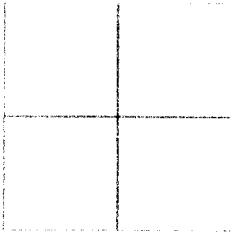
AFA 21. Yüzyıla Doğru Dizisi 12

Cemal Bali Akal

Sivil Toplumun Tanrısı



Devlet'e karşı toplum?.. Siyasi Antropoloji, arkaik toplumdan Devlet'e, açılan bu pencereden bakıp şöyle diyebilir: Özünde, Devlet iktidarı ve din aynı niteliktedir. Bu çok yakın akrabalık, Devlet'in, gerçek hayatın ötesinde, Tanrı'nın uzaklığını hatırlatan bir yere oturmasından ya da oturur gibi gözükmesinden kaynaklanır. Din dindışı dünyanın üstesinden nasıl geliyorsa, Devlet de Sivil Toplumu öyle alteder; toplum kendisini bütünüyle Devlet içinde düşünürken, Devlet kendisini toplumu baştan sona oluşturabilecek bir güç olarak ortaya koyarken...

ISBN-975-414-073-1

CEMAL BALİ AKAL

Sivil Toplumun Tanrısı

AFA
YAYINLARI

AFA - 21. Yüzyıla Doğru Dizisi: 12
AFA - Yayınları: 137

ISBN-975-414-073-1

Ekim, 1990

©AFA Yayınları, 1990
Bu kitabın tüm hakları AFA Yayıncılık A.Ş.'ye aittir.

Dizgi: AFA Yayıncılık A.Ş.
Baskı: Gülen Ofset
Kapak: Reyo Basımevi

AFA Yayıncılık A.Ş., Babıali Cad. Sıhhiye Apt. 19/8 Cağaloğlu - İSTANBUL

☎526 39 80

... alacaklım Hülya'ya,
yolu açan Gérard Duprat'ya,
tez danışmanım Ayferi Göze'ye,
arkadaşlarım Sibel İnceoğlu
ve Levent Yılmaz'a
teşekkürlerimle...

İçindekiler

Giriş 9

Bölüm I: SÖYLEM ÖNCESİ 21
(Padovalı Marsilius, Niccolo Machiavelli)

ALTBÖLÜM I 23

Devlet/Sivil Toplum İkilemi Üstüne 23

1 – Zaman ve Mekanla Sınırlı Devlet Kavramı 23
2 – Padovalı Marsilius Bir Sivil Toplum Kuramcısı mı? 28
3 – Jean – William Lapierre'in Sivil Toplum Tanımlama Tekniği 30
4 – Devlet/Sivil Toplum:Bir Karşıtlık mı? 34

ALTBÖLÜM II 39

Batı Siyasi–Hukuki Düşüncesinde Yeniçağı Ortaçağdan Ayıran Kesinti 39

1 – Sosyoloji'yle Tarih'in Çakıştığı Nokta ve Machiavelli'nin Yenilik'i 39
2 – Machiavelizm ve Açık Toplum Düşmanları'na Karşı Machiavelli 43
3 – Siyaset Felsefesinin Sıfır Noktasında Siyasi İktidar'ı Düşünmek 46
4 – Haçlı Seferlerinin Perde Arkasındaki Hedefi 51
5 – Machiavelli Düşüncesini Ortaçağda Bırakan Eksik Unsur: Süreklilik 54

Bölüm II: SÖYLEM 59
(Jean Bodin, Francisco Suarez, Thomas Hobbes)

ALTBÖLÜM I 61
Birinci Kurucu Kavram: Egemenlik 61

1 – Bodin'i Machiavelli'den Ayıran Özellik: Meşruiyet Kaygısı 61
2 – Ortaçağdan Yeniçağa Zamanı Düşünmedeki Farklılık 65
3 – Gerard Mairet'ye Göre Siyasi İktidar'ın İlkesi-Kullanımı Bağlantısında Getirilen Yeni Çözüm 69
4 – Devlet'in Kapısını Açan Sihirli Sözcük:Egemenlik 72
5 – Bodin'in Devlet'i Düşünmesini Engelleyen Eksik Unsur: Sosyal Sözleşme 74

ALTBÖLÜM II 79
İkinci Kurucu Kavram: Sosyal Sözleşme 79

1 – İspanyol Düşüncesinin Modern Siyasi – Hukuki Kavramsallaşmaya Katkısı 79
2 – Universitas'tan Soyut Topluluk ve Birey Anlayışına 83
3 – Tabii Hukuk – Pozitif Hukuk Çatışması Çerçevesinde Reform ve Karşı – Reform 86
4 – Tanrı Gölgesinde Mistik Siyasi Corpus'u Kurmak 91
5 – Suarez'in Devlet'i Düşünmesini Engelleyen Unsur: Tabii Hukukçuluk 95

ALTBÖLÜM III 100
Modern Siyasi – Hukuki Düşüncenin Merkezkavramı:Devlet 100

1 – Hobbes Düşüncesinde Totalitarizm, Liberalizm ve Bireycilik 100
2 – Ölüm Karşısında Eşitlik'ten Güvenlik İsteğine ya da Devlet'e 103
3 – Tabii Yasalar ve Haklar'a Karşı Egemen Söz'ün Belirlediği Pozitif Yasalar ve Haklar 107
4 – Ulus'un Ayna'sı Olarak Bir ya da Temsili Demokrasi 110

5- Sivil Toplum'un Tanrısı 115
6- Sivil Toplum/Ötekiler: Kurgu'nun Karşısında Olgu 119

Bölüm III: KARŞI-SÖYLEM 123
(Jean-Jacques Rousseau, Pierre Clastres)

ALTBÖLÜM I 125

Devlet Felsefesinin Etnografiyle Karşılaştığı Nokta 125

1- Kurgu'nun Yerini Alan Olgu: Yerliler 125
2- Olumsuz Bir Süreç Olarak Rousseau'cu Antropolojik Evrim 128
3- Birinci Aşama: Kurumsallaşmış Eşitsizlik'ten Eşitsizlik'in Kaynağına 131
4- İkinci Aşama: Eşitsizlik'in Kaynağından İyi Vahşi Mitosu'na 135
5- Rousseau Bir Tabii Hukukçu mu? 138
6- Arkaik Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a Geçiş ya da Uğursuz Rastlantı 140

ALTBÖLÜM II 143

Siyasi Antropolojinin Sorusu: Siyasi İktidar Nedir? 143

1- Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum/Yaygın Siyasi İktidarlı Toplum 143
2- İktidarsız Bırakılan Önder, Yalnızlığa ve Ölüme Mahkum Edilen Savaşçı 145
3- Arkaik Toplum'un Dış Siyaseti: Yarı-Sürekli Savaş 147
4- Yapısalcılık'a ve Ekonomizm'e Karşı Siyaset'in Önceliği 148
5- Pierre Clastres'ın Kesinti Sorunsalı: Niteliksel Farklılıktan Rastlantısal Değişikliğe 151
6- İnsanlık'ın Değişmez Temelleri Olarak Siyasi İktidar'ın İki Boyutu 155

Sonuç 160
Notlar 165
Bibliyografya 180

Giriş

Bu, düşünceyi düşünme çabasıdır: Önce bir sistemi, kesintisiz izlediği varsayılan sistemden ayırıp sınırlayarak; sonra, kendi duvarları içinde ele alınan sisteme, bu duvarların dışından bakmaya çalışarak... Üç aşamalı bir çalışma ve üç bölüm: SÖYLEM ÖNCESİ, SÖYLEM, KARŞI-SÖYLEM.

Söylem Öncesi'nde, modern Batı siyasi-hukuki düşüncesi ya da Yeniçağ düşüncesinin oluşumundan önce, Batı'da, Ortaçağda egemen olan düşünce sistemine iki altbölümde yaklaşılacaktır.

Birinci altbölümde, siyasi-hukuki kavramların, bağlı bulundukları sistem içinde ve birbirleriyle bağıntıları çerçevesinde anlam taşıdıklarını, ama bu sistem dışında kavramsal işlerliklerini kaybettiklerini açıklamak için iki temel kavram ele alınacaktır: Devlet ve Sivil Toplum.

Önce Devlet, modern siyasi-hukuki düşüncenin merkez-kavramı olarak, zaman ve mekanla sınırlanacak ve bir Devlet felsefesinin ancak XVI.yy'da, Batı'da doğabileceği, bu sınırlar dışında, modern anlamda Devlet'in düşünülemeyeceği savından yola çıkılacaktır.

Sonra, aynı doğrultuda, yankavram Sivil Toplum'un da, sınırları çizilmiş kavramsal alan içinde ve Devlet'e göre, onun yanında, anlam yüklenebileceğini göstermek için, sistemdışı bir düşünürün, Ortaçağlı Padovalı Marsilius'un, hemen Adam Smith'i çağrıştıran tanımına rağmen, bir Sivil Toplum kuramcısı sayılamayacağı ileri sürülecektir.

Sivil Toplum'u Devletsiz düşünmenin mümkün olmadığını bir kez daha örneklemek için de, çağdaş Siyaset sosyolog-

larından Jean- William Lapierre'in Sivil Toplum tanımlama tekniği değerlendirilecektir.

Altbölümün sonunda, önce Thomas Hobbes, sonra John Locke'un Devlet/Sivil Toplum anlayışlarından yola çıkılarak, ikilemin sahte bir farklılaşmaya dönüştürülemeyeceği, Devlet/Sivil Toplum ilişkisinin bir karşıtlık ilişkisi biçiminde sunulamayacağı, Devlet'le Sivil Toplum'un aynı yanda yer aldığı sonucuna varılacaktır.

İkinci altbölümde, modern siyasi–hukuki düşünceyi Ortaçağ düşüncesinden, temelden farklı iki sistemi birbirinden ayıran Kesinti, Niccolo Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesi açıklanarak belirginleştirilecektir.

Çağdaş Siyaset sosyologları Michel Crozier ve Erhard Friedberg'in İktidar tanımlarıyla, Machiavelli'nin siyasi iktidar görüşü arasında benzerlik vardır. Sözkonusu benzerliğin ortak bir kaygıdan, nesnel gerçekliği görebilme kaygısından kaynaklandığı ve bu kaygının Tarihçi'yle Sosyolog'u çakıştırdığı, Machiavelli'nin Tarih anlayışı da gündeme getirilerek açıklanacak ve düşünürün bu yüzden ve yalnızca bu düzlemde Yeni olduğu belirtilecektir.

Oysa Machiavelli "amaç için her araç meşrudur" cümlesiyle tanımlanan bir düşüncenin temsilcisi sayılır. Bu Machiavelizm'in nesnel gerçekliğin nesnel tanığı Machiavelli'ye ne ölçüde uyabileceği tartışılacak ve genel kanının tersine, Machiavelli'nin, olanı söylediği ölçüde, Despotlar'ın öğreticisi sayılamayacağı görülecektir.

Machiavelli, döneminde geçerli eşitsiz güç ilişkilerini, onları meşrulaştırma kaygısı taşımadan olduğu gibi anlatır. Onun bu anlamda, Siyaset felsefesinin sıfır noktasında Siyasi İktidar'ı bütün çıplaklığıyla görmeyi başardığını kanıtlamak için *Hükümdar* adlı kitabın özellikle üç bölümü incelenecektir.

Tarihçi'nin gözlemlediği nesnel gerçekliğin ne tür bir ge-

lişimin ifadesi olduğunu aydınlatabilmek amacıyla da, Haçlı Seferleri'nin Kudüs'ü değil, Soylular'ı hedef alan bir girişim olduğu yolundaki Odilon Cabat yorumuna yer verilecek ve bir döneme özgü askerlik mesleği olan Şövalyelik'ten Ulusal Ordu'ya, feodal nitelikli münferit güç odaklarından Devlet'e uzanacak süreç izlenecektir.

Altbölümün sonunda, Machiavelli'nin, tüm Yenilik'ine rağmen, modern siyasi–hukuki kavram Egemenlik'in iki boyutundan en önemlisi olan Süreklilik'i düşünemeyeceği, bir Devlet felsefesi yapamayacağı ve bir Ortaçağ düşünürü olarak kalacağı, Machiavelli üstüne düşünenlerin görüşlerine dayanılarak aktarılacaktır.

Machiavelli Söylem–Öncesi'ne aittir; Söylem'i bir başka düşünür oluşturmaya başlayacaktır.

Söylem'de, modern siyasi–hukuki kavramsallaşma süreci ya da iki kurucu kavram Egemenlik ve Sosyal Sözleşme'den merkezkavram Devlet'e ve ona bağlı yankavramlara uzanan süreç, üç altbölümde gözden geçirilecektir.

Birinci altbölümde, Jean Bodin'in yarattığı Egemenlik kuramı işlenecektir.

Burada, yine Crozier ve Friedberg'in İktidar tanımlarından yola çıkılacak ve Machiavelli'nin meşrulanmamış Siyasi İktidar görüşünün, onu Bodin'den aşılmaz bir duvarla ayırdığı saptanacaktır.

Bodin, Süreklilik'le beslenen Egemenlik kavramını modern siyasi– hukuki düşünceye armağan ederek çağdaş anlamda ilk Siyaset kuramcısı olabilmiştir.

Machiavelli'den Bodin'e, Süreklilik düşüncesiyle belirlenen bu radikal değişikliği anlamanın bir yolu da, Ortaçağdan Yeniçağa, Zaman'ı düşünmedeki farklılığı anlamaktan geçer; bu nedenle, Zaman kavramı, Kilise'yle ticaret Etiği arasındaki çatışma çerçevesinde, Kozmos ve Adalet anlayışında beli-

ren farklılıklara da değinilerek işlenecektir. Yeniçağ yeni bir Tarih düşüncesi demektir.

Yenilik, Gérard Mairet'nin, Meşruiyet sorununa, Siyasi İktidar'ın İlkesi–Kullanımı bağlantısı çerçevesinde getirildiğini söylediği yeni bir çözüme denk düşecektir. Süreklilik'le beslenen Egemenlik kavramı sayesinde, Ortaçağ düşüncesinin kaynağını Tanrı'da bulan İlke'si yer değiştirmeye, kendine bir başka kaynak aramaya başlayacaktır.

Artık, sihirli sözcük Egemenlik Devlet'in kapısını aralamaktadır. Devlet cisimleşmeden önce Ruh'u belirmiş; Kurum, ortaya çıkmadan önce, Egemenlik'le ölümsüzlüğe kavuşmuştur.

Ancak her kuruma özgü vazgeçilmez soyut boyutu, bu kez çağdaş Kurum'a kazandıracak olan Egemenlik kavramı, Bodin düşüncesinde, eksik unsurlu bir kavramdır.

Altbölümün sonunda, Bodin'in Devlet'i düşünüp düşünemeyeceği sorusuna, bu eksik unsur gözönüne alınarak olumsuz cevap verilecektir.

Eksikliği ikinci altbölümde giderecek olan Francisco Suarez'dir; Egemenlik'i sosyal kaynağa kaydırmak üzere, modern anlamda Sosyal Sözleşme kuramını yaratarak...

İkinci altbölümde Francisco Suarez'in birinci kurucu kavram Egemenlik'e eklediği Sosyal Sözleşme kavramı incelenecektir.

Sözkonusu incelemeye, Yeni Dünya'nın keşfinin ve bu fetihin belirlediği XVI ve XVII.yy. İspanyol düşüncesinin, modern siyasi– hukuki düşünceye, görmezden gelinemeyecek katkısına değinilerek başlanacaktır.

Katkının en önemli unsuru olan ve Karşı–Reform çabası içinde Cizvitler'in sistemleştirdiği Sosyal Sözleşme kuramının aydınlatılabilmesi için, Ortaçağ mirası bir kavramın, Universitas'ın Soyut Topluluk ve Birey'e giden yolda açıklanmasına çalışılacaktır.

Bu düşünsel sürecin izdüşümündeyse, yeni iki dünya görüşünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak bir çatışma sürmektedir. Reform ve Karşı–Reform çatışması, çalışmanın bütününe egemen olan Tabii Hukuk–Pozitif Hukuk karşıtlığı temelinde ele alınacak ve Reform hareketinin pozitivist niteliği karşısında, Karşı–Reform'un yenilediği Tabii Hukuk görüşünün, bir yandan Uluslararası Hukuk'un temellerini atarken, diğer yandan da modern anlamda Sosyal Sözleşme kuramını biçimlendirdiği gösterilecektir.

Suarez, bir insan yaratısı olarak, bir Artefact olarak Mistik Siyasi Corpus'u kurarken, incelenen siyasi–hukuki kavramsallaşma sürecinde ya da Devlet'e giden yolda çok önemli bir adım atacaktır; Sosyal Sözleşme'yle...

Ama bir eseri *De Legibus*'le merkezkavrama giden süreçte aştığı engel, diğer eseri *Defensio Fidei*'yle yeniden Suarez'in karşısına dikilecektir. İnsan yaratısı Siyasi Corpus, çelişkili bir biçimde tabii bir bütün de olarak, Tanrı gölgesinde kurulmuştur. Suarez'in kuramı da eksik unsurlu bir kuramdır.

Altbölümün sonunda, alışılmış yöntemle, bu kez Suarez'in Devlet'i neden düşünemediği sorulacak ve soru, onun bir yanıyla, Aristoteles–Aquinolu Thomas çizgisinde kaldığı, Tabii Hukukçuluk'unu aşamadığı belirtilerek karşılanacaktır.

Thomas Hobbes, üçüncü altbölümde, Suarez'i, Kilise yanlısı tutumuyla Ortaçağda bırakan sözkonusu tabii engeli yıkacak ve oluşmakta olan salt insan yaratısı modern Siyasi Corpus düşüncesine adını koyacaktır: Devlet felsefesi.

Üçüncü altbölümde, Hobbes düşüncesiyle eksiksiz bir biçimde belirecek olan, modern siyasi–hukuki kavramlar alanının merkezkavramı Devlet ve ona bağlı belli başlı yankavramlardır.

Yankavramlar merkezkavramla ve birbirleriyle bağlantı-

ları çerçevesinde ele alınırken, öncelikle, Hobbes'un Devlet düşüncesinde, Totalitarizm'le Liberalizm'in, Bireycilik ve Eşitlik'le Despotizm'in nasıl kaynaştıklarına değinilecektir.

Sonra, Tabii Hal–Sivil Hal karşıtlığı üzerinde, Ölüm korkusu ve Güç tutkusunu dayanak alan bir Güvenlik sorununun, Hobbist düşüncede, Sosyal Sözleşme'yle, bir Kurum olarak Devlet'i ya da Bir'i doğurduğu görülecektir.

Bu bağlamda, Sözleşme'yle sosyal kaynağını bulan Egemenlik, aşkın her türlü odaktan bağımsız, Yasalar'ın belirleyicisi olarak ortaya çıkar. Artık Devlet'i düşünmek, Tanrı ve Tabiat'a karşı Pozitif düşünmektir.

Ve Devlet'i Sözleşme'yle kuran Kalabalık kendisini bu yoldan Ulus'a dönüştürür. Devlet'le, onu izleyen yankavram Ulus arasındaki bağlantı sayesinde, Temsil'le belirlenmiş bir çağdaş Demokrasi düşüncesi gündeme gelir. Burada, Kalabalık'ın Ayna'sı Olarak Bir ya da Temsili Demokrasi sorunu ışığında, Devlet'in Monarşik özelliği yanında, Seçim mekanizmasına ilişkin sorunlara da yer verilecektir.

Ardından, Yasalar'ın, Haklar'ın Hobbist sistemde kazandıkları yepyeni anlamdan yola çıkılarak Skolastik düzenin Kozmik yapısının yıkılmasıyla beliren yeni düşüncenin, Hobbes ve Grotius'ta, iki düşünür arasındaki yaklaşım farkı gözardı edilmeden, Tanrı'yı nasıl devredışı bıraktığı saptanacaktır.

Ne var ki, devredışı bırakılan yalnızca Tanrı'dır, Din değil ve Hobbes, modern Batı düşüncesinde Laikleşme diye adlandırılan süreç sonunda, boşalan tahta Devlet'i oturtacaktır...

Bu pratik siyasi çözüm düzlemindeki keşfin ötesinde, ussal bir kuram ardındaki Hobbes'un farkına varamayacağı şey, her türlü Sosyal Corpus'un, aşkın bir odağa gönderme yapmadan varolamayacağı, mutlaka simgesel, mistik, mitolojik, genel bir tanımla simgesel gösterimler bütünü olarak ide-

olojik ya da en genel anlamda dinsel bir boyutu olduğu gerçeğidir.

Bu gerçek, Karşı–Söylem'in son bölümünde bir kez daha vurgulanarak devre kapatılacaktır.

Altbölümün sonunda, Hobbes düşüncesinde, genel sınırları bir kez ve her zaman için çizilmiş sistemde beliren bir Çelişki'ye yer verilecektir. Hobbes'un *Leviathan*'da değindiği ve global düşüncesiyle çatışan bir unsur: Arkaik Toplum'un olgusal varlığı.Kendi içinde hiçbir eksik unsur taşımayan Hobbist Devlet felsefesinin ya da modern siyasi–hukuki Kurgu'nun karşısında artık etnolojik gerçeklik yer almakta ve sistemi dışarıdan zorlamaktadır.

Söylem'in karşısında *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'le, Etnografi'nin kurucusu Jean–Jacques Rousseau çıkacak ve onun sayesinde, Devlet felsefesinden Karşı–Söylem'e geçilecektir.

Karşı–Söylem'i oluşturan iki altbölümde, hem Siyaset felsefesi yapan, hem de Etnografi'nin kurucusu olarak ortaya çıkan Rousseau'yla, onun çizgisindeki etnolog Pierre Clastres'ın düşünceleri, Hobbist sistemin ya da Geleneksel Devlet felsefesinin sınırları dışında düşünme çabaları olarak ele alınacaktır.

Birinci altbölümde, Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'le Hobbist Devlet ya da Sivil Toplum düşüncesi karşısında, Arkaik Toplum yanında yer alır.

Burada, her şeyden önce, Kurgu'yla Olgu'nun, geleneksel Siyaset felsefesinin ürünü Tabii Hal İnsanı'yla kanlı canlı gerçek varlıkların Rousseau düşüncesinde nasıl yer değiştirdikleri görülecektir.

Devlet felsefesi karşısında, değerler de yer değiştirmektedir: Sivil Toplum'a karşı oluşan Söylem, Sivil Toplum'u oluştura.. Antropolojik Evrim'i olumsuz bir gelişme, insanın ve

toplumun yozlaşmasına neden olan bir süreç olarak sunacaktır.

Çalışmada, Rousseau'cu Antropolojik Evrim, olumsuzdan olumluya, Sivil Hal'den Tabii Hal'e doğru, İnsanlık'ın Evreleri boyunca, tersine izlenecektir.

Yolculuk iki aşamada gerçekleşecektir: Felsefe'den Etnografi'ye,Etnografi'den Felsefe'ye. Önce, Sivil Toplum'dan Eşitsizliğin Kaynağı'na ya da Arkaik Toplum'a; sonra, Arkaik Toplum'dan kurgusal Tabii Hal'e: Gerçek toplumda, kabul edilebilir bir şiddetin yaratıcısı Gurur'dan, soyut Acıma Duygusu'na....

Siyaset felsefesinin varlık nedenini kaybettiği ve yeniden bulduğu bu tersine işleyen iki aşamalı süreçte, her şeyden önce, Mülkiyet'in Rousseau düşüncesindeki belirleyici rolü üzerinde durulacak ve Rousseau'cu evreler arasındaki geçiş nedenleri incelenecektir.

Kuralların yaratıcısı olarak, insan yaratısı Mülkiyet düşüncesi, etnografın, bir Tabii Hal yücelticisi olmasına rağmen, bir Tabii Hukukçu olmadığını kanıtlayacaktır.

Evreler arasındaki çeşitli geçiş nedenlerinin incelenmesi de, sözkonusu nedenler arasında yalnızca birinin çok önemli bir nitelik taşıdığını gösterecektir: Arkaik Toplum'dan Sivil Toplum'a geçiş, Rousseau düşüncesinde, Rastlantısal'dır ve uğursuzlukla yüklüdür.

Altbölümün sonunda, bu doğrultuda, Rousseau'nun, iki ayrı sosyal yapılanmanın farklılığına dayanarak, her zaman geçerli bir Siyasi Antropoloji sorusu sorduğu ve bu soruya verilebilecek iki cevaptan birini seçtiği ortaya çıkacaktır:

Bölünmemiş Toplum'dan ya da Farklılaşmamış Siyasi İktidarlı Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a ya da Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum'a nasıl geçildi? –Uğursuz bir rastlantı sonucunda.

Artık, öncülüğünü Rousseau'nun yaptığı bir çizgide,

Devlet–Toplum ilişkisi farklı bir yaklaşımla incelenecek ve Rousseau'cu Pierre Clastres aracılığıyla, Siyasi İktidar'ın ne olduğuna ilişkin soru da sorulacaktır.

İkinci altbölümde, Clastres'ın, *Devlete Karşı Toplum* savından yola çıkılarak Siyasi İktidar olgusu ele alınacak ve Arkaik ya da değil, her toplumun Siyasi İktidarlı olduğu olgusuna dayanılacaktır.

Farklılaşmamış Siyasi İktidarlı Toplum, Clastres düşüncesinde, farklılaşmaya, bölünmeye iki düzlemde karşı çıkan toplumdur.

Bu doğrultuda, önce, Arkaik Toplum'un, içte Önder'i iktidarsızlığa, savaşçıyı da yalnızlık ve ölüme mahkum ederek, bir yönetici kastın oluşumuna karşı kendini koruduğuna ilişkin görüşe yer verilecektir.

Clastres'ın tanımladığı Arkaik Toplum tipi, dışta, Öteki'yle birleşmemek, başkalığını, özerkliğini sürdürmek için, değişken ittifaklar da kurarak, yarı–sürekli savaşı seçen toplumdur.

Bu toplum tanımı, Clastres düşüncesini, önce, değiş-tokuş sorunu çerçevesinde Claude Lévi–Strauss'un Yapısalcı tezini, sonra da Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a geçiş nedenini ekonomik tıkanmada bulan Ekonomist tezi reddetmeye yöneltir.

Sözkonusu tezlere karşı Clastres, Siyaset'in öncelliğini ya da her toplumun kurucu boyutunun Siyaset olduğunu savunacak ve Siyasi Antropoloji'nin, biri Rousseau tarafından da sorulmuş olan, temel iki sorusunu belirleyecektir.

Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a nasıl ve neden geçildi? Siyasi İktidar nedir?

Clastres da, birinci soruyu, Rousseau'cu geleneksel cevapla karşılayacaktır: Uğursuz bir rastlantı sonucu. Çünkü, iki toplum tipi arasında, iç dinamikler gereği birinden ötekine geçişi kolaylaştıracak bir niteliksel, yapısal benzerlik yok-

tur. Arkaik Toplum, kendiliğinden, Sivil Toplum'a dönüşmemek için direnir.

Bu, yapısal farklılıkla rastlantısal değişiklik arasındaki ilişkiye dayanan Kesinti tezidir. Karşısında, Süreklilik tezi diye adlandırılabilecek evrimci tez yer almaktadır.

