak bu hak satılabilir, devredilebilir, yararlandırılabilir olacaktır; kent yönetimi de kendine vergi salmak ve mülkiyete ilişkin diğer hakların kullanımını sağlamak için *capitaneus* veya *conservator* atayabilir; "*et sub hoc colore perdunt civitates suas libertates, quae de decreto vandi non possunt*". Bkz. ileride İmparatorun egemenlik haklarıyla mali hakları ayrımı için Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 23: *fiscus* fikri içeren *commodum pecuniarum* ve respublica fikrini içeren *regalia* için bkz. Vocab. Iuris, v. *fiscus*, in Paulus Castrensis l. 4, Cod. 2, 54, Franciscus Marcus, Dec. I. q. 338, No. 8-10 ve 17, Martinus de Caratis Laudensis, *De fisco*, q. 141.

34) Bkz. yukarıda, dp. 29, 30 ve 33'te atıfta bulunulan pasajlar. Kesin, ama zayıf bir etki de, tam bu noktada, çeşitli adalet türleri arasında ayırım yapan filozoflarda görüldü. Özellikle, Aquinolu Tommaso'ya özgü ayrım, a) değiştirici, insanlar arası ilişkiyi düzenleyen (I) *kişisel adalet* ya da b) dağıtıcı, bireyler arasında ortak olanı ayıran ve (2) *ortak yararın* istekleri doğrultusunda bireylerin haklarını sınırlayan *genel adalet*; bkz. Aquinolu Tommaso. *Sum. Theol.* II. 2, q. 58 ff.; ve ayrıca II. I, q. 105, a. 2, ve Aegidius Romanus Colonna.

35) Bir ölçüde, dp. 2'de anılan tüm yazarlar. Kazanılmış haklara *haklı neden* olmaksızın yapılan saldırılarla ilgili olarak dp. 18'de sayılan tüm yazarlar, özellikle bkz. Gloss. Ord. On l. 2, cod. I, 19 ve l. 6, Cod. I, 22, Host. l. c., Jacobus de Arena

l. c. (İmparator açısından, eğer hukuka aykırı bir emirde bulunursa; *"quasi non facit ut imperator"*), Raphael Fulgosius l. c. (İmparatorun, haksız yere de olsa, geçerli işlem yaptığı şeklindeki görüş uygulamada herşeyi keyfi iktidara bağımlı kılıyor). Karş. Benedictus Capra, *Reg.* 10, No. 35-42. Hakka yapılan (1. *legem condendo*, 2. *iudicando*, 3. *rescribendo*) tecavüzler ayırımını Bartolus de Sassoferrato belirlemiş ve diğerleri de bunu benimsemişti ve diğer işlemlere oranla yasama işlemlerine çok daha fazla yetki tanıma niyetindeydi; yine de tabii haklarla çatışan düzenlemelerin, hatta yasaların bile, geçersiz olduğunu açıkça ifade eden sadece o olmuştu. Ayrıca bkz. dp. 4.

36) Bu, kazanılmış haklara egemen tarafından verilen herhangi bir zararın *haklı nedenden* yoksun oluşunu, *eksiksiz iktidarını* ihtiyatla (*kesin bilgi gereğiyle*) kullanarak giderebileceğine ilişkin kuramın ana merkezidir: *"Lege non obstante"* gibi bir tümceyle ifade edilen ihtiyatlılık. İlk şeklini Guilelmus Durantis "Speculator", *Speculum*, I. tit. Interd. Leg. Et sedi Apost. Reserv. No. 89 (cf. Georg Meyer, *op. cit.* s. 101), ile alan bu kuram dp. 18'deki hukukçuların saldırılarına uğramıştır (çok fazla ödün vermesine rağmen Jason de Mayno in *Cons.* II. c. 233, c. 236, No 12-13 ve IV. c. 107, No. 4) ve dp. 19'da anılan hukukçular tarafından da farklı sertlikte olsa da savunulmuştur. Özellikle bkz. Albericus de Rosciate l. c: uygulamada da Pozitif Haklar'la Tabii Haklar arasındaki ayrım kaybolmaktadır ve aynı şekli yaptırım gücü her ikisi için de fermanlarla ve yasama işlemleriyle ileri sürülmektedir. Baldus de Ubaldis, l. c.; Felinus Sandaeus l. c. No. 60-66 (no. 45-52'ye rağmen); Riminald. *Cons.* I. c. 73; Benedictus Capra, Reg. 10, No. 48-52, 56-59; Philippus Decius, c. 7, X. I, 2, No. 27-28, *Cons.* 198, No. 7, 269, No. 4-5, 271, No. 3, 640, No. 6-7, ve özellikle 588, No. 1-14, ayrıca Aeneas Sylvius Piccolomini c. 16-17: Aktif direniş hakkının reddi, mantiksal bir sonuçtur.

37) Bu, iki farklı konunun ele alınış biçimiyle haricen belirgin hale getirilir; 1) *"Tanrısal ve Tabii Yasa"*: yöneticileri de diğerleri gibi bağlar, ama diğer yasalar gibi dış eylemlerle ilişkilidir; 2) gelişimi sırasında Orta Çağ siyaset bilimcilerinin olağanüstü çaba sarfettikleri Erdemli Prens'e Öğütler.

38) Salisburyli John da (IV. c. I, 2 ve 4) yöneticinin bağlı olduğu *"adil yasa"*dan sözeder, çünkü *"eşitlik ve hakkaniyet"* yöneticinin iradesini yönetmelidir. Hemen arkasından Aquinolu Tommaso gelir: Hukuk kuralları ona karşı etkili bir güce sahip olmasa da Prens yine de bağlıdır: *"Quantum ad vim directivam"*; Karş. *Sum. Theol.* II. I, q. 96, a. 5, ayrıca q. 93, a. 3. Prensin mutlak emir verme yetkisinin kullanımını azaltan, Aquinolu Tommaso'yla *"insani yasa"*ydı; bu alanda hakkaniyete uymayan (örn; *"ultra sibi commissam potestatem"* varlığını sürdüren, haksız yere vergi koyan, yükümlülükleri hakkaniyete aykırı olarak dağıtan ya da ortak yarara karşı olan) yasalar vicdani açıdan bağlayıcı olmasa da şeklen yasa gücündedir. Karş. Ib. q. 90, a. 2, ve q. 96, a. I-4. Benzer şekilde J. Friburg. c. II. t. 5, q. 204. Diğer yandan yasakoyucunun kayıtsız şartsız şekli egemenliğini savunan ve bunu yaparken de kendisine ve Tabii Hukuk'a aykırı olan *"coactive force"*u redden kişiler *"directive force"* sözkonusu olduğunda oybirliğiyle kabulden

yanadır. Ayrıca bkz. Ptolemaeus de Lucca *De reg. Princ.* IV. c. 1. Ockhamlı William, *Dial.* III. tr. 2, l. 2, c. 28. Johannes Gerson, IV. 593 ff. esp. 601.

39) Uyma yükümlülüğüne getirilen ve *yasa* veya *hakkın* niteliğinden kaynaklanan sınırlamalar gün geçtikçe hukukun ilgi alanına girmektedir.

40) Bkz. ör; Gloss. Ord. On l. 2, Cod. I., 19, ve l. I, Cod. I, 22; dp. 19'da belirtildiği gibi, Baldus de Ubaldis; Jason de Mayno, *Cons.* II. c. 233, No. 9, III. c. 24, No. 21, IV. c. 166, no. 9; Franc. Aret. *Cons.* II. 15, No. 9; Franciscus Curtius. Sen. *Cons.* 20, 49, 50; Domin. Gem. *Cons.* 99, No. 7-8, c. 104, No. 4; Philippus Decius, *Cons.* 292, No. 3 ve 9, 373 No. 10, 606 No. 17. İhtiyaç olması halinde egemenin işlemlerini *subreptio, circumventio* vs. ile teşvik edilmiş gibi göstermek mümkündü.

41) Andreas Randuf, Yüce Meclis'in yararı için, Kilise'nin refahı gerektirdikçe Meclis'in ahlak kurallarını gözardı edebileceğini belirtir: *De mod. Un.* C. 6, 16, 20 ve 22 (Johannes Gerson, Op. II. pp. 170, 182, 188, 190). Johannes Gerson, buna karşı çıkar (IV. s. 671): Kamu yararı gerekçesiyle bile ahlak kuralları ihlal edilemez; tüm halkı korumak uğruna yalan yere yemin suçu da işlenmemelidir.

6 *Louis Dumont*
Bireycilik üzerine denemeler: Doğuş. XIII. yüzyıldan başlayarak siyaset kategorisi ve devlet.

1) "'Bireycilik' terimi, akla gelebilecek en karmaşık içerikli kavramları kapsamaktadır (...) Bu kavramlara ilişkin olarak girişilecek köktenci bir çözümleme, şimdi (Burckhardt'tan sonra bir kez daha bilim açısından çok değer taşıyacaktır" (*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*), Plon yay., Paris, 1964, s. 122, dp. 23).

2) *Trust*: Bir mülkün ya da bir gücün yasal maliki ilan edilen ve bunu bir başkası adına kullanması beklenen bir kişiye duyulan güven (*Shorter Oxford Dictionary*).

3) T. D. Weldon, *States and Morals*, London, 1946. Karl Popper de benzeri bir biçimde "açık" toplumla "kapalı" toplumu karşılaştırmıştır (*The Open Society end its Enemies* , London, 1945, I-II). Biraz farklı bir yönde olsa da, burada, sosyolojinin klasik bir alanını katetmekteyiz (Toennies'in "cemaat" ve "toplum" ayrımıyla, Durkheim'daki mekanik ve organik işbölümü ayrımı). Terimler birbirlerine yakınlaştırıldıklarında hem Weldon hem de Durkheim tarafından kullanılmış olmaları bir çelişki yaratmaz; çünkü bu terimler farklı düzlemlerde yeralırlar ve görünürdeki karşıtlık bizi bir tamamlayıcılık ilişkisine götürür. Buna göre, önceden görülmemiş bir düzeyde *organik işbölümü*nü ve insanlar arasında fiilen birbirine bağımlılığı geliştirmiş olan modern toplum, aynı zamanda da ahlaki ve siyasi düzlemde, insanı özellikle bağımsız ve ideal olarak kendi kendine yeten olarak olumlamış ve ağırlıklı olarak *mekanik* (bireyci) devlet kuramlarını benimsemiştir. Bireyin ideolojik olarak olumlanmasına, **ampirik** olarak, daha

önce görülmemiş ölçüde bir karşılıklı bağımlılık eşlik eder (bkz. *HAE I*, s. 195 ve dp. 10). Farklı düzlemlerin bu ölçüde iç içe geçmesinin her zaman ideolojik bir farklılaşmaya eşlik ettiği varsayılabilir. Dolayısıyla, Durkheim'ı Toennies'in (ve Weldon'ın) içine yerleştirmek gerekir; tersi yanlış olur.

4) Genel olarak bu noktada bir uzlaşma vardır. Bu nokta Ernst Cassirer tarafından açıkça ifade edilmiştir: *The Myth of the State*, N. Haven, 1946, IX. Bölüm. Aynı zamanda bkz. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne. Le Franciscanisme et le Droit*, Paris, Les Cours de Droit, 1963, ronéo.

5) Aşağıda dile getirilecek düşünceler, Villey'in (ibid., s. 147-275) söylediklerinin basit bir özetidir.

6) *Ibid.*, s. 204: "Dış dünya, yalnızca düzensiz atomlardan oluşan bir toz, bireylerden oluşan bir toz değildir. Dış dünyada tekil varlıkların (biçimsel nedenler) ve tabiatların (nihai nedenler) gelip yerlerini aldıkları bir düzen, birtakım sınıflar vardır. Bütün bunların ötesinde, bireylerin üstünde yeralan bir bireyler arası bağlantılar sistemi de dış dünyanın içinde yerini alır. Tüm bunlar, nesnel olarak, onu nesnelerde bulan anlaktan bağımsız olarak mevcuttur".

7) Burada Ockhamlı William'ın şahsında modern Anglo-Saksonlar'ın ruhani atasını görmezlik edebilir miyiz? Gierke ile onun saygın çevirmeni Sir Ernest Barker arasında da belli bir noktada tipik bir anlaşmazlık vardır (Bkz. ileride dp. 16). –Gierke: "'Gerçek'e yönelmiş bakış, bir Halk'ın yaşayan ve sürekli varlığının birliğinde, tözden yoksun bir görünümden fazlasını görür ve bu birliği bir kişi düzeyine yükseltmeyi "hukuki bir kurmaca" olarak reddeder" Barker (bir notunda): "Okur, 'gerçeğe yönelmiş bakışa sempati duyabilir ve böylelikle Gierke'nin *Daseinseinheit eines Volkes* olarak adlandırdığının gerçekten de bir varlık ya da bir kişi anlamında bir töz olduğundan şüphe duymaya yönelebilir. Bir halkta bulunan varlık birliğinin, bir Küme Varlığı'nın ya da kolektif bir kişiliğin birliği değil de, pek çok ruhun/zihnin içerik birliği ya da ortak bir erek birliği olduğu ileri sürülebilir". (s. 47, LXXX sq. Barker'ın çevirisi 1934'te, yani Hitler'in başa gelişinden bir yıl sonra yayınlandı ve onun çekincelerinin günümüz olaylarıyla daha da pekiştiği düşünülebilir).

8) Bu elbette, Ockhamlı William'ın nominalizmi ve pozitivizmiyle uyumlu bir tutumdur; ancak, William vardığı sonuçlara oldukça dikkat çekici ve öğretici bir dolaylı yoldan ulaşır. O bir hukukçu değil, bir mantıkçıydı. Onun hukuku sistematik olarak ele almasına yol açan Papa ve Fransiskenler'le girdiği polemikti. Kurucusu Assisili Francesco'nun kendini yoksulluğa adadığı tarikat çok zengin oldu ve sonuçta papalar, tarikatı, fiilen yararlandığı mülklerin mülkiyetini kabul etmeye zorladılar. Ockhamlı William, yeni yasa ve hukuk tanımlarını, bu politikaya karşı ve Fransiskenler'in, tarikatlarının kurucusunun istencine karşı bu dünyanın işlerine dalıp gitmelerini önlemek amacıyla geliştirdi. "O, mülkiyete ilişkin hukuk kuramına, cemaatçi Hıristiyan ve Fransisken hayat aşkını taşıdı: bu da onun, mülkiyet hukuku konusunda iradi bir biçimde horgörülen, bir keşiş bakış açısından tasarlanmış ve yalnızca keşişlerin mülkiyetten sakınmasını doğrulamayı amaçlayan bir imaj sunması sonucunu doğurur" (Villey, *op.cit.*, s. 257).

William'ın niyeti hukuk alanını daraltmaktı, ama sonuçta bu alanı bağımsız ve bireyciliğiyle pozitivizmi nedeniyle, hiçbir zaman olmadığı kadar mutlak ve zorlayıcı kıldı. Bir nesne üzerinde sadece tasarruf etme yetkisi karşısında, o nesne üzerinde sahip olunan hak, beraberinde bir yaptırımı getirmesiyle, yani bu hakkın yetkili bir yargı organı tarafından tanınmasıyla farklılaşır. Yoksulluğun savunucusu William, "hak, pozitif yasa tarafından kabul edilen bir iktidardır" derken, gerçekte özel mülkiyet çağını ilan etmektedir. Bu saptamaya karşı, modern mülkiyet fikrinin Roma hukukundan geldiği yönünde bir itirazda bulunulabilir. Aslında modern mülkiyet kuramını bu gelişim çizgisi içine Roma hukukunun modern yorumcularının koymuş olması daha olasıdır. Tıpkı William'ın mülkiyet kuramını, Roma hukuku uzmanları hemfikir olmasa da, sosyologların büyük ölçüde kabul edeceği bir gelişim sürecine oturtması gibi... (*op.cit.*, s. 230 sq.).

9) Bu dönemde *Lex Regia*'ya bir göndermede bulunulması beklenir: "Hükümdarın hoşuna giden yasa gücüne sahiptir çünkü *Lex Regia* ile... halk hükümdara sahip olduğu buyurma yetkisini ve iktidarını vermiştir" Bkz. John Neville Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge, 1907, s. 223. Alıntı Harper Torchbooks yay., New York, 1960, s. 25-26'dan yapılmıştır). "Hukuk bireysel iktidarlardan oluştuğu" (Villey, op.cit., s. 258) için de, yasama gücü bir yetki devri olarak görülür.

10) Figgis'in, din duygusu sayesinde "Orta Çağ dünyasının, yalnızca dış olgularını betimlemekle kalmayıp ruhuna girdiği"ne inandığını da belirtelim (yöntem konusunda bkz., Figgis, ibid., s. 35-36).

11) Aynı yönde Bkz. Jean Rivière, *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1962, giriş.

12) Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900, s. 7 sq., 16-18, 20-21 (İngilizce'ye çev. F. W. Maitland).

13) Figgis, op.cit., s. 31-33 (aynı zamanda bkz. Dante, *De monarchia*, etc.); P. Dubois hakkında bkz. J.Rivière, op.cit. Figgis, Marsilius'u Bavyeralı Louis'nin maiyetindeki yandaşı Ockhamlı'dan, içerik itibarıyla daha modern olarak görürken, Villey, tersine, yöntem açısından Marsilius'un daha skolastik, Ockhamlı'nınsa daha modern olduğunu düşünür (op.cit., s. 217 sq.).

14) Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1938, s. 187 sq., 217-224.

15) Machiavelli'yle Hintli Kautilya arasındaki yakınlığın ilk ağızda aklımıza getirdiği, siyasetle din arasındaki zorunlu bir bağdır (Bkz. *HH*, s. 373).

16) Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800 with a lecture by Ernst Troeltsch. Translated with an introduction by Ernest Barker*, Cambridge, 1934, I-II (Bir ciltte alıntılayan Beacon Press yayını, Boston, 1957; Gierke'den alıntılar için Almanca metne de göz atılmıştır).

17) Bentham modern bireyciliğin önde gelenlerinden biri hakkında şöyle söyler: "Locke... dünyaya bir yetişkin olarak gelinmediğini unutur. Ona göre, insanlar dünyaya eksiksizce oluşmuş olarak ve tıpkı Cadmus tarafından küçük salatalık bahçesinin köşelerine atılmış o yılan dişinden ürünler gibi, tümüyle

donanmış halde gelirler" (Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, C. I, app. III, s. 417-418).

18) Barker, *Social Contract, Essays by Locke, Hume and Rousseau*, "The World's Classics", London, 1947, giriş s. XXV. Alıntı Burke'e (*Réflexions sur la Révolution en France*, Works, I, s.47) aittir. Burke *partnership* terimini kullanır ve buna ek olarak, bu ortaklığın, ölmüş olanları, hayatta olanları ve doğacak olanları kapsadığını söyler.

19) Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Harvard University Press, 1964.

20) Tabii, Hıristiyanlık'ın ilk ortaya çıkışından itibaren Hıristiyanlar'da bulunması gereken bir duygunun, nasıl olup da bu çıkarsamayı ancak XVI. yüzyılda geliştirmiş olduğu sorusuna açık bir yanıt yoktur.

21) Luther'le aynı dönemde yaşayan bir hasmı olarak, Köylü Savaşları'nın devrimci lideri Thomas Müntzer, eşitliği en aşırı biçimiyle olumlar. Lakoff'a göre "Müntzer, sekter komünizmin pek çok eğilimini özetler... aynı zamanda da, gelecekte egemen güçleri şiddet yoluyla devirerek dünyayı dönüştürmeyi amaçlayacak olan laik sosyalist hareketlerin doğuşunu önceden haber verir" (op.cit., s. 54). Müntzer'i dini bilincin dünyevi konulara tam anlamıyla nüfuz etmesinin aşırı bir örneği olarak incelemek mümkündür. Yukarıda, bu tür komünist hareketlerin (XVII. yüzyıl İngiliz *Digger*ları'nın, ya da Babeuf'ünkinin) neden burada ele alınmadığını belirttim. Bu hareketler, daha geniş bir değerlendirme içinde, bastırılmış bazı bireyci olmayan eğilimlerin ufak parçaları olarak, geleneksel *Universitas*'tan arta kalanlarla birlikte ele alınabilir. Müntzer örneğindeyse, şiddet eyleminin *seçilmişler* tarafından kutsanması olgusuna bağımlılık, hareketin özünde eşitlikçi olmadığını belli eder.

22) Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, Edinburgh, 1961, s. 168; Püritanizm'in tanımı konusunda Bkz. Lakoff, op.cit., s. 249, dp. 1.

23) William Haller, "The Levellers", Lyman Bryson vd., *Aspects of Human Equality* içinde, New York, 1956.

24) Lakoff, Luther, *Leveller*lar ve (bazı Calvinci esinlenmelerle birlikte) Locke arasında, bir de Calvin ve Hobbes arasında bir tür fikir süreklilği olduğunu ortaya koyar (op.cit., s. 47-48, 62 sq.). Calvin'in dolaylı etkisi konusu karmaşık ve tartışmalıdır. Presbitaryen Kilise'nin örgütlenme biçimi, rahipler yerine cemaati şu ya da bu düzeyde temsil eden kurulların konması, kademelenmeyle eşitliği bağdaştırmanın oldukça tipik örnekleridir.

25) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, 1962; Fransızca'dan çev. *Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971.

26) Locke'da mülkiyet konusu üzerinde *HAE I*, s. 70-75'de durdum; ayrıca Bkz. s. 247, dp. 11.

27) İkinci bakış açısı, Hobbes üzerine yazılmış, onu yanlış ve nefret edilesi sunan, ancak yine de büyüklüğü ve etkisini saklayamayan pek çok yazının çelişkisini açıklama avantajına sahiptir. Genellikle, Hobbes'un eksiksiz bir mantığı

olduğu söylenir, ama bu da bir tür kaçış değil midir? Burada özellikle *Leviathan*'a gönderme yapılmaktadır. Ben, Raymond Polin'in, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* adlı kitabından yararlandım. Paris, 1953.

28) Macpherson da benzer biçimde akıl yürütür (op.cit.), ancak onun gözünde Hobbes'un yaptığı çıkarma işleminde yola çıktığı mekan, iç savaş da dahil olmak üzere, siyaset sahnesi değil, daha çok ekonomi sahnesidir. Pek gerçeğe uygun gibi durmayan bu varsayım, özellikle de "İktidara, değere, onura ve saygıya (*worthiness*) dair" adlı bir bölüme dayandırılır (*Leviathan*, *Böl.* X). Hobbes iktidarı çok genel olarak tasarlar. Buna, başka şeylerin yanı sıra zenginlikleri de dahil eder. Değer de, tıpkı diğer her şey gibi, Hobbes tarafından hissedilebilen, başkalarının yargısına bağlı ve bağımlı olarak tanımlanır: "Bir insanın değeri (*value or worth*), tıpkı diğer şeyler için olduğu gibi, onun fiyatıdır; yani sahip olduğu iktidarın kullanımı için ödenecek olandır...". Metnin bütünü içinde ele alındığında, burada ekonomik bir metafordan başka bir şey olmadığı açıktır. Hobbes ekonomiye bambaşka bir açıdan değinir (Böl. XXIV, "Beslenme ve *Commonwealth*'in üretimine dair"). "Edinici bireycilik" etiketi, Hobbes'un felsefesine uygun düşmez, çünkü Hobbes hiç de edinici değildir, ayrıca bütününe bakıldığında, terime ne bizim verdiğimiz anlamda, ne Gierke'nin verdiği anlamda, bireyci değildir (bkz. bir sonraki dipnot).

29) Her zaman sosyal gövdenin manevi birliğinden yana olan Gierke'nin Hobbes'u övmesi bundan kaynaklanır: "Keyfi öncüllerden hareketle, ama tartışılmaz bir mantıkla donanmış olarak, bireyci tabii hukuk felsefesini devlete eşsiz bir kişilik vermeye zorladı... O, bireyi, kendi kendini anında yok etmesi için zorlama amacıyla, her şeye kadir kılmıştı..." (op.cit., s. 61). Polin, Hobbes'da 1642 ile 1651 arası "kişi" fikrinin gelişimini gösterir (*Leviathan*'ın XVI. bölümü) (op.cit., böl. X).

30) Yakın zamanda yapılmış bu tür bir suçlama için Bkz. J.-L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1952 (Böl. III). Bu yazar Rousseau'yu, 1793'te bir Montagnard'ın okuyabileceği gibi okur ve "insan zaafı eşyanın tabiatını mutlak ve nihai bir anlam taşıyan bir şekle sokmaya yatkındır" iddiasındaki "devrimci varsayım"ı mahkum eder (Böl. 1, Par. c). Peki ama bu aşırı yapaycılık nereden gelir? Bu, Talmon'un, kuşkusuz bilgece, ama mantıksal olmayan bir biçimde, kendi kullanımında tutmak üzere geliştirmeden sakladığı bir bireyciliğin kaçınılmaz sonucu değil midir? Talmon, kitabının diğer bölümlerinde, Rousseau'nun düşüncesini karikatürleştirir. Onun gözünde Rousseau, ahlaki kaygılarından dolayı, totaliter bir siyasete yönelen bir psikopattır.

31) C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, 1925, I-II (Oxford, 1962), C. I, s. 111. Yüzyılımızda, Jean-Jacques Rousseau'yu kendi ülkelerinde kurbanı olduğu derin anlaşılmazlıktan çekip çıkaran birçok Anglo-Sakson yazar olduğunu görmek sevindiricidir. Örnek olarak Sir Ernest Barker'ı vereceğim, Bkz. daha önce değindiğimiz Gierke'ye yazdığı önsöz ve *Social Contract*, op.cit., s. 47, sq. George Sabine, *History of Political Theory*'sinde Rousseau'yla ilgili bölüme (*age.*) "Cemaatin yeniden keşfi" adını verir.

Rousseau'dan yapılan alıntılar, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964 baskısındandır. Bundan sonra *Sosyal Sözleşme (Contrat social)*, CS kısaltmasıyla kullanılacaktır. Ayrıca bkz. Robert Derahté, *Jean-Jacaues Rousseau et la Science politique de son temps*, Paris, 1950.

32) Rousseau, ibid., C. III, s. 283. Bu bölüm Diderot'ya bir yanıttır (Derathé, ibid., s. LXXXVII-LXXXVIII): İnsan türünün "genel bir toplum" olduğu fikri bir soyutlamadır, "hayal ettiğimize ilişkin fikirleri ancak kendi aramızda kurulu sosyal düzenden ediniriz... ve ancak yurttaş olduktan sonra gerçekten insan olmaya başlarız" (ibid., s. 287); Bkz. *Les Considérations sur le gouvernement de Pologne: ubi patria, ibi bene* (ibid., s. 963, 960 ve dipnot).

33) Her iki alıntı da Derathé'dendir (Rousseau, ibid., C.III, s. XCIV): Rousseau'da eşitsizlik deneyimi ve onun her tür bağımlılık karşısındaki sabırsızlığı konusunda Bkz. Jean Strobinski'nin 2è *Discours*'a yazdığı büyüleyici önsöz (ibid., s. XIII sq.). "Tüm iktidar Tanrı'dan gelir, bunu itiraf ediyorum; ama her hastalık da ondan gelir." (CS, I. kitap, III. bölüm).

34) CS, IV. kitap, II. bölüm, s. 440-441. Hobbes'la koşutluk burada apaçıktır. Hegel'se, her ne kadar yasayı bir araya toplanmış yurttaşların yapacağı bir oylama üzerine kurma zorunluluğunu açıkça reddediyorsa da, yurttaşın özel iradesiyle, tanımı gereği yurttaşın gerçek iradesini ve özgürlüğünü simgeleyen devlet yasası –öyle ki, yasaya karşı çıkan, öz iradesine karşı çıkmış olacaktır– arasında buna çok benzer bir ilişki ortaya atar. (*Philosophie du Droit*, Bkz. aşağıda dp. 51).

35) Sıkı sıkıya dayanışmacı bir toplulukta, önemli konularda salt oy çokluğuyla karar alınması pek de kolay değildir. Rousseau da, muhtemelen, bilmeden, *Corpus Juris* ve Kilise Hukuku'nda rastladığımız kaygıları burada yeniden üretir. Bkz. Gierke, *Das Deutche Genossenschaftsrecht*, C. III, s. 153 ve 522.

36) Marcel Brésard, "La 'volonté générale' selon Simone Weil", *Contrat social*, Paris, VII-6, 1962, s. 358-362.

37) Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la* sociologie, Paris, 1953, s. 166-167. *Sosyal Sözleşme* üzerine inceleme, Durkheim'ın ölümünden sonra yayınlanmış olmasına rağmen (*Revue de métaphysique et de morale*, C. XXV, 1918) gençliğinde yaptığı bir çalışmadır. Bu çalışmada *Sözleşme*'nin ilk versiyonu çok az kullanılmış, ayrıca yapıtın "bireycilik"i abartılmıştır (örn. s. 163). CS, II. kitap, XII. bölümün, Montesquieu'yü anımsatan son kısmını okumak gerekir: "Geleneklerden, törelerden ve özellikle de, bizim siyasetçilerimizce bilinmeyen, ama tüm diğer hususların da başarısını belirleyen kanaatten sözetmek istiyorum..." Ayrıca Bkz. "sivil din"in zorunluluğu (CS, IV. kitap, VIII. bölüm) ve Rousseau'nun Korsika ve Polonya'ya ilişkin somut yapıtlarında, yurtseverlik, din, oyun ve eğlence vb. kaygısı.

38) CS, II. kitap, VII. bölüm, s. 381-382. Bu bölüm, benim tarafımdan HH, s. 25 ve HAE I, s. 151 ve 250, dp. 6'da (Marx'ın anlaşılmaması konusunda) kullanılmıştır.

39) Rousseau'nun kaleme aldığı başka pasajlar bunun, sürekli ve temel bir düşüncesi olduğunu gösterirler. Örneğin, CS I. versiyon, I. kitap, II. bölüm;

Emile, I, (*Oeuvres*, C. I, s. *248)*; "Lettres sur la vertu et le bonheur" *Oeuvres et correspondances inédites* içinde, Streickeisen-Moultou yay., Lettre I, s. 135-136, vb; *Lettre à d'Alembert*, *Oeuvres*, Paris, Hachette, C. 1, s. 257.

40) Bkz. George Jellinek, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, 1902, s. 14, 29; *La Déclaration des droits*... Paris, 1900, s. 34; Halévy, *op.cit.*, C. II, s. 50; Henry Michel, *L'idée de l'Etat*, Paris, 1895, s. 31 (Cournot'ya ve *Leveller*'ların *Agreement of the People*'ına gönderme yapan Ch.Bourgeaud'ya atıf yapar). Ancak, Rousseau'nun etkisinin de hiç bulunmadığı söylenemez çünkü, her ne kadar *Sosyal Sözleşme*, *Emile*'den farklı olarak, Devrim'den önce az okunmuşsa da, Devrim süresince "tüm yurttaşlar tarafından üzerine düşünülmüş ve ezberlenmiştir" (Sébastien Mercier, 1791). Nitekim, 17 Ağustos'ta Mirabeau, özel bir komisyon adına, 2. maddesi açısından belirgin biçimde Rousseaucu olan ve sonuçta reddedilen bir yasa teklifi sundu. Mirabeau'nun sekreterlerinden biri olan Etienne Dumont, Bentham'ın görüşlerini benimsemişti ve muhtemelen, mesai arkadaşlarını tabii hakların "çocuksu bir kurmaca" olduğu konusunda ikna etmişti (Halévy, op.cit., dp. 98). Bentham'ın eleştirisi konusunda Bkz. Halévy, op.cit., C. I, ek III ve C. II, I. bölüm: Fransız Bildirileri anarşist safsatalardır. Mutlak eşitlik ve bağımsızlık sistemi fiziksel olarak olanaksızdır. "İnsanın tabii durumu bağımsızlık değil, bağımlılıktır" Burada, 1789 Bildirisi ve bunu izleyen diğer bildirilerle, bu bildirilerin benimsenmesinden önceki tartışmaların izlerini taşıdıklan tüm etkilerin bir muhasebesini yapmak istemedik. Marcaggi V, fizyokratların dikkate almaz ve savunduğu tez taraflıdır. Fizyokratlar, unsurdan değil, bütünden yola çıkarlar (Bkz. *HAE I*, s. 52-53). Devrim, birbiri ardına dört bildiri kabul etmiştir. İlk bildiri bir yıl, 1793'teki birkaç ay, Yıl III Thermidor'daki *Haklar ve Ödevler Bildirisi* beş yıl yürürlükte kalmıştır.

41) Sözleşmenin metni *Chronicles of Pilgrim Fathers*, New York, Dutton, s. d., s. 23'te mevcuttur. 1789 Bildirisi'nin başlangıcında da yer alan üstün varlık teriminin, Püritenler'in yaptığı sözleşmelerde daha merkezi ve baskın konumda olduğu gözlenir. Tocqueville 1620'deki antlaşmaya atıf yapar ve dinle siyaset kuramının bağdaştırılması üzerinde durur (*De la Démocratie en Amérique*, Paris, 1961, C. I, s. 34, giriş, ve C. II, V. bölüm).

42) Halévy, op.cit., s. 66, 69.

43) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Prior yay., Paris, 1933. Condorcet, sonuç bölümünde kendisi hakkında şöyle der: "Çabalarının karşılığını bu tablonun temaşasında bulur... kendisine benzeyenlerle birlikte gerçekte burada varolur, aklının kendisi için yaratabildiği bir cennette..." Yapaycı proje, kişinin yazgısını ve zamanın dehşetini aşan bir imana dönüşmüştür. Auguste Comte, artık pek de uzakta değildir.

44) *Esquisse*..., 9. Dönem, ibid., s. 169. Virginia Bildirisi'nin 3. maddesinde "ortak yarar"a gönderme yapılır ve "en iyi hükümet, en fazla miktarda mutluluk ve güvenlik yaratabilecek hükümettir" denir (ibid.). Eşitlik konusundaysa 1. Madde'de yalnızca "tüm insanlar, tabiat gereği eşit derecede özgür ve bağımsızdırlar" (Jellinek, op.cit., s. 29).

45) Komisyon tarafından hazırlanarak 15 Şubat 1793'te Konvansiyon Meclisi'ne sunulan tasarıda "Madde 1: İnsanların tabii medeni ve siyasi hakları, özgürlük, eşitlik, güvenlik, mülkiyet, sosyal güvence ve baskıya karşı direnmedir" hükmü yer alır. "Sosyal güvence" deyiminin eklenmesi bir kenara bırakılırsa, genel kalıp "tabii hakların" daha çok savunmaya çekilmiş olduğu izlenimini vermektedir. Nitekim, tabii hakların daha sonraki taslaklarda metinden çıkarılması bu hususu teyid eder (burada acaba Rousseaucu bir etki mi sözkonusudur?). Sonuç olarak, 29 Mayıs'ta kabul edilen bildiri (bir yıl sonra Montagnard Kurucu Meclisi tarafından değiştirilecektir) şöyle başlar: "Madde 1: Toplum içinde insanın hakları, eşitlik, özgürlük..." (sonrası, önceki metindeki gibidir; eşitlik birinci sırayı almıştır).

46) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, 1960, s. 340 sq.

47) Michel, op.cit., eserini XIX. yüzyıl sonunda kaleme alan bu çok titiz incelemenin yazarı, aynı dönemde kendisini eleştiren Fransızlar'a karşı (bizimkinden biraz farklı bir anlamda kullanılan) "bireyciliği" savunmaya çalışır. Hedeflerde değil, yöntemlerde hata yapıldığını düşünür. Burada, Maxime Leroy'nın sunduğu genel bakıştan yararlanıldı, *Histoire des idées sociales en France*, Paris, 1946-1962, I-II-III.

48) Proudhon, "En özgür insan, benzerleriyle en fazla ilişkisi olandır" diyordu (Leroy, ibid., C. II, s. 50).

49) Bu özet sunum Bouglé ve Halévy'den alınmıştır, *La Doctrine de Saint-Simon, Exposition, 2. Yıl*, 1829, yeni basım, Paris, 1931; Michel, op.cit.; Leroy, op.cit.

50) Leroy, op.cit., C. II, s. 437 sq, 451. Bu bölümde yapılan göndermenin, Comte'da olduğu gibi, insan türüne yapılmasında Aydınlanma'nın bir izini görebiliriz. Oysa Rousseau, aynı yerde göndermeyi somut topluma yapmaktaydı.

51) *Philosophie du droit,, op.cit.*, parag. 4, 5, 15, 259 sq. (ve ekler); bkz. *Phénoménologie de l'esprit*'de "mutlak özgürlük ve terör" bölümü (VI, Bc).

52) Bkz. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948, s. 59, vb.

53) Bu konu, *Nuremburg Propédeutique*'inde gayet açıktır. Hegel burada yalnızca devletten değil "devlet toplumu"ndan (*Staatsgesellschaft*), ya da M. de Gandilac'ın çevirdiği biçimiyle "devleti oluşturan toplum"dan sözeder (Fr. çev. *Propédeutique philosophique*, Denoel-Gonthier, "Méditations" dizisi).

54) Marx'ta bireycilik, yapaycı proje ve ekonomizm arasındaki ilişki için bkz. *HAE I*, 2. Bölüm.

55) Bütünsel olguyla –Devrim ve sonuçları– Hobbes ve Rousseau'nun çelişkili öğretileri arasında, bir paralellik olduğunu gözlemliyoruz. Sonuçta tarih bu yazarları haklı çıkarmıştır.

56) O zamanki Fransız sosyalistlerinin, eşitliğe verdikleri önem açısından sundukları çeşitlilik –Saint Simon ve Fourier'ye oranla Proudhon'da bu önem çok büyüktür–, 1789 Devrimi karşısında takınılan karmaşık tutumun bir göstergesidir.

1) A. PASSERIN D'ENTREVES, *La notion de l'Etat*, Paris, Sirey, 1969, s. 38; R. FEDOV, *L'Etat au moyen-âge*, Paris, PUF, 1971.

2) G. DE GALARDE, *La naissance de l'esprit laic au moyen-âge*, Paris, 1956, C. 5; M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1962.

3) PASSERIN D'ENTREVES, *op. cit*, s. 40; O. GIERKE, *Political theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900.

4) K. C. DOWDALL, "The Word State", *Law Quarterly Review*, C. XXXIX, No. 153, s. 103, Orta Çağ'da "*status*"un çoğunlukla üstün bir sosyal konumu belirttiğini vurgular.

5) H. C. DOWDALL, ibid., s. 99.

6) J. M. LACARRA, *Historia de la Edad Media*, C. I. Barcelona, 1960, C. 2.

7) H. HERVIEU., *Recherches sur les premiers Etats généraux et les assemblées représentatives pendant la première moitié du XIVe siecle*, Paris, 1879.

8) Bu özel durumda, Floransa'da "priori del arti"nin, görevi "devlet"e ilişkin işlerle ilgilenmek olan bir "yüzler" meclisiyle donanmış bir makama dönüşmesi sözkonusu. Belirtilen metinde, "Etat" sözcüğü belli topraklarda yaşayan bir halkın siyasi ve hukuki düzenini anlatıyordu. A. Marongiu, "La parola stato in alculi documenti del Tre-quattro-cinquecento", *Revista internazionale di filosofia del diritto*. 1973, s. 723 vd.

9) A. MARONGIU, ibid., s. 739.

10) MACHIAVEL, *Le Prince*, dans *Oeuvres complètes*, Pléiade, Paris, 1952, s. 290.

11) Bartholomée DE CHASSENEUX, *Catalogus gloriae mundi*, 1617, B. N: F 1717.

12) *Catalogus gloriae mundi*, s. 405.

13) *Op. cit*, s. 166.

14) *Op. cit*, s. 237.

15) CHASSENEUX tarafından Fransızca kaleme alınan eser için de aynı şey sözkonusudur: *Epitaphe des rois de France qui ont régné depuis le roi Pharamond jusques au roi François I* (B. N: L. 374).

16) SEYSSEL'in başlıca eserleri şunlardır: *La grand'monarchie de France*, *Exorde en la translation de l'histoire de Justin* et *Problème en la translation de l'histoire d'Appien*, Bu eserler Jacques Poujol tarafından şu başlık altında yeniden yayınlandı: *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*, Paris, Librairie d'Argences, 1961.

17) William F. CHURCH'ün SEYSSEL'in siyasi düşüncesi hakkında geliştirdiği fikirler için bak: *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, London, Oxf. University Press, 1941. s. 32 vd.

18) SEYSSEL, *La grand'monarchie de France*, éd. Poujol, Paris, 1961, s. 18, 155; o dönemde çok yaygın olan bu fikir, G. DE LA PERRIERE tarafından çok benzer deyimlerle sık sık dile getirildi, *Le miroir politique*, Lyon, 1555.

19) P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1936, s. 86 vd, s. 312.

20) ERASME, *Principis christiani institutio*, Lyon, 1541. B. N. Z. 19049.

21) B. N. E 2025.

22) Paris, 1665, B. N. E 4255.

23) PLATON, *République*, V, 473.

24) ERASME, *Eloge de la folie*, Böl. XXVI ve XXVII.

25) ERASME. *Codicille d'or ou petit recueil de l'institution du prince chrétien*, Paris, 1665, s. 67, 95, vb.

26) ERASME, *Bref recueil du livre d'Erasme qu'il a composé de l'enseignement du prince chrétien*, Paris, 1585, s. 239.

27) *Ibid*, s. 243-253.

28) *Ibid*. s. 252.

29) J. H. PIGNOT. *Un jurisconsulte au XVIe siècle, Bartholomée de Chasseneux*, Paris, 1880; R. MOUSNIER, *Etat et société sous François Ie et pendant le gouvernement personnel de Louis XIV*, Paris, 1967, s. 29 vd.

30) CHASSENEUX, *op. cit*. s. 211.

31) CHASSENEUX, *op. cit*. s. 405.

32) CHASSENEUX, *op. cit*. s. 230.

33) Fr. OLIVIER-MARTIN, *Histoire du droit français des origines á la révolution*, Paris, 1948, s. 332 ve dev.

34) SEYSSEL, *op. cit*, s. 107.

35) W. F. CHURCH. *Constitutionnal Thought in Sixteenth Century France*, Cambridge Harvard Universty Press, London, 1941, s. 32, 201.

36) J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, 1951; J. Poujol'un Cl. DE SEYSSEL baskısına Giriş'i, *La monarchie de France*, *op. cit.*

37) NERON et GIRARD, *Recueil d'édits et d'ordonnances*, Paris, 1720, T. I, s. 19.

38) NERON et GIRARD, ibid., T I, s. 46.

39) *Ordonnances de François Ie*, Paris, 1908, C. 7, No. 277 (26 ocak 1521); No. 287 (8 temmuz 1521); No. 313 (1 haziran 1522); No. 368 (ocak 1524).

40) A. DE BOISLILLE, *Chambre des comptes, Pièces justificatives*, No. 46.

41) Theodore DE BEZE, *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, Genève, 1581, B. N. E 3697.

42) Théodore DE BEZE, ibid., s. 105.

43) *Ibid.*

44) F. HOTMAN, *Antitriboniam ou discours sur l'étude des lois*, 1567.

45) F. HOTMAN, ibid., s. 4.

46) F. HOTMAN, *La Gaule française*, Cologne, 1574, s. 56.

47) Latince baskısında, kullanılan sözcük "*respublica*"ydı.

48) F. HOTMAN, op. cit, s. 97.

49) R. CHAUVIRE, *Jean Bodin, auteur de la République*, Paris, 1914; P. MESNARD, *op. cit*, S. 473 vd.; H. C. DOWDALL, "The word state", *The Law Quarterly Review*, Londres, 1923, s. 117.

50) J. BODIN, *Les six livres de la République*, III, 7.

51) *Ibid.*

52) G. BOISSY, *Les pensées des rois de France*, Paris, 1950, s. 96.

53) G. BOISSY, ibid., s. 101-102.

54) G. BOISSY, ibid., s. 138.

55) G. BOISSY, ibid., s. 141.

56) Duc de LA FORCE, *Le maréchal de La Force*, Paris, 1950, s. 135.

57) G. BOTERO, *La raison d'Etat*, 1589.

58) G. BOTERO, *Raison et gouvernement d'Etat en dix livres*, çev. Gabriel CHAPPUYS, Paris, 1599, s. 4.

59) 1599'da CHAPPUYS çevirisi, 1606'da P. DE DEIMIER çevirisi.

60) Charles LOYSEAU, *Le traité des seigneuries*, Paris, 1614, Böl. II, s. 14.

61) LOYSEAU, *op. cit:* "Egemenlik Devlet'e varlık veren biçimdir".

62) LOYSEAU, ibid., s. 15.

63) LOYSEAU, *ibid.*

64) H. C. DOWDALL, *op. cit*, s. 107, 118.

65) 1641'de Richelieu din adamı MACHON'dan bir Machiavelli savunusu yazmasını ister.

66) "Sürekli anlaşmalar yapmaya çalışan kişi sonunda amaçlarına ulaşmasını sağlayacak özel bir anı yakalar ve böyle bir fırsatı bulamasa bile... en azından şu bir gerçektir ki... yaptığı pazarlıklar sayesinde dünyada olup bitenler hakkında bilgi sahibi olur ki, bu da Devletler'in iyiliği açısından az şey değildir" RICHELIEU, *Testament politique*, I. Baskı, André, Paris, 1947.

67) CORNEILLE. *La mort de Pompée*, dize 235... "Les raisons d'Etat"

68) Ibid., dize 101-110.

69) *Theodore*, dize 1502.

70) *Surena*, dize 711; *Agesilas*'da da:

"Seziyorum yakınmalarınızda yalnızca,
Devlet mantığı ve kıskanç kaygılar"

71) Fritz HARTUNG, "L'Etat c'est moi", *Historische Zeit schrift*, T. 169, 12949, s. 1-30; OLIVIER-MARTIN, *L'absolutisme français*, Paris, 1951, s. 30.

72) G. BOISSY, *op. cit*, s. 226.

73) BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Paris, 1709, Kitap IV, 1.

74) İngiliz örneğini özellikle anlamlı bulur: "Bu monarşinin temel kusuru budur, prens parlementodan olağandışı mali kaynak çıkaramaz". J. LONGNON, *Mémoires de Louis XIV*, Paris, 1927, s. 110. " Bu tasarıların hiçbirinde mali sorunun bir yandan devreye girmemesi düşünülemez... Düşünün, rica ederim, mali durum hakkındaki ayrıntıları bilmediği için, en iyi ve en soylu düşünceleri maliye yüksek memurunun ya da hazinedarın kaprislerine tabi olan bir kral yönetmeyi ve yönetilmemeyi nasıl başarırdı". J. LONGNON, *op. cit*, s. 94.

75) *Louis XIV: Mémoires*, *op. cit*, s. 143.

76) *Mémoires de Louis XIV*, Paris, 1927, s. 271.

77) HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du XVIe siècle*, Paris, 1916. "Estat: durum, mevkii (örn, alt tabaka, avam); yükümlülük, iş, onursal görev; hizmetçi takımı, giysi, süs" W von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1968: "Etat, Latince *status* sözcüğünden gelir, düzanlamıyla ayakta durmak. Dolayısıyla da, konum, durum; 1490'dan bu yana, İtalyanca *stato*'dan alınarak ve hukuki kazanımlarla *–status personarum*, kişilerin durumu– siyasi deyim (*Commynes*) olarak kullanılıyor"

78) *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1696.

79) William Farr CHURCH, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, London, 1941, s. 201: "Şurası açıktır ki, kralın aslında bir hakem olduğu geleneksel kuram, devlet kavramı üzerinde sürekli ve değişmez bir varlık olarak köklü bir yapı kurmuştur"

80) Bu, XVIII. yüzyılda "aydınlanmış" Avrupa'nın Louis XIV'e hayranlığını açıklar, Voltaire'in hayranlığını da: Louis XIV döneminde diye anımsatır "Ülke her yolun merkeze ulaştığı düzenli bir bütüne dönüştü" VOLTAIRE, *Le siècle de Louis XIV*, Oeuvres historiques., Pléiade, Paris, 1957, s. 980.

81) Bu tür bir anlayış XVII. yüzyılda bütünüyle ortadan kalkmaz; Louis XIV'ün devletine karşı olan Saint Simon gibi bir yazar bunun canlı kanıtıdır: "Krallar Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüleridir, demek ki bir insanın başarabileceği ölçüde onu taklit etmek yükümlülüğü altındadırlar; Kutsal Kitap'tan ve havarilerden gökyüzünde gerçek bir sıralama olduğunu, biri diğerinin üstünde dokuz koro ve dokuz melek kümesinin varlığını öğrendim...". *Matériaux pour servir à un mémoire sur l'occurrence présente*, Ağustos 1753, Dışişleri Bakanlığı, *Mémoires et documents*, France, 200,: J. P. BRANCOURT, *Le duc de Saint-Simon et la monarchie*, Paris, 1971, s. 212.

82) "Bu kurguyla yapay kişi olan ve Commonwealth ya da devlet ya da civitas diye adlandırılan büyük Leviathan yaratılmıştır", *Leviathan*, Giriş. s. 5.

9 Gérard Mairet
Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu.

1) M. Pacault'nun çevirisi: *La Théocratie...*

2) J.-L. TRISTANI. "*L'Idéologie des Indo-Européens*" Cilt I.

3) Gérard MAIRET, "Peuple et Nation"-"Liberté, Egalité", *Histoire des Idéologies III.*

10 Carl Schmitt
Somut ve çağa bağlı bir kavram olarak devlet

1) Ç. N: Mekan düzeni (Raumordnung) kavramı, çağdaş Alman uluslararası hukuk literatüründe devletin yer bakımından yetkisini kullandığı alana ilişkin hukuk düzenini ifade etmek için kullanılan ana kavramdır. Bu kavram devletin karada, denizde, havada ve uzayda kullanacağı yetkilerine ilişkin hukuk kurallarını kapsamaktadır.

2) Ç. N: Kurumsal güvenceler kavramı için yazar, –özgün metinde parantez içinde– bu makalenin de aralarında bulunduğu seçkinin 140 ve 174 vd. sayfalarına gönderme yapmaktadır. Bu sayfalarda yer alan makaleler için bkz. Schmitt, C., *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung* (1931), Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, *Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, 1958, s. 140-173; Schmitt, C., *Wohlerworbene Beamtenrechte und Gehaltskürzungen* (1931), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren* 1924-1954, *Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, 1958, s. 175-180. Carl Schmitt'in yukarıda anılan ilk makalesinden başlayarak, Alman kamu hukukunda kurum güvenceleri ile kurumsal güvenceler ayrımı ortaya atılmıştır. Bkz. von Münch, I., *Rn. 23-24 zu Vorbemerkung Art. 1-20*, in von Münch / Kunig, Grundgesetzkommentar, 4. Auflage, München, 1992. Kurum güvenceleri, mülkiyet ve aile gibi özel hukuka dayanan yaşam alanlanna ilişkin güvencelerdir. Kurumsal güvenceler, memurluk mesleği ve belediyelerde özyönetim ilkesinde olduğu gibi kamu hukukuna ilişkin kurumların güvenceleridirler. Her iki güvence de, sadece bireysel ya da özgül nitelikli güvenceler yaratmakla kalmazlar; bunlar aynı zamanda hukuk düzeninin nesnel (objektif) bileşenleridirler. Günümüzde kurumsal temel hak anlayışı (institutionelles, Grundrechtsverständnis), hem kurumsal güvenceleri hem de kurum güvencesini içerecek biçimde (Einrichtungsgarantien) yorumlanmaktadır. Bu çerçevede –yukarıda anılan örneklere ek olarak– özel okulların kurulması, dernekleşme, serbest rekabete dayalı kitlesel medya, serbest iletişim sistemi, bilimin özgürce gelişimine dayanan bir sistem, sözleşme özgürlüğü ve irade özerkliği de hukuk düzeninin nesnel ve kurumsal nitelikli güvenceler içeren unsurlarıdırlar. Daha ayrıntılı olarak bkz. Maunz, T./Zippelius, T., *Deutsches Staatsrecht*, München, 1994, s. 134.

3) Ç. N: Bu noktada yazar, özgün metinde parantez içinde bu makalenin de aralarında bulunduğu seçkinin 180. sayfasına gönderme yapmaktadır. Gönderme yapılan sayfaya ilişkin makale için bkz. Schmitt, C., *Wohlerworbene Beamtenrechte und Gehaltskürzungen* (1931), Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, 1958, s. 175-180.

4) Ç. N: Bu noktada, yazar özgün metinde cümle sonunda bu makalenin de aralarında bulunduğu seçkinin 366. sayfasındaki iki numaralı nota gönderme yapmaktadır. Gönderme yapılan notun yer aldığı makale için bkz. Schmitt, C., *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933), Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, 1958, s. 359-366.

11 Peter Haggenmacher
Vitoria'dan Vattel'e uluslararası hukuk kişisi olarak egemen devlet.

1) "*Wirkungs- und Entscheidungseinheit*"; H. Heller, Staatslehre, 1934, s. 228; H. Quaritsch, "Bodins Souveranitat und das Völkerrecht", Archiv des Völkerrechts, 1968, No. 17, s. 272.

2) J. Combacau, "Le droit international: bric-à-brac ou système?", *Archives de philosophie du droit*, 1986, No. 31, s. 105.

3) E de Vattel, *Le Droit des Gens* (1758), London, 1758, préliminaires, 3, s. 1; Bkz. Chr. von Wolff, *Jus Gentium methodo scientifica pertractatum* (1749), Halle, 1749, proleg., 1. Doğrusunu söylemek gerekirse, Vattel, *civitas maxima* kurgusunu reddederek ve onun yerine devletler arası bir basit "tabii toplum" koyarak, Wolff'dan ayrılır. Bununla birlikte, bu kavramdan, Wolff'un süper devletinden çıkarsadığı kuralların aynısını çıkarsar; öyle ki aralarındaki ayrılık yalnızca simgeseldir ve sistemlerini hiç etkilemez. Wolff'un *civitas maxima*'sı gibi, Vattel'in tabii toplumu da, gerçekte, Kelsen'in *Grundnorm*'uyla kıyaslanabilecek bilimsel bir varsayıma indirgenir. Kaldı ki Kelsen de, en azından Wolff'a ilişkin olarak, bu benzerliğin farkına iyi varmıştır; Vattel için de aynı şeyi söyleyebilirdi; H. Kelsen, *Das Problem der Souveranitat und die Theorie des Völkerrechts*, 2. Baskı, Tübingen, 1928, 53, s. 249-257.

4) *Op. cit*, Kitap I, Böl. I, 4, s. 18.

5) F. de Vitoria, *De potestate civili* (1528), *Obras de Francisco de Vitoria* içinde, *Relecciones teólogicas*, Madrid, T. Urdánoz, 1960, s. 191-192; F. Suárez, *De Legibus ac deo legislatore* (1612), Coimbra, 1612, Kitap II, Böl. XIX, 8, s. 190-191.

6) Saint Augustin, *Contra Faustum manichaeum* (398), Kitap XXII, Böl. 75, *Patrologie latine*, Paris, J.-P. Minge, 1865, Cilt 42, 448.

7) A. Gentili, *De iure belli libri tres* (1598), Hanau, 1612, Kitap I. Böl. 3 ve 4, s. 22-42. Bu arada Bkz. P. Belli, *De re militari et bello tractatus* (1563), Venedik, 1563, I-V. Ve Bkz. Ayala, *De iure et officiis bellicis et disciplina militari libri tres* (1582). Douai, 1582, Kitap I. Böl 2.

8) Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* (1274), IIa, IIae, qu. XL, I, Alba/Roma, Paulinae, 1962, s. 1266.

9) E Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de guerre juste*, PUF, 1983, s. 126-134.

10) F. de Vitoria, *De potestate civili*, 7-10, s. 159-166.

11) F. de Vitoria, *De iure belli* (1539), 5-6, s. 820-821.

12) Op. Cit., No. 7, s. 821-822.

13) F. Suárez, *Opus de triplici virtute thelogica, fide spe et charitate* (1621), Coimbra, 1621, De charitate, XIII: De bello, II, s. 799. Tartışma, muhtemelen, 1580'li yılların ilk yarısına aittir; Bkz. R. De Scoraille, *François Suárez*, Paris, 1912, cilt II, s. 384-386.

14) *Loc. cit*, I, s. 799-800.

15) Grotius'un oldukça belirsiz terminolojisi için Bkz. F. Münch, "Staat und Völkerrecht. Zur terminologie bei Grotius", in *Staat und Völkerrechtsordung, Festschrift für Karl Döhring*, Berlin, 1989, s. 625-646.

16) H. Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres* (1625), Leyde, 1919, Kitap I, Böl. III, VI, s. 73-74.

17) *Op. cit.*, Kitap I, Böl I, IV-VI, s. 23.

18) *Op. cit.*, Kitap I, Böl. III, VII, s. 74.

19) *Loc. cit.*, s. 74-75.

20) P. Haggenmacher, *op. cit.*, s. 536-547.

21) Bu süreç, Grotius'ta, diplomatik ilişki hakkı çerçevesinde başlar; *op. cit.*, Kitap II, Böl. XVIII, s. 335.

22) T. Hobbes, *De cive* (1642), Amsterdam, 1657, Böl. V, VII-XI, s. 84-87 ve Böl. VI, I-VII, s. 88-96; *Leviathan* (1651), Cambridge, 1909, II, Böl. 17-18, s. 128-141.

23) *De cive*, Böl. XIV, III-IV, s. 233-235; *Leviathan*, II, Böl. 30, s. 273.

24) *De cive*, Böl. I, VII-X; *Leviathan*, I, Böl. 14, s. 105.

25) Devletlerin eşitliği ilkesinin felsefî çıkış noktası olarak Hobbes üzerine, Bkz. E. D. Dickinson, *The Equality of the states in International Law*, Cambridge, Mass, 1920, s. 68-75.

26) S. von Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), Amsterdam, 1688, Kitap I, Böl. I, s. 12-13; Kitap VII, Böl. II, s. 13-15.

27) J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* (1709), Genève, 1967, Kitap VI, I-1, s. 177-180.

28) E. de Vattel, *op. cit.* Kitap I, Böl. IV, 40, s. 42.

29) *Op. cit.*, Kitap I, Böl. I, 12, s. 21.

30) *Cf. supra*, s. 2, No 1.

31) *Op. cit.*, Önsöz, s. VIII-XV ve Başlangıç 6, s. 3.

32) *Op. cit.*, Önsöz, s. X.

33) H. Grotius, *op. cit.*, Kitap II, Böl I, II, s. 127.

34) G. W. Leibniz, *Caesarini Fuerstenerii tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae* (1677), "Die Werke von Leibniz" içinde, O. Klopp, Dizi I, Cilt 6, Hanover, 1872, Böl. XXXIII, s. 143-144.

35) *Ius gentium* kavramının evrimi üzerine Bkz. P. Haggenmacher, *op. cit*, s. 311-358.

12 Leo Strauss
Tabii hak ve tarih

1 *Elements of Law*, Ep. ded.; I, 1, sec. 1; 13, sec. 3 ve 17, sec. 1. *De corpore*, Ep. ded. *De cive*, Ep. ded. ve praef.; *Opera Latina*, I, s. XC. *Leviathan*, XXXI. bölüm, s. 241 ve XLVI. bölüm, s. 438. (*Leviathan*'a yapılan atıflarda "Blackwell's Political Texts" baskısı kullanılmıştır).

2) *De cive*, praef. ve XII, 3. *Opera Latina*, V, s. 358-359.