İkinci soruya aranacak cevabınsa, Clastres'ın genelleştirilmesi mümkün olmayan *Devlete Karşı Toplum* savından çıkarılamayacağı, buna karşılık, Clastres'a rağmen Clastres düşüncesinde beliren ve İnsanlık'ı İnsanlık yapan iki boyutun, Siyasi İktidar olgusuna çok disiplinli bir ilk yaklaşım sağlayabileceği vurgulanarak, Sonuç bölümüne geçilecektir.

Çalışmada, İki Kesinti'yle, üç aşamada düşünülen şey, toplumların kendilerini düşünme biçimidir.

Çifte Kesinti tezi sayesinde, ilkinin ayırdığı Arkaik ya da Yaygın Siyasi İktidarlı Toplum'la Kutsallaşmış ve Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum, ikincisinin ayırdığı Kutsallaşmış ve Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum'la Kurumsallaşmış Siyasi İktidarlı ya da Devletli Toplum ve tabii bu son toplumla Arkaik Toplum arasında ya da farklı tarihlerini yaşayan farklı sosyal yapılanma türleri arasında, kendi kendini anlamlandırma sorununa getirilen çözümler açısından da, kesin bir farklılık olduğu ileri sürülecektir.

Evrimci her türlü yaklaşımı iten Kesinti mantığı gereği, ne bir sosyal yapılanma türünden ne de ona özgü düşünce biçiminden bir diğerine geçiş zorunlu, kaçınılmazdır: Aynı süreçte, bazı toplumlar, Bodin, Suarez, Hobbes kuramlarında izleneceği gibi, Dışsallığın İçselleşmesi diye adlandırılabilecek bir düşünsel sıçrayışla, Devlet'i konuşmaya başlarken, başka toplumlar, Birinci ya da İkinci Kesinti'nin öteki yanında kalabilirler; Arkaik Toplum örneğinde görüleceği gibi, Dış Odak'la Biz arasındaki Anlam Bağı sayesinde Yaygın Siyasi İktidarlı olarak ya da Dışsallık'ı Tanrı'da bulan Ortaçağ Batı düşüncesinde görüleceği gibi, Dış Odak'la temsilci arasındaki

Meşruiyet Bağı sayesinde Kutsallaşmış ve Farklılaşmış Siyasi İktidarlı olarak...

Ama Kesintiler'le düşünmek, birbirlerinden ayırdıkları kavramsal alanları yalnızlığa mı mahkum etmektir? Niteliksel açıdan farklı her bir alanı, oluşturduğu ve kendi kendini anlamlı kılan bütün dışında, karşılaştırmalı bir incelemenin konusu yapmak mümkün değil midir? Sınırlar aşılamaz mı?

Bu soruları cevaplayabilmek için, Sonuç'ta, sözkonusu düşünsel benzeşmezlik ötesinde, her toplumun, Anlam ya da Meşruiyet Bağı sorununa getirdiği farklı çözüme rağmen, bu sorunu zorunlu olarak karşılamaya çalışırken, ortak bir mantık sergileyip sergilemediği ve bu konuda Siyasi Antropoloji'nin Siyasi İktidar açısından neler söyleyebileceği araştırılacaktır.

Bölüm I

SÖYLEM ÖNCESİ

Padovalı Marsilius
Niccolo Machiavelli

Altbölüm I

Devlet/Sivil Toplum İkilemi Üstüne

Kavramsallaşmanın ne olduğunu anlatmak için bir örnek vermek gerekse, Latincesi *conceptus* olan kavram sözcüğünden daha uygunu bulunamaz. Kavram, *concipere (cum ve capere)*, bütünüyle almak, içermek anlamındaki sözcükten gelir. Bundan türeyen *conceptio*, ilk anlamıyla ana rahmine düşmek demektir; sonradan kafada genel bir fikrin oluşumuna dönüşür. Onu izleyen *conceptus* ya da kavram, bir nesnenin genel ve soyut biçimde düşünülmesi (genelleme ve soyutlama) olur. Bu yüzden, kavramların nasıl oluştuklarını gösteren en iyi kavram yine kavramın ta kendisidir. Sözcük kafaya kestirme yoldan çıkmamıştır... Ve Kavramsallaşma, tarihi bilgiyi, nesnelerin belli belirsiz sezgisiyle yetinmekten kurtaracaktır[1].

1. Zaman ve Mekanla Sınırlı Devlet Kavramı

Modern siyasi–hukuki kavramlar, zaman içinde meydana gelmişlerdir. Bu oluşumun başlangıç noktası, Marcel Mauss'un deyimiyle, Batı'nın siyasi düşünmeye[2] başladığı andır. Söz konusu kavramlardan ikisinin ele alınacağı bu bölümde, Devlet'in, gerek teoride kavramsal olarak, gerekse pratikte yeni bir Siyasi İktidar tipi (Kurumsallaşmış) olarak, XVI.yy.'da doğmaya başladığı savına dayanılacaktır: Buna göre, Devlet,

kavramsal olarak, belli bir mekan (Batı) ve belli bir zamanda (XVI.yy.) Siyaset kuramcılarının kuramlarında, özellikle Jean Bodin'in Egemenlik kavramını yaratmasından sonra boy gösterir; yine aynı sava göre, modern laik Devlet diye adlandırılabilecek Siyasi İktidar tipi ya da modern siyasi-hukuki terminolojide sık sık kullanıldığı gibi BİR, bu dönemde Monarşi lehine, bir başını Kilise'nin oluşturduğu ikibaşlı bir İktidar yapılanmasına son verilmesiyle belirir.

Ama, düşünce ve gerçek, genelleme ve özellik, olması gereken ve olan asla çakışmaz... Kavramlar dünyayı kavramak için vazgeçilmez (dünya ötesi) araçlardır[3]. Devlet kavramı ya da Weberci anlamda, ütopik rasyonalizasyonla elde edilmiş "zihinsel imge" olarak ideal tip[4] ötesinde, tüm gerçek Devletler'i içeren eksiksiz bir tipoloji oluşturmak istenseydi, bütün Devletler'in, içinde adları ve sanlarıyla yeraldığı bir Devletler Sözlüğü yazmak gerekirdi... Şey sözcük değildir.

Sözcük, Latince *stare*, ayakta duruşun *status*'a dönüşmesiyle oluşmuştur. François Rangeon, ilk kez Machiavelli'nin, XV.yy. başında, belli bir toprak ve topluluk üstünde etkili otoriteyi anlatmak için *Stato* sözcüğünü kullandığını ileri sürer[5]. Fransa'daysa, XVI.yy. ortasında, Henri III döneminde *Estat* sözcüğü modern soyut anlamına kavuşur[6]. İsim babalığını, iki yüzyıl geriye giderek Dante'ye yakıştıranlar da vardır. Bu da, onu ilk kullanan her kim olursa olsun, sözcüğe *(Stato)* önce İtalya'da, "yönetim biçimi"ni karşılamak üzere başvurulduğu savını güçlendirir. Ancak Devlet, bir kavram olarak XVI.yy. sonlarında, kılı kırk yarmak için de XVII.yy. ortasında varolur: 1576'da ya da 1651'de. Joseph R.Strayer, Devlet kafalarda ya vardır ya yoktur, yoksa mantıksal işlemlerle ona can verilemez, der[7]. Georges Burdeau'ya göre de, Devlet bütünüyle, onu düşünenlerin kafalarında varolan bir gerçekliktir[8]. Devlet, kavramsal açıdan, insanlar onu düşünebilmeye başladıktan sonra varolabilirdi.

Paul Veyne, Tarih sorunsalı çerçevesinde, Kavram'a şu tanımı getirir: Kuramlar kavramlarla oluşturulur. Kavramlar ya da bir dönemin kapısını açan, ama bir başka dönemde hiç işe yaramayan anahtarlar. Araştırıcıya, sık sık, sözcüğün gerçeğe uymadığını, belirsizleştiğini, bir kavram altında sıralanan olguların onlardan beklenen görüntüyü vermediğini hissettiren, tehlikeli, ama vazgeçilmez oyuncaklar. Kesin sınırları olmayan, olası her türlü tanımı aşan bir anlamla zenginleştiklerinden, anlamayı sağlayan ve aynı nedenle sürekli bir biçimde yanlış anlaşılma tehlikesi içeren garip araçlar...

Sınıflandırıcı her kavram yanlıştır, çünkü hiçbir olay bir diğerine benzemez. Tarih aynı olguların sürekli tekrarı değildir; tarihçilerin kullandığı kategoriler, her zaman geçerli çerçeveler oluşturmaz. Her dönemde, bu kategorilerin her biri, bir toplumdan diğerine, bir dönemden ötekine farklılaşan belirli bir yapıya sahiptir. Gerçeklerin nasıl olduğunu söylemek için sözcüklere ihtiyaç vardır, ama gerçekler sözcüklerden daha çabuk değişir. Çiçeron'un sevdiği Özgürlük değil, Libertas'tır[9].

Dayanılan temel sav bu olunca, Devlet kavramının kesin sınırlar içinde kullanılma zorunluluğu kendini gösterir. Çalışmada, işlenen konu dışında kalan tarihi süreçte belirmiş Siyasi İktidar tiplerine Devlet adı verilmeyecek, Bodin öncesi düşünürlerin ürünlerine de Devlet felsefesi denilmeyecektir –ki bu da hiçbirini Felsefe yapmaktan alıkoymaz.

Geleneksel eğilim doğrultusunda, tarihin çok eski dönemlerinden başlayarak ortaya çıkan önemli her Siyasi İktidar tipine, örneğin Firavunlar dönemi Mısır'na, Antik Yunan'a, Roma İmparatorluğu'na özgü Siyasi İktidar tiplerine Devlet denir. Öte yandan, Öğretiler kategorisi içinde, daha geriye gidilmemişse, Antik Yunan düşüncesinden başlayarak, çeşitli öğretiler kronolojik bir zincirle art arda sıralanır: Platon da, Aquinolu Thomas da Devlet'i düşünmüşlerdir.

Her ne kadar, Tarihçiler, ihtiyatı elden bırakmayarak, sözkonusu somut Siyasi İktidar tiplerini ve öğretileri, Site Devleti, Feodal Devlet, Modern Temsili Devlet gibi altbaşlıklarla birbirlerinden ayırmakta olsalar bile, Devlet kavramının böyle genel biçimde kullanılması, hem tipler hem de öğretiler arasındaki temel farklılığı gizleyebilir, buna bağlı olarak da Devlet sözcüğünü anlaşılırlığını yokedecek kadar belirsizleştirebilir. Devlet Bir'se, ne zamanın ve mekanın farklı düşünüldüğü çoktanrılı Antik Yunan[10] ve Roma düşüncesinde, ne de feodal dönemde ruhani ve cismani İktidar'ı Papalık'ta toplayan Hristiyan düşüncesinde, bir Devlet kavramının belirdiği söylenebilecektir. Gregorius VII, XI.yy.'da, Kilise dışında kurulabilecek her türlü Siyasi Birlik'in bir günah ve Şeytan işi olduğunu açıklarken, bunun iyi bir örneğini verir[11].

Öğretiler arasında hiçbir bağ olamayacağını ileri sürmek değildir bu... Tektanrılı Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, bağrında, laik modern Devlet düşüncesinin tohumlarını taşıdığı gibi, laik modern Devlet düşüncesi de derinde Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin silinemeyecek izlerini taşır: İnsanların Devlet'i ya da Bir'i düşünebilmesi için tektanrı inancının belirmesi gerekiyordu. Bu inanç, laik modern Devlet düşüncesiyle, Ortaçağ Hristiyan düşüncesi arasındaki köprüdür. Modern Bir kaynağını, Hristiyan dogmanın birliği *Tunica inconsutilis* (Hz. İsa'nın dikişsiz giysisi) olarak doğrulamasında bulabilir[12].

Ancak, köprünün yakılmasıyla benzerlikten daha önemli bir düşünsel farklılık ortaya çıkmıştır. Laik sözcüğünün eklenmesinden anlaşılacağı gibi, Devlet düşüncesinin modern anlamıyla doğabilmesi için, cismani İktidar'ın ruhani İktidar'ı içinde eritmesi şarttı. Öyleyse, iki düşünce tipi arasında bir kesinti vardır ve bu görmezden gelindiğinde, laik modern Devlet düşüncesinin niteliksel farklılığı belirsizleşir. Bu nokta üzerinde, tekrarlar da göze alınarak, ısrarla durulmakta-

dır, çünkü çalışmanın sonuç bölümündeki arayış, yani her türlü Siyasi İktidar tipine ortak olan bir kaynağı ya da laik modern Devlet'in temel iki özelliğini en basit toplum tiplerinde bulmaya yönelik arayış, yukarıda sözü edilen niteliksel farklılığın önemsenmediği biçiminde yanlış değerlendirmelere yol açabilir. Oysa, İnsanlık'ın oluşumundaki ortak yönle, bu oluşumun bağrındaki radikal Kesintiler'i birlikte düşünmek mümkündür[13].

Bunun ötesindeki amaç da, çalışma çerçevesinde, modern siyasi–hukuki kavramsallaşmanın başlangıç noktası olarak Egemenlik kuramının Bodin tarafından yaratıldığı yılın, 1576'nın alınmasıyla, Devlet kavramını ve ona bağlı kurucu ve yan kavramları, evrimci yöntemin bunlara kazandıramadığı bir kuramsal sağlamlıkla donatabilmektir: Batı siyasi–hukuki kavramları, başlangıç noktası XVI.yy.'da bulunan bir kavramsallaşma süreci içinde, tıpkı bir *Puzzle*'ın parçaları gibi yan yana gelerek, Batı siyasi–hukuki kavramlar alanını oluşturdular. Onların, bu sistematik bütün dışında farklı gerçeklikleri yansıtmak için rasgele kullanılmaları, olsa olsa, yanılgılara yol açar. *Puzzle* sözcüğünün mecazi bir anlam taşıdığını da unutmamak gerekir: Gerçek olayları kavrayabilmek için mantıklı bir muhakemenin biraraya getirmek zorunda olduğu çeşitli unsurlar bir *puzzle* oluşturur. Ama unsurların, bir başka *puzzle* içinde yerleri yoktur... kaldı ki, ait oldukları *puzzle*'ı oluşturmaları bile yüzyıllar sürmüştür; ortaya çıkan bütün de, mecazdaki iyimser sava rağmen, bir Bilmece'den başka şey değildir.

Bu *puzzle*'ın temel iki kavramını karşılıklı bağıntıları içinde ele alarak çalışmaya başlamak, modern siyasi–hukuki kavramlar alanının sınırlarını bir kez daha çizmek açısından yararlı olacaktır: Devlet/Sivil Toplum ikilemi, Kurgu'yla Olgu, Teori'yle Pratik, Kavram'la Somut Gerçeklik arasındaki fark gözardı edilirse, Dünya'yı gerçek anlamda ikiye bölüyor

sanılabilecek bir ikilemdir. Araştırmaya, bu ikilem içinde anlam kazanan Sivil Toplum kavramından başlamak amacıyla, ortaya, Devletli ya da Devletsiz, Sivil Toplum'un nasıl düşünülebileceği sorusu atılacaktır: Çağdaş bir siyasetbilimciden Gérard Mairet'den [14] yola çıkıp 1324'e, Padovalı Marsilius'a [15] dönülerek ve Marsilius'tan bir başka çağdaş siyasetbilimci ya da sosyoloğa, Jean–William Lapierre'e[16] ulaşılarak.

2. Padovalı Marsilius Bir Sivil Toplum Kuramcısı mı?

Kilise karşısında Bavyeralı Ludwig'in sözcülüğünü yapan Padovalı, *Barışın Koruyucusu* adlı eserini 1324'te yazdığına göre, yukarıdaki sav doğrultusunda modern siyasi–hukuki kavramların oluştuğu sürecin dışında kalan bir Ortaçağ düşünürüdür. Machiavelli'nin Dışsallıksız bir Siyasi İktidar'ı düşünebilmesi için bile, Marsilius'un ardından, iki yüzyıla yakın bir sürenin geçmesi gerekecektir. Yine de Mairet, Padovalı'nın, modern siyasi– hukuki düşünceye açılan kapıyı aralayan düşünür olduğunu söyler. Nedeni, Marsilius'un, bağrında gereğince işleyen mübadele ilişkilerinin sürdüğü ve bu sayede ihtiyaçların karşılandığı Yeterli Hayat'a, yani mübadelenin bir Ticaret Etiği olarak yüceltilmesine yol açan Ortak Yarar'a yönelik, varlık nedeni ve amacı Tanrısal olmayan bağımsız bir Soyut Bütün'ü ya da Toplum'u *(Societas)* düşünebilmesidir. Mairet'ye göre bu, bir Pazar Toplumu olarak Sivil Toplum düşüncesinin ortaya atılmasından başka şey değildir ve Padovalı hem bir Ticaret Etiği Sözcüsü[17], hem de Sivil Toplum kavramını yaratan[18] bir kuramcıdır.

Marsilius'un tanımladığı *Societas*, yasaların yaratıcısı olarak–ki kral yalnızca bunları uygulamakla yetinir– kendi iç dinamiğinden kaynaklanan ihtiyaçlara cevap arayan bir toplumdur ve bu tanım, kaba çizgilerle, akla hemen bir başka ta-

nımı getirir: Adam Smith'in, Devlet/Ekonomik Alan ayrımı çerçevesinde oluşturduğu liberal Sivil Toplum tanımı...

Smith'in klasik liberal tanımından yola çıkılırsa, Liberalizm'i belirleyen ayrım, Kamusal Alan'la Özel Alan, Siyasi Otorite Alanı'yla Özel İlişkiler Alanı ayrımıdır. Bir yanda Devlet'in, öte yanda Sivil Toplum'un durduğu varsayılır; ve Devlet/Sivil Toplum ikileminin böyle sunulmasıyla, Kamu Hukuku/Özel Hukuk ayrımı da, Batı siyasi–hukuki kavramlar bütünü içinde boy göstermiştir. Siyasi otorite karşısında, özel ilişkilerin, başka bir alanda tutulması sayesinde, bireylerin özgürlüğü, her şeyden önce de mülkiyet özgürlüğü güvence altına alınacaktır. Bir pazar alanı olarak Sivil Toplum, mülkiyet ilişkilerinin Devlet'in müdahaleci olmayan koruması altında özgürce gelişip serpildiği alandır: Parola, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinlerdir. Bu ilişkilerin belirlediği Ortak Yarar'ı gözetmek Devlet'in göreviyken, ekonomik alanda, insanların ihtiyaçlarını karşılamaya, iyi hayatı sağlamaya yönelik etkinlikler hüküm sürer. Smith, *Ulusların Zenginliği* (1776) adlı kitabında, sözkonusu ekonomik alanı Ulus diye adlandırır. Devlet/Sivil Toplum ya da Ulus ikileminde, Devlet Ulus'un ekonomik ihtiyaçlarına bağımlı kılınmıştır[19]. Smith'te, bağımlılık ilişkisi Sivil Toplum ya da Ulus lehine kurulmuş olsa da, Devlet ve Sivil Toplum kavramları birarada düşünülür ve Smith'i Padovalı'dan ayıran budur.

Sivil Toplum kavramına, ancak, Devlet/Sivil Toplum ikilemi çerçevesinde yaklaşılabileceğini, öncelik hangisine verilirse verilsin, Devlet'in Sivil Toplum'a, Sivil Toplum'un da Devlet'e göre düşünülmesi gerektiğini ileri sürenler için, Marsilius'un tanımına benzer bir Sivil Toplum tanımı eksik unsuru Devlet olan bir tanımdır. Modern siyasi–hukuki kavramsallaşma sürecinin yukarıda nasıl belirlendiği hatırlanırsa, Padovalı'nın, siyasi topluluğu ancak Site sınırları içinde düşünebileceğini ve çağdaş anlamda, Egemenlik ve Sosyal Sözleş-

me kurucu kavramlarıyla beslenen bir Devlet kavramının bu düşünüre yabancı olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Artık, Devlet'in teori ve pratikte XVI.yy.'da oluştuğunu ileri sürenlerden Mairet'ye şu sorular yöneltilebilir: Marsilius, çağdaş anlamda Devlet'in düşünülmediği bir Sivil Toplum düşüncesi yaratabilir miydi? Ya da, Mairet'ye söylemek istemediği bir şeyi zorla söyletmemek için, Padovalı'nın kafasında bugünkü anlamında bir Sivil Toplum sorunsalı varolamayacağına göre, onun tanımına Sivil Toplum kuramı adı yakıştırılabilir mi? Ve bu sorunun sorulabilmesi için kullanılan Marsilius'u XIV.yy.'da bırakırsak, Sivil Toplum, XVI.yy.'da düşünülebilen çağdaş Devletli Toplum mantığı içinde geçerlilik kazanan bir kavram mıdır yoksa daha geniş sınırlara mı sahiptir?

3. Jean-William Lapierre'in Sivil Toplum Tanımlama Tekniği

Sivil Toplum Devletsiz düşünülebilir mi? -Bu yönde bir düşünsel çaba olarak, Lapierre'in çok geniş ve ayrıntılı tanımı gösterilebilir. Bu tanım benimsenecek olursa, Padovalı da, gönül rahatlığıyla Sivil Toplum kuramcıları arasına sokulabilecektir. Lapierre, *Siyasi İktidar* adlı kitabında, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı eserine gönderme yaparak, düşünürün dilê getirdiği Sivil Toplum'un "soyut bir nosyon" olduğunu, kendisinin bu Sivil Toplum'u değil, somut gerçeklikleri ya da Sivil Toplumlar'ı tanımlayacağını belirtir ve hukuki kavram değil, tarihi sosyal olgu olarak gözönüne alınan bir Sivil Toplum'un, birbirleriyle karışmadan birbirlerine eklemlenen çok sayıda kümenin oluşturduğu Sosyal Bütün'den, sosyologların deyimiyle Global Toplum'dan başka şey olmadığını söyler[20].

Devlet'e ya da yaygın bir deyimle Kurumsallaşmış Siyasi İktidar'a gelince, Lapierre onun da iki biçimde ele alınabileceğini ileri sürer: Hukuki bir yaklaşımla, soyut olarak; Tarih içinde oluştuğu biçimiyle somut olarak... Hukuki incelemeye ilişkin soyutlamalarla sosyal–tarihi gerçeklikleri anlamaya yönelik çabaları karıştırmamak gerekir[21]. Devlet de, Lapierre'e göre, soyut bir antite olmanın ötesinde, tarihin belli bir döneminde ve belirli sosyal koşullarda oluşmaya başlayan somut bir gerçekliktir[22]. Bu gerçekliğin sınırıyla, teoride ve pratikte yukarıda çizilen sınır çakışır: Lapierre de Devlet'i aynı zaman ve mekan içinde sınırlandırmaktadır; tabii somut bir gerçeklik olarak, bir başka somut gerçekliğin, Sivil Toplum'un karşısında... O sınırsızdır.

Kabileler, Siteler, Senyörlükler, Uluslar: Her biri, Lapierre'e göre, birer Sivil Toplum'dur. Boyutlarıyla, ekonomik gelişme dereceleriyle, tarihi açıdan oluşma biçimleriyle, kültürlerinin özgün içeriğiyle farklılıklar gösteren Sivil toplum tipleri... Kabile Arkaik diye adlandırılan topluluklara, Site Greko-Latin tarih ve uygarlığa, Senyörlük feodal rejime özgü Sivil Toplum tipidir; Ulus da, XVI.yy.'dan bugüne, çağdaş uygarlık ve tarihe, zaman ve mekanla sınırlı laik modern Devlet'e denk düşen Sivil Toplum'dur[23]. Her biri birer Sivil Toplum tipi olarak, Kabile, Site ve Senyörlük Devletsiz Toplumlar'dır. Lapierre, XVI.yy.'dan başlayarak Devlet'le birlikte oluşan Ulus'u, geniş anlamda kullandığı Sivil Toplum'un bir tipi sayarken, bu Devletli Toplum'la diğer Sivil Toplum tipleri arasındaki farkı, Uygarlık kavramına başvurarak açıklamaktadır.

Uygarlık ya da Sivilizasyon'la Sivil sözcükleri arasındaki akrabalık apaçık ortadadır. Sivilizasyon sözcüğünün, Batı düşüncesindeki olumlu anlamı uygarlıktan önce, daha nesnel biçimde Sivilleştirme demek olduğunu ve bu anlamıyla Sivil Toplum kavramına açıklık getirdiğini görmek için, Sivil ve Si-

villeştirme sözcüklerinin ortak kökenini aramak gerekecektir: Latincede *civilis* sözcüğünden türeyen Sivil ilk anlamıyla yurttaşa, hayatına, haklarına ilişkin bütünü belirlemek için kullanılır. Sivil'den türeyen Sivilize ya da Sivilleştirmek "bir topluluğu daha gelişkin bir sosyal hale geçirmek"tir. Onu izleyen Sivilizasyon da maddi, sosyal ve kültürel gelişmeyi anlatır.

Sivil Toplum'la Uygarlık arasında kurulmuş bağıntıyı belirlemek için çok uzağa gitmek gerekmez. Etimolojik ya da sözcüklerin bugünkü haliyle kökeni arasındaki oluşum zincirini izleyen bilim çerçevesinde bir araştırma bunu yeterince açıklar. Batı düşüncesi, Sivil, Sivilleştirme, Uygarlık arasındaki bu ilişki sayesinde, farklı kültürler karşısındaki yerini belirlemiş, Öteki'ne, Uygar'ın karşısına İlkel'i diken bir Ayna'dan bakmıştır. Uygarlık/İlkellik karşıtlığına dayanan mitosların, modern siyasi–hukuki kavramların oluşum sürecinde, özellikle de Sosyal Sözleşme kuramı içinde ne kadar önemli bir rol oynadıkları ileride görülecektir.

Burada olası bir yanlış anlamayı hemen engellemek gerekir. Lapierre'e göre, Ulus'un diğer Sivil Toplum tipleriyle arasındaki fark uygarlıkla açıklanmaktadır. Ancak bu fark, Sivil Toplum tipleri arasındaki uygarlık farkıdır. Yoksa burada, uygarlık Ulus'la eşanlamlı değildir. Lapierre'de, en basit Sivil Toplum tipi bile bir uygarlık odağı olarak belirir. Uygarlık kapısını Ulusötesine açan düşünce... Ulus Senyörlük'e göre daha uygardır ya da sivilleşme aşamasında daha yukarıdadır, ama bu evrimci mantığa göre, Ulus'u kaçınılmaz olarak izleyecek Sivil Toplum tipi de, Ulus'tan daha uygar olacaktır: Uygarlaşma sürecinde, çağdaş Sivil Toplum tipi Ulus'u, dolayısıyla da Devlet'i aşacak olan Sivil Toplum tipi, Uluslar'ı biraraya getirecek federatif yapılı bir Sivil Toplum'dur[24]. Münferit Birler'i içinde eritecek olan en yüce BİR!