3) Elements, Ep. ded. *Leviathan*, XV. bölüm, s. 94-95, XXVI. bölüm, s. 172, XXXI. bölüm, s. 241 ve XLVI. bölüm, s. 437-438.

4) De cive, I, 2. *Leviathan*, VI. bölüm, s. 33. Hobbes hazdan çok, kendi varlığını sürdürme arzusundan bahsetmekte ve böylelikle de Epicurosçular'dan çok Stoacılar'a yaklaşır görünmektedir. Kendi varlığını koruma arzusuna yaptığı vurgunun nedeni, hazzın aslında, altında gizlediği "bir hareketten başka bir şey

olmayan" bir "görünüm" olması, buna karşılık kendi varlığını koruma arzusunun hem "görünüm" alanıyla hem de "hareket" alanıyla bağlantılı olmasıdır. (Bkz. SPINOZA, *Ethics*, III, 9 schol. ve 11 schol.) Dolayısıyla, Hobbes'un kendi varlığını koruma arzusuna atfettiği önem, onun tabiat ya da tabiat bilimi kavrayışından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucu olarak da, varlık nedeni, sonuçta açıkça aynı olarak ortaya çıkmakla birlikte, Stoacı kavrayıştan bütünüyle farklıdır

5) *Thoughts on French Affairs* in *Works of Edmund Burke* (Bohn's Standard Library), III, s. 377.

6) *Leviathan*, XLVI. bölüm, s. 438. *English Works*, VII, s. 346.

7) Hobbes'un konumunu Descartes'ın ilk *Meditasyon* teziyle karşılaştırınız.

8) *Elements*, Ep. ded. ve I, XIII, sec. 4. *De cive*, Ep. ded. *Leviathan*, XI. bölüm, s. 68, Bkz. Spinoza, *Ethics*, I, Ek.

9) *English Works*, VII, s. 179 vd. *De homine*, X, 4-5. *De cive*, XVIII, 4 ve XVII, 28. *De corpore*, XXV, s. 1. *Elements*, Tönnies yay., s. 168. Descartes'ın *Meditasyon*'larına dördüncü itiraz.

Hobbesçu bilim anlayışının karşı karşıya kaldığı zorluk, Hobbes'un dediği gibi, tüm felsefelerin ya da bilimlerin, özlerinde "deneyimler" (*De cive*, XVII, 12) olmasına rağmen, "sonuçlar dokuması" (*Leviathan*, IX. bölüm), yani felsefenin ya da bilimin son tahlilde inşa edilmiş olana değil, verili olana dayanmasıdır. Hobbes bu zorluğu tam anlamıyla yapıcı ya da isbatçı olan, adıyla adlı bilimlerle (matematik, sinematik ve siyaset bilimi), bunlardan daha aşağı bir düzeyde bulunan fizik arasında bir ayrıma giderek aşmaya çalışmaktadır (*De corpore*, XXV, 1; *De homine*, X, 5). Ancak bu çözüm yeni bir zorluk yaratmaktadır, çünkü siyaset bilimi aslında fiziğin bir parçası olan insan tabiatını bilimsel olarak inceleme iddiasındadır (*Leviathan*, IX. bölüm –her iki versiyonda–; *De homine*, Ep. ded.; *De corpore*, VI, 6). Hobbes açık bir biçimde, şu yolu izleyerek öte tarafa geçmeye çalışmaktadır: Siyasi olguların nedenleri hem daha genel olgulardan (hareketin, canlı varlıkların, insanın tabiatı) siyasi olguları yaratan nedenlere inerek, hem de, herkesin deneyimleriyle bildiği üzere, siyasi olgulardan onları yaratan nedenlere çıkarak bilinebilir (*De corpore*, VI, 7). Her halde Hobbes, siyaset biliminin, "isbatlar" yerine "deneyimlere" dayanabileceğini enerjik bir biçimde savunmaktadır: *De homine*, Ep. ded.; *De cive*, praef.; *Leviathan*, Giriş ve XXXII. bölümün başlangıcı.

10) İki düşman kampa ancak aynı tinsel aileye mensup yazarlardan yapacağımız alıntılar örnek olarak işe yarayabilir. Friedrich ENGELS'in Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie (Ludvig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu) adlı eserinde şunları okumaktayız: "[Diyalektik felsefeden] önce var olan tek şey kesintisiz bir oluşum ve yokolma, aşağı düzeydekinden üst düzeydekine sonsuz bir yükseliş sürecidir [...] Dünyanın kendisinin varlığı açısından olası bir son, dünya üzerinde yaşanabilirlik açısından ise neredeyse kesin bir son öngören ve bu anlamda insanlık tarihinin sadece yükselen değil aynı zamanda alçalan bir eğride seyrettiğini saptayan tabiat bilimlerinin bugünkü düzeyi karşısında bu bakış açısının doğru olup

olamayacağı sorusuna burada eğilmeye gerek yoktur. Ancak açıktır ki dönüşüm noktasından hayli uzak bir yerde bulunmaktayız". J.J. BACHOFEN'in Die Sage von Tanaquil (Tanaquil'in menkıbesi) adlı eserindeyse şunları okumaktayız: "Doğu, tabii bir bakış açısına itibar ederken, Batı bunun yerine tarihi bir bakış açısı oturtmaktadır. Tanrısal düşüncenin insana dair düşünceye tabi kılınması olgusunda, daha önce var olan yüce bir konumdan düşüşün son basamağını görmeye meyledebiliriz [...]. Buna rağmen bu gerileme çok önemli bir ilerlemenin tohumlarını taşımaktadır. Zira ruhumuzun, kozmik-fiziksel bir hayat anlayışının kelepçelerinden kurtulmasını bu tür bir ilerleme saymamız gerekir [...] Etrüsklü, üzgün bir şekilde kendi kabilesinin sonluluğuna inanırken, Romalı, devletinin sonsuzluğuna inanmakta ve bundan kuşku bile duymamaktadır" İtalikler orijinal metinde yoktur.

11) *De corpore*, I, 6. Tefekkürün ya da kuramın taşıdığı önceliğin hayat pratikleri lehine terk edilmesi, zorunlu olarak, Platonculuk'un ve Epicurosçuluk'un birbiriyle çatıştıkları düzlemin terk edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, Platonculuk'la Epicurosçuluk arasında gerçekleştirilen sentez "anlamak yapmaktır" düşüncesi üzerinde yükselmektedir.

12) Aristoteles, *Nicomachean Ethics* 1141 a 20-22; *De cive*, praef. Bkz. *Opera Latina*, IV, s. 487-488: Felsefenin ciddi tek bölümü siyaset felsefesidir.

13) Bkz. Bacon, *Advancement of Learning*, Everyman's Library yay, s. 70-71.

14) *De cive*, Ep. ded.

15) *Ibid.*, II, 1.

16) *Leviathan*'ın alt başlığında (*The Matter, Forme and Power of a Commenwealth-Sivil Toplumun Önemi, Biçimi ve Gücü*) amaç unsuru belirtilmiş değildir. Bu konuda ayrıca Hobbes'un *De cive*'nin önsözünde izlediği yönteme ilişkin olarak söylediklerine bakınız. Burada Hobbes, amacı kökenden yola çıkarak keşfettiğini iddia etmektedir. Aslında Hobbes amacı elde edilmiş kabul etmektedir, çünkü insanlığın kökenini, bu amacı (yani barışı) göz önünde tutup, insan tabiatını ve insanlık hallerini tahlil ederek bulmaktadır. Bkz. *De cive*, I, 1 ve *Leviathan*, XI. bölüm başlangıç. Aynı şekilde, hukuku ya da adaleti tahlil ederken de, genel olarak kabul gören adalet kavramından yola çıkmaktadır (*De cive*, Ep. ded.).

17) *Elements*, Ep. ded.

18) *Ibid.*, I, XIV, sec. 6. *De cive*, ep. ded. I, 7 ve III, 31. *Leviathan*, XIV. bölüm, s. 92 ve XXVII. bölüm, s. 197.

19) *De cive*, II, 10 son, 18-19; III, 14, 21, 27 ve alıntı, 33; VI, 13; XIV, 3. *Leviathan*, XIV. bölüm, s. 84, 86-87, XXI. bölüm, s. 142-143, XXVIII. bölüm, s. 202 ve XXXII. bölüm, s. 243.

20) Bkz. Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, New York, 1939, s. 108, 322, 352 ve J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings*; Cambridge University Press, 1934, s. 221-23. Zaten Kant da kendi kendisine, ahlak felsefesinin neden haklar öğretisi değil de ödevler öğretisi olarak adlandırıldığını sormaktadır (bkz. *Metaphysik der Sitten*, Vorlaender yay., s. 45).

21) *Thoughts on French Affairs*, op. cit., s. 367.

22) *De cive*, VI, 5-7, *Leviathan*, XVIII. bölüm, s. 113 ve XXVIII. bölüm, s. 202-3.

23) *De cive*, praef.: "conditionem hominum extra socitatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae)" Bkz. Locke, *Treatises of Civil Government II*, sec. 15. Sözcüğün orijinal anlamı için bkz. Aristoteles, *Physics*, 246 a 10-17; Cicero, *Offices*, I, 67; *De finibus*, III, 16, 20; *Laws*, III, 3 (ayrıca bkz. *De cive*, III, 25). Klasiklere göre tabii yaşama hali, sivil toplumdan önce gelen bir yaşama dönemi değil, sağlıklı bir sivil toplum içinde yaşama hali olmalıdır. Sözleşmeci düşünürler ise sivil toplumun bir sözleşme sonucunda ya da yapay bir biçimde ortaya çıktığını kabul etmektedirler ki, bu onların sivil toplumu tabii yaşama haline göre bir ölçüde hakir görmeleri sonucunu doğurmaktadır. Sözleşmeci düşünürlerin büyük çoğunluğu, sivil toplumdan önce gelen dönemi tabii yaşama dönemiyle aynı görmemektedirler. Bu düşünürler, tabiata uygun yaşama halini insana yaraşır hayatla (bu hayat ister bir filozofun, isterse de bir tiranın yaşamı olsun) aynı şey olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla, tabiata uygun yaşamak, sivil toplumdan önce gelen ilkel koşullar içinde mümkün değildir. Öte yandan tabiata uygun yaşama dönemini ya da tabii yaşama dönemini sivil toplumun ortaya çıkışından önceki dönemle aynı şey olarak kabul eden sözleşmeci düşünürler, tabii yaşama dönemini sivil topluma tercih etmektedirler (bkz. Montaigne, *Essais*, II, 12, *Chronique des lettres françaises*, III, 311). Hobbes ise, tabii bir amacın, bir *summum bonum*'un varlığını reddederek, gerek klasiklerin gerekse sözleşmecilerin bakış açılarını bir kenara atmaktadır. Hobbes tabii hayatı en temel gereksinimleri karşılama olgusunun egemen olduğu yaşama haliyle iç içe sokmakta, aynı anda da bu temel gereksinimlerin egemenliğini kötü bir olgu olarak kabul ederek, çözümü sivil toplumda aramaktadır. Dolayısıyla Hobbes'a göre, tabii yaşama dönemiyle sivil toplum arasında herhangi bir gerilim yoktur. Oysa sözleşmecilere göre, bu noktada bir uyuşmazlık kaynağı vardır. Sözleşmeciler, tabiata uygun yaşama halini sivil topluma yeğleme noktasından hareket ederlerken, Hobbes sivil toplumu tabii yaşama döneminden üstün tutmaktadır. Öte yandan belirtelim ki, sözleşmecilik mutlak olarak eşitlikçi olmayı gerektirmemekte, buna karşılık Hobbesçu düşünce eşitlikçilikten ayrılmaz bir nitelik sunmaktadır. Aquinolu Tommaso'ya göre, Musa yasalarının gönderilmesinden önce insanlık, *status legis naturae*'de yaşamıştır (*Summa theologica*, I. 2. qu. 102, a. 3 ad 12). Bu soylu insanların (*Gentiles*) içinde yaşadığı bir haldir ve dolayısıyla sivil toplumun bir koşuludur (bkz. Suárez, *Tr. de legibus*, I, 3, sect. 12; III, 11 "in pura natura, vel in gentibus"; III, 12 "in statu purae naturae, si in illo esset respublica verum Deum naturaliter colens"; aynı şekilde Grotuis, *De jure belli*, II, 5, sec. 15,2'de "status naturae"yi "status legis Christiane"ye karşı kullanmaktadır; Grotius (ibid., III, 7, sec. 1)'de "citra factum humanum aut primaevo naturae statu" derken, "primaevo" sözcüğünü ekleyerek, tabii yaşama halinin "citra factum humanum" olmadığını, dolayısıyla da esas itibarıyla sivil toplumdan önce gelmediğini göstermektedir). Buna karşılık, eğer insanların koyduğu yasa insanın bozuk karakterinin bir

sonucuysa, *status legis naturae* insanın sadece tabii yasaya tabi olduğu, henüz insanların koyduğu yasaların boyunduruğu altına girmediği koşulları ifade eder hale gelmektedir. (Wyclif, *De civili dominio*, II, 13, Poole yay., s. 154). Tabiat kavramının Hobbes gelene dek geçirdiği evrimi incelemek için bkz. Suárez tarafından sunulduğu haliyle Soto'nun öğretisi, op. cit., II, 17, sect. 9.

24) *De cive*, I, 9; III, 13, *Leviathan*, XV. bölüm, s. 100 ve XLVI. bölüm, s. 448.

25) *De cive*, VI, 19; XIV, 1 ve 17. *Leviathan*, XXVI. bölüm, s. 180. Bkz. Sir Robert Filmer, *Observations concerning the Original of Government*, önsöz.

26) *Elements*, I, XVII, sec. 1. *De cive*, Ep. ded.; III, 3-6, 29, 32; VI, 16; XII, 1; XIV, 9-10, 17; XVII, 10; XVIII, 3. *De homine*, XIII, 9. *Leviathan*, XIV. bölüm, s. 92; XV. bölüm, s. 96, 97, 98, 104 ve XXVI. bölüm, s. 186.

27) "Temperantia privatio potius vitiorum quae oriuntur ab ingeniis cupidis (*quibus non laeditur civitas*, sed ipsi) quam virtus moralis (est)" (*De homine*, XIII, 9). Bu bakış açısından, "bireysel kötülükler ve kamusal çıkarlar"la bu düşünce arasında uzun bir mesafe yoktur.

28) 1 Haziran 1791 tarihli, Rivarol'a yazılmış mektup.

29) *De cive*, I, 2, 5, 7; XIII, 4-6. *Leviathan*, XI. bölüm, s. 63-64 ve XIII. bölüm son. *De corpore*, I, 6.

30) *Leviathan*, XXX. bölüm, Latince versiyonların 3. ve 4. paragrafları. *De cive*, IX, 3; X, 2 başlangıç ve 5; XI, 4 son; XII, 8 son; XIV, 4. Bkz. Malebranche, *Traité de morale*, Joly yay., s. 214. Tabii hukukla tabii kamu hukuku arasındaki fark, tabii kamu hukukunun nesnesinin (siyasi bütün), egemenin iradesini toplumu oluşturan herkesin iradesi olarak kabul eden, başka bir deyişle egemeni toplumun üyelerinin herbirinin temsilcisi olarak gören temel bir kurgu üzerine kurulu olmasıdır (*De cive*, V, 6, 9, 11; VII, 14). Tek tabii irade olarak kabul edilmesi gereken bireylerin iradesiyle egemenin iradesi arasında gerçekte temel bir farklılık olmasına, kişinin egemenin iradesine boyun eğmesinin kendi istediğini değil onun istediğini yapması anlamına gelmesine rağmen, egemenin iradesi genel irade olarak kabul edilmek zorundadır. Her ne kadar kişinin mantığı genel olarak kendisini egemenin arzularını kabul etmeye yöneltse bile, bu mantıksal irade kişinin gerçek, açıkça ortaya konan iradesiyle aynı irade olmayabilecektir (bkz. *Elements*'da "içte tutulan arzular"a yapılan gönderme, II, IX, sec. 1; Ayrıca Bkz. *De cive*, XII, 2). Hobbes açısından "temsil", tercih edilir bir olgu değil, bir zorunluluktur.

31) Bkz. Fr. J. STAHL, *Geschichte der Rechtsphilosophie (Hukuk felsefesi tarihi)* 2. baskı, s. 325: "Devlet kuramıyla (tabii hukuk) devlet sanatının (tercihen siyaset olarak anılan) birbirinden tamamen farklı iki bilim olduğu görüşü yakın zamanlara özgüdür. Bu ayrım o dönemde bilime hakim olan ruhun eseridir. Etik davranış mantıkta aranmaktadır, oysa mantığın koşullar ve tabii sonuçlar üzerinde herhangi bir iktidarı yoktur; dış koşulların zorladıkları, talep ettikleri mantıkla örtüşmediği gibi, ona karşı düşmansı bir tutum içindedirler. Bu açıdan devlet etiğinin görevi mantığı dikkate almak olamaz." Bkz. GROTIUS, *De jure belli*, prolegomena, bölüm 57.

32) Bir yandan mükemmel hükümet biçimi sorununun, öte yandan da egemenin hakları sorununun değişik biçimleri hakkında bkz. *De cive*, praef. sona doğru.

33) *De cive*, VII, 2-4, XII, 4-5. *Leviathan*, XXIX. bölüm, s. 216. Ancak, *De cive*, XII, 1 ve 3'de meşru monarklara ve gayri meşru hükümetlere atıf vardır. *De cive*, VI, 13 son ve VII, 14, Hobbes'un anladığı şekliyle tabii yasanın, monarşiyle tirani arasında nesnel bir ayrım yapmak için gerekli temeli sağladığını göstermektedir.

34) Hobbes'un öğretisiyle insanlığın gerçekleri arasındaki uyuşmazlık açısından bkz. *Leviathan*, XX. bölüm son ve XXXI. bölüm son. Hobbes'un egemenlik kuramının getirdiği devrimci nitelikteki sonuçlar için ise bkz. *De cive*, VII, 16 ve 17 ve *Leviathan*, XIX. bölüm, s. 122 ve XXIX. bölüm, s. 210: buyruk verme hakkı diye bir şey yoktur; egemen, mevcut egemendir (bkz. *Leviathan*, XXVI. bölüm, s. 175).

35) *Leviathan*, XXIX. bölüm, s. 210. Kant, *Zum ewigen Freiden*, Definitivartikel erster Zusatz.

36) Örneğin *Leviathan*'ın hem İngilizce hem de Latince versiyonlarının X. ve *Elements*'ın II, 3 ve 4. bölümleriyle, *De cive*'nin VIII. ve IX. bölümlerinin başlıklarını karşılaştırınız. *Potentia* ve *potestas*'ın aynı anlama gelir şekilde kullanılışına bir örnek olarak bkz. *De cive*, IX, 8. *Leviathan*'ın başlığıyla *De cive*'nin önsözü (yöntem hakkındaki bölümün başlangıcı) arasında yapılacak bir karşılaştırma bizi "iktidar"ın ("power") üretmeyle ("generation") aynı anlama geldiği sonucuna götürmektedir. Bkz. *De corpore*, X, 1: *potentia, causa*'yla aynı şeydir. Bramhall piskoposunun tersine, Hobbes, "iktidar"ın ("power") "imkan"la ("potentiality") aynı anlama geldiği konusunda ısrar etmektedir (*English Works*, IV, s. 298).

37) *De cive*, XIV, 1 ve XVI, 15. *Leviathan*, X. bölüm, s. 56.

38) *De cive*, X, 16 ve VI, 13 annot. son. İzin verilenle onur kazandıran arasındaki ayrım hakkında bkz. *Leviathan*, XXI. bölüm, s. 143 (bkz. Salmantius, *Defensio Regia* (1649), s. 40-45). *Leviathan*, XI. bölüm, s. 64 ile Aquinolu Tommaso, *Summa contra gentiles*, III, 31'i karşılaştırınız.