Lapierre, zaman ve mekan içinde sınırlı Devlet tanımına

göre sınırsızlaştırılan ya da Devlet'ten bağımsızlaştırılan Sivil Toplum'u, belirleyici iki niteliğinden yola çıkarak tanımlar: Bu toplum bir yönüyle altyapıyı oluşturan kendiliğinden ve etkin sosyal ilişkileri ya da Sosyal Yenilenme unsurlarını, diğer yönüyle de Kurumlar'ı, üstyapıyı ya da Sosyal Düzenleme unsurlarını içerir. Sivil Toplum, her iki yönü ele alındığında, Sosyal Yenilenme'ye elden geldiğince açık olmalı, ama bu arada asgari bir düzen de korunmalıdır. Yenilenme ve Düzenlenme'den oluşan bu çifte işlevi, Siyasi İktidar yerine getirecektir. Böylece, sınırsızlaştırılan Sivil Toplum karşısına bu kez sınırsızlaştırılmış Siyasi İktidar getirilmektedir. Farklı Sivil Toplum tiplerine farklı Siyasi İktidar tipleri, çağdaş Sivil Toplum tipi Ulus'a Çağdaş Siyasi İktidar tipi (Kurumsallaşmış) Devlet denk düşecektir.

Lapierre'in tanımıyla Sivil Toplum'un iki vazgeçilmez unsuru Düzenlenme ve Yenilenme'nin modern Devlet/Sivil Toplum ikilemini hatırlatmaları bir yana, Sivil Toplum'u açıklama sürecinde başvurduğu Egemenlik sözcüğü de, bu hem kavramsal hem de somut sınırları aşmaya yönelik çabanın, belli bir dönemin düşünsel duvarları içinde nasıl hapsolduğunu gösteren iyi bir örnektir.Sosyolog, Siyasi İktidar/Sivil Toplum ikilemini kurarken, herhangi bir Siyasi İktidar'a herhangi bir Sivil Toplum'da, bu toplumun Sosyal Yenilenme'sini güvence altına alıp, düzeni de sağlama rolü tanımak, onun Egemenlik'ini kabul etmektir, der[25].

Lapierre, Sivil Toplum'u Devletsiz düşünebilmek amacıyla ve tarihi somut gerçeklikleri inceleme savıyla yola çıktığı halde, modern bir ayrımdan vazgeçememekte, ama bu kez ona Düzenleme/Yenilenme ikilemi diye farklı bir ad takmakta, bağımsızlaştırmaya çalıştığı Sivil Toplum'u da bu iki işlevi gerçekleştirmekle yükümlü kıldığı Siyasi İktidar'ın güdümüne sokmakta, üstelik son aşamada her şeyi açıklayabilmek için başlangıçta reddettiği bir yönteme başvurmakta, "soyut

bir nosyon"u, siyasi–hukuki bir kavramı, soyutlama ve genelleme olarak Egemenlik'i kullanarak çelişki içine düşmektedir. Belli bir kavramsal bütün ve diğer kavramlarla bağıntıları içinde anlam kazanan, önce Sivil Toplum, sonra da Egemenlik'i, bu alan dışına taşıyarak farklı somut gerçeklikleri açıklamak üzere kullanma çabası, sonuçta, büyük bir belirsizliğe yol açmıştır. Lapierre de, 1977 yılında yazdığı *Devletsiz Yaşamak mı?*[26] adlı kitabında, Sivil Toplum'u Devletsiz düşünmeye çalışmaktan vazgeçecek, çeşitli Siyasi İktidar tiplerini karşılamak üzere, yalnızca toplum tiplerinden sözedecektir[27].

4. Devlet/Sivil Toplum: Bir Karşıtlık mı?

Burada amaç, Lapierre'in kurgusal tekniğinin ya da bir Sivil Toplum Tanımlama Tekniği'nin zayıf noktalarını göstermek değildir. Amaç, öncelikle Devlet/Sivil Toplum ikileminin çerçevesini çizerken, bu kavramların anlamlarını borçlu oldukları alanı belirlemektir.

Bu yüzden, çalışmada, ikilemin bir yanındaki Devlet, gerek tarihi somut bir gerçeklik, gerekse siyasi–hukuki bir kavram olarak sınırlanırken, Siyasi İktidar kavramı yaygınlaştırılacak, en basit toplum tipinden, en gelişmiş toplum tipine kadar, bütün toplumları karşılayacaktır; çünkü doğrudan doğruya Toplum kavramı, siyasi açıdan tanımlanmasını gerekli kılan bir içeriğe sahiptir[28] ve çok basit, çok kapalı, çok az nüfuslu da olsa, en azından bir ilk Kural'la belirlendiği için toplum adını hak eden her Düzenlenme, mutlaka Siyasi İktidar içeren bir yapılanmanın ifadesidir.

İkilemin diğer yanındaki Sivil Toplum'a gelince, o da, önerilen kavramsal tutarlılığa ulaşılabilmesi açısından, tıpkı Devlet gibi, onunla ve hatta ondan sonra, Sivil sözcüğünün

Batı düşüncesine özgü niteliğinden ötürü, modern siyasi–hukuki kavramsallaşma alanı içinde anlamını bulacaktır. Sivil Toplum'un, "Batı fikir tarihi süreci içinde yeri arandığında, XV.yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar süren bir zaman kesiti içinde çeşitli anlamlar kazandığı görülür. Her düşünürün kendi değerlendirmesine bağlı olan bu anlamlar daha çok toplumu ayakta tutacak kurum ve bunları temellendiren tabiat kanunu anlayışlarının üzerine yerleştirilmiş, bunların bir 'üçüncü katı' olarak bina edilmiş, onlardan türetilmiştir"[29]. Sivil toplum olarak düşünülen toplum, ancak Devlet'le ve Devlet içinde varolabilirdi[30]. Ya da Sivil Toplum, kavramsal açıdan, insanlar Devlet'i düşünebilmeye başladıktan sonra varolabilirdi.

Modern siyasi–hukuki kavramsallaşmanın sınırlarını belirleme gereği ötesinde, Devlet/Sivil Toplum ikileminin seçimini ilginç kılan bir başka neden, Sivil Toplum kavramının, başlangıçta, Thomas Hobbes'un, John Locke'un kuramlarında bugünkü anlamında, yani Devlet'e göre bir Farklılaşma'yı belirtmek için kullanılmamış olmasıdır. İleride yeniden değinileceği gibi, Hobbist kuramda Devlet'le Sivil Toplum eşanlamlıdır... Tabii Hal'e alternatif olarak. "İki yönlü Sosyal Sözleşme'yle, hem Toplum, hem de İktidar bir çırpıda ortaya çıkar"[31]. Locke'da da, maliklerin mallarına saldıranları cezalandırabilme yetkilerini bir Koruyucu'ya devretmeleriyle, Tabii Hayat'tan Sivil Hayat'a geçilmiş ve Devletli Toplum ya da Sivil Toplum kurulmuş olur. Hobbes'un, Locke'un kurdukları, Devlet/Sivil Toplum ikilemi değil, Sivil Toplum/Sivil Olmayan Toplum karşıtlığıdır.

Batı siyasi–hukuki düşüncesi, bu doğrultuda, bugün de geçerliliğini koruyan, Devletli Toplum/Devletsiz Toplum kavramsal karşıtlığını oluşturmuştur. Sözkonusu karşıtlığa dayanılarak, bir yandan, Batı siyasi–hukuki oluşumunun düşünsel kaynağına, bir Toplum tipinden ve Hayat biçiminden kar-

şıtına, Tabii Hal'den Sivil Hal'e geçişi mümkün kılan Sosyal Sözleşme kavramı yerleştirilirken, öte yandan, Batı'yla farklı kültürler arasına, Uygarlık'la İlkellik'i ayırdığı varsayılan, yine düşünsel bir duvar çekilmiştir. Asıl anlamıyla Sivil sözcüğü, Batı'nın Öteki Dünya'ya yönelik Devletleştirme, Sivilleştirme ve Sömürgeleştirme... çabasını meşrulaştıran bir farklılığın göstergesi olmuştur; çeşitliliğin ve karşıtlıkların gözlemlenebildiği sosyal ilişkiler bütününü gizleyen[32] bir ikilem içindeki sahte Farklılaşma'nın göstergesi değil...

Maria-Antonietta Machiocchi, "iç ve özel" diye adlandırılan organizmalar bütünü olarak Sivil Toplum düzeyiyle, hem yönetici kümenin Sosyal Corpus üzerinde uyguladığı hegemonik işleve, hem de Devlet ve Siyasi İktidar'la dile gelen "doğrudan Egemenlik" ya da buyurma işlevine denk düşen Siyasi Toplum ya da Devlet düzeyi ayrımcısı Antonio Gramsci'nin bile, bu konuda bir uyarıda bulunma gereği duyduğunu hatırlatır: Devlet'le Sivil Toplum arasındaki ayrım organik değil, metodiktir, çünkü somut gerçeklikte Sivil Toplum ve Devlet birbirine karışır.[33]

Basit bir yorumla da, Devlet'le Sivil Toplum arasına, ikilemi ifade etmek için bir kesme işareti koyulduğuna dikkat çekilebilir: Ancak bir bütün kesip ayırılabilir. Devlet'i Sivil Toplum'dan ya da Sivil Toplum'u Devlet'ten kesip ayırmadan önce, bunların birarada oluşturdukları Corpus'u düşünmüş olmak gerekir.

Son olarak, Sivil Toplum kavramının nasıl bir değişikliğe uğrayarak ilk anlamından uzaklaştığını ve bu anlam kayması sonucunda, Hegel düşüncesinin ürünü Devlet/Sivil Toplum ikilemindeki yerini nasıl aldığını incelemek yararlı olabilir. Bu, Hobbes ve Rousseau'da Sözleşme konusu işlenirken ele alınacak soruna bir ilk yaklaşım imkanı da sağlayacaktır. Yukarıda değinildiği gibi, Hobbes düşüncesinde Sivil Toplum kavramının neyi ifade ettiği çok açıktır: Devletli Toplum ya da Tabii Hal'in karşıtı...

Oysa Locke düşüncesinde, ufak ama önemli bir fark ortaya çıkmıştır ve bu, Sivil Toplum kavramının yeni bir kılığa bürüneceğinin ilk göstergesidir. Hobbes'un gücü sınırsız ölümlü tanrısı karşısında, yalnızca özel ilişkiler alanının koruyucusu olarak, sınırlı güce sahip Locke Devleti belirmiştir. Locke, henüz Siyasi Corpus'la Sivil Toplum'u birbirinden ayırmasa bile, liberal Devlet/Sivil Toplum sorunsalının ana temasını kaba hatlarıyla çizmeye başlamıştır: Devlet Sivil Toplum'a müdahale etmez, onun Tabii Hal'inin bir yanıyla sürmesi için gerekli özeni gösterir ve bu kısmi Tabii Hal'i korumakla yetinir. Bir başka deyişle, Locke'a göre, cezalandırma yetkisiyle donatılan Koruyucu'nun görevi, insanın hem Tabii Hayat'ta, hem de Sivil Hayat'ta malik olduğu şeyi korumaktır, çünkü iki Hal'e ortak olan Hak, malik olma hakkıdır. Locke'un Tabii Hal'i, Hobbes'un Savaş Hali'nden çok farklıdır, çünkü Locke'un Tabii Hal'inin Sivil Hal'de de sürdürülmesi gereken erdemli bir yanı vardır: İnsanlar tabii olarak önce kendi bedenlerine, sonra da ürettiklerine malik oldukları için[34], Tabii bir Hak'kın varlığı... Kabaca Liberalizm diye adlandırılabilecek bu kuramsal çaba, Sivil Hal'i, Hobbes'da karşıt kutup olan Tabii Hal'e yaklaştırırken, gücü sınırlanmak istenen bir Devlet'ten de uzaklaştırmaya başlar.

Pierre–François Moreau sözkonusu liberal çabayı ya da Liberal Devletçilik Tekniği'ni[35] şöyle açıklayacaktır: Zayıf bir Devlet isteniyorsa, Tabii Hal'in Devletsiz bir Sivil Toplum başlangıcı içerdiğini göstermek gerekir; o zaman, Devlet, kuşkusuz önemli, ama karşı ağırlıkların varlığının da kabul edildiği bir gereklilik olarak devreye sokulabilir[36].

Locke bu yolu izler ve yine Moreau'nun altını çizdiği kuramsal bir tehlikeyi savmaya çalışır: Devlet'e verilen önem, her zaman, onun ağırlığı altında Sosyal Corpus'un etkinliğini yoketme tehlikesi taşır... O zaman, tüm ekonomik, sosyal, entellektüel çerçeve, onu kurallandıran şeyle bir sayılır ve yanıl-

tıcı bir biçimde, Devlet'in ya da kararlarının bir sonucu olarak belirir. Bu, Devlet otoritesi altında, kararlarının hiçbir dirençle karşılaşmayacağı, yoğunluksuz bir toplum düşüncesinin ürünüdür. Kafa üzerinde çok ısrar edilmesi, bedenin o ölçüde cansızlaştırılması demek olacaktır[37]. Tavır, Batı düşüncesinde, öncülüğünü Hobbes'un yaptığı varsayılan ve Totalitarizm diye adlandırılan tavırdır.

Karşıda, yukarıda özetlenen çabasıyla önce Locke, sonra diğer liberaller yer alacak ve çareyi, Sivil Toplum kavramını Devlet'ten görece olarak bağımsızlaştırmakta, hatta bu iki kavramı birbirlerine kesinlikle karşıt kavramlar olarak sunmakta bulacaklardır. Bu sayede, sözkonusu iki kavram arasında, Totalitarizm'den Liberalizm'e uzanan bir siyasi yelpaze oluşacaktır. Kapanan ve açılan, ama hep aynı kalan kavramsal bir yelpaze...

Aslında, bir yanda birey ve aynı yanda Devlet, bir yanda Leviathan ve öteki yanda yine Leviathan durur[38]. Her şey Siyasi'yse, Devlet'le Sivil Toplum'u karşı karşıya getirmenin bir anlamı olmayacaktır[39].

Devlet ve Sivil Toplum'un Söylem'i aynıdır:

İçinde barındığı Sosyal Corpus'tan kopmuş bir Antite olarak Devlet! İnsanların oluşturacağı bir Siyasi Corpus'la yine insanların oluşturacağı bir Sosyal Corpus arasında varsayılan Semantik ayrım sayesinde, sanki katı nesnelere dönüştürülmüş iki bütün arasındaki ilişkileri bir çatışma modelini temel alarak sunmak! Bu ayrım, varsayıp kabul ettirdiğini almaya alışkın beyinler için aşılması en zor epistemolojik engeldir[40].

Ama bir de Karşı-Söylem vardır; Toplum'un, simgesel kutbunu, kendi karşısına diktiği Dışsallık'ını konuşan...[41]

Altbölüm II

Batı Siyasi–Hukuki Düşüncesinde Yeniçağı Ortaçağdan Ayıran Kesinti

Bu altbölümde, Batı siyasi–hukuki kavramsallaşmasının hemen eşiğinde, bir Tarihçi'nin, Niccolo Machiavelli'nin Siyasi İktidar'ı nasıl düşündüğü incelenecek. Bunun için, önce, çağdaş Siyaset sosyologlarından Michel Crozier ve Erhard Friedberg'in, *Aktör ve Sistem* adlı kitaplarındaki İktidar tanımını gözden geçirmek gerekebilir. Machiavelli de[1] Siyasi İktidar olgusuna aynı konumdan bakmıştı. Görece Yenilik'i buradan gelir.

1. Sosyolojinin Tarihle Çakıştığı Nokta ve Machiavelli'nin Yeniliği

"Tip"i ya da kaynakları, meşrulanma biçimi, hedefleri, kullanım yöntemleri ne olursa olsun, İktidar, en genel anlamıyla, bazı kişiler ya da kümelerin, başka kişiler ya da kümeler üzerindeki etkisini anlatır. Robert A.Dahl de, İktidar kavramını aynı doğrultuda tanımlamıştır: A'nın B'ye, A'nın müdahalesi olmasaydı yapamayacağı bir şeyi yaptırma yeteneği... Bu tanımlar, İktidar'ın ilişkisel niteliğini açığa çıkarır: Her şeyden önce, en azından iki kişinin varlığını gerektiren bir değiş–tokuş ilişkisi... Değiş–tokuş sözcükleri, ilişkinin bir hedefe, en genel anlamda değiş–tokuş edilecek şeylere yönelik olduğunu belirtmektedir. Ancak, değiş–tokuşta bir taraf her zaman daha avantajlı olacaktır, çünkü İktidar ilişkisi eşitsizdir. Artık,

bütün bu veriler doğrultusunda ayrıntılı bir tanım yapmak gerekirse, şöyle denebilir: Bir tarafın öteki taraftan daha fazla avantaj sağlayacağı, ama avantajsız durumda olanın da değiş–tokuştan yüzde yüz zararlı çıkmayacağı, eşitsiz bir güç ilişkisi.

En az iki kişinin, geçici ya da sürekli olarak, belli bir hedefe yönelik eşitsiz güç ilişkisine girmesi, ikinci bölümün başında ayrıntılı olarak görüleceği gibi, yapısal bir düzenlenmenin ifadesidir. Düzenlenme ve İktidar birbirlerine bağlı olgulardır: Düzenlenme, eşitsiz güç ilişkilerinin bir düzen içine sokulması, bu ilişkilerin kurallandırılmasıdır; bazı kişi ya da kümelerin, diğer kişi ya da kümeler üzerinde meşru bir otoriteyle donatılması, onlara cezalandırma ya da ödüllendirme özel yetkisinin verilmesi, ama öte yandan güdülen hedeflerin başarısı doğrultusunda, bu yetkilere sahip kişilerin kurallarla bağımlı kılınmasıdır[2]. Ve bu tanım benimsenirse, kurallandırılmamış, rastlantısal, bir Düzenlenme'nin sözkonusu olmadığı anarşik güç ilişkilerini İktidar sözcüğüyle karşılama imkanı yoktur.

Tanım, Sosyoloji'nin olanı olduğu gibi görme çabasının ürünüdür. Aynı nesnellik kaygısı Machiavelli'nin Tarih okuma çabasında görülecek ve beş yüzyıla yakın bir araya rağmen, tarihçiyi sosyologların yanına götürecektir: Machiavelli düşüncesinin sık sık vurgulanan sosyolojik boyutuyla... Tabii Paul Veyne'e kalsa, o Machiavelli'yi döneminde bırakır ve benzerliği, özerk bir disiplin saymadığı Sosyoloji'nin bir tür dar görüşlü Tarih'ten başka şey olmamasına bağlar[3]. Sosyolojik İktidar tanımı aracılığıyla Machiavelli'nin özgün yanından sözedilirken, hem bu savın, hem de sosyal olguların nesnel biçimde incelenmesinin epistemolojik açıdan mümkün olup olmadığına ilişkin sorunun[4] küçümsenmemesi doğru olacaktır; sonuçta, özgün Machiavelli'nin özgün bir tarzda ne söylediği sorulacağına göre...

Siyasi İktidar'ı, yukarıda tanımlanan biçimde, yapısal bir Düzenlenme içinde, bir kişiyi (Hükümdar) başka kişiler karşısında etkili kılan eşitsiz somut bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünen ilk tarihçi Machiavelli'dir. Onunla, Siyasi İktidar'ı, yeni bir kılığa büründürmek üzere, feodal giysilerinden soyan ve öyle bırakan yeni bir Söylem belirmiştir: Önsüz ve sonsuz kalacak, hiçbir çağın sahip çıkmayacağı Yalnız bir Söylem...

İkinci bölümde ayrıntılı olarak görüleceği gibi artık Ortaçağda İnsan, Universitas'ın ya da statik bir göksel topluluğun üyesi olarak düşünülebiliyordu. Göksel hayatı dünyevi hayattan koparan radikal ayrım ve Tanrı'nın dünyevi alandan dışlanması sonucunda, kendi kaderine hakim olan, eskiden Tanrı'ya ait olan Zaman'a sahip çıkan ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayabilen bir İnsan anlayışı belirmeye başladı. Yeni İnsan'ın artık yeni bir Tarih düşüncesi vardı: Geçmişten şimdiki zamana, ondan da geleceğe, mantıklı ve tekçizgili bir süreci izlediğine inanılan, anlamlı bir Tarih.

Machiavelli, *Hükümdar* ve *Söylevler*'de bu anlayışın sözcülerinden biri olacak ve geçmişle şimdiki zaman arasında bağlantı kurarak, geçmişin doğru kavranmasıyla, şimdi neler olacağının kestirilebileceğini ve buna göre davranılabileceğini ileri sürecektir. Bu Batı'nın kendi Tarih'ini düşünme biçimidir. Gérard Mairet, Rönesans bir bağı, şimdiki anı hep bir kökene bağlayan bağı icadetti; oysa bu bağ yabancısı olmadığımız bir ad taşır: Tarih...bugün hâlâ geçmiş–şimdiki zaman ilişkisinin, XV-XVI. yy.'larda oluşmuş bir gösteriminin, Tarih'in bir içerik kazandırdığı gösterimin içinde yaşıyoruz, der[5]. Ortaçağın, kaderi Tanrı tarafından belirlendiği düşünülen kulundan, Rönesans'ın, Tarih'i özgürce inşa ettiği düşünülen insanına ya da İnsan'ın Tanrısal Tarihi'nden İnsan'ın Tabii Tarihi'ne [6] geçilmektedir. Ama Machiavelli'siz...

Machiavelli, kendisini Yeni yapan iki şeyin, siyasi deneyimi ve sürekli Tarih okuması olduğunu söyler. Tarih'i yaşa-

mak ve okumak: Ortaçağın bir kez ve her zaman için belirlenmiş statik yapısını yorumlamayı bırakarak, zaman içinde kavranabilir bir hayat tarzı oluşturulabileceğini düşünmek... Buraya kadar Machiavelli çağdaştır, çünkü tarihçinin malzemesi dünyevi güç ilişkileridir. Artık Tanrısal odaklı toplum kavramı parçalanmakta, yeni bir sosyal yapıyı kendi kendisini sürekli yetkinleştirerek oluşturan dünyevi İktidar kavramı devreye girmektedir. Ama tarihçi kendi Tarih'ini ya da Hükümdar'ın Tarih'ini aşamaz: Yeni ve Yalnız Söylem, Kilise'nin dışlandığı bir dünyevi alanda, Hükümdar'ın (insanların değil), Talih'in de yardımıyla (rastlantısal) Tarih'ini kendi yaptığı savı üzerine kurulacaktır. Konuşan yalnızca Hükümdar'dır.

Tarih'i gereğince okumasını bilen Hükümdar, insanların nasıl yönetilmesi gerektiğini de öğrenir. Tarihsiz bir Kutsal Kitap'tan çıkarılan Tanrı/kul ilişkisinin yerine, dünyevi bir Tarih kitabından çıkarılan Hükümdar/yönetilen ilişkisi oturtulmaktadır. Tanrısal Birlik'in yerini alan Siyasi Birlik, salt dünyevi bir çerçevede, bu yeni güç ilişkisi tarafından sağlanacaktır. Machiavelli, Tanrı vesayetindeki feodal nitelikli münferit güç odaklarına karşı, yeni sosyal yapıyı kuracak olan Hükümdar'ın mutlak iktidarını düşünmektedir. Machiavelli Söylemi'nin belirleyici ögesi olan Hükümdar İktidarı, dünyevi bir eylem süreci olarak ya da ele geçiren ve yöneten Hükümdar'ın Güç'ü Kullanma'sı olarak, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin altın zincirini, Kilise'yi dünyevi alandan dışlayarak kırar.

Siyasi İktidar olgusunu kendi (dünyevi) sınırları içinde ele almaya yönelik bu çaba, Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle Yeniçağ düşüncesi arasına çekilen duvardır ve ötesinde, modern siyasi- hukuki kavramsallaşmanın oluşturulacağı düşünsel kesintiyi belirtir. Artık, yeni bir Sosyal Düzenlenme düşüncesi gündemdedir; pratikte de, Hükümdar'ın hem feodal güçlere, hem de Kilise'ye karşı Siyasi Birlik'i sağlama kay-

gısı... Birlik'in sağlanmasının Tanrısal amacından Birlik'in Hükümdar'a özgü amaç için sağlanmasına yönelik bu radikal Yenilik sayesinde, 63 yıl sonra, Devlet kavramının oluşturulması imkanı doğacaktır; Jean Bodin'in Egemenlik kuramıyla...

Bertrand de Jouvenel, Devlet, Kişisel Siyasi İktidar tarafından ve onun için oluşturulmuştur, der. O, Monarşi'nin tabii ve zorunlu aygıtıdır. Kişisel Siyasi İktidar demek olan Monarşi'den devralınan bu mirası Ulus'a teslim edecek olan modern Siyasi düşünceyle Antik düşünce arasındaki fark burada belirir. Antik düşünce Devlet aygıtını tanımaz. Çünkü, Antik Res Publica'da, siyasi mekanizmanın işlemesi için, yurttaşların özel irade ve güçlerini, karar almak ve uygulamak üzere biraraya getirmeleri gerektiğine inanılırdı. Oysa, Monark, tahtında, bütünün billurlaştığı nokta, birliğin simgesidir. Bütün adına, birlik adına karar alır ve uygular. Böylece, tüm parçaları kendisine bağlı bir aygıtı temsil eder: Devlet Benim. Karmaşık Devlet kavramının oluşum nedeni budur. Monarşi dönemi, Sosyal Corpus'tan farklı bir Corpus yaratmıştır. Kendine özgü bir hayatı, çıkarları, nitelikleri, amaçları olan Siyasi İktidar tipi[7]...

2. Machiavelizm ve Açık Toplum Düşmanlarına Karşı Machiavelli

Hükümdar'da, bu yeni tip Siyasi İktidar'ın kurulmasına yönelik öğütler yer alır. Tarihçi'nin, Siyaset biliminin kurucusu olarak değil -yoksa kuramcı olurdu- yeni bir Söylem'in yaratıcısı olarak ya da Sosyoloji'nin bir tür Tarih anlayışından kaynaklandığını ileri süren[8] yorum kabul edilirse bir Sosyolog olarak, ortaya attığı yeni Siyasi İktidar düşüncesinde, Hükümdar'ın amacı yalnızca, simgesi sayılacağı Birlik'i sağla-

mak üzere kendi İktidar'ını yetkinleştirmekse, Siyaset sanatı öğreticisi Machiavelli ve tabii izleyicilerine düşen, kurulu sosyal ilişkileri parçalayacak yönetim kurallarını belirlemek olacaktır. Çağdaş Siyaset biliminin anahtar kavramı Siyasi İktidar'ı, onu meşrulaştırmaya yönelik aşkın her türlü odaktan bağımsız (Kesinti'nin bu yanında Tanrı, öte yanında halk), kendi sınırları içinde düşünürken, Ortaçağda bir Karşı–Söylem yaratan Tarihçi Machiavelli'yle, amaç için her türlü aracı geçerli sayan Siyaset sanatı öğreticisi, Machiavelizm'in yaratıcısı Machiavelli arasındaki fark burada ortaya çıkar. Biri Tarihçi, öteki Hükümdar'ın öğretmeni iki Machiavelli, aynı düzlemde ele alındıklarından, Batı Siyasi düşüncesinde Machiavelli yanlıları ve Machiavelli karşıtları diye adlandırılabilecek saflar oluşmuştur. Bir Machiavelizm saplantısından kaçınmanın en iyi yolu, Machiavelli'nin öğretici olarak, kime hangi dersi verebileceğini düşünmektir.

Aslında Tarih'ten ders alan Machiavelli'dir ve gelmiş geçmiş, küçük büyük hiçbir Hükümdar Machiavelizm dersleri almaya gerek duymaz. Gözden düşmüş Floransalı'nın *Hükümdar*'la, döneminin yöneticilerine yaranamadığını herkes bilir. Yöntemlerini böyle açıklama cüreti gösterdiği için onları öfkelendirdiği bile söylenebilir. Machiavelli'den önce de sonra da, eşitsiz bir güç ilişkisinin tarafı olarak, Farklılaşmış Siyasi İktidar'ın mantığı hep aynıdır. Onun, kendine özgü bir hayatı, çıkarları, nitelikleri, amaçları vardır. Ders istemez, ama üstüne düşünsel bir perde örtülmesi, meşrulaştırılması için hizmet bekler. Baruch Spinoza şöyle diyecektir: Bir uygulaması olan bütün bilimler arasında, kuramın pratikten en çok ayrıldığı dal Siyaset'tir ve Devlet yönetmek açısından kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuzu bulunamaz[9]. Jean–Jacques Rousseau, bu kadar katı görünürk olmasa bile pek farklı şeyler söylemez: Bana, Siyaset üzerine yazdığıma göre, Hükümdar ya da Yasakoyucu olup olmadığım sorulacaktır. Ha-

yır, diyor ve işte bu yüzden Siyaset üzerine yazıyorum. Hükümdar ya da Yasakoyucu olsaydım, ne yapılması gerektiğini söyleyerek zaman kaybetmez, ya bunu yapar ya da susardım[10].

Hükümdar'ı ya da *Leviathan*'ı hiçbir diktatörün başucuna koyması gerekmez. *Hükümdar*'ın yazılışından iki yüzyılı aşkın bir süre sonra, Machiavelik bir siyasetin izleyicisi olacak Friedrich II, Machiavelik olmadığını kanıtlamak için, 1739'da *Anti-Machiavelli*'yi[11] yazar ve yeni bir Machiavelizm örneği verir. Metni, Friedrich II'nin hizmetindeki bir düşünür düzeltecektir. Machiavelli bu Machiavelizm'in sorumlusu değildir; tıpkı Rousseau'cu Robespierre'in teröründen Rousseau'nun sorumlu olmadığı gibi...

Anılar'ını ya da Kavga'larını yazanlarla, düşünceyi Yazanlar'ı birbirlerinden ayırmak şarttır. Gérard Mairet, düşüncenin elinden pratik olarak dünyayı dönüştürmek gelmez, o dünyanın bir parçasıdır ve onunla değişir, dedikten sonra, şunları ekler: Despot onun adına konuştuğunu ileri sürse bile, despotun eylemleri yüzünden düşünüre hesap sorulamaz[12].

Kaldı ki Machiavelli, hükümdara nasıl davranması gerektiğini anlatırken, asla, Toplum'u yeniden inşaya yönelik planlar yapmaz. Toplum'un Tabii bir bütün, insanın da sosyal bir hayvan olduğunu söyleyen Aristoteles çizgisinde, nesnel gerçekliği anlamaya ve anlatmaya çalışır. Bu açıdan da Platon'un çocukları *Açık Toplum Düşmanları*'nın[13] ya da önce Toplum'un sonra insanın yeniden kurulabilir ve yönlendirilebilir olduğunu düşünenlerin, nesnel gerçekliğin gözlemlenmesinden yola çıkıp kuramsal düzenlemelere ulaşan ve düzenlemelerle nesnel gerçekliğe yönelip onun istendiği gibi değiştirilebileceğine inananların ya da bütün ütopyacıların karşısında yer alır... Eğer çağdaş anlamda kuramcı olabilselerdi, Machiavelli Liberalizm'in, Thomas Morus da[14] Despotizm'in öncüsü olurdu; siyasetçi olmadan, düşünsel düzlemde...

Hükümdar'ı ya da Friedrich II'nin Siyaset sanatını Siyaset dersi almak için değil, yeni bir Siyasi İktidar Okuma biçimini kavramak için ele almak gerekir. *Söylevler*'e de aynı amaçla yaklaşılabilirdi: *Söylevler*'in iyi Machiavelli'siyle, *Hükümdar*'ın kötü Machiavelli'si ayrımına dayanan her savın bir efsaneden ibaret olduğunu ileri süren G.Colonna d'Istria'yla R.Frapet'ye ve Claude Lefort'a göre, iki tarih kitabını ayıran yalnızca bir üslup farkıdır. *Söylevler* Hükümdar olabileceklere, *Hükümdar*'sa gerçek bir Hükümdar'a gönderilmiştir[15]. Ama dikkatli okur, her ikisinde de, Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesini okuyacaktır:

3. Siyaset Felsefesinin Sıfır Noktasında Siyasi İktidarı Düşünmek

Bu bölümün altıncı paragrafında,dünyevi düzeni sağlamaya yönelik Siyasi İktidar kavramının, yeni bir ikileme, Hükümdar/yönetilen ikilemine dayandığı belirtildi. Bir yanda Hükümdar, öte yanda halkın oluşturduğu bu ikilem sayesinde, kurulan yeni eşitsiz somut güç ilişkileri alanından Soylular dışlanacaktır. Hükümdar, yeni siyasi birliğin kurucusu olarak ortaya çıktığına göre, sözkonusu birlik öncesinde, karşı karşıya olanlar Soylular ve halktır. Bir başka deyişle, Tanrısal kaynaklı eski birliğin sunduğu ikilem, Soylular/halk ikilemidir. Machiavelli'ye göre bu kesin bir olumsuzluğun, bir karşıtlığın ifadesidir: Soylular halka baskı yapmak isteyecek, halk da bu baskıyı istemeyecektir[16]. Hükümdar, işe el koymadan, yeni Siyasi Birlik kurulmadan önce, somut gerçeklik diye adlandırılabilecek Verita Effettuale uzlaşmaz bir nitelik taşımaktadır: Yönetmek isteyen Soylular karşısında, Soylular tarafından yönetilmek istemeyen halk...

Tüm Yenilik'ine rağmen, Machiavelli de burada genel

kuralın dışına çıkmaz. Teoride ve pratikte, yeni düzenin kurulmasına yönelik her çaba,kaçınılmaz olarak, eski dönemin bir Düzensizlik dönemi olarak karalanmasını gerektirecektir. *Hükümdar*'da, bir yandan Siyasi Birlik'in kurulmasını sağlayan, öte yandan da onu (meşrulaştırmadan) zorunlu kılan Soylular/halk karşıtlığıdır ve sözkonusu karşıtlıktan çıkacak sonuçlar ya Hükümdarlık ya da Düzensizlik olacaktır[17].

Bir yanda Soylular öte yanda halk olduğuna göre, Hükümdar'ın çözmesi gereken sorun belirmiştir: Yönetmek için halka mı, yoksa Soylular'a mı dayanmalıdır? Hükümdar iki yolu da seçebilir; ya halka ya da Soylular'a dayanarak başa geçer. Ama eski güç ilişkisindeki uzlaşmazlığın vurgulanmasıyla, sorudan önce cevap verilmiştir: Soylular/halk ikileminde, olumsuzluk halkın Rıza göstermemesi (halk Soylular'ın baskısını istemez) biçiminde sunulduğuna göre, aslolan halkın isteğidir. Yeni Siyasi Birlik, yönetilenlerin yeni yöneticiye Rıza'larını vermeleriyle kurulacaktır: Halk kendini Soylular'ın baskısından kurtarabilmek için Hükümdar'a sığınır. Hükümdar'sa, Tarih'ten dersini iyi almışsa, altı çizilen olumsuz Verita Effettuale'yi kendi yararına kullanarak İktidar'ını pekiştirecek, kimden destek alması gerektiğini bilecektir.

Yine de Machiavelli bununla yetinmez ve anlayışsız Hükümdar'lar için daha aydınlatıcı bir genelleme yaparak ve sayısal bir mantığa başvurarak, Hükümdar'ın, Soylular'ın değil, halkın desteğini aramak zorunda olduğunu kanıtlar: Soylular'ın yardımıyla Hükümdar olan, çevresinde, kendilerini ona eşit sayan ve dilediğince emir vermesini engelleyip, İktidar'ını sınırlayan rakipler bulacaktır. Oysa halka dayanan Tek başınadır. İktidar'ı mutlaktır. Üstelik, Soylular azınlık, halk çoğunluk olduğu için, halkın desteğini alan Hükümdar, onun sayısal üstünlüğünden yararlanarak kendisini Soylular'a karşı koruyabilir.

Machiavelli, yavaş yavaş, Hükümdar'ın seçebileceği yol-

lardan birini kapatmaktadır. Güvenliğinin sarsılmasını istemeyeceğine göre, bir Hükümdar asla halkı karşısına almamalıdır, yoksa halk onu yalnız bırakabilir. Soylular'la başbaşa... Halk tarafından terkedilmek kötü bir şey olmasına rağmen, mümkün olabilseydi, akılsız bir Hükümdar, Soylular'a dayanıp halkı karşısına alabilirdi. Ama gerçek bir Hükümdarsa, Hükümdar için aklın yolu Bir'dir ve başlangıçta sunulan iki yoldan birinin imkansız bir yol olduğu kanıtlanacaktır: Hükümdar, her zaman, halkıyla yaşamak zorundadır. Zorundadır, yani halka dayanmaktan başka çaresi yoktur.

Machiavelli, çok erken bir dönemde, halkı ya da Kalabalık'ı Bir'in karşılayacağını haber vermektedir. Bir'liğin yolu mutlak İktidar'dan geçer diyen tarihçinin mantığı çerçevesinde, Hükümdar'ın bu birliği halkın yardımıyla sağlaması seçeneklerden biri olarak gösterilmişse de, bu sahte bir seçenektir. Hükümdar, Soylular'ın yardımıyla tahta çıksa bile, onlara sırt çevirip halkın güvenini kazanmaya çalışmazsa ve Soylular'a güvenmeyi sürdürürse, Tek olmadığı, mutlak İktidar'ı ele geçirmiş sayılmadığı için, zaten Hükümdar değildir. Soylular'a dayanmak olan diğer seçenek, Siyasi İktidar'ın paylaştırıldığı, yeni Birlik öncesi hayatın, Machiavelli'nin deyimiyle Düzensizlik'in ya da feodal düzenin devamı demektir.

Siyasi İktidar, edilgin bir durumda olan halk ya da Kalabalık'ın dışında elde edilir. Halk Siyasi İktidar'dan pay istemediğine göre, Hükümdar bu edilginliğe oynayacak, münferit güçlerini kaptırmak istemeyen Soylular'a karşı halka dayanacaktır. Machiavelli düşüncesinde, Hükümdar olmanın tek gerçek yolu, istekleri Soylular'a göre daha güvenilir olan halkın sürekli desteği ya da Rıza'sını almaktır. Halk dürüst bir çıkar için, yalnızca Soylular'ın baskısından kurtulmaktan başka hedef gözetmeden, Hükümdar'ın arkasında olacaktır: Halkın düşmanları kimlerdir? Hükümdar'ın gizli düşmanları olan Soylular. Hükümdar'ın düşmanlarının düşmanları

onun dostlarıdır. Hükümdar, Siyasi İktidar'ı adına bu tabii dostluğu korumayı bilecektir. Değiş–Tokuş ilişkisi kurulmuştur: Soylular'a karşı, hükümranlığı ardında, halkının bağlılığını kazanmak zorunda olan Hükümdar'la, yine Soylular'a karşı, baskıdan kurtulmak için, Hükümdar'ına muhtaç olan halk arasındaki eşitsiz güç ilişkisi[18]...

Bu ilişkide, halk yeni Siyasi Birlik'i Soylular'ın baskısından kurtulmak için istediğine göre, Hükümdar, nihai amacına uygun olarak mutlak İktidar'ını koruduğu sürece, halkın baskıdan kurtulma isteği, Hükümdar'ın İktidar'ını pekiştirme isteğiyle çakışır. Halkın Siyasi İktidar'a yönelik bir amacı olmadığı gibi, Siyasi İktidar'ın da halka yönelik bir amacı yoktur. Varlık nedeni ve amacı kendinden kaynaklanan Siyasi İktidar, Hükümdar'ın sorunudur ve bu İktidar'ın sağlamlaştırılmasında halk yalnızca, bir destek rolü oynar. Siyasi İktidar'ın ele geçirilmesi ve Kullanılması'nda tek belirleyici olan Hükümdar, istediği yöntemi seçmekte de özgür bırakılmıştır[19]. Machiavelli düşüncesinde, Hükümdar'ı sınırlayan hiçbir şey yoktur, kan bağları bile...

Machiavelli'nin Soylular'ın halka uyguladığı baskı diye adlandırdığı (feodal nitelikli) eşitsiz güç ilişkisini yokedecek, halkla arasında kurulan yeni Yöneten/yönetilen ilişkisi çerçevesinde münferit güç odaklarını ortadan kaldıracak olan Hükümdar, Senyörlük'e son vermektedir. Bu doğrultuda, Soylular aleyhine oluşan Söylem, Tanrısallık'tan kopan yeni bir Siyasi İktidar düşüncesine uygun olarak, Hükümdar'a özerk bir nitelik kazandıracak, onu kişisel bazı özelliklerle bile bağlamayacaktır. Feodal değerlerden sıyrılan düşüncede, Hükümdar'ın feodal kökenlerine önem verilmez. "Sıradan birini Hükümdar yapan" derken [20], Machiavelli, Siyasi İktidar'ı Soyluluk'un tekelinden kurtarır. Söylem, Siyasi İktidar'ı ele geçirme, elde tutma, yönetme teknikleri ardında, münferit güç sahiplerinin feodal nitelikli dayanaklarını da yıkar.

Machiavelli'de asıl ahlakdışı olanı gösteren en iyi örnek de budur: Ortaçağ ahlakını dışlayan Söylem meçhul hükümdarı aramaktadır. Kitap okurunu bulacaktır. Çelişkin bir biçimde ve çok geç bir dönemde... Machiavelizm dersleri alan değil, tarihçinin Siyasi İktidar düşüncesini en iyi yansıtan bir önderin kişiliğinde...Avrupa'ya Ulusal Ordu'yu, karşılığını kanla alarak tanıtan Korsikalı'da.

Yeni Siyasi Birlik düşüncesi, silahlı gücün yeniden örgütlenmesi gereğini de birlikte getirmektedir. Machiavelli, birliğin başlıca temelinin iyi yasalar ve iyi ordular olduğunu söyledikten sonra, iyi orduların olmadığı yerde iyi yasaların bir işe yaramayacağını ekleyerek, öncelikle silahlı güce önem verdiğini gösterir [21]. Sakın kullarının elinden silahlarını alma, tersine silahları yoksa ver, çünkü onların silahları senin silahlarındır, silahlı kulun sadık kulundur, yandaşındır, diyen Machiavelli'nin öğüdü öylesine anlamlı ve açıktır ki, fazla yorum gerektirmez. Hükümdar güvenliği açısından, paralı ve yardımcı askerlerden vazgeçmeli, doğrudan doğruya halkını, kendisini koruyacak bir silahlı güce dönüştürmelidir [22].

Siyasi İktidar'ın tek elde toplanması ve böylece korunması, yalnızca, alışılmamış büyüklükte ve nitelikte bir askeri gücün oluşturulmasıyla mümkündür. Ortaçağın belli bir kategoriye özgü mesleği (Şövalyelik) Soylular'ın hegemonyasından kurtarılacak ve yaygınlaştırılacaktır. Bir başka deyişle, askerlik mesleği attan inecek, süvariden piyadeye, Soylu'dan halka geçecektir. Halk desteğinin gerekli olduğunu bilen Hükümdar, gücünü ne paralı askerlere ne de Soylular'ın silahlı adamlarına dayandırabileceğini, yeni Siyasi Birlik'in ancak yönetilen Kalabalık'ın silahlandırılmasıyla sağlanabileceğini bilir. Urbanus II gibi...

4. Haçlı Seferlerinin Perde Arkasındaki Hedefi

Papa Urbanus II, Machiavelli'den hemen hemen beş yüzyıl önce, Kilise'nin kanatları altında, ruhani iktidarın yanında cismani iktidarı da ele geçirmek, feodal nitelikli güç odakları karşısında dini-siyasi birliği sağlamak için Papalık'a bağlı bir silahlı güç oluşturma gereğini sezmiş ve bu amaçla, 1095 yılında ilk Haçlı seferi çağrısını yapmıştı. Odilon Cabat'nın yorumuyla, Haçlı seferleri, Kudüs'e yönelik değil, Feodalite'nin gücünü azaltmaya ve Avrupa'da yeni bir toplumun temellerini atmaya yönelik girişimlerin ifadesidir[23].

Burada, Kilise'yle Soylular arasındaki İktidar mücadelesine ilişkin somut bir örneğin verilmesi, yeni tür bir silahlı gücün ve buna bağlı olarak yaratılan yeni bir topluluk anlayışının öneminin vurgulanması açısından yararlı olabilir. Bütün diğer unsurlar arasında, Soylular'ın askeri gücünü oluşturan bir unsurdan sözetmek gerekirse, Şövalyelik, Ortaçağda, atın gücünden sistemli bir biçimde yararlanılmasıyla savaş işlevinin aldığı biçimdir. Atın savaş tekniğinde ağırlıklı bir rol oynamaya başlaması, Ortaçağda Soylular'ın güçlenmesini sağladı; eğer atın varlığı, doğrudan doğruya onların varlık nedeni olmadıysa...

Önce Çinliler, sonra Türkler, İranlılar, Araplar ve son olarak da Franklar tarafından kullanılmaya başlanan özenginin geliştirilmesi ve bu sayede at üzerinde dengenin daha kolay sağlanmasıyla süvariler karşı koyulmaz bir savaş gücüne dönüştüler. Yeni savaş tekniğinin gerekleri olarak da, süvarinin kullandığı ve süvariye karşı kullanılan silahlarda büyük gelişme oldu. Ne var ki bir ata ve bu geliştirilmiş silahlara sahip olmak son derece masraflıydı. Bu yüzden uzmanlaşmış, varlıklı bir savaşçı kategori oluştu ve bu sınıfın gücünü meşrulaştıran Şövalyelik ideolojisi onur, dürüstlük, bağlılık gibi

kavramlarla belirdi: Erdemler güçten kaynaklanacaktır ve fareler için, erdemli olmak, gereksiz bir lükstür...

Kilise karşısında, savaş işlevinin bağımsızlaştığı açıktı. Savaş, yaya çoğunluğun katılmadığı, çok teknik ve zenginlik getiren bir mesleğe dönüşünce, süvarilerle yayalar arasındaki eşitsiz işbölümü, feodal düzenin sosyal ilişkilerini oluşturdu: Bir yanda savaşçılar, öte yanda onları besleyen ve korumalarına ihtiyaç duyan yayalar ya da silah taşımaları yasaklananlar; eşitsiz bir güç ilişkisinin tarafları olarak Soylular/-halk. Bu çerçevede, yayalar özgürlüklerini kaybederken, Kilise de, süvarilerin dayanılmaz askeri gücü karşısında, dini-siyasi otoritesini ve topraklarının büyük bir bölümünü elinden kaçırdı. Haçlı seferlerini, Kilise'nin, kaybettiği bu gücü yeniden kazanma çabası içinde değerlendirmek de gerekebilir[24]. Nitekim Machiavelli, Urbanus II'nin Tanrısal Birlik adına düşündüğünü yeni Siyasi Birlik adına düşünecek, Soylular'a karşı halkı silahlandıran Hükümdar, feodal güçlerle birlikte Şövalye Etiği'ni Tarih'e gömecek, bir yandan da Kilise'yi, cismani İktidar iddiasından vazgeçmeye zorlayacaktır.

Haçlı seferlerinin ne için yapılmadığını gösteren en iyi örnek, IV. Haçlı seferidir[25]. Aslında Urbanus II'nin, Soylular'a karşı askeri bir güç oluşturmak için kullandığı yöntemin, bundan çok daha önemli bir başka hedefi vardı: XI.yy.'da, yönetilenleri, onları Senyör'e bağlayan somut dikey eşitsiz feodal bağ dışında, herhangi bir soyut topluluğa bağlayacak ne teknik ne de kavram gelişmişti. Kendine özgü hukuki bir statüye sahip topluluğa bağlandığını düşünen topluluk üyesi, hem maddi hem manevi açıdan Senyör'e bağımlılıktan kurtulacaktı. Haçlı ruhu, Urbanus II'ye, salt bir askeri güç oluşturmanın ötesinde, yeni bir topluluk anlayışının tohumlarını atma imkanı da sağladı. Çoğu toplum dışına itilmiş suçlulardan oluşan Haçlılar, ilk kez, bir yeminle, Haçlı yeminiyle, Universi-

tas'ın ya da kendisini oluşturan üyelerden bağımsız soyut bütünün üyesi oldular.

Bu kavramın önemi ikinci bölümde ayrıntılı olarak vurgulanacağından, burada, yalnızca Haçlı seferleri bağlamında, Universitas'ın, ahlaki ve hukuki varlık nedeni sözde Kudüs'ün kurtarılmasına yönelik olan, ama perde arkasındaki siyasi hedefini başka yerde aramak gereken bir Topluluk düşüncesini karşıladığı söylenebilir. Kilise'nin cismani amacı bir yandan Şövalyeler'in askeri etkinliğini Hristiyan Dünya'nın dışına kaydırmak[26] diğer yandan Bağlılık yemini yapmış, Rıza'sı alınmış ve varolan sosyal ilişkilerin dengesini bozacak kadar büyük bir üyeler topluluğunu ya da yaya askeri gücünü Soylular'ın elinden kurtarıp kanatları altında toplayabilmekti. Böylece, Tanrı tarafından yaratılan ve merkezi dünya olan bir evrende, eşit ve özgür topluluk üyeleriyle Feodal Hristiyanlık'tan Universitas Hristiyanlığı'na geçilebilecekti.

Ama 1095'ten 1514'e ya da *Hükümdar*'ın yazıldığı yılın ertesinde kalkışılan bir geç kalmış Haçlı seferine uzanan süreçte, Universitas Hristiyanlığı değil, Tacirler Hristiyanlığı oluşur. Bu geç kalmış Haçlı Seferini Senyörler açısından incelemek yararlı olabilir: 1514'te, Macaristan'da, din adamları Türkler'e karşı girişilecek bir Haçlı seferi çağrısında bulundular. Sefere çıkmayı kabul edecek toprak kölesi ve angarya mükellefi köylüler azat edileceklerdi. Bunun üzerine köylüler toplanıp Transilvanyalı Macar Görkey Dosza'nın kumandası altına girdiler. Ama Macar Soyluları toprak kölelerinin ellerinden kaçmasına yol açacak bir sefere karşıydılar. Kölelerin Haçlı Ordusu'na katılarak özgürleşmeleri onların gücünü yokedecekti. Bu yüzden, Ordu'ya katılmak üzere yola çıkan köylüleri izleyip binbir eziyetle, zorla geri getirmeye başladılar. Toplanan Haçlı Ordusu da hedefini değiştirip Dosza önderliğinde Soylular'ın üzerine yürüdü. Yakalananların acımasızca

öldürüldüğü, öldürülmeyenlerin de, en azından burun ve kulaklarının kesildiği karşılıklı yenilgi ve zaferlerden sonra, Haçlı ordusu kesin bir bozguna uğradı ve Dosza esir edildi. Soylular, soylu bir biçimde, Dosza'yı hafif ateşte kızartıp etini taraftarlarına tattırdılar. Önderlerini yiyenler bu sayede canlarını kurtarabilmişlerdi. Sonuçta, bu Haçlı Seferi girişiminde 60.000 Hristiyan köylü kılıçtan geçirildi. Soylular, Haçlı maceralarının kendileri için bir ölüm kalım sorunu olduğunu anlamış, ama çok geç kalmışlardı[27]. Haçlı seferleri bambaşka bir gelişime katkıda bulunmuş, çok gezmiş, çok görmüş, kurulu değerleri sarsılmış, mübadelenin büyüsüne kapılmış serüvencilerin, soyu sopu belli olmayan başıbozukların çoğalmasına neden olmuştu[28]. Yeniçağı kuracak sosyal kategoriyi bu serseriler, ortak simgeleri yeldeğirmenleri olan tacirler oluşturacaktı; soylu İspanyolu ve artık sıskalaşmış atını alteden yeldeğirmenleri...

Machiavelli'de de, Soylular ve Kilise karşısında, Hükümdar'ın gücünü dayandırmak zorunda olduğu silahlı güç ya da çağdaş deyimle ulusal ordu benzeri düzenleme, yeni bir topluluk anlayışını karşılar: Machiavelli'nin dışında kaldığı Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde ona, bir Siyasi İktidar tipine, Kurumsallaşmış Siyasi İktidar ya da Devlet'e denk düşen toplum tipi, Sivil Toplum ya da Ulus denecektir ya da askerleştirilmiş toplum[29].

5. Machiavelli Düşüncesini Ortaçağda Bırakan Eksik Unsur: Süreklilik

Machiavelizm, XVI.yy İtalyası gibi güçlü komşularla çevrili güçsüz Devletler'in Siyaset bilimi midir[30]? Bir Machiavelizm sözkonusuysa, yukarıda söylenenler doğrultusunda, Siyaset bilimi sözcüklerini Siyaset sanatı sözcükleriyle değiştirmek

gerekir. Öğretici Machiavelli'nin öğütlediği yönetim teknikleri olarak Machiavelizm'in önemini, büyük bir tutarlılıkla, çevre ve zaman koşullarıyla sınırlandıran bu sav, *Hükümdar*'ı, güçsüz bir siyasi birliğin başına geçecek öndere dersler bütünü diye nitelendirirken , yapıtın ilk kez, varolabilmek için büyümek ve etki alanı dışında hiçbir şey bırakmadan yaygınlaşmak zorundaki bir Verita Effettuale'yi düşündürdüğünü gözden kaçırmaktadır.

Oysa Machiavelli'nin önemi de burada belirmektedir. O, aşkın hiçbir sınır tanımayan Siyasi İktidar mantığını açığa çıkaran tarihçidir. Machiavelik dersler yarı aslan, yarı tilki, yarı yetenekli, yarı talihli bir Hükümdar'a yönelmektedir ve bu yüzden, Machiavelli Siyasi İktidar'ı Hükümdar açısından düşünür. Ama bundan daha doğrusu, Machiavelli'nin Hükümdar'ı Siyasi İktidar açısından düşündüğünü söylemektir. Çünkü *Hükümdar*'da önemli olan, Cesare Borgia'yı kusursuz Machiavelizm'ine rağmen yıkan talihsizlik gözönüne alınırsa hiç de bağımsız sayılamayacak Hükümdar eylemi ya da Machiavelizm değil, varlık nedeni ve amacı kendinden kaynaklanan Siyasi İktidar'ın bağımsızlığıdır.