39) *Leviathan*, XIII. bölüm, s. 83 ve XV. bölüm, s. 92. Bu güçlüğü şöyle ifade etmek de mümkündür: Hobbes, bu noktada şüpheci dogmatizme başvurarak, şüpheci öğretiyi benimseyen Carneades'in adalet duygusunu ön plana çıkaranların tüm gerekçelerini çürüttüğünü düşündüğü bir örneğe –denizin ortasında sadece bir kişiyi taşıyabilecek bir tahta parçası için mücadele eden iki kazazede örneğine– dayanarak, olağanüstü hallerin adaletin imkansızlığını değil, tam tersine adaletin gerçek temelini ortaya çıkardığını savlamaktadır. Ancak Carneades, böylesi bir durumda rakibin öldürülmesini salık vermemektedir (Cicero, *Republic*, III, 29-30). Dolayısıyla, olağanüstü hal, mutlak bir zorunluluğun bulunduğu anlamına gelmeyebilecektir.

40) *Leviathan*, XXI. bölüm, s. 142-143. Ayrıca Bkz. *De cive*, VIII, 9.

41) *Leviathan*, XXI. bölüm, s. 143. *English Works*, IV, s. 414. Locke'un fetih hakkında yazdığı bölümle birlikte bkz. *Leviathan*, XXX. bölüm, s. 227. ve *De cive*, XIII, 14.

42) *Leviathan*, XIV. bölüm, s. 92 ve XXIX. bölüm, s. 215. Ayrıca Bkz. *ibid.*, XXXVIII. bölüm başlangıç. *De cive*, VI, 11; XII, 2, 5; XVII, 25 ve 27.

43) Bayle'ın bu meşhur savını örneğin Faustus Socinus'un kuramı yerine Hobbes'un kuramına dayandırışımıza, Bayle'ın yazmış olduğu şu pasajı gerekçe gösterebiliriz (*Dictionnaire*, *Hobbes* maddesi, rem. D): Hobbes bu eseriyle (*De cive*) birçok düşman kazanmıştı. Ancak itiraf etmek gerekir ki, siyasetin temellerine şimdiye dek hiç bu kadar derinlemesine girilmemişti" Burada, Hobbes'un bir tanrıtanımaz olduğunu, hatta kendi düşünce çerçevesi içinde bir tanrıtanımaz olduğunu kanıtlayamıyorum. Bu noktada okurdan, *De cive*, XV, 14 ile *English Works*, IV, s. 349'u karşılaştırmasını istemekle yetiniyorum. Günümüzde bu konuda kalem oynatan araştırmacılar bile, hayatta kalmaya devam etmek ya da huzur içinde ölmek isteyen birisinin başvurduğu ağzı sıkılığın ya da sorgusuz kabullenilmiş inançlara verdiği ödünlerin sonuçlarının ne olduğunun tam olarak farkında değil gibi gözükmektedirler. Bu araştırmacılar, üstü kapalı bir biçimde, Hobbes'un din hakkında yazdıklarının, diyelim ki Lord Bertrand Russel'ın aynı konuda yazdıklarına tıpa tıp benzer bir şekilde okunabileceğini kabul etmektedirler. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, Hobbes'un eserlerinde kendisinin tanrıya inanır biri, hatta gayet iyi bir Anglikan olduğunu kanıtlamakta kullanılabilecek birçok pasajın bulunduğunu, nitekim kendisinin de bu pasajları bu amaca yönelik olarak yazdığını teslim etmekteyim. Ancak bu yorumda ısrar etmek, eğer buradan çıkarılan sonuçlar bireysel düşüncenin toplum içinde edinilen düşünceleri terketmesinin mümkün olmadığı düşüncesini bertaraf etmek amacına yönelik olarak kullanılmıyorsa, çok ciddi tarihi hatalar yapmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Hobbes'un inanışlar hakkında söylediği son söz, devletin bir resmi kült oluşturabileceğidir. Eğer devlet, pekala mümkün olduğu üzere, bunu yapmaktan kaçınıyorsa, yani "her türlü inanış"ın varlığına izin veriyorsa, "sivil toplumun (commonwealth) herhangi bir dininin bulunduğundan söz edilemez" (bkz. *Leviathan*, XXXI. bölüm, s. 240 ile Latince versiyon p. m. 171).

44) *De cive*, Ep. ded. Bkz. *De corpore*, I, 7: İç savaşın sebebi savaşın nedenleri hakkındaki cehalettir; dolayısıyla da, çözüm ahlak felsefesindedir. Bunun sonucu olarak Hobbes, Aristoteles'ten (*Politics*, 1302 a 35 ff.) karakteristik bir biçimde ayrılarak, ayaklanmanın nedenlerini öncelikle yanlış kuramlarda aramaktadır (*De cive*, XII). Kitlelerin eğitimine bağladığı umut (*De homine*, XIV, 13; *Leviathan*, XVIII. bölüm, s. 119, XXX. bölüm, s. 221, 224-225 ve XXXI. bölüm son) insanlar arasındaki entelektüel yetenek farklılıklarının önemli olmadığı düşüncesi üzerinde temellenmektedir (*Leviathan*, XIII. bölüm, s. 80 ve XV. bölüm, s. 100; *De cive*, III, 13). Hobbes'un eğitim hakkındaki beklentileri, tutkunun iktidarı hakkındaki düşünceleriyle çelişiyor gibi görülebilir. Ancak, sivil toplumu tehdit eden tutkunun sadece "krallığın zengin ve muktedir ya da en bilgili oldukları varsayılan uyrukları"ndan oluşan bir azınlığın özelliği olduğu düşünüldüğünde, çelişki çözümlenecektir. Toplumun emeğine ihtiyaç duyduğu "sıradan insan" eğitildiğinde, bazılarının sahip olduğu tutkular ve paragözlük tüm etkisini yitirecektir. Ayrıca Bkz. *English Works*, IV, s. 443-444.

45) Bkz. yukarıda dp. 9.

46) Bu bölümün dipnotlarında Rousseau'nun eserleri için kullanılan kısaltmalar şöyledir: "*D'Alembert*" = *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, Léon Fontaine yay.; "*Beaumont*" = *Lettre à M. de Beaumont*, Garnier yay.; "*Confessions*" = *Les Confessions*, Ad. Van Bever yay.; "C. S." = *Contrat Social*; "*First Discourse*" = *Discours sur les sciences et sur les arts*, G. R. Havens yay.; "*Second Discorse*" = *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Flammarion yay.; "*Emile*" = *Emile*, Garnier yay.; "Hachette" = *Oeuvres complètes*, Hachette yay.; "*Julie*" = *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Garnier yay.; "*Montagne*" = *Lettres écrites de la montagne*, Garnier yay.; *Narcisse*: Préface de Narcisse, Flammarion yay.; "*Rêveries*" = *Rêveries du Promeneur solitaire*, Marcel Raymond yay.

47) *First Discourse*, s. 134; *Narcisse*, s. 53-54, dp. 57; *Second Discourse*, s. 66, 67, 71-72; *D'Alembert*, s. 192, 237, 278; *Julie*, s. 112-113; C. S., IV, 4, 8; *Montagne*, s. 292-293. Hiçbir modern düşünür, felsefi anlamda "*polis*" kavramını Rousseau'dan daha iyi anlayabilmiş değildir. "*Polis*" insanın tanıma ve sevme iktidarının tabii ölçekte yayıldığı boyutlara tekabül eden mükemmel birliktelik anlamına gelmektedir. Özellikle Bkz. *Second Discourse*, s. 65-66 ve C. S., II, 10.

48) *First Discourse*, dp. 102, dp. 115, 140. "Beni, erdem örneklerimi vahşi insandan seçmiş olmakla eleştiriyorlar. Oysa, şu apaçık bir gerçek ki, eğer daha da eski dönemlere dek gidebilmiş olsaydım, çok daha fazla erdem örneği bulacaktım" Hachette, I, s. 35-36.

49) Bu Rousseau yorumunun klasik biçimini Kant'da bulabiliriz: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Siebenter Satz (*The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich, Modern Library yay, s. 123-127).

50) C. S., I, 1; II, 7, 11; III, 15; *Emile*, I, s. 13-16, 79-80, 85; *Second Discourse*, s. 65, 147, 150, 165.

51) *First Discourse*, s. 97-98, 109-110, 116. Hachette, I, 55: Ahlak, zekanın yarattığı güzelliklere göre kat be kat daha zariftir.

52) *First Discourse*, s. 122, 140-141; *Emile*, II, 51; *Julie*, s. 502 ff., 603; *Montagne*, s. 180.

53) *First Discourse*, s. 120-122; *Second Discourse*, s. 150; *Julie*, s. 325. Hachette, I, 45-46: İlksel eşitlik "her türlü erdemin kaynağıdır". *Ibid.*, 59: Cato insanlığa erdemin şimdiye dek görülmüş en saf örneğini sunmuştur.

54) *Narcisse*, s. 54, 56, 57; *Emile*, I, 308; C. S., I, 8; *Confessions*, I, 244.

55) Hachette, I, 41, 45-46; *Second Discourse*, s. 66, 143-144; *Montagne*, s. 252. Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de (s. 118-120) Platon'un *Socrates'in Savunması* eserinden yaptığı alıntıyla, eserin aslını karşılaştırınız (Platon, *Apology of Socrates*, 21b ff). Rousseau bu alıntıda Socrates'in (demokrat ya da cumhuriyetçi) devlet adamlarına yönelttiği eleştiriyi atlamakta ve Socrates'in zanaatkarlara yönelttiği eleştiriyi sanki sanatçılara yöneltilmiş bir eleştiriymiş gibi sunmaktadır.

56) *First Discourse*, s. 162; *Second Discourse*, s. 107-110; *Emile*, I, 286, 287; *Confessions*, I, 199; Hachette, I, 31, 35, 62-63.

57) Nitekim Rousseau'nun kendisi de kendi ilkelerini *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de tam olarak dile getirmediğini belirtmekte ve bu eserin başka nedenlerden dolayı da amacına tam ulaşmadığını eklemektedir (*First Discourse*, s. 51, 56, 92, 169-170). Dolayısıyla, eserin yorumunda Rousseau tarafından daha sonradan yazılmış eserlere başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Öte yandan, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* Rousseau'nun temel düşünsel noktalardaki bütünselliğini, daha sonradan yazmış olduğu eserlere göre daha açık bir biçimde göstermektedir.

58) *First Discourse*, s. 107, 121-123, 141-146; *Narcisse*, dp. 49, 51-52, dp. 57; *Second Discourse*, 65-66, 134-135, 169-170; C. S., II, 8 (sona doğru); *Emile*, I, 13; *Gouvernement de Pologne*, II. ve III. bölümler; *Montagne*, s. 130-133.

59) *First Discourse*, s. 101, 115, 129-132, 150; Hachette, I, 62; *Narcisse*, s. 50-53; *Second Discourse*, s. 150; *D'Alembert*, s. 120, 123, 137; *Julie*, s. 517; *Emile*, I, 248.

60) *First Discourse*, s. 107, 125-126, 129-133, 151, 155-157; *Narcisse*, s. 56, dp. 57; *Second Discourse*, s. 71, 152; C. S., II, 7; *Confessions*, II, 226. Hachette, I, 38 dipnot: "Felsefenin değişik tarikatlarının ortaya attıkları zararlı özdeyişleri ve dinsiz dogmaları sergilemek, onları suçluluk damgasıyla damgalamak için yeterli olacak bir ayrıntıdır. Acaba bu tarikatların içinde zararlı bir yanlışa düşmemiş olan bir tanesi bulunup gösterilebilir mi? Ya filozofların *hepsi*ni oburcasına pençesine almış olan iki öğreti ayrımına ne demeli? Bu ayrım sayesinde filozoflar açıkça söylediklerinin aslında tam tersi olan şeyleri gizlice öğretmiyorlar mı? İçsel öğretiyi ilk kullanan Pitagoras'dı ve bunu müritlerine, onları ancak uzun sınavlardan geçirdikten sonra, büyük bir gizlilikle öğretiyordu. Pitagoras müritlerine gizlice tanrıtanımazlık dersleri veriyordu ve Jupiter adına düzenlediği törenlerde yüzlerce kurban kanı akıtıyordu. Filozoflar bu yöntemi öylesine beğendiler ki, yöntem önce Yunanistan'da ardından da Roma'da hızla yayıldı. Nitekim, arkadaşlarıyla birlikte ölümsüz tanrılarla alay eden Cicero'nun kitaplarında bunu görmekteyiz. İçsel öğreti hiçbir şekilde Avrupa'dan Çin'e taşınmadı, ancak Çin'de de felsefeyle birlikte doğup gelişti. Çinliler'in arasında tanrıtanımazların ve bu tanrıtanımazlar arasında da filozofların bu derece çok olmasının sebebi içsel öğretidir. Bu ölümcül öğretinin, bilgili ve art niyetli olmayan biri tarafından yazılacak olan tarihi, *hem eski hem de yeni felsefeye* indirilecek müthiş bir darbe olacaktır". Vurgular alıntıyı yapana aittir. Bkz. *Confessions*, II, 329.

61) *First Discourse*, s. 101-102, 105-106, 158-159; *Second Discourse*, s. 116; C. S., I, 6, 8; *Emile*, I, 13-15

62) *First Discourse*, s. 115, 125-126, 128, 137, 161-162; *Narcisse*, s. 50; *Second Discourse*, s. 147; C. S., I, 9 (son); Hachette, I, dp. 38.

63) *First Discourse*, s. 98-100, 127-128, 1138-139, 151-152, 158-161; *Narcisse*, s. 45, 54.

64) *First Discourse*, s. 94 (Bkz. s. 38, 46, 50); *Narcisse*, s. 54, 57-58, dp. 60; *Second Discourse*, s. 66, 68, 133, 136, 141, 142, 145, 149; *Julie*, Önsöz (başlangıç); C.S., I,1; *Beaumont*, s. 471-472.

65) *First Discourse*, s. 93-94, dp. 108, 120, 125, 132-135, 152, 157-162, 227; Hachette, I, 23, 26, 31, 33, 35, dp. 47 1, 48, 52, 70; *Second Discourse*, s. 83, 170, 175; *D'Alembert*, s. 107-108; *Beaumont*, s. 471; *Montagne*, s. 152-153, 202, 283. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* hakkında yazan bir eleştirmen şöyle demektedir: "Genel zevklere böylesine cepheden darbeler indiren gerçekler daha açık bir biçimde ortaya konamazdı" Rousseau'nun buna cevabı ise, "Ben aynı fikirde değilim ve beş taş oynamayı da çocuklara bırakmak gerekir sanıyorum", şeklinde olmuştur (Hachette, I, 21; Bkz. *Confessions*, II, 247). Rousseau'nun ilkesi, "*yararlı* olduğu her yerde" gerçeği söylemektir (*Beaumont*, s. 472, 495; *Rêveries*, IV). Aynı şekilde, her türlü yarardan yoksun gerçekleri de ortadan kaldırmak ya da başka bir biçime büründürmek mümkün değildir. Ancak, bu tarz gerçekleri, tersini kanıtlayarak, yalan söyleme günahı işlemeksizin birer yanlış haline dönüştürmek olasıdır. Zararlı ya da tehlikeli gerçeklerin varlığının doğurduğu sonuçlar da açıktır. Ayrıca bkz. *Second Discourse*, birinci bölümün sonu ve *Beaumont*, s. 461. Karş. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (*Tüm yazılar*), XI, 92: "[Johannes von Müller] 'yöneticiler doğruyu öğrenirken tebanın söyleneni anlamayacağı şekilde kendini ifade etmek ve hatta onları, durumlarının çok iyi olduğuna ikna olacak şekilde bilgilendirmek gibi' garip bir görevden sözetmektedir."

66) *First Discourse*, s. 101; *Montagne*, s. 206; *Confessions*, III, 205, 220-221; *Rêveries*, V-VIII.

67) *First Discourse*, s. 115 dipnot; *Narcisse*, s. 52-53; *Second Discourse*, s. 89, 94, 109, 165; *Julie*, s. 415-417; *Emile*, I, 35-36, 118, 293-294, 320-321. Hachette, I, 62-63: "Mantığa karşı içgüdülerin tarafını tutmaya cesaret edebilecek miyiz? İşte sorduğum soru tam da budur."

68) *First Discourse*, s. 93, 97, 99-100, 107, 118-122, 125, 129, dp. 130, 131-132, 152-154, 161-162; Hachette, I, 35; *Narcisse*, s. 47, 50-51, 56; *Second Discourse*, s. 74, 76; *Emile*, II, 13, 72, 73; *Beaumont*, s. 452. Bkz. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt (sona doğru).

69) *First Discourse*, s. 105-106; *Second Discourse*, s. 91, 97, 122, 150-151, 168; *Confessions*, II, 73; III, 205, 207-209, 220-221; *Rêveries*, VI (son) ve VII.

70) *Confessions*, II, 221, 246.

71) Özellikle Bkz. *C. S.*, I, 6 (başlangıç). Burada sosyal sözleşmenin varlık sebebinin *Sosyal Sözleşme*'de değil *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'de açıklandığı görülmektedir. Ayrıca Bkz. *C. S.*, I, 9.

72) *Second Discourse*, s. 84. Bkz. *Confessions*, II, 244. Bkz. Jean Morel, *Recherches sur les ressources du discours de l'inégalité*, in *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, V (1909), s. 163-164.

73) *Second Discourse*, s. 92-95, 118, 140, 166; *Julie*, dp. 589; *Emile*, II, 24, 37; *Beaumont*, s. 461-463; *Rêveries*, III. Bkz. *First Discourse*, s. 178.

74) *Second Discourse*, s. 75, 173.

75) *Second Discourse*, s. 76, 77, 90, 91, 94-95, 104, 106, 118, 120, 151; *Julie*, s. 133; *C. S.*, I, 2; II, 4, 6; Ayrıca Bkz. *Emile*, II, 45.

76) *Second Discourse*, s. 110; Ayrıca Bkz. C. S., I (başlangıç).; *D'Alembert*, s. 246, 248 ve *Confessions*, II, 267. Rousseau, tabii yaşama halinin düşüncesinin taşıdığı İncil karşıtı sonuçların bütünüyle farkındadır. Bu nedenledir ki, kendi tabii yaşama hali anlatısını bütünüyle kurgusal bir öykü olarak sunmaktadır. Tabii yaşama hali düşüncesinin gerçeklikte varolmuş bir dönemi yansıtması, tüm Hıristiyan filozofların kabul etmek zorunda olduğu İncil öğretisini reddetmek anlamına gelecektir. Ancak *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'in öğretisi Hıristiyan öğretisi değil, insanlığa seslenen bir insanın öğretisidir. Bu öğreti Platon'un ve Xenokrates'in dönemlerindeki Lise'ye değil, XVIII. yüzyılın tam ortasına yerleştirilmiştir. Bu öğretiye insanın tabiatının incelenmesi işlemine tabiatın ışıkları tutularak erişilmiştir ve tabiat asla yalan söylemez. Bu saptamalara uygun olarak Rousseau, eserinin daha ileri sayfalarında, tabii yaşama dönemine ilişkin anlatısının gerçekliğini kanıtladığını ileri sürmektedir. Hipotez düzeyinde ya da en azından tabii yaşama dönemi anlatısına göre daha az kesin bir düzeyde kalan, tabii yaşama döneminden despotizme nasıl geçildiğinin öyküsü, yani "hükümetlerin (...) tarihi"dir. Eserinin birinci bölümünün sonunda Rousseau, tabii yaşama dönemini bir "olgu" olarak adlandırmaktadır. Sorun, "gerçeklik olarak kabul edilen iki olguyla, bunların arasındaki dönemde bazı bilinmeyen ya da bilinmediği varsayılan olguları" birbirine bağlamaktır. Verili olgular, tabii yaşama dönemi ve günümüzdeki despotizmdir. Rousseau'nun, *Sosyal Sözleşme*'nin ilk başlığında hakkında bilgi sahibi olmadığını ifade ettiği olgular, tabii yaşama halinin belirgin özellikleri değil, bu dönemden sonra meydana gelen ara olgulardır. Eğer Rousseau'nun tabii yaşama dönemi anlatısı hipotetik olmuş olsaydı, siyasi öğretisi de bütünüyle hipotetik olurdu. Bu siyasi öğretinin varacağı sonuç da, tatminsizlik ve mümkün olan her noktada reform arayışı değil, dua ve tevekkül olurdu. Bkz. *Second Discorse*, s. 75, 78-79, 81, 83-85, 104, 116-117, 149, 151-152, 165. Aynı şekilde bkz. İncil'deki kronolojiyle aktarılan, insan düşüncesinin gelişmesi için gerekli olan "binlerce yüzyıl"a atıf (*ibid.* s. 98); Ayrıca Bkz. Morel, *op. cit.*, s. 135.