Hükümdar'ın, "De Principatu Civili" (Sivil Hükümdarlık Hakkında) başlıklı IX, "Quot Sint Genera Militiae et De Mercenariis Militibus" (Milislerin Türleri ve Paralı Askerler) başlıklı XII, "De Militibus Auxiliariis, Mixtis et Propriis" (Yardımcı, Karma ve Ulusal Askerler) başlıklı XIII. bölümlerinin, hem Machiavelizm'i hem de Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesini, ele alınan çerçevede iyi aydınlattıkları için dikkatle okunması gerekir. Siyasi İktidar'ın burada beliren özellikleri, çok önemli bir eksiklik dışında, modern siyasi-hukuki düşüncenin de vazgeçilmez özellikleri olacaktır.

Tarihçi Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesinin radikal Yenilik'ini ve de Yalnızlık'ını bir kez daha vurgulamak

amacıyla iki çağdaş siyasi-hukuki tanıma yer ayırmak doğru olur. Birinci tanım, Jouvenel'in İktidar tanımıdır: Kendisine itaat edilmesi bir alışkanlığa dönüşen, baskı yapmasını sağlayan maddi imkanlara sahip olan ve gücü hakkında edinilen kanı, buyurma hakkı (meşruiyeti) konusundaki inanç, iyilikseverliğine yönelik ümitten destek alan, sürekli bir Corpus[31]. İkinci Tanım Joseph R.Strayer'ın Devlet tanımıdır: Coğrafi açıdan yerleşik ve sürekli siyasi birimlerin belirişi, insansızlaşmış ve sürekli kurumların gelişimi, üstün bir otoritenin gerekliliği hakkındaki Consensus ve bu otoritenin uyruklarından beklemeye hak kazandığı dürüstlükle nitelendirilebilen iktidar yoğunlaşması [32].

Siyasi İktidar'la Devlet kavramlarının çakıştığı bu iki tanımla,Machiavelli'nin, siyasi birliği dünyevi ilişkiler çerçevesinde sağlamaya yönelik, etkinlik alanı içinde hiçbir rekabeti kabul etmeyerek münferit güç odaklarını ortadan kaldırıp merkezileşen, yönetilen büyük kitle üzerindeki düşünsel ve bedensel etkinliğini yönetilenlerin Rıza'sına dayandırmak zorunda kalan Siyasi İktidar düşüncesinin uyum içinde oldukları açıktır. Tarihçi buraya kadar Yeni, bundan sonra Yalnız'dır. Siyasi İktidar'ın meşruiyetini aldığı SÜREKLİLİK'i düşünemediği için... En azından bu, Machiavelli'yi, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın dışında tutmaya yetecektir.

Machiavelli'nin ne İtalyan Birliği'nin kurulması için yazdığını [33] ne de çağdaş anlamda tüketici bir Siyasi İktidar kavramı yarattığını söylemek mümkün olabilir. Tarihçi, Batı siyasi– hukuki kavramsallaşma tarihinin dışında kaldığı için, sistematik bir Kurumsallaşmış Siyasi İktidar kuramı oluşturamazdı. O eşitsiz güç ilişkilerini, olduğu gibi, hem de kaba bir biçimde, her türlü soyutlama ve genellemeden, kavramlardan uzak, bir Siyaset kuramcısı olamadan, düşündü. Claude Lefort, Machiavelli'nin Devlet/Sivil Toplum ayrımını gözönüne aldığını ve Sivil Toplum'un gelişim sürecinde, Devlet İkti-

dan'nın işlevini aydınlattığını, söyler [34]. Yine de, *Hükümdar*'ı satır aralarında okurken bile, Machiavelli'ye düşünemeyeceği şeyleri itiraf ettirmek pek doğru olmaz.

Raymond Polin'e göre, Siyaset'te öylesine Yenilikçi olan Machiavelli, Felsefe'de pek geleneksel ilkelere dayanır ve bir Hristiyan dünyada yaşayıp, düşünür [35]. Colonna d'Istria ve Frapet bu savı geliştirirler: Yeni siyasi evreni anlamak için onun yeni kozmolojisini oluşturacak ve geleneksel Hristiyan ilkelerin bütünüyle yeniden değerlendirilmesini sağlayacak temel kavramların gün ışığına çıkarılması gerekir. Oysa, Machiavelli'de, bu yeni ilkeler sistematik bir yapı içinde dile getirilip, biçimlendirilmemiştir... Bu düşünceden başlayarak, bir evren parçalanır, ama onun yerini hangi dünya ve tabiat kavrayışının alacağını kestirmek oldukça zordur. Açıkça belirtilmeyen bu ilkeler, yalnızca, Machiavelli'nin, döneminin kozmolojik kavrayışına –genelde Aristotelesçi ve Hristiyan– yönelttiği eleştiriler içinde sezilebilir [36]. Pierre Manent'sa, Machiavelli'nin, Kilise'nin ya da Din'in saldırılarına başarıyla karşı koyabilecek bir Kurum düşüncesi geliştiremediğini, bu görevi Hobbes'un üstleneceğini söyler [37].

Gérard Duprat, sorunu bir başka yanından yakalayıp Machiavelli düşüncesinde Siyasi kuram olmadığına, ancak bir tek kuralın varlığından sözedilebileceğine, bu kuralın da, bir Ampirizm, yani teknik siyasi yöntemlerle koşulların karşılıklı uyarlanması olduğuna ve başka her türlü kuralı dışladığına değinir [38]. Veyne'in yorumu, Machiavelli'nin, pragmatik tarih yaparken ve geçmişten taktik reçeteler çıkarmaya çalışırken oldukça yoksul sonuçlara ulaştığı yolundadır [39].

Noktayı François Regnault koyacaktır: Hiçbir düşünür bir kesintinin içinde duramaz, Machiavelli de... Kesintinin ya bu yanında ya öteki yanında durulur. Canguilhem'in Galileo Galilei için söylediği Machiavelli'ye de uyar. O gerçeğin içindeydi, gerçeği söylemiyordu. Şu farkla ki, Machiavelli gerçe-

ğin içinde pek bir şey söylemez, yalnız bir atlı gibi birkaç adım atsa da [40]. Yeldeğirmenlerine doğru mu?..

Universitas kavramının henüz Siyasi Corpus/Societas kavramlarını doğurarak parçalanmadığı bir dönemde, Machiavelli, Siyasi İktidar'ı, modern siyasi-hukuki kavramlar bütünü içinde kavrayamazdı. O, bir tarihçi olarak, Verita Effettuale'yi izlerken, soyut giysilerine bürünmemiş (bir kez daha meşrulanmamış) bir Siyasi İktidar'ı, iki düşünce tipi arasındaki boşlukta ya da Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden Yeniçağ düşüncesine geçilirken beliren sıfır noktasında, tüm çıplaklığıyla gördü. Ve bir kavramsallaştırma eksikliği, Machiavelli'yi, siyasi kuramlar oluşturan düşünürlerden daha çarpıcı kıldı. Tabii sınırsız bir Siyasi İktidar'ı düşünürken, siyasi eylemi en yalın biçimiyle tanımlaması, bir Machiavelizm efsanesine can vererek sözkonusu çarpıcılığı artırdı.

Özetle, Machiavelli, Yöneten/yönetilen, yani sınırsız bir Siyasi Güç'le özdeşleşen Hükümdar ve bu Güç'ten pay istemeyen halk ya da Siyasi Güç'ü eline geçiren ve yöneten gerçek kişiyle, sayısal toplam dışında bir özelliğe sahip olmayan gerçek yığınlar (Kalabalık) arasındaki eşitsiz güç ilişkisini, Hükümdar'ın somut eylemleri düzleminde aktarmaktan başka şey yapmadı. Daha sonraki dönemin siyasi kuramları açısından vazgeçilemeyecek Egemenlik, Sosyal Sözleşme, Devlet–Sivil Toplum...gibi kavramlar, Machiavelli düşüncesinden türetilemez. *Hükümdar* "bir Siyaset felsefesi eseri değildir"[41]; Machiavelli Devlet felsefesi yapmaz.

Ya modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecine açılan kapı; ona, bir "pratik Siyasi psikoloji" kitabından [42] ya da *Hükümdar*'dan bakılabilir mi?

Ne olursa olsun, kapıyı ilk açan ve süreci başlatan Jean Bodin olacaktır.

Bölüm II

SÖYLEM

Jean Bodin
Francisco Suarez
Thomas Hobbes

Altbölüm I

Birinci Kurucu Kavram: Egemenlik

Bölüm I Altbölüm II'nin başında verilen İktidar tanımıyla Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesinin çakıştıkları belirtilmişti. Artık, Machiavelli'nin Siyasi İktidar'ı nasıl düşündüğü belirlendiğine göre, bir tür "Modern–Hükümdar" diye adlandırılabilecek olan *Aktör ve Sistem*'i *Hükümdar*'la aynı doğrultuda bir kez daha okumakta yarar var.

1. Bodin'i Machiavelli'den Ayıran Özellik: Meşruiyet Kaygısı

Michel Crozier ve Erhard Friedberg'in genel İktidar tanımlarına göre, Sosyal Düzenlenme tabii bir olay değil, bir insani yaratı, bir Artefact'tır. Bir başka deyişle, her Sosyal Düzenlenme yapaydır. Toplu eylem olarak, insanların Tabiat'a karşı, maddi sorunlarını çözümlemek için biraraya gelerek yapılandıklarını gösterir. Bu yapılanma, İktidar ilişkilerinin belirlediği eşitsiz bir alan oluşturur ya da her toplu eylemin yapısı, kaçınılmaz olarak, bir İktidar sistemi biçiminde ortaya çıkar. Yapılanma=İktidar ilişkilerinin varlığı. Sosyal açıdan İktidar evrenseldir, her toplu eylemin hammaddesidir. Bir eşitsiz güç ilişkisi olarak, hiçbir aşkın zorunluluktan, tarihötesi hiçbir meşrulanmadan güç almaz.

Ve İktidar'ın, sosyal varoluşun bu kaçınılmaz ve gündelik mekanizmasının iki temel özelliği vardır: Önce, sürekli yeniden kurulan bir eşitsiz güç ilişkisinin ifadesidir; bir kez ve her zaman için belirlenmiş eşitsiz güç ilişkileri yok, deyim ye-

rindeyse, hep, yeniden yaratılan eşitsiz güç ilişkileri vardır. Sonra, bu eşitsiz güç ilişkileri, bütünüyle denetlenebilecek ilişkiler değil, tam tersi, ele avuca sığmayan, maddi sorunların çözümlenmesi açısından, "belirsizlik" özellikleri taşıyan değişken ve karmaşık ilişkilerdir. Eşitsiz güç ilişkilerinin avantajsız olan tarafları da, kendilerine sistemin yüklediği ve bazen çok ağırlaşabilecek zorlamalar içinde bile, stratejik biçimde kullandıkları bir özgürlük payına sahiptirler. Bu özgürlük payı, avantajlı kesimin tasarladığı en mükemmel düzenlenmelerin bile sınırlarını zorlayabilir. İktidar'la ayrılmaz bir bağıntısı olan Sosyal Düzenlenme'de, tarafların çıkar ve stratejilerinin çeşitliliği yüzünden, ortak bir amaç izlenemez. Olsa olsa, farklı amaçların çakışması sözkonusu olabilir[1].

En kaba çizgileriyle özetlenen bu İktidar tanımı çerçevesinde, Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesine yeniden göz atılırsa, Hükümdar'ın Düzenlenme çabasının ya da eşitsiz güç ilişkilerinin belirlendiği somut bir mekanizma olarak siyasi eylemlerinin, Hükümdar'ın fizik varlığına bağlı, her hükümdarla yeniden kurulan bir Artefact olduğu görülür. Hükümdar, koşullar doğrultusunda, bu eylemler arasında seçim de yapabilmekte, bir strateji çokluğundan yararlanabilmektedir. Hiçbir aşkın güce bağlı olmayan, Dışsallıksız Siyasi İktidar düşüncesi, Machiavelli'nin Talih sözcüğüyle dile getirdiği bir belirsizlik taşımaktadır. Hükümdar, bir eşitsiz güç ilişkileri alanında, Siyasi İktidar'ı yeteneğiyle yeniden kurar, ama bunun için talihin de kendisine yaver olması gerekir (Virtu + Fortuna). Öte yandan, eşitsiz güç ilişkisinin tarafları olan Hükümdar ve halkın, yukarıda da değinildiği gibi, ortak amaçları yoktur: Hükümdar'ın amacı Siyasi İktidar'ın pekiştirilmesi, halkın amacı zulüm görmemektir. Bu farklı amaçlar ardında, tarafların, denilebilirse, asgari müştereklerde birleşmesi sözkonusudur.

Hükümdar'ın eylemiyle belirlenen ve yaveriyle sınırla-

nan, kendi dışında bir odağa da bağlanmadığı için Dışsallıksız, meşrulaştırılmamış kalan bu Siyasi İktidar düşüncesi, ahlakdışı ya da Ortaçağ ahlakına sınır çeken bir kesinti oluşturur. Ama duvarcı, çektiği duvarın bu yanında kalmıştır. Bir düşünür Duvar– Geçen olamaz; ya da Dutilleul gibi duvarın içinde sonsuza kadar sıkışıp kalır. Hiçbir devrin adamı sayılamayacak Machiavelli'nin Siyasi İktidar düşüncesinde, her şeyden önce, Süreklilik yoktur: Tanrısallıktan soyutlansalar da, eşitsiz güç ilişkileri, Ortaçağ düşüncesi doğrultusunda, dünyevi, geçicidirler. Sürekli, sonsuz ve ahlaki sözcükleri anlamsızlaşmıştır: Tanrı yoksa, her şey mümkündür.

Ama siyasi–hukuki kavramsal bütün içinde, meşrulanma aramayan bir Siyasi İktidar kavramı düşünülemez. Siyasi İktidar kaynağını Tanrı'da bulamayacaksa bile, ona yeni bir kaynak icadetmek gerekecektir. İşte bu görevi, çağdaş Siyasi İktidar düşüncesine, öncelikle Süreklilik kazandırmayı başaran, modern anlamda ilk Siyaset kuramcısı Jean Bodin üstlenecektir.

Bodin, Egemenlik'in iki temel özelliğinin Bölünmezlik ve Süreklilik olduğunu söyler. Bu iki özellik açısından, Bodin'in Siyasi İktidar düşüncesi Machiavelli'ninkiyle karşılaştırılırsa, Machiavelli'nin de, Siyasi İktidar'ın Bölünmezlik'ini, kavramsal biçimde dile getirmeden düşündüğü görülür. Üstelik Machiavelli'de Hükümdar'ın Siyasi İktidar'ı iki düzlemde bölünmezdir: O, Siyasi İktidar'ı başka güç odaklarıyla paylaşmadığı gibi, Siyasi İktidar'a Tanrısal kaynakta İlke aramaz. Siyasi İktidar, yalnız ve yalnız Hükümdar'ın somut eylemlerinin tümü olarak, Mutlak'tır.

Oysa Bodin'in düşündüğü Siyasi İktidar, birinci düzlemde Bölünmez'dir [2] ya da Bölünmezlik, Bodin'in, siyasi gücün yalnızca kralın elinde kalması gerektiğine yönelik, pratik bir siyasi önermesidir. Bir Res Publica'da, tek bir egemen olur, birden çok egemen varsa, bunların hiçbiri gerçek egemen sa-

yılmaz. Ancak, egemenin elindeki gücün Mutlak olması yeterli değildir, çünkü fizik varlık ortadan kalktığında, güç kaçınılmaz olarak sarsılacaktır.

Machiavelli'den 26 yıl sonra, Bodin'den 37 yıl önce, İspanyol düşünür Francisco de Vitoria, sistematik bir Bölünmezlik tanımlaması yapmıştı; Kusursuzluk sözcüğünü kullanarak, ama Süreklilik'i keşfedemeden... Vitoria *De Iure Belli*'de şunları yazmıştı: Res Publica kusursuz bir topluluktur. Kusursuz eksiksiz demektir, kusurlu da kendisinde bir şey eksik olan. Kendi kendine bir bütün oluşturan bir siyasi topluluk, bir başkasının parçası olmayan, kendi yasalarına, konseyine, yargıçlarına sahip olan bir siyasi topluluk kusursuzdur [3]. Bölünmezlik Egemenlik'in temel unsuru olsaydı, Egemenlik kuramını ilk biçimlendiren düşünürün Vitoria olduğunu söylemek gerekecekti. Bu söylenemeyecekse, Güç'ü gerçekten güç yapan bir boyutu kimin keşfettiğini sormak gerekecektir. Süreklilik'i...

Gérard Mairet şöyle der: Gücün egemenliği, hep, Kalabalık'ın kalıcı ilkesi olarak Bir'i öne sürmekten ibarettir. Bu yüzden güce sürekli denir: Doğrudan doğruya Devlet'in ilkesi olan bir ilkenin sürekliliği[4]... Bodin'in yaratıcısı olduğu bir Egemenlik kuramından sözedilecekse, bu kuramın özgün, daha önce düşünülmemiş savının Süreklilik olduğunu kabul etmek gerekecektir. Siyasi İktidar'ı hep bir İlk'in, Yeni'nin, Kurucu'nun eylemiyle özdeşleştiren Machiavelli düşüncesinde eksik olan ve onu, modern siyasi-hukuki kavramsallaşma dışında tutan budur. Machiavelli'de, Siyasi İktidar, Hükümdar'ın eylem süreci olarak onun fizik varlığına bağlıyken, yeni siyasi-hukuki kavramsallaşmada, ayırıcı niteliği Süreklilik olan bir Egemenlik kuramı sayesinde, Siyasi İktidar onu Kullanan'dan, İlke'ye özgü yanıyla, bağımsızlaştırılacak, yeniden ama bu kez farklı bir Dışsallık'a kavuşacaktır. Laik modern Devlet düşüncesini bu işlem kuracaktır; Ortaçağın, gerekli

Dışsallık'ı ya da meşruiyeti Tanrı'da bulan Siyasi İktidar düşüncesinden kesin bir biçimde koparak...

2. Ortaçağdan Yeniçağa Zamanı Düşünmedeki Farklılık

Burada, Bodin düşüncesini izlemeyi bir an keserek, Sürekllik'in Egemenlik'i besleyen özelliğini, Ortaçağın Zaman düşüncesiyle Yeniçağın Zaman düşüncesi arasındaki farka [5] değinerek incelemek yararlı olabilir. Tabii bu iki düşünce arasındaki fark, Kilise'yle, Yeniçağı temsil eden sosyal kategorinin, Tacirler'in topludeğerleri arasındaki farktır. Ortaçağdan Yeniçağa geçmek, Ortaçağ Hristiyan Etiği'nden, Yeniçağ Ticaret Etiği'ne geçmek demektir. Bu yüzden sorunu, Ortaçağdan Yeniçağa, kentlerin ve tacir sınıfının oluşumu çerçevesinde ele almak aydınlatıcıdır:

Avrupa'da tek tük XII.yy.'da ortaya çıkan ve XIV, XV.yy.'larda yaygınlık kazanan kentlerde, Ticaret Etiği, Kâr'ın bir ilerleme, mübadelenin bir uygarlık aracı olarak görüldüğü [6] yeni bir ahlâk, Kilise'yle Soylular'a karşı verilen dişe diş bir ideolojik mücadele sonunda gelişti. Batı'nın yarattığı ilk bürokratik organ olan [7] Kilise, başlangıçta, tacirlerin zenginleşmesine hoşgörüyle bakmamıştı, çünkü Yeniçağ düşüncesini belirleyen en önemli unsurlardan biri, yukarıda vurgulandığı gibi, Zaman'ı düşünmedeki farktı. Ve Kilise, Ticaret Etiği'ne, Zaman kavramına ilişkin dini öğretilerle karşı çıktı. Hristiyanlık Kâr'ı reddetmişti. Aralarında Aquinolu Thomas'nın da bulunduğu dinbilimcilere göre, örneğin tefecilikte satılan şey olsa olsa Zaman'dı; oysa, Zaman'dan Kâr sağlama amacıyla yararlanılamazdı, çünkü O yalnızca Tanrı'ya aitti [8].

Bu örnek, Ortaçağın dünyevi hayat karşısında göksel hayata, geçici hayat karşısında sonsuz hayata ağırlık veren anla-

yışıyla, Yeniçağın dünyevi hayatı ön plana çıkaran anlayışı arasındaki farklılığı ortaya koyar. Augustinus'a göre, Zaman süredir, oysa merkezi dünya olan evrenin yaratılmasından önce, ne Zaman ne de tabii süre vardır. Zaman, süre, hareketin ölçüleridir, Sonsuzluk ve Tanrı'ysa hareketsizdir. Tanrı için Zaman olmaz [9]. Tanrı evrenin merkezi olan dünyayı yaratırken ona hareket vermiş, dolayısıyla onu süreli kılmıştır. Ama aslolan, sonsuz hayattır, Süreklilik'tir, zamandışılıktır. Bu, dünyevi hayatın geçiciliğini, önemsizliğini savunan öğreti ve geçici güç ilişkilerinin kaynağını sonsuzluğa, yani Tanrı'ya gönderen kuramsal temeldir. Ticaret Etiği, bunun karşısında, dünyevi hayata ağırlık verecek, zamanın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştıracaktır.

Geleneksel Zaman anlayışının çöküşünün izdüşümünde, bir dünya görüşünün, bir kozmos tasarımının parçalanmasıyla [10] geleneksel Adalet anlayışı da çöker: Yeni bir dünya, yeni bir episteme; bağrında hak ve adalet, değerler ve karşılaştırılabilirlikleri sorusunun bütünüyle yenilenmiş temeller üzerinde ortaya atılmasını gerektiren yeni bir düşünme biçimi [11]. Feodal nitelikli hukuki ve idari düzen, mesleğinin ahlakıyla yoğurulan sosyal kategoriye uymayacaktır. Tacirler, ihtiyaçları doğrultusunda, yeni hukuki düzenlemeler isteyecek, feodal Adalet'i sağlamaya yönelik hukuki yöntemlere karşı çıkacaklardır. Düello bunlardan biridir. Bir kez ve her zaman için belirlenmiş düzende, İlahi Adalet'in haksız olanı gösterdiği yöntem... Tacir eski hukuk sistemine karşı çıkarken, Tanrı'nın el atmadığı bir dünyevi düzenin savunuculuğunu yapmakta, bir dünyevi Adalet istemektedir. Artık Tanrısal Adalet Öteki Dünya'da gerçekleşecektir. Bu dünyadaysa, Adalet, baştan sona dünyevi bir şeyin Mülk'ün temeli olacaktır. Bu doğrultuda ona, yeni bir sonsuz kaynak aramak gerekecektir. Kaynağa en uygun adı da, 1880'de Johann Gottlieb Fichte koyacaktır[12]...

Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Yeniden Doğan İnsan bir tanrıtanımaz değildi: Yeni düzenin sözcüleri de dinsel inançları son derece güçlü insanlardı. Bu dönemde yapılan her ticari sözleşme, Tanrı, Hazreti İsa, Kutsal Meryem...sözcükleriyle başlıyordu. Yalnız, artık eyleminin belirleyicisi sayılan İnsan'la Yaratıcı'sı arasındaki ilişki farklı biçimde düşünülüyordu... Tacir dünyevi işleri, ticari etkinlikleri, Tanrı'nın karışmadığı bir alanda sürdürdüğünü savunuyordu. Laikleşme sözcüğünün anlamını bu farklılıkta aramak gerekir: Dünyevi ilişkileri Tanrı yönlendirmediğine göre, onun yerini alacak bir Yönlendirici'ye, kapalı ya da açık, Ticari Devlet'e ihtiyaç duyulmaktadır. Modern siyasi–hukuki kavramsallaşma bu arayışın ifadesi, Tanrı'nın dünyevi alandan dışlanması da modern kavramların varlık nedenidir.

Ticaret Etiği'ne karşı verdiği mücadelede, Kilise, mübadelenin başa çıkılmaz gücü karşısında adım adım geriler ve Zaman'ı Tacir'e kaptırır. Mesafeler, ölçüler, sayılar gibi, Zaman'ı da yeniden düşünmek Tacir'in görevi olmuştur. Ortaçağın aydını olan din adamının yerini, pratik kaygılar ardında, kağıt kalem kullanarak iş yapmak zorunda olan yeni bir aydın tipi, Kilise'nin yerini de bu yeni aydını yetiştirecek olan Okul alacaktır. Değişken Tanrısal Zaman'a, değişken dini bayramlara göre düzenlenmiş Kilise takvimi ve bu takvime uygun hayat tarzı, geleceğe yönelik kâr hesapları peşinde, değişmez bir zamanlamaya ihtiyaç duyan Tacir'e uymamaktadır. Düzenli ticari hesapların yapılabilmesi için, yıl 25 Mart ya da 25 Aralık ya da 22 Mart'la 25 Nisan arasındaki belirsiz bir tarihte değil, hep 1 Ocak'ta başlamalıdır [13]. Sosyal hayat, güneş saatini izleyen ve dolayısıyla mevsimlere bağlı olarak değişen çan seslerine göre değil, yirmidört eşit saati vuran ve Tacir'in eseri olan meydan saatlerine göre düzenlenmelidir. Kent meydanlarında Kilise çanlarıyla rekabet etmeye başlayan bu saatler, Zaman'ın ve dolayısıyla, sosyal hayatın laikleş-

mesinin işaretleri olurlar. Artık, dünyevi etkinliklerin kendilerine özgü bir Zaman'ı vardır; düşüncenin de yeni bir Tarih'i...

1336'da Milano'da, ilk meydan saati yeni Zaman'ı haber verir; 1324'te, yeni sosyal kategorinin sözcüsü Padovalı Marsilius, *Barışın Koruyucusu*'nu yazmıştır. Bu yüzden, Yeniçağın Milano'da 1336'da, modern düşüncenin de 1324'te Padova'da müjdelendiği söylenebilir. Tabii, Ortaçağla Yeniçağı birbirinden ayıran temel farkın Zaman'ı düşünmedeki fark olduğu kabul edilirse ve yalnızca düşünsel açıdan işlevsel olduğu için, Avrupa'nın teoride ve pratikte, sözde topyekun Ortaçağdan Yeniçağa sıçradığı bir tarihi mutlaka benimsemek gerekiyorsa.

Çalışmada başlangıç tarihi 1576 olarak belirlenen bir düşünsel kesinti üzerinde durulduğunu bir an için unutup, bu tür kurgusal kaygılardan kurtularak, pratikte, Ortaçağdan Yeniçağa geçişin ne olamayacağını düşünmek gerekebilir: Tarih ve Tabiat düşüncesi açısından, Ortaçağla Yeniçağ arasında bir kesinti olduğu açıksa da, pratikte, Tarih'in kronolojik kesintilerine, ya da Yeniçağı temsil eden her şeyin kesin olarak ortadan kaybolduğu tarihi bir *no man's land*'e ulaşmak için, 775'lerin Batı toplumuna geri dönmek gerekecektir [14]. Bu tarihten, XV–XVI. yy.'lara doğru çıkarken de, sık sık, Ortaçağa özgü unsurlara rastlanacaktır. Kentlerin ticarete bağlı gelişim sürecini de, daha doğrusu her kentin farklı tarihini de aynı mantıkla izlemek gerekir. Kuzey İtalya ve Belçika'da kentsel gelişimin ilk belirtileri X. yy.'da görülmeye başlandı, ama XV. ve XVI. yy.'larda bile, Avrupa'nın birçok yöresi, özellikle de Doğu kesimi, feodal niteliğini koruyordu. Zamanı düşünmedeki farklılığın önemini vurgularken, nesnel gerçekliğin bu yönünü gözardı etmemek doğru olur.

Zaman'ın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştırma gereği, Sonsuzluk'un ya da Süreklilik'in bir

odaktan başka odağa kaydırılması gereğine eşlik eder. Dünyaötesi Sonsuzluk düşüncesi, dünyevi süreci devri bir hareket olarak sınırlıyordu: Sonsuz hayatla noktalanan Geçicilik... Dünyevi ilişkileri bu geçicilik, bu önemsizlikten kurtaracak, Hayat'ın ötesinde değil, Hayat'ın içinde, yeni bir sürekli güç, bir sonsuzluk kaynağı bulunmalıydı: Ortaçağın devri Zaman anlayışının yerine yeni bir Tarih düşüncesini, Yeniçağın evrimci, tekçizgili Zaman anlayışını anlamlı kılan bir odak...

Siyasi Düşünce Tarihi'nin bir diğer adı, Tarih'i Düşünme Siyaseti olabilir. Machiavelli öncesinde Tanrısallık'la meşrulaştırılan, Machiavelli'de Tanrısallık'tan soyutlanarak hiçbir şey tarafından meşrulaştırılmayan bir Siyasi İktidar düşüncesinin yerine, Yeniçağda, Egemenlik kuramı sayesinde, dünyevi ilişkileri anlamlı kılacak ve onları tekçizgili bir gelişim sürecinde sunacak, Tanrısallık dışında Süreklilik kazanmış ve meşruiyetini de doğrudan doğruya bu Süreklilik'ten almış bir Siyasi İktidar düşüncesi...

–Eşitsiz (dünyevi, geçici) güç ilişkileri kaynağını Tanrısallık'ta buluyor. Ortaçağ düşüncesi.

–Eşitsiz (dünyevi, geçici) güç ilişkileri Tanrısallık'tan soyutlanıyor. Machiavelli düşüncesi.

KESİNTİ

–Eşitsiz (dünyevi, sürekli) güç ilişkileri kaynağını Süreklilik kazandırılan Tanrısallıkdışı bir İlke'de buluyor. Yeniçağ düşüncesi ve yeni bir Tarih düşüncesi.

3. Gerard Mairet'ye Göre Siyasi İktidarın İlkesi–Kullanımı Bağlantısında Getirilen Yeni Çözüm

Mairet, "Laik Devlet'in Doğuşu" adlı makalesinde, Egemenlik kuramının Batı Siyasi Düşünce Tarihi içinde oynadığı çok önemli rolü anlatırken, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşması-

nın sınırlarını kesin bir biçimde çizer: Laik modern Devlet'in XVI ve XVII. yy.'larda, teoride ve pratikte Batı'da oluştuğu savı, onun, özellikle Egemenlik kavramını içeren ayırdedici niteliklerine dayanır. Soruna böyle bakıldığında, "Ortaçağda teoride ve pratikte Devlet var mıydı?" sorusu, anlamsız bir soru olarak belirecektir. Laik modern Devlet'in özgün niteliğini kavrayabilmek için önce Egemenlik kavramını çözmek gerekir. Laik modern Devlet öğretileri, bu kurucu kavram çevresinde toplanırlar. Avrupa Siyasi Kurumlar Tarihi açısından da, Devlet ideolojisi denen şeyin aydınlatılabilmesi için Egemenlik'in kesinlikle belirleyici olduğu kabul edilmelidir. Tekçizgici bir yaklaşımla, belli bir toprak üzerinde, belli bir yönetime itaat eden, belli bir topluluk sözkonusu olduğunda, hemen, Devlet sözcüğünü kullanmaktansa, sınırları kesinlikle çizilen çerçeve dışında kalan siyasi oluşumları Devlet saymamak ve Devlet hakkında, Egemenlik kavramına ayırdedici özellik tanıyan kesin bir tanımlama yapmak gerekir [15]

Egemenlik'e ilişkin sorun, Siyasi İktidar Süjesi'nin –hukuken ya da fiilen Siyasi İktidar'ın sahibi– kim ya da ne olduğunu bilme sorunudur ve bu sorun, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin de temel sorunuydu. Ama Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, Siyasi İktidar sorunsalını, Egemenlik çerçevesinde oluşturmadı. Yeniçağ düşüncesiyle arasındaki can alıcı farklılık da budur. Ortaçağda, Papa'nın Siyasi İktidarı'yla İmparator'un Siyasi İktidarı arasındaki çatışma, Paulus'un, teokratik bir anlayışın ifadesi olan şu açıklamasıyla belirlenmiştir: İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır. Bu anlayış, Egemenlik kavramıyla asla uyuşamayacak bir anlayıştır. İki güç arasındaki çatışma, bir Egemenlik çatışması değil, kaynağını Tanrı'da bulan bir Siyasi İktidar çatışmasıdır [16].

XIV ve XV. yy.'larda, tabii daha önce de, Güç'ün Tanrısal odaklı olmadığı düşünülemezdi. Ortaçağ Hristiyan düşün-

cesinde, Güç hep Tanrısallık'la birleştirilir ve Siyasi İktidar'ın, Tanrı tarafından kime verildiği araştırılırdı. Siyasi İktidar'ın meşrulaştırılmasına yönelik bu kuramsal çaba, Devlet kavramının oluşumuna izin vermeyecek bir engeldi. Siyasi İktidar'ın Tanrısallığı düşüncesi aşılamıyordu. *A priori* Tanrısallık yüzünden, Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde, Siyasi İktidar sorunu, hep Tanrı'yla bağlantısı açısından ele alınabilmiş, bir yönünü İlke açısından Tanrı'nın, diğer yönünü kullanım açısından Siyasi İktidar'ın başında olanın –sahibi değil– oluşturduğu ikibaşlı bir sorun olarak kalmıştı. Bu çerçevede sorulabilecek soru, Papa'yla İmparator'dan hangisinin, Tanrısal İlke adına, Siyasi İktidar'ı kullanabileceğine ilişkin soruydu ve iki güç arasında gidip gelen bu düşünce, Egemenlik kavramıyla Yeniçağda keşfedilecek ve Devlet kavramını oluşturacak çözümü bulamadı: Egemenlik kuramıyla, Devlet'te, Ortaçağın hep ayrı tuttuğu İlke ve Kullanım'ın birleştirilmesi... [17]

Bu sayede, İlke–Kullanım eski bağıntısı değişikliğe uğrayacak ve artık, Siyasi İktidar, Kullanım'ın İlke'ye bağlanması demek olan meşruiyetini Tanrısallıkdışı bir odakta bulacaktı. Tanrısal İlke–Kullanım eski bağıntısının sürdüğünü ya da Siyasi İktidar'ın meşruiyetini Tanrı'dan aldığını düşünen bir dönemde, Devlet ve tabii Egemenlik kavramlarının hiçbir anlamı olamazdı. Bunları, aşırı bir titizlikle, yalnızca belli bir kavramsal alan içinde kullanma çabası, basit bir sözcükler kavgası sayılamaz. Egemen Devlet sözcükleri, her türlü Siyasi İktidar'ın iki vazgeçilmez unsurunun yepyeni bir bağlamda eklemlendiklerini gösterir: Güç İlkesi ve gücün Kullanımı. Bu açıdan, Egemenlik, Devlet kuramının temel kuramsal unsurudur [18]... Yeniçağın yeni ilişkisi: Zamandışı Bir'le, bireysel ya da toplu corpus, aşkın egemenlikle dünyevi hayat arasında[19]...

4. Devletin Kapısını Açan Sihirli Sözcük: Egemenlik

Egemenlik, Siyasi İktidar'ın Kullanımı'nı meşrulaştırmak için yeni bir Dışsallık oluştururken, yeni bir Siyasi İktidar tipi düşüncesini mümkün kılacaktır: Devlet ya da Kurumsallaşmış Siyasi İktidar. Ve Egemen Devlet Bir'dir. Tekrarlamak gerekirse, Machiavelli de, Hükümdar'ın Siyasi İktidarı'nı Bir olarak düşünmüştür. Ama Machiavelli ötesinde, sözkonusu olan, Dışsallık'ın farklı bir biçimde yeniden kurulması, Tanrısallık'tan bağımsızlaşmış bir Siyasi İktidar düşüncesinin Hükümdar'ın fizik varlığına bağlı kalmaktan kurtarılması, Egemenlik denen ve soyut niteliğini zamandışılıktan, Süreklilik'ten alan kavramın oluşturulmasıdır.

Bölünmezlik Siyasi İktidar'ın Kullanımı'na ilişkindir. Somuttur. Süreklilik İlke'ye ilişkindir. Kavrama Dışsal anlamını kazandırır. Soyuttur ve bu yüzden, Egemenlik'i egemenlik yapan özelliktir. Modern siyasi–hukuki kavramların en belirsizi, en kapalısı olan Egemenlik, onun sayesinde, Tanrısallıkdışı gizemliliğe kavuşmuştur. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her Siyasi İktidar düşüncesinin vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsuru Dışsallık'ın ya da Kutsallık'ın, Batı düşüncesinde bu kez Tanrısallık dışında oluşturulması, Süreklilik'le beslenen Egemenlik kavramıyla başlar. Devlet onunla kutsaldır.

Meşruiyet arayışı, zorunlu olarak, İktidar'ın onu Kullananlar'dan ayırdedilmesini gerektirir, başka bir çözüm yoktur, çünkü meşruiyet bir bağıntıyı zorunlu kılar, kendiliğinden meşruiyet olamaz, şu ya da bu İlke adına meşruiyet vardır; ama İktidar bir kez, onu Kullananlar'ın kişiliklerinden ayırıldığında, soyut bir dayanağa ihtiyaç duyan antiteye dönüşür, bu dayanak da Devlet olacaktır[20]. Devlet'in ortaya çıkmasını sağlayacak adım atılmıştır: O, Egemenlik sayesinde, var-

lık nedenini ve amacını kendinde bulan bir Siyasi İktidar tipidir. İlke'sini başka yerde aramaz; deyim yerindeyse, Dışsallık'ı içselleşmiştir. Meşruiyetini kendinden alır ya da O doğrudan doğruya meşruiyettir [21]. Machiavelli, sosyolojik diye adlandırılabilecek bir yaklaşımla, Siyasi İktidar'ın kullanıldığı somut eşitsiz güç ilişkileri alanını tanımlamıştı. Ama Devlet'in düşünülebilmesi için, onun soyut bir bütün olarak açıklanabilmesi gerekiyordu; Machiavelli'nin yaptığı gibi, Hükümdar'ın somut eylemini düşünmek değil, Devlet'i Egemenlik'le tanımlamak ve Siyasi İktidar'ın Kullanımı'nı ona bağımlı kılmak gerekiyordu. Ortaçağda Siyasi İktidar'ı Kullananlar nasıl Tanrısal İktidar'ın temsilcileriyse, Yeniçağda da Siyasi İktidar'ı Kullananlar, Devlet'in temsilcileri olacaklardı. Devlet XIV. Louis olamazdı. Kral ölecek ve Yaşasın Kral! diye bağırılacaktı.

John Rawls, Kurum'u, önce soyut sonra somut boyutlarıyla şöyle tanımlar: Kurum, her şeyden önce, soyut bir nesne, bir kurallar sistemiyle dile getirilmiş olası bir davranış biçimidir; sonra da, bu kuralların buyurduğu eylemlerin, belli bir anda ve yerde, belli kişilerin düşünce ve davranışlarında somutlaşmasıdır [22].

Kişiselleşmiş Siyasi İktidar tipinden Kurumsallaşmış Siyasi İktidar tipine geçiş sözcükleri, Kişi'den Kurum'a, Somut'tan Soyut'a geçişin en açık belirtileridir. Siyasi İktidar'ın nerede olduğunu kesin olarak saptamak bundan böyle imkansızlaşacaktır. Kurumsallaşmış Siyasi İktidar tipi olarak Devlet, Egemenlik'i altındaki gerçek kişilerin –Siyasi İktidar'ı Kullananlar kadar yönetilenlerin de– fizik varlıklarından bağımsızlaştırılarak ya da insansızlaştırılarak düşünülecektir. Yoksa, Devlet'in, belli bir anda etki alanı içindeki bu gerçek kişilerin tamamının hayata veda ettiği zaman ortadan kalkması ya da doğan ve ölen her gerçek kişiyle nitelik değiştirmesi sözkonusu olurdu. Fani İnsan karşısında, Devlet'in Kalıcı-

lık'ına inanıldığına göre, bu inanca denk düşecek özellik, sözkonusu Siyasi İktidar tipinin Kurumsallaşmışlık'ıdır. Bu yüzden, Kurum sözcüğünü, Süreklilik'e ilişkin bu anlamıyla düşünmek gerekir.

Her toplum, dünyasını anlamlı kılmak zorundadır; totemleriyle, tanrılarıyla, Tanrı'sıyla, kralının hem ölümlü hem ölümsüz çifte bedeniyle... Topluluk, onların sayesinde ve fani üyelerin ötesinde sürekli bir bütün olarak ortaya çıkar: Biz... Modern Batı düşüncesinde de bu kez belirip, Batı toplumunu ve Ötekiler'i birbirlerine göre anlamlandıran Kurum, zorunlu olarak, bir Simgesellik ağı içinde kurulur [23].

Bodin, özgün basımı 739 sayfadan oluşan *Res Publica Üzerine Altı Kitap*'ın (1576) ilk cümlesinde şöyle der: Res Publica, birçok ailenin ve ortak çıkarlarının, egemen bir güçle, doğruluk üzere yönetilmesidir [24]. Egemenlik'le, Devlet'i Siyasi İktidar'ı Kullanan'dan ayıran ve ondan önce varolup ondan sonra da varolacak olan soyut bir güçle... Laik modern Devlet'i doğuran ve dört yüzyılı aşkın bir süredir etkinliğini koruyan Mitos budur. Temel özelliği Süreklilik olan Egemenlik Mitosu: Devlet'in Ruhu [25]. Devlet, Siyasi İktidar'ı Kullanan'ın ötesinde, bir Artefact olarak, Ruh'una, yani ölümsüzlüğe kavuştuktan sonra varolabilirdi.

5. Bodin'in Devleti Düşünmesini Engelleyen Eksik Unsur: Sosyal Sözleşme

Buraya kadar, Bodin'in yarattığı Egemenlik kuramı, birdenbire ve dolaysız olarak, "Görünmez" [26] Devlet'e can vermişçesine incelendi. Ne var ki, Bodin'in bir kuramcı olarak, siyasi-hukuki kavramsallaşma içindeki yeri belirlenmedi ya da henüz Bodin'e şu soru yöneltilmedi: Süreklilik'le beslediği bu Egemenlik kuramı, bugünkü anlamında, laik modern Dev-

let'in düşünülebilmesine imkan verir mi? Vermezse, Devlet'in ilerde düşünülmesini sağlayacak kuramı yaratan Bodin'i, Devlet'i düşünmekten alıkoyan sınırlar nelerdir? Ve Bodin'in Egemenlik kuramı, Leviathan'ı tek başına oluşturamayacaksa, bu soğuk canavarı, ölümlü Tanrı'yı oluşturmak üzere, sözkonusu kuramsal çabaya başka hangi çabanın eklemlenmesi gerekir?

Devlet ve Egemen adlı kitabında, Siyasi Corpus'a denk düşen bir edebi Corpus'u tanımlayan Pierre Brunel, Georg Jellinek, Carré de Malberg, Georges Burdeau'nun savlarından yola çıkarak şöyle der: Bodin'in kuramsal çabası, Fransa krallarının, dışta Papalık'a, içte de Feodalite'ye karşı mücadelelerinde, Krallık'ı güçlendirme kaygısınca belirlenmişti. Bodin, *Summa Potestas* diye adlandırdığı Egemenlik'le, Res Publica'nın otoritesini belirginleştirmeye çalışan bir Fransız usulü Egemenlik kuramcısıdır. Öncelikle, Bodin'in düşüncesini biçimlendiren bir siyasi misyon vardır: Fransa kralını, Papa ve feodal güç odakları karşısında bağımsız kılmak... [27]

Bodin, bir yandan Egemenlik'i Siyasi İktidar'ı Kullanan'dan bağımsızlaştırırken, Res Publica Hali'ni Yönetim biçimi'nden ayırırken, öte yandan bir çelişkiyle, kralı Egemenlik'le özdeşleştirmekten geri kalmaz. Sonra, Egemenlik kuramının tüm özgünlüğüne rağmen, Bodin, Aristotelesçi izler taşıyan bir siyasi düşüncenin sahibidir. Üstelik, Egemen Hükümdar hâlâ, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsünden başka bir şey değildir. Bütün bu düşünsel sınırlar birbirine eklenince, ortaya, uyrukların krala, kralın da Tabii Yasalar'a itaat ettiği bir Fransız Monarşisi [28] savunusu çıkar. XIV.Louis, *Leviathan*'ın yazıldığı 1651'de değil, ama 1576'da, laik modern Devlet'e karşı, Res Publica olabilirdi; çünkü Bodin düşüncesinde, gerçek anlamda Devlet'e yer yoktu.

Sözkonusu düşünsel sınırları hukuki çerçevede ya da kaynağını bir Artefact olarak Devlet'te bulan Pozitif Hu-

kuk'la, Toplum ve Hukuk'un, Tabii bir Düzen'in ya da Tanrısal bir Düzen'in ifadesi olduğuna ilişkin Aristotelesçi–Hristiyan Tabii Hukuk çatışması içinde ele almak aydınlatıcı olabilir: Egemenlik, son çözümlemede ya da savaş açmak, barış yapmak, memur atamak, bağışlamak, para basmak, vergi koymak gibi yetkilerden önce, yasa yapma ve yasayı iptal etme gücüdür [29] . Bu nedenle, Bodin düşüncesinde Egemenlik'le özdeşleşen kral, Hukuk'un kaynağına dönüşür. Yalnızca o kurallar koyabilir ve bu kurallara uyulması için zora başvurabilir. Ayrıca, koyduğu kurallar kendisini sınırlamaz. Bodin'in bölünmez Egemenlik'iyle, siyasi–hukuki merkezileşme gerçekleşmiştir.

Buraya kadar, Bodin Yeni'dir, çünkü henüz Hukuk'un kaynağı ne Tanrı'dır ne de Tabiat. Bodin, Egemen Güç'ün eski yasaları iptal etme, yeni yasalar yapma imkanından sık sık sözederken [30] , pozitivist Hukuk kuramlarının ilk temel taşını yerine yerleştirir [31] , ama bir adım ileriye gidemez. Sınır, kralın Tabii Yasalar'a uyması gerektiği söylendiği anda çekilmiştir: Adalet Yasa'nın amacıdır, Yasa Hükümdar'ın eseridir/SINIR/Hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür, öyleyse Hükümdar Yasası Tabii Yasa'yı örnek almalıdır[32]. Hukuki düzenin kaynağı olarak sunulsa da, Egemen Güç ya da kral, önünde sonunda, Tanrı'nın temsilcisidir ve O'na karşı sorumludur: Kaynağın da kaynağı vardır ve Hukuk Bodin düşüncesinde yeterince pozitifleşmemiştir.

Buna bağlı olarak, Bodin'in, Süreklilik sözcüğünü kullanırken, bugün Egemenlik çerçevesinde bu sözcüğe verilen anlamı hedefleyip hedeflemediği, haklı olarak sorulabilir. Görünüşe bakılırsa, Bodin, Egemenlik'i yalnızca sınırlı süreli olarak Siyasi İktidar'ı Kullananlar'ın kişiliklerinden soyutlamak istemiştir. Bunun için de, Res Publica Halleri olan Monarşik, Aristokratik, Popüler Haller'le, yine Monarşik, Aristokratik, Popüler olabilecek Yönetim Biçimleri'ni birbirinden ayırmış-

tır. Bu ayrımla, her bir Hal'e üç Yönetim Biçimi denk düşeceğinden, sonuçta, dokuz Yönetim Biçimi'nin düşünülebilmesi sağlanmıştır: Monarşik Hal'de, Monarşik, Aristokratik, Popüler yönetim biçimleri;Aristokratik Hal'de Monarşik, Aristokratik, Popüler yönetim biçimleri; Popüler Hal'de, Monarşik, Aristokratik, Popüler yönetim biçimleri. Res Publica Halleri'ne sınırlı süreli Yönetim Biçimleri karşısında Süreklilik kazandıran bu keşif sayesinde, Res Publica'nın Yönetim Biçimi'nden bağımsızlaşmasıyla, Egemenlik kavramı ortaya çıkacaktır. Ama Popüler Hal'de Egemen Güç halk, Aristokratik Hal'de halkın küçük bir kesimi, Monarşik Hal'de de Kral'dır [33]. Bunlar belli kişileri, belli süreler için, Siyasi İktidar'ı Kullanma yetkisiyle donatırlar.

Bodin Süreklilik'e Egemenlik kavramını yeterince dışsallaştıracak anlamı vermemiş, önce Egemenlik'i Siyasi İktidar'ın başındakinden, sonra da bu sonuncuyu Tanrı'dan bütünüyle bağımsızlaştıramamıştır. *Tarih Yöntemi*'nde, hiçbir ülkenin, başlangıçta, Aristokrasi ya da Halk tarafından yönetildiğinin görülmediğini, ilk Res Publica Hali'nin –en Tabii Hal– Monarşi olduğunu söyleyen Bodin, Egemenlik'i yalnızca Monarşi açısından düşünmüş [34], Mairet'ye göre Halk'ın olası her Egemenlik'in sınırını oluşturduğunu görememiştir [35]. Bodin, Devlet'e doğru kendi kuramını aşamaz. Bu yolda, onu kuramı aşacaktır. Egemenlik kanlı canlı bir kişiyle, XIV.Louis'yle özdeş kalmaktan kurtulacak, kendisini gerçek Egemenlik yapacak olan gerekli bağıntıyı soyut bir bütünle kuracaktır. Societas...

Artık, Bodin'in eksik unsurlu Egemenlik'inden eksiksiz Egemenlik kuramına [36] geçilmesi gerekmektedir: Sosyal Sözleşme kuramının katkısıyla... Hükümdar Egemenlik'ini Tanrısal Hukuk'a dayanarak meşrulaştırırken –Tanrı inayetiyle hükümdar olduğu için İlahi Yasalar'a bağlı kalmalıdır– Sosyal Sözleşme'yle yeni bir meşrulanma tipi doğacaktır; Sosyal

Sözleşme, Egemenlik'i kendi dışında kurulmuş aşkın bağlardan kurtaracaktır [37]. Yani Bodin düşüncesinden... Fransa'dan İspanya'ya, Lân'dan Salamanca'ya, Francisco Suarez'i keşfetmek için yapılan bir yolculuk sonunda...

Georges Balandier, E.Kantorowicz'in Kralın İki Bedeni ya da "corpus"u kurgusunu nasıl açıkladığını aktarırken, Hz.İsa'nın hem Tanrısal hem de insani yanlarını hatırlatan ya da Tanrısallık'ın iki boyutu Görünen–Görünmeyen ayrımına dayanan [38] bu ilahiyatçı–hukuki kurgu sayesinde, egemenin iki varlığa kavuştuğunu söyler: Ölümlü fizik "corpus"la tabii bir varlık, ölümsüz "siyasi corpus"la mistik bir varlık [39]...

Suarez düşüncesinde, Sosyal Sözleşme'yle kurulacak olan, bu Mistik Siyasi Corpus'tur. Tanrı gölgesinde...

Altbölüm II

İkinci Kurucu Kavram: Sosyal Sözleşme

Klasik Siyasi Düşünce Tarihi, Jean Bodin'in Egemenlik kuramından Hobbes'un Sosyal Sözleşme kuramına sıçrayarak, kestirme yoldan laik modern Devlet düşüncesine ulaşırken, bu yolda önemli bir köşebaşını, XVII.yy. İspanyol düşüncesini ve Francisco Suarez'in Sosyal Sözleşme kuramını ısrarla görmezden gelir.

1. İspanyol Düşüncesinin Modern Siyasi-Hukuki Kavramsallaşmaya Katkısı

Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, basit ve haksız neden, genelde, Batı düşüncesinin Pireneler ötesi düşünceyi, en azından İspanya AET'ye girene kadar yok – saymasıdır. Oysa laik modern Devlet'i, Katolik Dünya İmparatorluğu hedefi ardında, dünyanın dört köşesine taşıyarak bir sömürgeleştirme ağı içinde en basit toplumdan en gelişmiş imparatorluklara kadar farklı Devletsiz Toplum tipleri karşısına koyarak, Batılı/Öteki ilk ikilemini kuran düşünce İspanyol düşüncesidir. Bu Sömürgeleştirme ya da Sivilleştirme, Devletleştirme çabasını meşrulaştırma görevi, aralarında Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinia, Bernardino de Sahagun gibi[1] Latin Amerika'daki ilk etnologlar diye adlandırılabileceklerin de yer aldığı, genelde din adamı olan İspanyol düşünürlere düşmüştür. Bu nedenle, söz konusu düşünceyi bir yana itmek, laik modern Devlet mantığının kavranmasını zorlaştıra-

cak önemli bir hata olur. Cristobal Colon Amerika'yı 1492'de keşfetti, izleyicisi Machiavelli de Siyasi İktidar'ın mantığını 1513'te... Siyasi düşünmeyi keşfetmek, aynı zamanda Yeni Dünya'yı keşfetmek, Öteki'ni ya da bir Ayna'yı keşfetmektir.

İkincisi, önemli nedense, Suarez'in, Machiavelli'den Hobbes'a ulaşan tutarlı çizgide, aykırı bir nokta olarak durur gözükmesidir. Cizvit düşünür, Papalık'a karşı laik modern Devl 'i oluşturan süreçte, kuramsal çabasını Papalık'ın savunusuna adamıştır. Buna rağmen de, sözkonusu kavramsallaşma sürecine vazgeçilmez bir katkıda bulunmuştur. Bu, siyasi düşüncenin, güdülen hedeflerle taban tabana zıt bir düzleme kayabileceğini gösteren ilginç bir örnektir. Papalık'a karşı ilk Siyasetbilimci ve de Şeytanbilimci Bodin'in oluşturduğu Egemenlik kuramına, Papalık yanlısı Suarez'in Sosyal Sözleşme kuramı eklenecek ve Suarez'in amacına rağmen, bu aykırı birleşmeden, laik modern Devlet düşüncesi doğacaktır. Suarez'e rağmen Suarez'i, bu yolda, yalnız bırakmamak doğru olur.

Bodin'de Egemenlik, Tanrısallık'tan tam anlamıyla soyutlanamadığı için eksik unsurlu bir güç olarak tanımlanmıştır. Sosyal Sözleşme kuramı Egemen Güç'ü Tanrı yerine Toplum'la bağıntılı kılarak Consensus'le eksiksizleştirecektir. Artık soyut güç, varlığını yönetilenlerin rızasına dayandıracaktır. Bu, Ulus Egemenliği'ne açılan yoldur.