77) *Second Discourse*, s. 74-75, 82-83, 90, 98, 105-106, 137-138, 160, 175.

78) *Second Discourse*, s. 74-77, 90, 94-95, 104, 124, 125, 174; Ayrıca Bkz. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine*, Première Epoque (başlangıç).

79) *Second Discourse*, s. 76-77, 103, 107-110. Bkz. *Emile*, I, 289.

80) *Second Discourse*, s. 77, 87, 90, 97-99, 104, 107-110, 116, 120, 124-125, 147, 151, 156-157, 160-161, 165, 176-177.

81) *Ibid.*, s. 85, 89, 93-94, 98-99, 101, 102, 105-106, 109, 111, 115, 118, 157, 168. Morel, Rousseau'nun "genel düşüncelerin tabii üretimi yerine, bu düşüncelerin bilimsel düşünceyle oluşturulmasını koyduğu"nu söylerken (*op. cit.*, s. 156), haklı bir noktaya temas etmektedir. Rousseau'nun modeli olan Lucretius'un şiirinde (V, 1028-1090), dilin doğuşu mantığın doğuşuna herhangi bir atıf yapılmaksızın tasvir edilmektedir. Bu şiirde mantık, insanın tabii oluşumuna bağlı olarak ortaya çıkar. Rousseau'daysa dilin doğuşu mantığın doğuşuyla özdeşleşmektedir. C. S., I, 8; *Beaumont*, s. 444, 457.

82) Rousseau'nun insanın tabiatı gereği iyi olduğu yolundaki tezi bilinçli bir biçimde muğlaktır. Bu tez, biri daha geleneksel diğeri ise kesinlikle geleneksel-karşıtı iki birbiriyle uzlaşmaz düşünceyi aynı anda bünyesinde barındırmaktadır. Bu düşüncelerden birincisi şöyle dile getirilebilir: İnsan tabiatı gereği iyi, ancak kendi kusuru gereği kötüdür. Hemen hemen bütün kötülükler insan kaynaklıdır. Hemen hemen bütün kötülükler uygarlığın sonucudur. Uygarlığın kökeninde kibir, yani özgürlüğün kötüye kullanılması yatar. Bu düşüncenin pratik sonucu, insanların uygarlığın ortaya çıkardığı kaçınılmaz kötülüklere, sabır ve tevekkül içinde katlanmak zorunda olduklarıdır. Rousseau'nun da belirttiği gibi, bu bakış açısı İncil'e dayalı bir inancı temel almaktadır. Diğer yandan, tabii yaşama halinde insan kendini kibire kaptıramadığı için, kibir onun tabii yaşama halini (masumiyet halini) terketmesinin ya da uygarlık macerasına girişmesinin nedeni olamaz. Daha genel olarak, tabii insanda bulunmayan irade özgürlüğüdür. Dolayısıyla, özgürlüğün iradi bir biçimde kötüye kullanması sözkonusu olamaz. Tabii insanı ayırdeden olgu özgürlük değil, gelişmelere açık oluşudur. Bkz. *Second Discourse*, s. 85, 89, 93-94, 102, 160; C. S., I, 8; Bkz. yukarıda dp 31.

83) Spinoza'nın, *Epistolae*, s. 50'deki Hobbes eleştirisiyle, *Tractatus theologico-politicus*, IV. başlık (başlangıç) ve *Ethica*, III, *praef*'deki Hobbes eleştirisini karşılaştırınız.

84) *Second Discourse*, s. 68, 74-75, 91, 94-96, 98-100, 116, 118-119, 123, 125, 127, 128, 130, 133, 135, 136, 141, 142, 145, 179; *Narcisse*, s. 54; *Julie*, dp. 633.

85) Moses Mendelsson, *Gesammelte Schriften*, Jubiläums-Ausgabe, II, 92; Bkz. *Second Discourse*, s. 83.

86) Bkz. C.S., II, 6. *Sosyal Sözleşme* ile *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* arasındaki ilişki için Bkz. yukarıda dp. 26. ve 32.

87) Bkz. C. S., II, 6 ve *Second Discourse*, s. 77.

88) Rousseau, "Montesquieu tarafından konan, özgürlüğün her iklimde yetişen, dolayısıyla da her halkın erişebileceği bir meyva olmadığı yolundaki ilke"yi açıkça benimserken, klasik düşünürlerle fikir birliği içindedir (C. S., III, 8). Rousseau'nun bu ilkeyi kabul etmesi, kendisinin derhal uygulamaya koyma niyetiyle ortaya attığı önerilerinin birçoğunun mütevazi niteliğini açıklamaktadır. Ancak, Montesquieu'den ve klasiklerden ayrıldığı noktada Rousseau, "meşru her hükümet cumhuriyetçidir" (II, 6) demekte ve ardından da varolan yönetimlerin hemen tümünün gayrı meşru olduğunu eklemektedir: "Uluslar içinde pek azının yasaları vardır" (III, 15). Bu, bir çok durumda, meşru olmadıkları halde despotik rejimlerin kaçınılmaz olduğunu söylemeye varmaktadır. Bir sultanı boğmakla sonuçlanan bir ayaklanma, aynı sultanın yönetimi esnasında yaptığı eylemlerden ne daha çok ne de daha az "hukuki"dir (*Second Discourse*, s. 149).

89) Hachette, I, 374; *Emile*, I, 286-287, 306; II, 44-45.

90) *Second Discourse*, s. 93 (Bkz. Spinoza, *Ethica*, III, 9 schol.), 116, 130, 138, 140-141, 151; C. S., I, 1 (başlangıç), 4, 8, 11 (başlangıç); III, dp. 9 (son). Bkz. Hobbes *De Cive* adlı eserinin ilk iki kısmının bölüm başları ve Locke *Treatises* adlı eseri II, 4, 23, 95, 123. bölümler.

91) Hegel, Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts (Tabii hukukun bilimsel ele alınış yöntemleri), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (*Siyaset ve hukuk felsefesine dair yazılar*, Lasson yay.) içinde s.346-347: "Daha düşük bir soyutlama düzleminde olmakla beraber, sonsuzluk, genel olarak mutluluk öğretisinde süjenin mutlaklığı aracılığıyla ve tabii hukukta, özellikle antisosyalist olarak adlandırılan ve bireyin varlığını birincil ve en yüksek değer olarak kabul eden sistemler tarafından ön plana çıkarılmıştır; ama Kantçı ve Fichteci idealizmde olduğu gibi saf bir soyutlama düzeyinde değildir bu." Bkz. HEGEL, *Encyclopädie*, sect. 481-482.

92) *Second Discourse*, s. 104-105, 122, 126, 147, 160-163; ayrıca bkz. *Emile*, I, 286-287.

93) Bkz. yukarıda dp. 28.

94) C. S., I, 6, 8; *Second Discourse*, s. 65. "Özgürlük" kavramının muğlaklığı hakkında Ayrıca Bkz. *Second Discourse*, s. 138-141.

95) *Second Discourse*, s. 65, 104-105, 117-118, 122, 125-126, 147, 151, 160-163, 177-179; *Julie*, s. 385; C. S., II, 11; III, 15; *Emile*, II, 125.

96) *Second Discourse*, s. 65, 75, 77, 81, 109-110, 115, 118, 120, 125, 129, 130, 134; C. S., I, 6 (başlangıç), I, 2.

97) *Second Discourse*, s. 82, 106,117, 118, 125, 128-129, 131-135, 141, 145, 152; C. S., I, 2, 6, 9; II, 4 (sona doğru); *Emile*, I, 309; II, 300.

98) C. S., I, 6, 7; II, 2-4, 7; *Emile*, I, 13. *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev* içinde sosyal sözleşme eğreti bir tartışmaya konu edilmiştir (s. 141).

99) C. S., I, 7; II, 3, 6. Hobbes'un, Locke'un ve Montesquieu'nün ve hatta Hooker ile Suárez'in aynı düzlemdeki pasajlarıyla birlikte bkz. *ibid*. II, 12 ("Yasaların Bölümlenmesi"). Rousseau tabii yasayı telaffuz dahi etmemektedir.

100) *Second Discourse*, s. 66, 143; *Julie*, s. 470-471; C. S., IV, 4; *Montagne*, s. 252, 300-301. Rousseau'nun klasik çağ düşünürlerinin aristokrasi lehindeki görüşlerine yönelttiği eleştiriler için Bkz. *Narcisse*, s. 50-51 ve *Second Discourse*, s. 179-180.

101) *Narcisse*, s. 56; *Second Discourse*, s. 66-67, 143; C. S., II, 3, 6-7; III, 2, 11. Yasakoyucu hakkındaki başlıkta mucizelere yapılan atıfla (C. .S., II, 7), *Montagne*, II, III içinde mucizeler sorununa ilişkin açık tartışmayı karşılaştırınız.

102) *Julie*, s. 502-506, C. S., IV, 8; *Beaumont*, s. 479, *Montagne*, s. 121-136, 180. Bkz. yukarıda dp. 28.

103) *Narcisse*, s. 56; *Second Discourse*, s. 66-67, 74, 123, 125, 150, 169-170; C. S., II, 8, 10, 12; III, 1; *Emile*, II, 287-288; *Gouvernement de Pologne*, ii-iii. başlıklar. Bkz. Alfred Cobban, *Rousseau and the Modern State* (London, 1934), s. 284.

104) Özellikle Bkz. C. S., I, 8; II, 11; *Second Discourse*, s. 125-126, 150; *Julie*, s. 222, 274, 277; *Emile*, II, 48, 274-275; *Confessions*, II, 182, 259, 303; III, 43; *Rêveries*, VI.

105) *Second Discourse*, s. 122, 124; *D'Alembert*, s. 256-257; *Julie*, s. 261, 331, 392, 411 (Ayrıca Bkz. s. 76, 147-148, 152, dp. 174, 193, 273-275); *Rêveries*, X, 164.

106) *Second Discourse*, III, 139.

107) *İbid*, s. 96, 118, 151, 165; *Emile*, I, 286; *Rêveries*, V ve VII.

108) *Second Discourse*, s. 84, 116, 125-126; *Beaumont*, s. 471.
109) *First Discourse*, s. 131; *Rêveries*, VI (son).
110) *Rêveries*, IV (başlangıç).

13 Otfried Höffe
Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır. Tabii adaletin ikilemi.

1) "Bir anayasa sorunu, bir şeytanlar halkı için bile (deyimin çarpıcılığı için özür dilerim) çözümsüz değildir, yeter ki bu halk sağduyudan nasibini almış olsun" (E. Kant. *Projet de paix perpétuelle*, in *Oeuvres philosophiques*, Ferdinand Alquié tarafından yayınlanmış baskı, Cilt III, s. 360). Benzer fikirler, haydut çeteleriyle ilgili olarak, Platon'un *Devlet*'inde ve Augustinus'un Tanrı-devleti'nde bulunur.

2) John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), 1971.

3) Daha kesin bir çözümleme için, O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987.

14 Michel Troper
Hukuki devlet kuramı üstüne.

1) Politique, in *Dictionnaire général de la politique* de Block.

2) Georg Jellinek, *Das Recht des modernen Staates*, c. 1: *Allgemeine Statslehre*, Berlin, 2. Baskı, 1905. Bu kitabın bir bölümü fransızcada *L'Etat moderne et son droit* başlığıyla yayınlandı.

3) Pierre Favre, *Naissances de la science politique en France* (1875-1914), Fayard yay., Paris, 1989, s. 176; aynı yönde, Harry Eckstein, "Science of State" Daedalus içinde, Fall, 1979, s. 1 sq. Sosyolojik devlet kavramının hukuki bir kavram öngördüğünü Hans Kelsen kanıtlamıştır, *Der soziologische und der juristische Staats begriff. Kritische Untersuchung des Verhaltnisses von Staat und Recht*, 1922, 2. Baskı, Tübingen, 1928. Yeniden basım Scientia Verlag Aalen, 1981.

4) Tabii ince ayrımları ihmal etmemek gerek. Özellikle Fransa 'da genel devlet kuramı öğretilmez. Bununla birlikte, Almanya'da bu alanda kürsüler, sınavlar, ders kitapları varolsa da, bugün sözkonusu olan herşeyden önce, statüsü, yöntembilim ve içeriği yarım yüzyıldır yenilenmemiş olan, akademik bir disiplindir.

5) M. Stolleis, *Droit naturel et théorie générale de l'Etat dans l'Allemagne du XIXe siècle*, *Le Débat* içinde, No. 74, 1993. s. 69.

6) A. Ross, On the Concepts "State" and "State Organs", *Constitutionnal Law* içinde. *Scandinavian Studies in Law*, 1961. s. 115; italyanca çev. Guastini et Castignone, *Realismo Giuridico e Analisi del Linguaggio*, s. 295 sq.

7) Eckstein'ın yazdığı gibi, "Modern devleti kavramın özgün bilimsel konumundan ve sonraki yazgısından öğrenebiliriz" (*op. cit.*).

8) Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la Théorie Générale de l'Etat*, Paris, Sirey, 1920-1922, I-II, CNRS, 1962.

9) Georg Jellinek, op. cit., ve bugün Reinhold Zippelius, *Allgemeine Staatslehre*, München, 8. baskı. 1982, s. 1-2.

10) Böylece Jellinek, "genel devlet kuramı"nın, yani devlet hukukunun temel kavramlarına ve hukuki mahiyetine ilişkin bilginin, genel devlet kuramının yalnızca bir bölümü olduğunu düşünür (*op. cit.*, s. 11).

11) Carré de Malberg'in kendisi de, daha önsözün ilk paragrafında, kitabın savaştan önce yazıldığını vurgular ve onu yayınlamanın hâlâ uygun olup olmadığını kendi kendine sorar. Soru yalnızca kısmen kuramsaldır: Sözkonusu olan savaşın, devletin temel niteliklerini etkileyip etkilemediğini ve dolayısıyla, tanımın hâlâ geçerli olup olmadığını bilmektir.

12) Kelsen'in onu nasıl kullandığına bakıldığında açıkça ortaya çıkan sonuç, "kuram" sözcüğünün bu ikinci anlamı da taşıdığıdır. Birçok yapıtının Almanca başlıkları *Lehre* sözcüğünü içeriyorsa da, bunun nedeni yalnızca akademik yapıtların geleneğine sadık kalmaktı. Ama gerçekte sözkonusu olan, aynı yapıtların içeriğinin de gösterdiği gibi, "kuram"dı. Kaldı ki, Kelsen, tam da bu yöntemsel programla, bir dergi çıkardığında, ona *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts* adını verir. Demek ki. *Reine Rechtslehre* (1. baskı, 1934) Fransızcaya haklı olarak *Théorie pure du droit* diye çevrilirken, Kelsen tarafından yayınlanan *Allgemeine Staatslehre*'nin (Berlin, Springer, 1925) İngilizce örneği *General Theory of Law and State* (New York, Russell and Russell, 1945, ikinci baskı, 1961) başlığını taşır.

13) Teknik kurallar gerçek buyruklar değildir. Şu ya da bu davranışta bulunulmasını emretmezler, şu ya da bu sonuca varmak için şu ya da bu aracın kullanılmasını isterler. Bir başka deyişle, onlar yalnızca, araçlarla amaçlar arasındaki bir ilişkinin tanımıdırlar.

14) *Esprit des Lois*, Kit. XI, Böl. 6.

15) *Op. cit.*, Cilt I, s. 1, No. I.

16) Ibid. Kaldı ki, modern anayasa hukuku yapıtlarından birçoğu, bu hukuku devlet hukuku olarak tanımladıklarında ve devletin mahiyeti sandıkları şeyden, pozitif hukuki kuralları değil de, yürürlüğe konduğunu görmek istedikleri kuralları çıkarsamayı iddia ettiklerinde, bu eleştiriye karşı duramaz.

17) Başka noktalarda olduğu gibi, bu noktada da, Carré de Malberg, Alman genel devlet kuramı yöntemini uygulamaktan başka bir şey yapmaz; bu kuramda da, pozitif bir hukuk tanımı uyarınca genel ilkeler açıklanabileceği düşünülüyordu, çünkü buna göre, pozitif hukuk, bazı özelliklere sahip olsa da, evrensel gerçeklerin ifadesinden başka şey değildi. Laband bunu daha 1876'da açıklar; bu, onun "Droit public de l'Empire Allemand"ının ilk baskısının tarihidir. Şöyle yazacaktır: "Alman imparatorluğu anayasasının, özel bir mahiyet arzettiği için, geleneksel kamu hukuku kategorilerinden hiçbirine girmediği söylenemez. Alman anayasasında özel olan şey yalnızca, her somut yasama türünde olduğu gibi, hukukun genel ilkelerinin somut uygulaması ve aralarındaki bağlantıdır. Daha yüksek ve daha genel bir hukuk ilkesine bağlanamayacak, benzersiz ve

bütünüyle yeni bir hukuki ilkenin yaratılması, yeni bir mantıksal kategorinin keşfi ya da yeni bir tabii gücün kendi kendine belirişi kadar imkansızdır" (Fransızca çev., Paris, 1900, 2. Cilt., s. 3)

18) *Op. cit*, s. 13.

19) *Ibid*, Cilt I, s. 331.

20) *Ibid*. Cilt II, s. 295-296.

21) Y. Thomas, *Mommsen et l'Isolierung du droit* (Rome, l'Allemagne et l'Etat); Théodore Mommsen, *Le droit public romain*'e önsöz, Paris, Boccard, I-VII, 1984 (1892 tarihli metnin yeniden basımı).

22) E.-W. Böckenförde, "Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geshichtlichkeit des Rechts", *Recht* içinde, *Staat, Freiheit; Studien zur Rechtphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkampf, 1991, s. 9 vd.

23) *Cf*. Y. Thomas, *op. cit*.

24) *Cf*. Y. Thomas, *op. cit*.

25) E. W. Böckenförde, Lorenz von Stein als Theoriker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat, in *Recht, Staat, Freiheit*, s. 170 vd.

26) Böckenförde, *op. cit*., s. 177, No. 21.

27) Rudolf Gneist, *Der Rechtstaat und die Verwaltungsgeriche in Deutschland*, Berlin, 2. Baskı, 1879. Bir bölümün başlığı şöyledir: "Die negation des Rechtsstaats in dem Staatswesen Frankreichs". Aynı biçimde, *cf*. Jellinek, *op. cit*., s. 591.

28) Bu anlamda, Olivier Beaud şöyle yazar: " Tarih, egemenlik kavramını incelemek için uygun bir sapmadan başka şey değildir". (*Etat et souveraineté. Eléments pour une théorie de l'Etat*, tez, Paris II, 1989, s. 12). Sözünü ettiği tarih, hukuk tarihi değil, ama öğretiler tarihi olsa da, yöntem yine aynıdır.

29) *Cf*. E.-W. Böckenförde (Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts, değinildi) şu kalıbı kullanır: Özgül olarak, tarih dışı bir tarihselcilik, s. 17-18.

30) *Cf*. Y. Thomas, *op. cit*.

31) *Op. cit*., Cilt II, s. 143.

32) *Cilt II*, s. 302.

33) M. Troper, "Le positivisme juridique", *Revue de Synthèse* içinde, 1986 numéro spécial "Philosophie et épistémologie juridiques", s. 187-204, ve yine bu ciltte, s. 27.

34) *Cf*. Droit et société.

35) *Cf*. E.-W. Böckenförde, Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts, daha önce değinilen, Bkz. özel olarak s. 35.