Her ilk arayışı genellikle yanıltıcıdır, çünkü İlk'in de ilki vardır. Ve Sosyal Sözleşme deyince, kavramı ortaya atan o olmasa da, akla önce Thomas Hobbes gelir. Oysa İspanyol düşüncesine ve Suarez'e hakkını vermek için Sosyal Sözleşme'yi Hobbes'a gerekli kavramsal olgunluğa eriştirenin Suarez olduğunu kabul etmek gerekecektir. Tabii, Suarez düşüncesinde açıkça kurumsal bir yönde gelişip serpilen Sözleşme kuramını yavaş yavaş ona hazırlayan da Calvinist akım olmuştur; öte yandan, bu kuramın köklerinin Antik Yunan dü-

şüncesinde bulunduğuna ilişkin savları hatırlamak yerinde olur[2].

Sosyal Sözleşme kuramı ötesinde, 1651'den 1690'a, *Leviathan*'dan *Sivil Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'ye gidildiğinde, bir başka deyimle, klasik ekonomi politiğin kurucusu sayılan John Locke'a gidildiğinde, totaliter düşüncenin temsilcisi sayılan Hobbes'dan liberal düşüncenin temsilcisi sayılan Locke'u ayıran bir mülkiyet kuramına ulaşılır. Siyasetbilimcilere göre Locke, insanın kendi kendisinin ve dolayısıyla emeğinin maliki olduğunu söyleme dehasını göstermiş, böylece özel mülkiyeti doğrulamış ve Adam Smith'in Kamusal Alan/Özel Alan ikilemini oluşturmasını sağlamıştır. Kuram gerçekten Locke'un yaratısı olsaydı, Hobbes'un totaliter düşüncesinin, liberal düşünceye göre, kavramsal önceliğine getirilen açıklamalardan birini oluşturabilirdi.

Ne var ki, bu sav da, İspanyol düşünürler Dominiken Francisco de Vitoria (1480-1546) ve Cizvit Francisco Suarez'in (1568–1617) kuramsallaştırdıkları bir savdı. Onlar, insanın kendi bedeninin maliki olduğu (*dominus sui corporis*) düşüncesine dayanmışlardı. Suarez şöyle demişti: İnsan kendiliğinden ve de Akıl'a sahip olduğu için kendisi, yetenekleri ve yeteneklerini kullanmaya yönelik organları üzerinde iktidar sahibidir ve bu yüzden tabii olarak özgürdür[3]. Bu, Locke'a atfedilen kuramdır: İnsan özgürdür ve bu özgürlük kendi kendisinin maliki olmasından kaynaklanır. Böylece Mülkiyet sorunu ön plana geçmiş ve meşruiyetin ana konusu olarak ele alınmayı gerektirmiştir[4].

Öyleyse, hem Sosyal Sözleşme hem de özel mülkiyet kavramlarını bugünkü anlamında kullanan Suarez'i, örneğin Locke'un yerine, Liberalizm'in öncüsü sayılmaktan alıkoyan nedir? –Öncelikle, sorunu Papalık'ın sözcüsü olarak çözümlemeye çalışmış olması. Hobbes ve Locke, dünyevi ilişkilere laik bir bakış atarlarken, Suarez onları Tanrısal kaynaktan soyutlamadan düşünüyordu ya da Leviathan'ı düşünemiyordu.

Geç –Rönesans döneminde, krallarla Papalık arasındaki çatışmada, kişisel Siyasi İktidar karşısında Papalık İktidarı'nı eski gücüne kavuşturmak isteyen ve 1534'te Ignacio de Loyola tarafından kurulan Cizvit tarikatına bağlı düşünürler, Karşı–Reform hareketi içinde ilginç bir kurama dayandılar. Fikir babalığını "her türlü iktidar, halk aracılığıyla, Tanrı'dan gelir" diyen Aquinolu Thomas'nın yaptığı bu kurama göre, kral iktidarı doğrudan doğruya Tanrı'dan değil, bir tür sözleşmeyle (*pactum*), halk aracılığıyla Tanrı'dan alıyordu. Böylece, iktidarın Delegasyon'la verildiği kral, eylemleri açısından belli bir sorumluluk yükleniyordu. Tabii, asıl amaç, kralı Papa karşısında sınırlı yetkili kılabilmekti.

Bu düşünceyi sistemleştiren Francisco Suarez, *De Opere* LV, VII, No.3'te şöyle diyordu: Aile ve bireyleri, toplumun yöneticisine ya da üstün bir otoriteye bağlayan ve topluluğun varlık koşulu olan, açık ya da zımni bir anlaşma yapılmadan doğamayacak, belli bir siyasi birlik[5]... Toplum, bu tanımla Suarez'in de amacının ötesinde, Siyasi İktidar karşısında bir ikilemin tarafı olarak devreye girmeye başlamıştı. Bu yüzden ilk önemli Sosyal Sözleşme kuramcısı sayılması gereken Suarez'in, Egemen Güç'ün bir Sözleşme'yle kurulduğuna ilişkin düşüncesi, Hobbes'da kral, Rousseau'da da Ulus adına yetkinleşecek ve çağdaş Devlet/Ulus (Sivil Toplum) ikilemine ulaşacaktır.

Suarez'in yaşadığı çalkantılı dönem gözönüne alınırsa, Soylular, Kilise, krallar , köylüler ve tacirler arasındaki çokyönlü, karmaşık mücadelenin sona erdiği, Soylular'ın, Soylular'la da mücadele eden Kilise'nin ve herkesle mücadele etmek zorunda kalan köylülerin kesin olarak devredışı kaldıkları bir yüzyılda, Sosyal Sözleşme kuramının Papa'ya kaybettiği otoriteyi kazandıramayacağı açıktı. Karşı–Reform çabası içinde, yeni sosyal gerçekliğe ayak uydurmaya çalışan, ama bir şeyleri de, örneğin Tabii Haklar'ı, Reformist yangından

kurtarmak isteyen Cizvitler, dünyevi her şeyi kapsayan dinsel bütün kavramının, Universitas'ın parçalandığı bir ortamda geliştirdikleri bu kuramla, büyük bir çelişki içine düşeceklerdi. Tanrı'nın dışlandığı bir eşitsiz güç ilişkileri alanında, Kral/halk ikileminin ilk sözcüleri olarak, kralı hedef almak için geliştirdikleri silahla önce kendilerini vuracaklardı.

2. Universitas'tan Soyut Topluluk ve Birey Anlayışına

Sosyal Sözleşme'nin ne denli önemli bir düşünsel değişikliğin ifadesi olduğunu kavrayabilmek için insanların kendi aralarında anlaşarak soyut bir bütün oluşturabileceklerine ilişkin düşünceyi mümkün kılan bir çekirdek kavramı incelemek gereklidir: Universitas...ya da Suarez'in Kamusal Güç'ü tanımlamak üzere kullandığı sözcüklerle, bir bileşim olduğu için Kalabalık, bir corpus oluşturduğu için de Bir olan şey...[6].

Gérard Mairet'nin, Pierre Michaud Quantin'in *Universitas.Expressions du Mouvement Communautaire dans le Moyen-Age Latin* adlı kitabına dayanarak yazdığı makaledeki[7] tanıma göre, Universitas, Hristiyanlık'ın Ortaçağda oluşturduğu kavramdır ve bu kavramın parçalanmasıyla Yeniçağa özgü kavramlar doğacaktır. Universitas sayesinde, kendisini oluşturan üyelerin fizik varlıklarından bağımsız, onlardan üstün soyut bütünü düşünmek mümkün olmuştur. Bu sözcük, XIII.yy.'da, öncelikle, bir bütün olarak Tanrı tarafından yaratılan evreni anlatıyordu. Hristiyanlar'dan oluşan topluluk, Kilise de Universitas kavramıyla karşılanıyordu ve Padovalı Marsilius Kilise'yi Universitas Fidelium diye adlandırırken, Ockhamlı William ona yalnızca Universitas diyordu. Yine Marsilius'a göre, Site halkı bir Universitas Civium oluşturuyordu[8]. Kentler gibi siyasi-sivil topluluklar, giderek tacir ortaklıkları gibi daha basit sosyal topluluklar da birer Universi-

tas'tı. Bu kavramın kendine özgü bir hukuki statüye sahip her türlü topluluğu ifade edebileceğine en iyi örnek, bugün de Üniversite adı verilen bütündür.

Simone Goyard-Fabre, Universitates kuramının ilk olarak XIV.yy.'da, onları Roma korporasyonlarına yaklaştıran Bartole tarafından oluşturulduğunu, Nicolas Losaeus'un, 1601'de, *Tractatus de Iure Universitatum*'da bu kavramı yeniden gözden geçirip yenileştirdiğini, özellikle de Althusius'un, 1603'te, *Politica*'sında Losaeus'un bu çabasını pekiştirerek yinelediğini, Althusius'un Kamusal Topluluk'u bir Universitas olarak sunduğunu yazar[9]. Bu hukuki kavramı ya da yalnızca düşünsel bir çabayla oluşturulabilecek soyut gerçekliği, dönemin hukuk kuramcıları, *res incorporalis* bir bedene sahip olmayan şey diye tanımlıyorlardı.

Tanım, Universitas'ın, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın Ortaçağda atılan tohumu diye nitelendirilmesini haklı çıkarmaktadır. Ortaçağda, böyle soyut bir gerçekliği düşünmek tam anlamıyla (düşünsel) bir maceraydı ve kendisini oluşturan üyelerden bağımsız soyut bütünü düşünebilmenin yolu, soyut bir bedeni, ya da Corpus'u (incorporalis derken bile) düşünmekten geçiyordu: Corpus; Universitas'ın yapısı. Örneğin, Hristiyanlar topluluğu Kilise, Hz.İsa'nın baş, Hristiyanların da organlar olduğu bir Corpus'tur. Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinin belli bir aşamasında, laikleşme diye adlandırılabilecek bir dönüşümün (*Corpus Ecclesiae Mysticum*'dan *Corpus Republicae Mysticum*'a)[10] ifadesi olarak Hobbes, bir Corpus biçiminde Devlet'i ya da Leviathan'ı düşünebilecektir. Bu insanbiçimci düşünceye göre, insanların kendi aralarında anlaşarak oluşturdukları Dev, Hz.İsa'nın bedeni kuramından türemiş Tanrısız Bir'dir.

Örneğin gösterdiği gibi, Universitas kavramı, soyut bütünleri kavramaya yönelik bir çekirdek kavram olarak, modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde, diğer soyutla-

maları, Devlet'i, Sivil Toplum'u...mümkün kılacaktır. Egemenlik düşüncesi, Sosyal Corpus, Sivil Toplum gibi kavramların henüz düşünülemese bile, en azından düşünülebilir olduğu bir toprak üzerinde filizlenebilirdi[11]. Universitas üzerinde... Tabii, kavramsallaşma sürecinin başlarında, Universitas, Corpus, Societas, kesin çizgilerle birbirinden ayrılamayacak kavramlar olarak kalacak ve örneğin bir Sivil Toplum kavramı, Hobbes'da –ancak Locke'dan sonra ve Siyasi Corpus karşısında– ileride zıttına dönüşecek bir Hal'i anlatacaktır: Tabii Hal karşısında, Siyasi Corpus içinde, Sivil Hal.

Kısaca, Universitas'ın, Universitas'ın yapısı olarak Corpus'un ve de Societas'ın, her şeyden önce, soyut bütün içinde ve bedenin organlarla ilişkisi çerçevesinde, ondan ayrılmaz bir statüye sahip organ ya da topluluk üyesi düşüncesini, modern siyasi–hukuki düşüncenin temel iki kavramını doğurduğunu belirtmek gerekir: Hukuki statüye sahip topluluk ve soyut bütün içinde, bağımlı statüye sahip topluluk üyesi; Siyasi (Devlet) ya da Sosyal (Toplum) Corpus ve Birey...

Bu anlamıyla kavram, feodal düşünceden çağdaş düşünceye geçiş açısından önemli bir değişikliğin ifadesidir: Feodal dönemde, somut bir dikey sosyal yapılanma içinde, Senyör'e bağımlılığa dayanan somut, eşitsiz güç ilişkileri çerçevesinde düşünülebilen sosyal bağın yerini, Universitas sayesinde, soyut bir bağ, topluluk–topluluk üyesi bağı alacaktır. Bu, feodal düşüncenin sonu demektir: Münferit güç odakları yerine, Birey'i soyut ve global bir gücün kanatları altında düşünmeye yönelik kuramsal bir çabanın başlangıcı...

Bireyler'in Bireyselliği bir Bireyselleştirme çabası sonunda oluştu[12]: Farklılığı, hiyerarşik eşitsizliği, değerler eşitsizliğini Tabii bulan Aristoteles–Aquinolu Thomas çizgisi karşısında laik modern Devlet'in, üyelerini kanatları altında eşitleyecek, farksızlaştıracak pozitif düşünme ya da Bireyselleştirme çabası... Alexis de Tocqueville'in, panzehiri özgürlüktür

diye sunduğu eşitliğe, tekboyutluluğa[13] denk düşecek Birey ancak Bir karşısında varolabilirdi; Sosyal Sözleşme kuramının yetkinleşmesiyle... ve belki de tohumu Tektanrı inancının doğuşunda atılarak ve bu inanç içinde gelişerek...

Tabii, Hristiyanlık içinde filizlenen bu sürecin izdüşümünde, sürekli bir merkezileşmenin ifadesi olan Siyasi İktidar mücadelesi vardır. Batı Siyasi Tarihi de, Batı siyasi–hukuki kavramsallaşma süreci de, hep bu Bir'e indirgeyen tutarlı çabanın ışığında okunabilir: Çoktanrılı dinlerden Tektanrılı dinlere, münferit güç odaklarından Bir'in gücüne, değişik kültürlerden tek kültüre, milli topluluklardan milliüstü topluluğa...farklılıkları yokeden, eşitlikçi, tekçi, totaliter bir çaba... Bu doğrultuda, modern siyasi–hukuki düşüncenin kurucu mitosları Universitas içinde doğacak, soyut bütünlerin düşünülebilmesi sayesinde, insanların toplu iradeleriyle, Suarez'in Mistik Siyasi Corpus'unu oluşturmak üzere aralarında anlaşmaları demek olan Sosyal Sözleşme kavramı belirecek, kurgusal bir anlaşmayla kurulan soyut toplulukta, topluluk üyeleri ya da artık, "Toplum'un ideolojik bir gösteriminin kurgusal atomları"[14], kurucu Bireyler kendilerini aşan bir güce Rıza göstereceklerdir.

3. Tabii Hukuk–Pozitif Hukuk Çatışması Çerçevesinde Reform ve Karşı–Reform

Universitas'tan Societas'a giden yol, aynı zamanda, yeniden biçimlendirilmiş bir Tabii Hukuk kuramına giden yoldur. Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı ve Akıl'a sahip insanların, bağımsız iradeleriyle aralarında anlaşarak kurdukları bir Artefact (insan yaratısı), farklı bir Tabii Hukuk düşüncesini gerekli kılıyordu. İspanyol düşünürler sözkonusu değişikliği gerçekleştirirken ya da Tabii Hukuk'u göklerden yeryüzü-

ne indirir ve onu bir yönüyle pozitifleştirirken, Devlet'i sosyal ve siyasi bir sözleşmeye dayandıran kuramın yaratıcıları oldular[15]. Henri Rommen'in Joseph Kohler'den aktardığı gibi, bugün bir Tabii Hukuk'un yeniden biçimlendirilmesi istense, kökleri, Altın Çağ'ın özellikle Salamancalı düşünürlerinde bulmak gerekecektir[16].

Onlar acil olarak çözüm bekleyen iki sorun karşısındaydılar:

Birinci sorun Reform hareketine karşı alınması gereken tavırdı. Luther'in *Hükümdar*'dan on yıl sonra yazdığı *Dünyevi Otorite ve Ona Ne Ölçüde İtaat Edilmesi Gerektiği Üstüne* (1523) adlı metin, Hükümdar'a itaatın ilahiyatçı doğrulamasından başka şey değildi: Luther'in kuramı Tanrı'ya ait olan ruhla, hükümdara ait olan beden ayrımına dayanır. Kimse inancı konusunda zorlanamaz; ama Hükümdar herkesi bedensel açıdan itaate zorlayabilir: Egemen olmak dünyevi düzlemde bedenlere hakim olmaktır.Dünyevi otoriteye itaatsizlik mümkün değildir ya da Hükümdar'a boyun eğmek bir zorunluluktur. İtaatsizlik ancak inanç düzleminde mümkündür ya da Papa'ya itaat edilmeyebilir. Reform, Tanrı kulu insanı, somut bir gücün, Hükümdar'ın kuluna dönüştürmektedir[17].

Luther'in Katoliklik'e göre son derece muhafazakar olan karşı çıkışı, gelişmekte olan Ticaret Etiği'ne daha uygun bir hareket olarak yorumlandıysa, bunun nedeni, Lutherci hareketin patlak verdiği Kuzey Avrupa'nın kendine özgü koşullarıydı. O dönemde, bölgede ağırlığını koruyan feodal ilişkiler, merkezi bir gücün yokluğu, Lutherci hareketin, sosyal isteklerle patlayan Köylü Savaşları'na ve Anabaptizm'e dönüşmesine yol açtı. Başlangıçta salt Katolik Kilise'nin yeniden düzenlenmesine yönelik mücadelesinin kendi iradesi dışında kazandığı bu popüler nitelik, Luther'i, Reform'unu koruma kaygısıyla, bölgedeki çıkarları Papalık'a karşı olan güç odakları-

nın kanatları altına sığınmaya itti. Böylece, Reformcu, çelişkili bir biçimde, hükümdarların dünyevi iktidarlarını destekleyen bir dinsel kuramın yaratıcılığına soyunurken, bambaşka bir yoldan, çağın yeni aydınlarının ulaşmakta olduğu noktaya doğru yürüdü. Hümanistlerin...

Katoliklik, Hümanizm, Protestanlık arasındaki çelişkili ilişkilerin incelenmesi sorunun aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır: 1511'de dönemin en çok okunan kitabı *Deliliğe Övgü*'yü yazan Erasmus, 1516'da *Ütopia*'yı yazan Thomas Morus gibi hümanistler, Tanrı'nın dışlandığı dünyevi alanda, sosyal hayatın yeni kurallarını saptamak istiyorlardı;her şeyden önce de geleneksel düşüncenin önerdiği çileci hayat biçimini eleştiriyorlardı. Rabelais *Gargantua* ve *Pantagruel*'de (1532) Yeniçağın hayat felsefesini, bir tür Hazcılık'ı en iyi yansıtan sanatçıdır. Hümanistlerin İnsanlık ideali, kuşkusuz, Hristiyanlık'la yoğrulmuş bir idealdi,ama bu ideal dünyevi varoluşun yeni gereklerine uyarlanmıştı. O nedenle, çileciliğe, geleneksel ilahiyata, skolastik ahlaka saldırıyorlardı[18].

Doğrusu Kilise'nin başındakiler de pek çileci sayılmazlardı: Hatta sıradan bir Katolik için bile, Papalar'ın o dönemde dünyevi tahtlarını çevreleyen gayrımeşru çocukları arasında sürdürdükleri görkemli hayat tek sözcükle bir skandaldı. Özellikle üst düzeyde din adamları arasında, skolastik ahlaka kulak asan hemen hemen kalmamıştı. Frantz Funck-Brentano, dönemin etkili din adamlarının çoktanrılı Antik düşünceyi yücelten hümanist harekete katıldıklarını, o tarihlerde Katoliklik'in, çelişkin bir biçimde, Antik Yunan Tanrılar Kültü'yle kaynaştığını anlatır[19]. Tektanrılı inanç çokodaklılığa yönelerek özgürleşme yolunu tutmuştu...

Kilise'yi, genel olarak, Hümanizm ve Rönesans karşısında saymak tarihi gerçekliği atlamak olur. O dönemde her türlü sistematik bilginin üretildiği tek kurumsal yapının Kilise olduğunu da unutmamak gerekir. Dönemin bütün aydınları

ve bilginleri, burada, her şeyden önce eksiksiz bir dinsel eğitimden geçiyorlardı. François Châtelet, Nietzsche'nin deyişini hatırlatırken bunu vurgular: "Bilim ilahiyatın kızıdır"[20]. Protestanlık'tan önce Katolik ilahiyatın... Kilise, şartlar çok zorlamadıkça, kuramsal açıdan en yıkıcı savları bile benimsemeye hazır görünüyordu. Evrenin örgütleyicisi rolünü kaptırmamaya çabaladığı bir dönemde de başka türlü davranamazdı. Üstelik bu, salt bir oportünizm işareti de sayılamaz. Kilise'nin büyük bir bölümü yeni değerlere gönülden katılmıştı[21]. Skolastik'e ya da geleneksel statik ilahiyata karşı, İnsan'a mutluluk ve yetkinlik kazandıracak bir bilimler kültürüne dayanan ve Hümanizm adını alan akım, Kilise'yi derinden etkilemişti. Bu açıdan, hümanistlerin ona neden karşı çıktıklarını ilk bakışta kavramak pek kolay olmaz. Ta ki, Hümanizm'in aslında, Kilise'nin artık yavaş yavaş boş bırakmaya başladığı bir alanda kurulması gereken güçlü dünyevi yönetimin sözcülüğünü yaptığı anlaşılsın...

Hümanizm'in, tam karşıtı sayılması gereken bir hareketle, Reform'la birlikte anılmasının nedeni budur. Hümanistler, Katoliklik'in çileci temellerini sarstıkları bir sırada, Hümanizm ve Rönesans'la uzaktan yakından ilişkisi olmayan, inancı dönemin yücelttiği irade ve akla üstün sayan, mistik, hoşgörüsüz bir dinsel hareketle karşılaştılar. Bu hareketi, skolastik ahlaka güçlü darbeler indirdiği için başlangıçta alkışlamaktan geri kalmadılar, ama Reform'un uyguladığı kaba şiddet karşısında, kısa sürede, dehşete kapıldılar. Luther–Erasmus çatışması bunun iyi bir örneğidir. Protestanlık da, Hümanizm gibi, güçlü bir dünyevi yönetimin sözcülüğünü yapmıştı, ama bu yönetime İncil'e harfi harfine bağlı bir dinsel bireycilikten ulaştığı için, Hristiyan dogma karşısında kuşkucu bir tavrı ifade eden Hümanizm'in amansız rakibiydi[22]. Dolayısıyla, Hümanizm'i izlediği ileri sürülen Reformizm, aslında, Yeniçağ değerleri karşısında uzlaşmaz bir tutumu belirliyordu.

Katolikler 1600'de, Roma'da, evrenin sınırsızlığını savunan Giordano Bruno'yu yakmadan önce, Calvinciler 1553'te Cenevre'de, hümanist Michel Servet'yi aynı ateşte kızartmışlardı. Katoliklik'e karşı dinsel hareketleri hoşgörüyle eşanlamlı saymış mekanik yorumları çürüten olgulardan biridir bu... Kopernik'e daha sağlığında Luther karşı çıkmıştı. Katolikler onu bir sapkın sayabilmek için yüz yılı aşkın bir süre beklediler. Bu düzlemde, Katoliklik hiç de Yeniçağdışı değildi ve hoşgörüsüzlükte Protestanlık'tan en az bir asır geride kalmıştı. Arthur Koestler, *Uyurgezerler*'de, başlangıçta Galilei'yi destekleyen Papa Urbanus II'nin ve Cizvitler'in, Galilei'nin kişisel saldırganlığı ve taktik hataları yüzünden ona karşı tavır almak zorunda kaldıklarını, bu tavrın da oldukça hoşgörülü olduğunu anlatır. Kilise– Galilei ya da Kilise–Bilim çatışması bir efsaneden başka şey değildir.

Kabaca totaliter diye adlandırılabilecek Protestan görüş karşısında, Liberalizm'i temsil ettikleri söylenebilecek olan Katolikler, Karşı–Reform çabası içinde, Reform'un tabii olan her şeyi bir günah eseri sayan ve Tanrı'yı günahkar insanoğlundan ve dünyevi alandan, her türlü bağıntıyı neredeyse koparacak biçimde uzaklaştıran ve ilk Günah yüzünden acı çekmeye mahkum kulları dünyevi yöneticinin ellerine terkeden pozitivist anlayışa karşı, Papalık yanında, insanoğlunu yeni bir Tabii Hak'ka kavuşturmak zorundaydılar.

Yine Tabii Hak sorununu gündeme getiren ikinci olay, Yeni Dünya'nın fethi ya da Conquista'ydı. Sömürgeleştirme hareketi içinde, Amerika'daki Yerli Halklar karşısında, Katolik Dünya İmparatorluğu siyasetini kuramsal temeller üzerine oturtmak gerekiyordu. Pratikte, Conquistador'lar dünyanın yaşadığı en büyük soykırımını gerçekleştirerek, Yeni Dünya'yı inanılmaz bir hızla yerlisizleştirirken (Tzvetan Todorov'a göre yüzelli yılda 70.000.000 Yerli yokoldu)[23], Salamancalı düşünür Vitoria, masasının başında, Yerliler'e tanınması

gereken Tabii Haklar üstüne düşünüyordu[24]. Vitoria'nın cevaplandırmayı başardığı soru şuydu: Yerliler'in hakları olabilir mi? Bu sorunun hemen akla getireceği bir önsoru da şuydu: Yerliler insan mı? Vitoria birinci soruyu, önsoruya verdiği olumlu cevapla karşıladı. Yerliler insandı ve Hristiyan olmasalar bile, yalnızca insan oldukları için, Tabii Haklar'a sahiptiler. Demek ki, inançtan bağımsız,evrensel bir insan tabiatı vardı. İnsanın Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü olduğuna ilişkin geleneksel sava dayanan bu düşünce, bir yandan Uluslararası Hukuk'un temellerini atarken, Yerliler de dahil bütün insanlara Societas oluşturma hakkı tanıyarak, Toplum'u insanın ya da artık Birey'in Tabii Haklar'ı üzerine oturttu[25].

Bu, yeni Tabii Hak kuramında Laikleşme diye nitelendirilebilecek önemli bir farklılığın işaretidir: Tanrı'yla hükümdarın arasına Birey girmiştir. Klasik anlayışa göre, merkezi dünya olan evrendeki her şeyin, Siyasi İktidar'ın da dolaysız yaratıcısı ve sahibi Tanrı'dır. Oysa yeni anlayışa göre, artık Sosyal ve Siyasi Corpus'un yaratıcısı, Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı Birey'dir. Birinci durumda, Tanrı'nın dolaysız eseri Siyasi İktidar'ı Kullanan, Siyasi İktidar'ın asıl sahibine karşı sorumlu, dolayısıyla da yönetilenler karşısında sorumsuzdur. İkinci durumda, Siyasi İktidar'ı Kullanan, Bireyler'in oluşturduğu Corpus'a karşı sorumludur. "Tanrı'dan başka kimseye verilecek hesabım yoktur" diyemez. Bir başka deyişle, Siyasi İktidar'ı Kullanan artık yalnızca Tanrı'nın onayına değil, Corpus'un onayına da ihtiyaç duyacaktır.