36) M. Troper, "Réflexions autour de la théorie kelsénienne de l'Etat", *Cahiers de philosophie juridique et politique* içinde, Université de Caen, 1990, No. 17, s. 97-118; ve *Revue internationale de philosophie* içinde, 1992.

37) *General Theory of Law and State*, op.cit., s. 181-182.

38) s. 462 ve 552.

39) Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2. baskı., çev. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962. [Not: Almanca 1. baskı 1960. Cf. hukuki kavramların işlevinin

daha aşırı bir kanıtlaması için de Alf Ross, Tû-Tû, in *Harvard Law Review*, 1957, İtalyanca çev. in U. Scarpelli, *Diritto e analisi del linguaggio*, Milan, Comunità, 1976. Genel hukuki kavramlar kuramı için Anna Pintore, *La teoria analitica dei concetti giuridici*, Napoli, Jovene, 1990.]

40) Hans Kelsen, *General Theory*, ibid., s. 95.

15 Philippe Braud
Devlet: Hukuki öğretinin ikilemleri.

1) Jacques Moreau, *Théorie générale de l'Etat*, Flammarion yay., Paris, 1995.

2) Sorunun sunumu için, Jean Gicquel, *Droit constitutionnel et Institutions politiques*, 12. baskı, Paris, Montchrestien, 1995.

3) Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la Genèse du libéralisme moderne*, Paris, PUF, 1994.

4) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Gallimard, 1966, s. 362.

5) *Ibid.*

6) Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, s. 373.

7) Michel Troper, "Le concept d'Etat de droit", *Droits*, No. 15, 1992, s. 51 vd.

8) Soruna genel bakış için, Jacques Chevallier, *L'etat de droit*, 2. baskı, Paris, Montchrestien, 1994, s. 11-67.

9) Dominique Rousseau, *La justice constitutionnelle en Europe*, Montchrestien yay., Paris, 1992.

10) Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Dalloz yay., Paris, 1962, s. 226.

16 Léon Duguit
Egemenlik ve özgürlük

1) *Contrat social*, Kitap I, Böl. VII.

2) *Métaphysique du droit*, çev. Barni, s. 177.

3) *Législation primitive, Discours préliminaires*, 5. baskı, 1857, s. 41.

4) *Discours et conférences*, s. 89.

5) *Revue philosophique*, mayıs-nisan 1920, s. 271.

6) *Contrat Social*, Kitap I, Böl. V.

7) *Contrat social*, Kitap I, Böl. VII.

8) *Contrat social*, Kitap IV, Böl. II.

9) *Du régime industriel*, la Lettre au Roi.

10) *Système de politique positive*, 1895, IV, Appendice, s. 113.

11) *Allgemeine Staatslehre*, 2. baskı, 1965, s. 345.

17 Lucien Sfez
Duguit ve devlet kuramı. Temsil ve iletişim.

1) EISENMANN, "Deux théoriciens du droit Duguit et Hauriou", *Revue Philosophique* içinde, 1930.

2) Waline, "Les idées maitresses de deux grands publicistes français: Léon Duguit et Maurice Hauriou", *L'Année politique française et étrangère* içinde, İki sayı, Aralık 1929 ve Mart 1930.

3) BRIMO, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Pedone, 1970.

4) İncelememi, temsil sorunu ekseninde, yönetenler-yönetilenler ilişkileri kuramıyla sınırlıyorum. E. Psier Kouchner'in tezinde çok iyi incelediği kamu hizmetlerine ilişkin sorunun tamamını dışarıda bırakıyorum: *Les fondements de la notion de service public dans l'oeuvre de Léon Duguit*, Paris, L. G. D. J., 1972.

5) *Traité de droit constitutionnel*, Cilt 1, 2. Baskı, s. 2.

6) Burada, sosyal sınıflar kavramının yokluğu ve kast kavramının yokluğu saptanmaktadır. Ayrıca, sosyal yasa ve nesnel koşullarıyla, insan tabiatının sabitleyici sonsuzluğuna –salt iddia– gönderen mantıklı ve bilinçli bir insana ilişkin psikolojik ve tözcü çözüm arasındaki düzeysel karışıklık da saptanmaktadır.

7) Duguit, burada, açıkça çerçevesini kavrayamadığı, Hegel çözümlemelerine gönderme yapıyor.

8) Hauriou, geleneklerin dış baskısı ve bireyleri koruyucu usullerin, devlete içkin özgelişimi nedeniyle onlara "nesnel" diyecektir. Bkz. *Essai sur la contribution du doyen Hauriou au droit administratif français*, L. G. D, J., 1966.

9) Yine de bu, Duguit'nin şiddetle reddettiği, Hegelci bakış açısının ta kendisidir.

10) Bu, E. GRUMBACH'ın çok güncel olan çözümlemelerine yaklaştırılabilir. Bkz. Lucien Sfez'in düzenlediği *L'Objet Local* kolokyumundaki katkısı, Collection 10/18, 1972.

11) Rousseau düşüncesi daha iyisini hakederdi. Bu düşüncenin karmaşık yapısı, Jacques Derrida tarafından, *De la grammatologie*'de görkemli biçimde çözümlenmiştir, Editions de Minuit.

12) *Critique de la décision*, A. Colin, 2. baskı, 1974, s. 28.

13) Metinlerin bütünüyle pozitivist bir çözümlemesi hukukun genel ilkelerinin pretoryen içtihadına asla meydan vermeyecektir. Duguit ve Hauriou'nun çifte çabası –biliyoruz ki, birkaç tutarsızlık pahasına–, otuz yıl önceden, başka konularda olduğu gibi bu konuda da yolun açılmasını sağladı. Öğretinin ajitasyon ve propaganda işlevi. Neyi seçmeli; amansız epistemolojik temizlik mi, yoksa uzun zamandır sürdürülen ve gerçekliği su götürmez olan yaratıcı karışıklık mı? Bu önemli tartışmayı, burada, bir kalemde çözeceğimi iddia etmiyorum. İzgeüstü kuramını hatırlatmakta yarar var; değişime yol açan izgelerin karıştırılması. Bak. *Critique de la décision*, s. 313 vd.

14) Duverger, Cotteret, Emeri ve Lalumière bu çözümleme çizgisi üzerinde yer alırlar. Bak *Lois éléctorales et inégalités de repreesentation*, COTTERET, EMERI ve LALUMİERE, 1960, Duverger'nin önsözüyle.

15) General De Gaulle'ün 27 Nisan 1969 referandumunda reddedilen önerilerinin pek de uzağında değiliz.

16) Bak. *Revue Française de Science Politique*'teki (1975) kroniğimiz, "Un trajet: de la demande sociale à l'économie libidinale", Anne CAUQUELIN et Lucien SFEZ; burada, tam da, Duguit düşüncesinin zaaflarından sözediyoruz.

17) *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat* başlıklı yapıtında, Pedone, 1970.

18) Yöneticiler nezdinde toplumun ya da ekonominin yasalarını yorumlayan sosyologlara ya da iktisatçılara ilişkin düşüncesini geliştirerek. Bu durumda, bilimin konumu pek çelişkin bir hal alır.

19) Bu da onu, üzücü bir biçimde, aynı zamanda objektif hukukun önceliğini övmekten alıkoyamayacaktır. Bir tutarsızlık daha.

20) REGLADE, "Théorie générale du droit dans l'oeuvre de L. Duguit" *Archives de Philosophie du Droit*, No 1 ve 2, 1932.

21) WALINE, *L'Année politique*, 1929 ve 1930.

22) Georges BURDEAU bu konuda Duguit'ye pek ilginç bir paragraf ayırmıştır: Bak *Traité de Science Politique*, 2. baskı, cilt II. s. 34 vd.

23) Georges BURDEAU bu noktada onu onaylar, *Traité de Science Politique*, 2. baskı, cilt I, s. 551.

24) Bkz. *Critique de la décision*, s. 13 vd.

25) DUGUIT, Traité, I, Böl. V, s. 410.

26) *Hukuk Felsefesi*, 3. kısım, " Objektif ahlak üstüne"

27) DUGUIT, *Droit Constitutionnel*, 2. baskı, C. 1, s. 341.

28) Bu olumsuzluğun işlenmesine bir örnek: HEGEL, *Tabii Hukuk*, Böl.III (s. 119, Idées Gallimard):

"Karşılıklı bitmez tükenmez çelişkiler içinde, ihtiyaçlar alanı ve tüketicinin tatmini, bir zorunluluğa cevap verirler; bu bağlamda, tabii ihtiyaç açısından, onun için çalışır ve biriktirirken, herkes herkese bağımlıdır... Bu sistemin tecrit edilerek oluşmaması ve bağımsız bir güce dönüşmemesi için, etik topluluğun (devlet) üstleneceği rol, sistemi olumsuzlama duygusu içinde tutmak ve niteliksel şişkinliği, yani hep daha büyüyen eşitsizlikleri engellemektir... Bu her devlette, daha çok bilinçsizce, bir zorunluluk biçiminde sağlanır: Bu, özel mülkiyeti küçülten ve kazancı sınırlayan daha güçlü zorlamalara yol açan kamu harcamalarının artmasıdır. Bu, toplumun diğer sınıflarının kıskançlığı ve (gönüllü ya da gönülsüz) ticaretin kısıtlanmasıdır. Bütün bunlar, devletin pozitif etik gerçekliği, salt gerçek olan sistemden bağımsızlaşana ve ona karşı, dengeleyici ve olumsuz bir eyleme yol açana kadar sürer. O, özelliğe, evrensel bir nitelik ekler. Hukuk alanı böyle oluşur"

DUGUIT'nin bir metniyle karşılaştırılabilir, *Droit Constitutionnel* (*Anayasa Hukuku*) 2. baskı, cilt I, Böl. III-33, s. 406:

"Sosyal ve siyasi güçlerin kendileri de, tabiat güçleri gibi, kendiliğinden dengelenmeye yönelirler"

Bu makalenin konusu olmasa da, Hauriou'nun objektif kendi kendini sınırlama kuramının, hangi ölçüde, Hegel şemasına yaklaştığını ya da ondan uzaklaştığını saptamak uygun olacaktır. Olasılıkla yaklaşmakta, ancak yine de psikolojik bir görünümü korumaktadır.

29) *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit.

30) *Spinoza'dan alıntılar* (La Pleiade).

Siyasî İnceleme, Böl. III, 18:

"Tüm kanıtlamam... insanları kendilerini korumaya iten evrensel çaba üstüne oturuyor. Bu çaba, *çılgın ya da akıllı*, her bireyi kendiliğinden etkiler"

IV. Par. 4:

"Onlarsız bir ulusun ulus olamayacağı yasaları ya da kuralları devlet gözetmek zorunda olmasaydı, onu bir gerçeklik olarak değil, ama bir hayal olarak düşünmek gerekecekti. Demek ki devlet, kendisini yıkıma sürükleyebilecek eylemleri yerine getirir ya da onları hoşgörürse... davranışı aklın öğütlerine aykırıysa... hata yapmaktadır. Devletin insanları havalarda uçurma gibi bir hakkı nasıl yoksa, onların alay ya da tiksintiyle karşılayacakları bir şeyi onlara zorla saydırması da mümkün değildir..."

Yönetenler:

"Toplumun durumunu bir düşmanlıklar durumuna dönüştürmeksizin, yönetilenleri öldüremez ya da mallarına el koyamaz, kızlarını da kaçıramazlar" Bu, "normatif" kurallara saygıdır. Kurucu kurallara gelince ("pozitif" yasalar), onlar buyurucudurlar ve tümüyle otoriteye aittirler.

Böl. IV, Par. 2:

"Çünkü insanlar toplumun üyeleri olarak doğmazlar, ama bu rol için eğitilirler ve tabii duygular hep aynıdır"

31) Bu BRIMO'nun da görüşüdür, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Pedone, s. 204.

32) Elbette, Durkheim'ın bu öğrencisi Durkheim çözümlemelerini dönüşüme uğratmıştır. Charles Eisenmann'ı izleyerek bunu kabul ediyorum.

33) *Le rationnalisme appliqué*.

34) Bu, *Critique de la décision*'da önerilen üst-kod kuramıdır, s. 323 vd.

35) Aynı doğrultuda bak, J. B. MARCELLESI ve B. GARDIN, *Introduction à la socio-linguistique*, Larousse, 1974.

18 Hans Kelsen
Saf hukuk kuramı: Devlet ve hukuk özdeşliği.

1) Cf. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2. baskı, Tübingen, 1928.

2) Cf. *infra*, s. 412 sqq.

3) 1911'de *Hauptprobleme der Staatsrechtslhre*'de (s. 465 sqq) yasamayı devletin değil, ama toplumun bir işlevi olarak çözümlerken ben de böyle yapmıştım.

4) Cf. supra, s. 217

5) KELSEN, *The Political Theory of Bolshevism*, 2. baskı, 1955, s. 51, *Foundations of Democracy*, s. 6.

6) Bu nokta için, KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, s. 205.

19 Norberto Bobbio
Kelsen ve hukukun kaynakları.

1) *La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico Appendice a Teoria generale del diritto e dello stato*, Comunità, Milan, 1952, s. 398 (orijinal baskı, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, 1945, s. 392).

2) *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1966, s. 257-258. Reine Rechtslehre, Franz Deuticke, Wien, 1960, s. 233-234.

3) *La dottrina pura del diritto*, op. cit. s. 259 (orijinal baskı, s. 235).

4) *Idem.*

5) *Teoria generale del diritto e dello stato*, op. cit. s. 315 (orijinal baskı, s. 310).

6) *Teoria generale del diritto e dello stato*, op. cit., s. 316 (orijinal baskı, s. 310-311).

7) *Teoria generale del diritto e dello stato*, op. cit. s. 316 (orijinal baskı, s. 311).

8) *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Einaudi, Torino, 1952 (orij. baskı. *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, 1934, s. 79).

9) *La dottrina pura del diritto*, op. cit. s. 263 (orijinal baskı, s. 239).

10) *La dottrina pura del diritto*, op. cit. s. 311 (orijinal baskı, s. 283).

11) Özellikle Hart'ın "*rules about rules*" diye de adlandırdığı ikincil normlar kuramına ve bunlar arasında, uzmanlaşmış organlara sistemin normlarını değiştirme ve hatta kaldırma yetkisi veren "*rules of change*"e gönderme yapıyorum (*The concept of law*, at the Clarendon Press, Oxford, 1961, s. 93 vd.).

12) Bu, Niklas Luhmann tarafından kendi kendisine bağlı bir süreci göstermek için kullanılan deyimdir: Örneğin sözcüklerden sözetme, üretim araçlarının üretimi, eğitim eğitimi ve son olarak da normlandırmanın normlandırılması (*Sociologia del diritto*, Laterza, Bari, 1977, s. 200-201).

13) La dottrina pura del diritto, op. cit. s. 69 (orijinal baskı., s. 57). Diğer değinmeler s. 140 (s. 123) ve s. 175 (s. 156). Kelsen dilinin yeniden oluşturulması için, Saf Hukuk Kuramı'nın italyanca çevirmeninin yararlı gözlemleri, Mario LOSANO, *Avvertenza terminologica*, metinden önce, s. XCI vd.

20 Eugène Enriquez
Sürüden devlete: Savaş ve ölüm. Genelleştirilmiş bir savaşın simgesi olarak devlet.

1) "La guerre et ses déceptions" ("Savaş ve hayal kırıklıkları") ve "Notre attitude à l'égard de la mort" ("Ölüm karşısındaki tavrımız") adlı iki bölümden oluşan ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yazılmış olan "Considérations actuelles sur la guerre et la mort" ("Savaş ve ölüm üstüne güncel görüşler") başlıklı bir deneme ve kendi kendisine bu soruyu soran Einstein'ın kaygılı mektubuna Eylül 1932'de verdiği cevap: "Pourquoi la guerre?" ("Niçin savaş?") (Bu son metin için İngilizce çeviriyi kullanıyoruz, Standard Edition, Cilt No. 22).

2) S. Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et la mort", *Essais de psychanalyse* içinde, op. cit, s. 11.

3) P. Clastres, "Archéologie de la violence", *Libre*, No. 1, 1977.

4) S. Freud, op. cit, s. 13.

5) S. Freud, op. cit, s. 14.

6) S. Freud, op. cit, s. 15.

7) P. Kaufmann, *L'inconscient du politique*.

8) E. Enriquez, "Du crime au groupe.."

9) S. Freud, op. cit, s. 15.

10) S. Freud, op. cit, s. 16-17.

11) S. Freud, op. cit, s. 17.

12) S. Freud, op. cit, s. 18.

13) S. Freud, op. cit, s. 247.

14) S. Freud, op. cit, s. 248.

15) S. Freud, op. cit, s. 250.

16) Buna şu satırlar tanıklık eder: "Bireylerin evrimini gerçekleştiren halkların bugün bile pek ilkel örgütlenme evresinde, üst birliğin oluşumuna götüren yolun henüz başlangıç aşamasında bulunmaları mümkündür". S. Freud, op. cit, s. 25.

17) S. Moscovici, *La société contre nature*, 1. Baskı, 10/18, 1972, s. 54.

18) S. Freud, op. cit, s. 20.

19) S. Leclaire'in bir yapıtının başlığı, Seuil, 1971.

20) S. Freud, op. cit, s. 25.

21) S. Freud, op. cit, s. 26.

22) S. Freud, op. cit, s. 28.

23) S. Freud, op. cit, s. 29.

24) E. Jünger, *La guerre, notre mère*'den R. Caillois: *L'Homme et le sacré*, Gallimard, 1950, s. 232.

25) S. Freud, op. cit, s. 34

26) S. Freud, op. cit, s. 35.

27) S. Freud, op. cit, s. 36.

28) S. Freud, op. cit, s. 40.

29) Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Points, Seuil, 1975 ve *L'Homme devant la mort*, Seuil, 1977. Bu iki yapıtta şu başlıklı bölümler: "*La mort inversée*"

30) "Şiddet birlikle kırılacaktır ve birleşik bireylerin iktidarı, bireyin şiddetine karşılık olarak, yasayı temsil eder. Böylece hukukun bir topluluğun gücü olduğunu görüyoruz" S. Freud: "Pourquoi la guerre?", op. cit.

31) "Bu açıdan, Roma fetihleri, Akdeniz ülkelerine paha biçilmez bir armağan olmuşlardır: La Pax Romana", op. cit, s. 206.

32) R. Antelme, *L'espèce humaine*, 1945, Tel, Gallimard, 1978.

33) S. Freud, "Pourquoi la guerre?"

Dizin

Abelardus 112, 494.
Accursius 506, 507.
Adalbéron 224, 225.
Aeneas 111, 123, 505, 509, 511-512.
Alfieri 208.
Alfonso VII 496.
Alföldi 494.
Allen 522.
Alliaco 504.
Almainus 501-502, 507.
Althusius 153, 502-503, 507.
Althusser 404.
Ampirizm 353.
Andlo 505, 507, 510.
Antelme 483, 548.
Arena 506-508, 512.
Ariès 481, 548.
Aristoteles 121, 143-144, 160, 184, 193-195, 230, 238, 270-271, 273, 276, 280, 282, 292, 325, 529, 530, 533.
Aristotelesçilik 260.
Arkhimedes 291.
Arquillières 242.
Augustinus 112, 122, 143, 178, 193-194, 199, 203, 208, 221, 259-260, 494, 505, 510, 540.
Ayala 259, 526.

Babeuf 169, 172, 516.
Bachelard 103, 414, 419-420.
Bacon 203, 210, 296, 499, 500, 529.
Baldus 120, 503-504, 506-513.
Barbeyrac 197.
Barker 150, 152, 154, 165, 166, 514-517.
Bartolus 180, 506-511, 512.
Bataille 480.
Bayle 289, 533.
Beaud 542.
Bebenburg 504, 510.
Beccaria 288.
Bellarmino 248.
Bellovacensis 503.

Below 252.
Bentham 160, 166, 258, 515, 519.
Berenger 119.
Berges 497.
Bertachinus 508, 510.
Bethmann-Hollweg 400.
Bèze 183-184.
Biel 501-503.
Billot 110, 125, 494.
Bindoff 500.
Biron 185.
Bissing 110, 494.
Bloch 498.
Bluntschli 178, 351.
Bobbio 11, 25, 459.
Bodin 185, 197, 206, 218, 220, 228, 233-238, 240, 242, 246-248, 260-261, 368, 522-523, 525.
Boislille 522.
Boissonade 497.
Boissy 523.
Bolognetus 503.
Bologninus 507.
Bonald 170, 173, 390.
Bonifacius VIII 146, 505.
Borgia 247.
Bossuet 188, 264, 391, 523, 527.
Botero 211, 186, 523.
Bouglé 520.
Bourdieu 411.
Bourgeaud 519.
Boutwood 493.
Böckenförde 542.
Brahmanlar 145.
Brancourt 10, 27, 521, 524.
Braud 11, 23, 359.
Brésard 518.
Brimo 403, 412, 544, 546.
Brinkmann 252.
Bruner 253.
Bruno 249.
Brutus 501.
Bryson 516.
Bulgarus 133.
Burckhardt 201, 513.
Burdeau 254, 545.
Burgess 384.
Burke 168, 271, 280, 283, 516, 528.
Buttrigarius 507.
Butrio 507.
Bynkershoek 250.
Caetanus 502.
Calixtus II 502.
Calvin 183-184, 516.
Calvincilik 181, 516.
Capra 503, 508-509, 512.
Carneades 270-271, 532.
Carpegna 179.
Carré de Malberg 343-352, 373, 541.
Cassirer 204, 210, 514.
Cassius 501.
Castellione 507-508.
Castracanis 247.
Castrensis 507-509, 511.
Cato 122, 270, 294, 534.
Cauquelin 544.
Chaboa 210.
Chabod 201, 210.
Charlemagne 117.
Charles, Anjoulu 496.
Charles I 167.
Charles VII 182.
Chasseneux 179-181, 190, 521-522.
Châtelet 215.
Chevallier 522, 543.
Chiapelli 210.
Church 498, 521-522, 524.
Cicero 111-123, 193-194, 236, 270-271, 530, 532, 535.
Clastres 24-25, 52, 102, 474, 491, 548.
Cobban 539.
Colón 276.
Combacau 526.
Comte 169-173, 394, 519-520.
Condorcet 168-169, 519, 537.
Constant 367.
Corneille 187-188, 523.
Cotteret 544.
Cournot 519.
Croce 202, 205-206, 210-211.
Crosara 210.
Crottus 507-508, 510.
Cumont 494, 498.
Curializm 124.
Curtius 112, 507, 513.
Cusanus 504-506, 510-511.

Dağıtıcı adalet 405.
D'Ailly 501-502.
Dante 116, 121-122, 196, 496, 501, 509-511, 515.
Davranışçılık 153.

Davy 392.
Decius 507-509, 512, 513.
Delbrück 494.
Deleuze 404.
Demokritos 271, 273.
Derathé 518.
Derrida 544.
Descartes 263, 282, 296, 299, 528.
Devlet mantığı 28-29, 64, 133, 149, 186-190, 205-209, 211, 285, 523.
Dickinson 527.
Diderot 518.
Diggerlar 516.
Disraeli 86.
Dowdall 178, 210, 521-523.
Dubois 118, 148, 497-498, 515.
Duguit 11, 25, 28, 373-374, 379, 392, 403-417, 419-421, 462, 543-545.
Dumézil 222.
Dumont 10, 29, 519.
Dumoulin 184.
Durantis 511-512.
Durkheim 25, 38-39, 46, 164-165, 373, 392, 405, 412-413, 513-514, 518, 546.
Duverger 544.
Düzenleyici adalet 283.

Eckstein 540.
Egenter 500.
Einstein 481, 547.
Eisenmann 403, 411-412, 420, 425, 542-543, 546.
Emeri 544.
Enriquez 11, 24, 548.
Epicuros 270-273, 283, 284, 299, 309.
Epicurosçuluk 272, 309, 529.
Erasmus 180.
Ercole 210.
Erdmann 494, 495, 496, 497.
Erekselcilik 273, 276.
Esmein 384, 410.
Evans-Pritchard 491.

Fabritius 294.
Favre 342, 540.
Fedov 521.
Fernando, Aragonlu 202.
Fichte 208, 309.
Figgis 142, 145-150, 210, 515, 529.
Filmer 531.
Fletcher 84.
Fontaines 87, 496, 499.
Fortescue 499.
Foscolo 208.
Fosthoff 253.
Foucault 404.
Fourier 520.
Francesco, Assisili 514.
François I 182, 521.
Frederick I 505.
Frederick II 496.
Frederick III 123.
Freud 24, 64, 103, 473-481, 483-485, 548.
Friburg 503, 512.
Friedrich, C. J. 534.
Frisingensis 505.
Fulgosius 507-508, 512.
Funck-Brentano 497.

Galarde 521.
Galiani 250.
Galilei 249.
Gandilac 520.
Gardin 546.
Gauchet 10, 24, 33.
Gentili 259, 526.
Geny 405.
George V 85.
Gerber 350.
Gerson 145, 501-502, 504, 506, 508, 513.
Gicquel 543.
Giddings 380.
Gierke 10, 28, 142, 147-148, 150-153, 155, 209, 348, 351, 499, 501-503, 507, 514-515, 517-518, 521, 529.
Gilson 149, 515.
Girolami 122-123.
Gmür 498.
Gneist 349, 542.
Godefroy, Fontainesli 121.
Godelier 491.
Goodenough 494.
Goschen 400.
Goubert 242.
Grabmann 500.
Gregorius VII 146, 216, 226.
Grotius 145, 153, 206, 235-238, 242, 259, 261-264, 503, 515, 526-527, 530-531.
Grumbach 544.
Grundmann 497.
Guenée 216, 242.
Guichardin 208.

Habsburg 123, 495.
Haggenmacher 10, 27, 257, 525-527.
Halévy 142, 168, 516, 519-520.
Haller 516.
Harris 74.
Hart 547.
Hartung 498, 499.
Hauriou 405, 414, 543-545.
Hauser 249.
Hegel 23, 142, 158, 161-162, 165, 170-173, 208-209, 211, 309, 408, 412, 414-417, 419, 518, 520, 539, 544-545.
Heimburg 506, 510.
Heimpel 497.
Heller, H. 253, 525.
Henri, Gandlı 123.
Henri III 183, 185.
Henri IV 146, 181, 183, 185-186.
Henry II 82, 87, 499.
Henry V 502.
Hermann, Schilditzli 253, 497, 500-501.
Hervieu 521.
Hill 516.
Hinduizm 83, 145, 147.
Hitler 253, 361, 514.
Hobbes 10, 71, 153, 155, 158-163, 172-173, 190, 197, 215, 218, 220, 226, 237-240, 242, 263-265, 269-284, 286-292, 300-311, 324, 329-330, 333-334, 337-338, 368, 476, 516-518, 520, 527-533, 538-539.
Hobbesçuluk 10, 279, 310, 330, 528, 530.
Hocart 10, 26, 492.
Holizm 142, 154-156, 166, 170, 174.
Holmes 543.
Holobos 497.
Honorius IV 496.
Hooker 206, 539.
Hoover 86.
Horatius 111, 113, 495.
Hostiensis 508-509.
Hotman 181, 183-184, 522.
Höffe 10, 25, 323, 540.
Höfler 505.
Hume 516.
Hümanizm 121, 124, 149, 249, 419.
Hyppolite 520.

Innocentius III 146, 500.
Innocentius IV 120, 509-510.
Isernia 507-508, 510.
Isnardi 210.

İbn-i Rüşd 122.
İdealizm 271.
İsa 87, 110, 114, 116, 118-119, 123-124, 390, 507.

Jakobenizm 162.
James, W. 381-382, 387, 406, 407.
James I 198, 500.
Janet 22, 341.
Jason 507-510, 512, 513.
Jeanne d'Arc 118.
Jellinek 167, 341-343, 354-355, 373, 399-400, 519, 540-542.
Jhering 350, 383.
Johannes XXII 148.
John, Salisburyli 120, 499, 512.
Joinville 87, 493.
Judas 501.
Justinianus 195.
Jünger 548.

Kaiser 254, 494-496.
Kant 286, 309, 323-324, 327, 385, 529, 532, 534.
Kantorowicz 10, 496, 501.
Karo 494.
Kaufmann 476, 548.
Kautilya 493, 515.
Kehr 498.
Kelsen 11, 25, 29, 351-353, 355, 375, 459-469, 526, 540-543, 546-547.
Kelsencilik 353.
Kern, E. 253.
Kern, F. 495, 499.
Kitzinger, E. 495.
Kojève 24, 254.
Konstantinos 135, 494, 509.
Kopernik 249.

Laband 350, 373, 541.
La Boetie 228.
Lacan 404.
Lacarra 521.
Ladner 498.
Laelius 505.
La Force 523.
Lagarde 242, 496, 499-500.
Lakoff 156, 516.
Lalumière 544.

Lamennais 171
Lancken 494.
Langenstein 506.
La Perrière 521.
Laudensis 511.
Lear 495.
Le Bret 190.
Leclaire 548.
Leclercq 496-498.
Leibniz 263, 265, 527.
Lemosse 501.
Leon XIII 391.
Leroy 520.
Levellerlar 156-158, 167, 516.
Lévi-Strauss 39-41, 45, 404, 491.
L'Hospital 185.
Liebeschütz 499.
Lignano 504.
Lillburne 157.
Locke 142, 153, 155, 157-158, 161, 165, 167, 173, 198, 220, 236, 238, 241, 292, 307, 310-311, 313, 327, 515-516, 530, 532, 538-539.
Longnon 523.
Losana 547.
Louis, Bavyeralı 148, 515.
Louis XI 182.
Louis XIV 10, 27, 178, 187-190, 220, 239, 243, 264, 389, 522-524.
Louis XV 190, 389.
Loyseau 186-187, 190, 523.
Lubac 498-499.
Lucca 505, 510, 513.
Lucretius 105, 271, 299, 537.
Ludovicus 507-508.
Luhmann 547.
Luther 116, 143, 149-150, 156, 203, 516.
Lynwode 499.

Machiavelli 10, 28-29, 137, 149-150, 158-159, 179, 186-187, 195-210, 228, 231-233, 236-237, 247, 276-279, 282, 285, 515, 523.
Macpherson 157-158, 516-517.
Mairet 10, 27, 215, 524.
Maistre 170, 390.
Maitland 129, 198, 209-210, 492, 493, 515.
Maiwald 252.
Malebranche 531.
Malthus 170.
Mandrou 242.
Marcaggi 519.
Marcellesi 546.
Marcus 511.
Marcuse 170, 520.
Marlowe 276.
Marongiu 178, 521.
Marshall 210.
Marsilius, Padovalı 10, 27, 147-148, 150, 215, 220-226, 230, 232-233, 237-238, 240, 505-506, 511, 515, 524.
Martinus IV 496.
Marx 24, 103, 170, 172-173, 518, 520.
Materyalizm 40, 273-274, 300.
Matheron 417.
Maunz 525.
Mauss 482.
Meek 74, 492-493.
Meinecke 202, 205, 207-208, 210-211.
Mendelsson 538.
Mercier 109-110, 125, 493-494, 519.
Merlan 501.
Mesnard 242, 522.
Meyer 101, 506-508, 512.
Michel 10, 22, 185, 520, 543.
Mirabeau 519.
Molina 153, 503.
Mommsen 349-350, 542.
Montaigne 228, 530.
Montesquieu 173, 197, 294, 308, 346, 518, 538-539.
Moreau 543.
Morel 536-537.
Moscovici 478, 548.
Müntzer 516.

Natüralizm 42, 83, 413, 421.
Nestle 498.
Newton 296.
Nicolaus I 116.
Nietzsche 103, 156, 287, 292.
Nominalizm (adçılık) 143-144, 275, 502, 514.
Norden 494.
Normativizm 326.
Nozick 327.

Ockhamcılık 148.
Oldradus 507, 508.
Olivier Martin 522-523.
Olschki, L. 109, 498.
Otto III 495.
Ovidius 115.

Pacaut 242.
Paine 168.
Pandektizm 348.
Passerin d'Entreves 27, 193, 521.
Paton 495.
Paulus 119, 217, 390, 499, 507-509, 511.
Pelagius 500, 505, 507, 510.
Perikles 111.
Petrarca 111, 496.
Pétré 500.
Philippe IV 115, 117-118, 495, 496.
Philippe le Bel 498.
Philippe Le Long 178.
Piccolomini 123, 505, 509, 511-512.
Pignot 522.
Pintore 543.
Pitagoras 535.
Pius II 123.
Platon 142, 165, 180, 184, 193-194, 270-273, 290, 292, 324, 522, 534, 537, 540.
Platonculuk 272, 529.
Plinius 115, 497.
Plutarkhos 270, 292, 320, 495, 499.
Polibius 184.
Polin 517.
Pollock 492-493.
Popitz 253.
Popper 164, 513.
Porphirius 497.
Post 210-211, 496, 500.
Pozitivizm 17, 20, 25, 143-144, 170, 172, 253, 342, 351-353, 412-413, 417, 456, 460, 462, 467-468, 514-515.
Prodromos 497.
Protagoras 271.
Proudhon 520.
Psier-Kouchner 403.
Pufendorf 153, 163, 197, 247-248, 250, 263-264, 503, 527.
Puteo 508.
Püritanizm 157, 516.
Pyrhon 316.
Pyrhonizm 316.

Quaritsch 525.
Quillet 242.

Rabelais 180.
Rachel 263.
Radin 492.
Randuf 506, 513.
Ranke 208.
Rawls 324-325, 327, 540.
Raynal 304.
Rebuffy 179.
Reglade 25, 412, 545.
Renan 392.
Ricardo 170.
Richelieu 187, 523.
Richier 117, 497-498.
Ritter 207, 211, 496, 499.
Rivière 515.
Rohrer 253.
Romanus 503-505, 511.
Rosciate 507-509, 512.
Rosellis 499, 504, 507-510.
Rosner 390.
Ross 351, 540, 543.
Rousseau, D. 543.
Rousseau, J. J. 10, 155-156, 158-159, 161-166, 208, 210, 241, 291-294, 296-297, 299-303, 306-311, 314, 316-318, 320, 368, 371-372, 385, 393-394, 415, 516-518, 520, 534-539, 543-544.
Russell, B. 541.
Russell, J. 541.

Sabine 517.
Saint Denis 114.
Saint Louis 76, 178.
Saint Simon 520, 524.
Saint Victore 501-502.
Salmantius 532.
Sandaeus 504, 508-509, 512.
Saresberiensis 505.
Sauqueville 498.
Saussure 414, 419-420.
Savigny 172, 349.
Schmidt 494.
Schmitt 10, 26, 525.
Schmitz 501.
Scholz 500-501.
Schramm 495-497, 499-500.
Scott 143.
Sekülarizm 29, 141.
Senecca 270.
Senensis 505-506.
Seyssel 180-181, 185, 521-522.
Sezar 85.
Silverstein 500.
Sismondi 170.
Smith 86, 168, 170.

Socinus 533.
Socrates 269-270, 294, 298, 534.
Sofizm 298, 394.
Sohm 252.
Soto 502, 531.
Sözleşmecilik 530.
Spinoza 242, 276, 304, 412, 414, 417-419, 528, 538, 545.
Spiritüalizm 274.
Stahl 531.
Stein 349, 542.
Stoacılık 499.
Stolleis 540.
Strauss 10, 30.
Strayer 114, 496, 499.
Strehlow 492.
Suárez 153, 258-261, 389-390, 502-503, 526, 530-531, 539.
Sübjektivizm 143-144, 349.
Swift 291.

Şüphecilik 274.

Tacitus 270.
Talmon 517.
Tartagnus 507.
Tellenbach 499.
Terray 10, 24, 95.
Terre Rouge 499.
Textor 263.
Theophrastus 297.
Thomas 348, 516, 542.
Thrasymakhos 199, 208.
Tocqueville 29, 169, 171-173, 253, 493, 519.
Toennies 513-514.
Tolomeo, Luccalı 122.
Tommaso, Aquinolu 120, 122, 130, 143-144, 151, 221, 230, 238, 260, 389-390, 499-506, 511-512, 530, 532.
Tortis 504.
Treitschke 208-209, 211.
Triumphus 505, 510.
Troeltsch 515.
Troper 542.
Truman 254.

Ulpianus 178, 300.
Universitas 143, 152, 153, 154, 161, 163, 165, 166, 169, 170, 172, 173, 252, 503, 516.
Urbanus II 116-117, 121.

Valentia 503.
Valla 510.
Valois 178.
Vattel 10, 27, 257-259, 262-265, 525-527.
Vaughan 162, 517.
Vergilius 111, 113, 115, 494.
Vettori 197, 231.
Villette 87.
Villey 144, 242, 514-515, 521.
Vincent, Beauvaisli 120.
Vineis 505.
Vitoria 10, 27, 258-260, 526.
Vogt 494.
Volkersdorf 505.
Voltaire 524.

Waitz 495.
Waline 403, 411-412, 544-545.
Webb 498.
Weber 141, 253, 341, 475.
Wegehaupt 495.
Weil 518.
Weitzmann 495.
Weldon 142, 163, 513, 514.
Wezel 505, 510.
Wilhelm II 389-390.
Wilks, I. 104.
William Normandiyalı 87.
William Ockhamlı 143-145, 501-511, 513-514.
Winckelmann 253.
Wolff 258-259, 263, 265, 526.

Xenokrates 537.

Yapaycılık 517.
Yves, Chartreslı 116-117.

Zacharia 178.
Zippelius 525, 541.
Zouche 262.
Zuccolo 211.

DEVLET KURAMI

Derleyen, Cemal Bali Akal

Bu derlemede, siyaset bilimine ve bazı hukuk dallarına göre özerkleştirilmiş bir Devlet Kuramı çerçevesinde, 20 kaynak metin bir araya geliyor. Tarihi, siyasi, sosyolojik, antropolojik, psikanalitik ve hukuki yaklaşımlar içeren çalışmaların ortak özelliği XX. yüzyılda yayınlanmış olmaları. Ünlü kuramcıların kaleme aldığı metinler, derlemeyi belirleyen seçim açısından bir ilki oluşturdukları gibi, dilimize de ilk kez çevriliyorlar. Geçen yüzyılda devletin nasıl düşünüldüğünü kavramak için bir başvuru kitabı:
"Devletin kaynağı"nı tarih öncesinde arayan MARCEL GAUCHET; iktidarın köklerini iktidarsız önderlerde bulan ARTHUR M. HOCART; "vatan için ölüm" düşüncesini inceleyen ERNST KANTOROWICZ; "hukuku düşünme"deki farklılaşmayla devleti düşünen OTTO GIERKE; devletin eşitlenmiş "birey"ini anlatan LOUIS DUMONT; Machiavelli düşüncesiyle "devlet mantığı"nı karşılaştıran ALESSANDRO PASSERIN D'ENTREVES; laikleşmeyle devletleşmeyi özdeşleştiren GERARD MAIRET; "ulus devlet"i moderniteyle sınırlayan CARL SCHMITT; "sözleşmeci düşünce"yi Hobbes ve Rousseau'da izleyen LEO STRAUSS; devletin felsefi gerekliliğini savunan OTFRIED HÖFFE; egemenliği salt bir "dogma" sayan LEON DUGUIT; devleti "merkezileşmiş hukuki düzen"e dönüştüren HANS KELSEN; bu "pozitivizm"in kaynaklarını aydınlatan NORBERTO BOBBIO; Freud'un "tabii dürtülere karşı devlet" tanımını ele alan EUGENE ENRIQUEZ ve diğerleri...

Kapak gravürü: Thomas Hobbes, Leviathan'ın 1651 baskısından

yasa/siyasa
hukuk, siyaset kuramı, hukukbilim



ISBN 975-8457-37-4
9 758457 373000