4. Tanrı Gölgesinde "Mistik Siyasi Corpus"u Kurmak

Suarez, XVII.yy. başında, Kraliçe Elisabeth'in ardından tahta çıkan İngiltere Kralı James I'e karşı verdiği ideolojik müca-

delede, Aquinolu Thomas ve Aristoteles'e dayanarak, ama onların düşüncelerini bambaşka bir düzlemde bileştirerek, Leviathan'ın resmini çizmeye başlar. Küçücük varlıkları bir Corpus içinde biraraya getirerek... Tabii Suarez'den önce Bodin'in yarattığı Taç'ı, Suarez'den sonra, bu Dev'in başına koyup Kılıç'la Asa'yı eline vererek, "İşte Devlet" diyecek olan Hobbes'dur.

Suarez, *Tractatus de Legibus ad Deo Legislatore* (1612) adlı eserinde şöyle der: İnsan tabiatı gereği ortak hayata yönelik sosyal bir hayvandır[26]. Eğer tek başına Sosyallik maddi sorunların tümünü çözebilseydi, ortak hayatın ilk ve en basit örneği olan Aile adlı topluluktan öteye gitmek gerekmeyebilirdi. Ama insanlar, ihtiyaçları doğrultusunda, hep, daha geniş topluluklar kurma yoluna gitmişler, ilk örneği Site olan siyasi bütünler oluşturmuşlardır. Tabii zorunluluk yüzünden, Sosyallik'e Siyasilik de eklenmelidir. İnsanoğlu, hangi koşullarda olursa olsun, siyasi bir topluluk kurmalıdır. Kısaca, Suarez'de, Siyasi İktidar'ın kurulması Tabii'dir; en azından başlangıçta...

Buraya kadar, Aristoteles-Aquinolu Thomas öğrencisi Suarez'in, kendisinden öncekilerden farklı bir şey söylemediği açıktır. Siyasi düzen, tabii bir düzen olarak, Tanrı'nın istediği düzendir. Suarez'in yeniliği, Sözleşme sözcüğü devreye girdiği zaman ortaya çıkar; bir çelişkiyle...çünkü tabii Siyasi İktidar, aynı zamanda tabii olmayan bir şey, bir Artefact olur. O, Tanrısal kökenli (Tabii), ama bireysel görüntülü (Artefact) bir işlem olarak Bireyler'in bağımsız iradeleriyle, bir Sosyal Sözleşme'yle kurulmaktadır. Böylece, Pierre Mesnard'ın Gierke'den aktardığı gibi, Ortaçağ Universitas'ının korporatif kuramının yerini, Societas'ın Sözleşme kuramı almaktadır[27]. Bertrand de Jouvenel, Suarez'in, Sosyal Sözleşme kavramının yaratıcısı olarak, Siyasi İktidar'ın kurulmasını bir rızaya dayandırdığını belirtir[28]. Siyasi İktidar, Tanrı'nın isteği-

ne ve insan tabiatına uygun olarak, bağımsız iradelerin biraraya gelmesiyle kurulur ve bağımsız iradelerin uyuşmasının bir işareti olarak herkes, üstün bir otoriteye, Kamusal Güç'e boyun eğer[29]

Bu Kamusal Güç, *suprema in suo ordine* ya da Egemen Güç'tür ve temel niteliği yasa yapma işleviyle belirlenir. Yasaları kim yapıyorsa, Kamusal Güç'ü ya da Egemen Güç'ü taşıyan odur[30]. Suarez sorar ve cevabını verir: Yasa yapma yetkisiyle tanımlanan bu gücü ellerinde tutacak olanlar kimlerdir? Sözkonusu Güç, asla şu ya da bu kişiye ait değil, ancak insanların tümüne ait olabilir[31]. Şu ana kadar, Egemenlik tanımlamasında, Bodin düşüncesine bir şey eklememiş olan Suarez, artık Sosyal Sözleşme kavramına dayanarak, Bodin'i ayakları üstüne dikmekte ya da Egemenlik kuramını sosyal temeline oturtarak eksiksizleştirmektedir: Egemen Güç yalnızca topluluktan kaynaklanabilir. Krallar, Siyasi İktidar'ın sahipleri değil, olsa olsa Res Publica'nın hizmetindekiler, Delegasyon'la Siyasi İktidar'ı Kullananlar'dır. Yine de, bunun, Egemen Güç'ü halkla özdeşleştirmek olmadığını söylemek gerekir. Egemen Güç'ü halkın da, kralların da dışına taşıyacak olan, Sözleşme'yle kurulmuş Mistik Siyasi Corpus'tur; Siyasi İktidar'ı Delegasyon'la kullandıracak olan da[32]... İnsansızlaştırma işlemi başlamıştır.

Suarez'de, Siyasi İktidar'ı kimin nasıl kullanacağı sorunu, çifte Delegasyon'lu bir kurgusal çaba sonucu gerçekleşmiştir: Önce, Jacques Chevallier'in de belirttiği gibi[33], Tanrı halka Siyasi Corpus'u oluşturma yetkisi verir (Birinci Delegasyon), sonra Sosyal Sözleşme'yle kurulan Siyasi Corpus krallara Siyasi İktidar'ı kullandırır (İkinci Delegasyon). Bu kurgusal çaba sayesinde, insanlar tarafından kurulan bir Siyasi Corpus'un tabii niteliği korunmakta ya da Tanrı'yla bağıntısı kesilmemektedir.

Görüldüğü gibi, Siyasi İktidar'ın Kullanımı sorunu varsa-

yımsal bir demokrasi düşüncesi üstüne inşa edilmiştir, çünkü Siyasi İktidar, *a priori* topluluğa verilmiştir. Siyasi Corpus'un kurulması ve ardından gelen ikinci Delegasyon'la, Siyasi İktidar onu Kullanan'a devredilecektir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Suarez'in hedefi krallar olmasına rağmen, düşünür geleneksel sınıflandırmayı izleyerek, Siyasi İktidar'ın farklı biçimlerde, demokratik, aristokratik, monarşik biçimde kullandırılabileceğini kabul etmektedir[34].

Ayrıca, üstünde durulması gereken bir nokta da, Sözleşme'yle, Siyasi Corpus'un sahip olduğu Siyasi İktidar'ı kullandırma yetkisinin, kralın vekalet görevini açıkça yerine getirmediği durumlar[35] dışında, rasgele geri alınabilecek bir yetki olmamasıdır. Delegasyon, Siyasi Corpus'un geleceğini belirleyen önemli bir edimdir. Siyasi Corpus'u kuranlar, ancak, bunu gerçekleştirme anında ya da sözleşirlerken çok önemli bazı çekinceler ileri sürmüşlerse, bunlardan yararlanabilirler[36].

Varsayımsal demokrasi düşüncesi önemli sonuçlar verir: Her şeyden önce, Monarşi, başlangıçta, yönetilenlerin rızasını ifade eden bir işlemden kaynaklanmak zorundadır ve bu, kalıtsal Monarşi için de sözkonusudur, çünkü en azından ilk Monark'a, Delegasyon'la, Siyasi İktidar'ı kullanma yetkisi verilmiştir. Monark meşruiyetini Delegasyon'dan alır. Bu Monark'ın sınırlı yetkili kılınmasıdır; ama öte yandan, Monark ya da değil, Siyasi İktidar'ı Kullanan, Sözleşme'yle Siyasi Corpus'un oluşturulması, sonra Siyasi İktidar'ı kullanma yetkisinin bu Corpus tarafından verilmesi sayesinde, biraz önce değinildiği gibi Bireyler topluluğunun üstüne çıkar ya da görece olarak ondan bağımsızlaşır. Suarez düşüncesinde, Kral krallığa üstündür[37]. Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar, doğrudan doğruya halka karşı değil, ama Siyasi Corpus'a karşı sorumludurlar. Suarez'in kullanamayacağı kavramlarla konuşmak gerekirse, onları Devlet Egemenliği sınırlar. Tabii

bundan çıkarılacak en önemli ders, Siyasi İktidar'ı Kullananlar'ın izlemek zorunda oldukları üstün amacın, Bireyler'e yönelik değil, Siyasi Corpus'un kendi kendine yönelik amacı olduğudur. Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar, Kamusal Yarar diye adlandırılabilecek bu amacın sınırları içinde hareket etmek zorundadır[38].

5. Suarez'in Devleti Düşünmesini Engelleyen Unsur: Tabii Hukukçuluk

De Legibus adlı eserinde, yukarıda çizilen iç sınırları belirleyen Suarez, James I'e karşı verdiği düşünsel mücadele gereği, Siyasi İktidar'ı Kullanan'ın karşısına bir dış engeli, Kilise'yi dikmek amacıyla, *Defensio Fidei*'yi (1613) yazar ve *De Legibus*'ün Yeniçağ düşünürü, Kilise yanlısı amacı açısından, bir Ortaçağ düşünürüne dönüşür. Ne var ki, *Defensio Fidei*, çarpıcı bir biçimde, bir *De Legibus* yadsımasına dönüşmez; olsa olsa, kolayca çıkarılıp atılabilecek (Kilise'yle) bir parça olarak, *De Legibus*'e, onun kuramsal tutarlılığını bozmadan eklemlenir. Çünkü bu eklem, birinci eklemden kesinlikle ayrı tutulmuştur. Suarez'in Siyasi İktidar'ı Kullanan James I'i dıştan sınırlama yöntemi, Siyasi Corpus'la Kilise arasına aşılmaz bir duvar çekmekten ibarettir. Bu öyle bir düşünsel duvardır ki, kaynakları aynı olan iki alanı, bu benzerlikten yararlanarak farklılaştırmaktadır.

Suarez'in bunu nasıl gerçekleştirdiğini görmek, Tabii Yasa'yla Pozitif Yasa arasındaki Suarezci bağıntıyı sergilemesi açısından ilginçtir. Suarez düşüncesine göre, Siyasi Corpus'u kurmak, Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı İnsan'ın Tabiatı gereği, tabii bir zorunluluktur. İnsanların bağımsız iradeleriyle kurdukları Kamusal Güç'ten kaynaklanan insani Pozitif Yasa da, bu anlamda, aynı zamanda tabiidir. Kili-

se'yse Tanrı'nın Söz'üyle kurulmuştur[39]. Burada da sözkonusu olan Tanrısal Pozitif Yasa'dır. Bunlar biri cismani öteki ruhani, farklı alanlara ilişkindirler, ama ikisi de hem kaynak açısından Tabii hem de Pozitif'tir. Farklı alanlarda, ama benzer oldukları için de çelişmeden, yan yana, etkili olmamaları için hiçbir neden yoktur. Bunların ya da Asa ve Kılıç'ın, bir Leviathan'ın eline verilmesi bu yüzden anlamsızdır.

Suarez'in nesnelliği burada ortaya çıkar; *Defensio Fidei*'nin *De Legibus*'ü anlamsızlaştırmayan nesnelliği... Çünkü, Suarez'in kralı ruhani alana el atmaktan alıkoymak için başvurduğu, benzerlik–farklılık ilişkisine dayalı karmaşık yöntemin, Kilise'yi cismani alana el atmaktan alıkoymak için de kullanılabileceği açıktır. Suarez, *Defensio Fidei* III. V.No.2'de şöyle der: Kilise'ye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan cismani egemenlik gücü veren hiçbir şey yoktur...yalnızca Res Publica biçiminde düzenlenmiş kusursuz bir insan topluluğu, kendi kendisi üstünde egemenliğe sahiptir. Kilise manevi bir Corpus'tur; Hz.İsa'nın mistik Corpus'u... O, siyasi bir birlik oluşturmaz. Siyasi düzlemde, aralarında hiçbir ortaklık olmayan krallık ve Res Publica'lar içerir. Kilise'nin cismani alanda doğrudan ve evrensel egemenliğinden sözedilemez[40]... Ve bunu söyledikten sonra, dayanak olarak Vitoria düşüncesini alıp *Defensio Fidei* XVIII.I.No.4'te şunları ekler: Kilise'nin her yerde Kutsal Kitap'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanımını zorla engelleyen herkes Kilise'ye karşı haksızlık etmiş olur. O zaman, Kilise onunla mücadele edip hakkını koruyabilir[41].

Suarez önce cismani iktidar karşısında Papalık'ı, sonra da ruhani iktidar karşısında kralı sınırlamaktadır[42]. İki güç, yani Monarşi'yle Kilise arasındaki mücadelede, her iki güç de, karşıtının kesin üstünlüğünü engelleyecek bir dengelenmeden medet umuyorsa, bu sava, cismani alanla ruhani ala-

nın kesin olarak birbirinden ayrılmasına ilişkin sava başvuracaktır. Sözkonusu sav, her şeyden önce, mücadelede koşullar gereği avantajsız olan tarafın, Siyasi İktidar'dan kendi payına düşeni savunma durumunda olduğunu göstermektedir. Terazinin dengesi, bir tarafın lehine kesin olarak bozulduğunda, Siyasi İktidar'ın tekçi mantığı gereği, güçlü olan taraf her iki alana da hükmetmek isteyecektir. Çünkü, ruhani–cismani ayrımı sahte bir ayrımdır. Kutsal Kitap'lar, başka bir dünyayı değil, bu dünyayı düzenleyen metinlerdir. Batı düşüncesi, Laikleşme'yi, gerçek anlamını gizleyerek, cismani alanla ruhani alanın, Devlet'le Kilise'nin kesin olarak birbirinden ayrılması diye sunmuştur. Oysa, Laikleşme, Siyasi İktidar mantığı gereği, Monarşi'nin, Devlet'e ulaşan yolda, hem cismani hem ruhani alana sahip çıkması, Kilise'yi Devlet içinde eritmesinden başka şey değildir. Devlet'te İlke ve Kullanım, Asa ve Kılıç biraraya gelir. Leviathan Quasimodo'yu alteder. Tabii asıl kaybeden hep Esmeralda'dır...

Nesnelliği ötesinde, Suarez'i bir yanıyla ya da *Defensio Fidei*'yle Ortaçağda bırakan budur: Leviathan'a giden yolda, Kilise'nin çökmekte olan gücünün bir kısmını, ruhani alandaki gücünü ümitsizce korumaya çalışmak... Suarez, bu amaçla, kral ya da James I, yanıbaşındaki güç odağını, Kilise'yi etki alanı içine katmak isteyince, Tabii Yasa'yla Pozitif Yasa arasındaki bağıntının hiyerarşik mantığı gereği –önce Tabii Yasa vardır– Kilise'nin bir kralı tahtından indirebileceğini ileri sürecektir; tabii kral, Tanrı'nın istediği Siyasi Corpus düzenine aykırı davranırsa...

Suarez'in, tarihi koşullarca belirlenen kuramsal kaygısı, Tabii Hukuk'la Pozitif Hukuk arasında bir köprü kurmaktır. Bu yüzden, bir yandan Mistik Siyasi Corpus'u bir Artefact olarak sunarken, öte yandan, kabaca sözleşmeci görüşün karşısında yer alması gereken Tabii Hukuk'a sarılmaktan geri kalmaz. Böylece, Sözleşme'yle kurulan Siyasi Corpus'u aykı-

rı bir göbek bağıyla Tanrı'ya bağlar. Bu göbek bağını kesecek, Pozitif Hukuk'la Tabii Hukuk'u kesinlikle birbirinden ayıracak olan Hobbes'dur.

Pratikte, 1651'i beklemeye gerek de kalmamıştır. Siyasi İktidar'ı Kullananlar'ın, sürünerek Papa'nın huzuruna çıktıkları dönem geride kalmıştır ve bu olguyu kuramsal açıdan en iyi yansıtan kitaplardan biri, Suarez'in De *Legibus*'üdür. Üstelik Suarez, kendine rağmen, Leviathan'a giden yolda, düşünsel rakibi James I'den de ileridedir: Kral'ın karşısına Halk ya da Ulus denecek soyut bütünün çıkacağını haber verdiği için...

Bu açıdan, Hobbes düşüncesinin Suarez düşüncesinin tabii bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir. Oysa Goyard-Fabre, Suarez'in "hükümdar iktidarı delege bir iktidardır" dediğini söyler, ama bu nedenle, Hobbes'un, Suarez düşüncesini yakından tanıdığının ve teknik bir otorite Delegasyon'u ya da temsil çözümlemesiyle, *De Legibus*'teki bir boşluğu doldurduğunun ya da bir sapmayı düzelttiğinin ileri sürülemeyeceğini savunur[43].

Yine de, tarihi konjonktür göz önüne alınırsa, Hobbes'un, James I'in başdüşmanı olan bu İspanyol düşünürün eserini yakından tanıdığını kabul etmek gerekecektir. Hobbes, *De Legibus* yayınlandığında yirmidört, James I'in casuslarının sıkı gözaltında Madrid'de redaksiyonu yapılan *Defensio Fidei* yayınlandığında yirmibeş, çileden çıkan kral İngiltere'de bu eseri yaktırdığında yirmialtı yaşındadır. Ve şaşırtıcı bir biçimde, XVII.yy. başlarında, bir İspanyol düşünürün yazdığı kitap, Avrupa'nın belli başlı merkezlerinde hemen tanınmakta, olumlu olumsuz ses getirebilmektedir. "Halk egemenliği kuramcılarının mirasçısı Hobbes"un [44], yaratıcısı olduğu söylenen kavram *a feigned or artificial person*'a bir mirasçı olarak ulaşmasını sağlayan, büyük bir ihtimalle, Suarez'in Delegasyon'udur.

Tabii, mirasından yararlanılanlar arasında Althusius'u, Grotius'u ve önce o vardı denilebilecek Bodin'i de unutmamak gerekir. Hobbes'un selefleri ve en başta Suarez, Siyasi Corpus'u inşa ettiler. Hobbes'un bu yapı içinde onların başaramadığı bir şeyi yaptığı, *Author*'la *Actor*'u, insanla maskeyi, kurgusal kişiyle gerçek kişiyi birbirinden ayırdığı ileri sürülür. Ne var ki, Siyasi Corpus için *Persona Ficta* deyimini kullanan Suarez, hep kendisi olarak kalan sürekli siyasi Corpus'un toplu kişiliğiyle gerçek kişileri birbirinden ayırma kaygısı taşımıştır[45]. Delegasyon kuramının vazgeçilmez kıldığı bir kaygıdır bu... Öte yandan, yine Suarez, Aquinolu Thomas'nın savına dayanarak[46], "kendini savunma, insanın hayatını ve varlığını koruma tabii eğilimden kaynaklanır ve bu tür korumayı Tabii Yasa emrederken, bu Yasa ussallıkla yüklüdür" demiş ve böylece, Hobbist kuramın temel dayanaklarından biri olan "ölümden kaçma eğilimi"ni hemen hemen aynı biçimde dile getirmiştir.

Ama bir savın ilk dile getirilişiyle tarihi anlamda doğuşunu ayırdetmek gerekir. Bir düşüncenin çizgidışında açıklanmasıyla, bir öğretinin ortaya koyulması arasında uzun bir yol vardır[47].

Hobbes'un önemi, kendisi için hazırlanmış tüm bu dağınık parçaları, sistematik bir Devlet düşüncesinde, mükemmel bir tutarlılıkla biraraya getirmiş ve noktayı koymuş olmasındadır. Hobbes'un yarattığı mitos öylesine güçlü ve kışkırtıcıdır ki, hâlâ kafalarda, yüreklerdedir. Modern Devlet'in doğuşunu bir kez ve her zaman için belirleyen bir şey varsa, o da bu mitostur[48].

Altbölüm III

Modern Siyasi–Hukuki Düşüncenin Merkez Kavramı: Devlet

Hobbes Tabii Hukuk'la Pozitif Hukuk arasındaki bağlantıyı keser. François Rangeon, kopukluk diye nitelendirdiği bu olguyu şöyle tanımlar: Tabiat'ın zorunlu düzeni karşısına, insani olanın keyfi ve konvansiyonel düzeni dikilir. Siyaset kurucu, yaratıcı bir etkinliğin konusudur. Bu bağlamda, Kurum teması, Hobbist siyasi sistemde temel önemde bir yer tutar. Hobbes'dan bu yana, siyasi ve hukuki olan, klasik anlayışa göre, çok farklı biçimde düşünülmektedir. Hobbes'un eseri, XVII.yy. ortasında, Batı düşüncesindeki bir kopukluk döneminde yerini almıştır; modern siyasi ve hukuki düşünce çağını ilan eden ve Aristotelesçi gelenekle ilişkisini kesen bir dönem[1]...

1. Hobbes Düşüncesinde Totalitarizm, Liberalizm ve Bireycilik

Egemenlik ve Sosyal Sözleşme kavramlarıyla bir Kurum olarak Devlet'i ortaya çıkaran düşüncenin mantıklı dayanağı, tabii olanın devredışı bırakılmasıdır. Egemenlik kuramcısı Bodin ve Sosyal Sözleşme kuramcısı Suarez'in başaramadıkları da budur. Bodin'de Monark Tabii Yasalar'ın sınırlarını aşamamıştı; Suarez'deyse bir Artefact olarak kurulan Siyasi Corpus, aynı zamanda Tanrı'nın da istediği bir düzenin, Tabii bir zorunluluğun ifadesiydi ve bunlar, laik modern Devlet'in düşünülebilmesini engelleyen çelişkilerdi. Hobbes Arte-

fact'ın onu bir artefact olmaktan çıkaran tabii uzantısını keserek, laik modern Devlet'in resmini çizen ilk düşünür olacak ve o günden bu yana, siyasi-hukuki düşünmenin ufkunu, Hobbes'a karşı ya da Hobbes'dan yana görüşleri içeren çerçevede, bu insanbiçimci Devlet tasarımı oluşturacaktır.

Sözkonusu tasarım göze alındığında, Hobbes uzmanlarının yıllardır üzerinde çok mürekkep akıttıkları bir sorunun önemi azalmıştır. Sorun şudur; Hobbist kuramla Locke'un Liberalizm'i arasında bir devamlılık var mıdır, yoksa Hobbes'u totaliter düşüncenin ilk kurucularından biri olarak görmek mi gerekir?[2] Düşünürler, en azından yakın bir döneme kadar, iki şıktan birini seçme yoluna gitmişlerdir[3]. Örneklemek gerekirse, bir C.B.Mc Pherson Hobbes'un Liberalizm'in habercisi olduğunu ileri sürerken[4], bir Gérard Duprat onun totaliter düşüncenin öncüsü olarak kaldığını söyler[5]. Ne var ki, üçüncü bir görüşe göre, Devlet'in düşünülebildiği kavramsal yelpaze içinde anlam kazanabilecek iki kavram, Totalitarizm ve Liberalizm, Devlet'i ilk düşünebilen Hobbes'un kuramında yan yana durur.

Hobbes'da Devlet hem totaliter, hem de liberaldir. Hobbes metinleriyle, hem ekonomik Liberalizm'in, hem de mutlak monarşik Devlet'in çifte kuramsal doğrulamasını yapmaya çalışır[6]. Pierre Manent, Hobbes'un oluşturduğu ve bugün hâlâ geçerli olan ahlaki ve siyasi dilde, Hak kavramının Yarar kavramının yerini aldığını, modernlerin Hobbes'dan sonra Bireyin Hakkı'nı konuştuklarını, bunun da Liberalizm'in dili ve değeri olduğunu söyledikten sonra, Hobbes'un Temsil düşüncesiyle de, Liberalizm'in kurucu bir diğer kategorisini yarattığını ekler. Ama aynı Manent, beş sayfa sonra, Hobbes'un kesinlikle Bireyci olduğu ölçüde mutlakiyetçi sayılması gerektiğini de, kendi mantığı içinde çelişkiye düşmeden savunacaktır[7]. Bernard-Henri Lévy'ye göre, bir tür Totalitarizm içermeyen ya da onu müjdelemeyen bireycilik düşünce-

si yoktur[8]. Bireycilik'in parçalayıp atomlara ayırdığını, İnsan'dan ve topluluktan kopan insanları[9] Totalitarizm Birarayа getirir. Aşırı Bireycilik'in, genellikle sanıldığı gibi Anarşizm'e mi, yoksa ara kurumları yoketmiş, siyasi özerkliğe sahip, aşırı merkezileşmiş, tekno-bürokratik yapıda, güçlü bir organa ya da bir süper-Devlet'e mi denk düştüğünü yeniden düşünmek gerekebilir. Ve bu kadar aşırı bir düşünceden kaçınanların bile, Bireycilik'in mutlaka Liberalizm'le çakışmayacağını kabul etmeleri doğru olacaktır[10].

Lucien Jaume da, Leviathan kuramının modern çağı etkileyen ideolojik kategoriler açısından sınıflandırılamaz olduğunu, bu yüzden kuramın hiç kimseyi memnun etmediğini, Hobbes'da mutlakiyetçi her unsurun karşısına, liberal bir unsur çıkarılabileceğini ileri sürecektir[11]. Hobbes düşüncesinde ilerlemek, Totalitarizm ve Liberalizm'in, her türlü genellemeyi anlamsızlaştıran biçimde, farklı köşebaşlarını tuttuklarını görmektir.

Hobbes bir Kurum'u ya da bir Artefact'ı tabii fazlalıklarından arındırmanın yolunu varsayımsal bir Tabii Hal tanımlamasında bulacaktır: *Homo Homini Lupus* ya da İnsan insanın kurdudur. Ünlü Devlet Parolası'nın zıddı İnsan insanın kurdu değil, İnsandır önermesinden başka şey olamaz. İkinci önerme tabii düzene olumlu, Hobbes'un önermesiyse tabii düzene olumsuz bakışın ifadesidir. Karşıt kutupların birinde Tabii Hukuk, diğerinde Pozitif Hukuk vardır. Luc Ferry'nin Leo Strauss düşüncesini yorumlarken aktardığı gibi, bu aynı zamanda, idealle gerçek arasındaki kesin ayrılıktır[12]. Laik modern Devlet'i anlamak, her şeyden önce, Tabii Hukuk'la Pozitif Hukuk arasındaki kesin ayrılığı anlamaktır.

2. Ölüm Karşısında Eşitlikten Güvenlik İsteğine ya da Devlete

İnsan insanın kurdudur, çünkü tabii olarak Akıl'la donatılmamıştır; hayvanlardan tek farkı, konuşma yeteneğine sahip olmasıdır. Sözcükler sayesinde, geleceğe yönelik hesaplar yapmayı, bir başka deyimle Akıl'ı kullanmayı öğrenecektir[13]. İnsanın tabii olarak Akıl'a sahip olduğuna ilişkin geleneksel savı reddettiğine göre, Hobbes'da Akıl bile kurulur. Hobbist İnsan'ın özelliği, konuşma sayesinde, Tabiat'ından kurtulmaya, gerek bireysel gerekse sosyal hayatında bir "yaratı" olarak ortaya çıkmaya dayanır[14]. Hobbes'un mekanist kuramında insanoğlu bile bir tür yapaylığa doğru ilerler ya da Hobbes'un İnsanı ussal bir otomattır[15]. Yapaylığa doğru bu ilerleyiş, Tabii Hal'den Sivil Hal'e ilerleyişten başka şey değildir.

Bu kadarıyla bile, Hobbes'un Tabii Hal'i insanoğlu için imkansız bir Hal olarak sunacağı kestirilebilir. O, Tabii Hal'de, aslanlar, ayılar ve kurtların bir gömlek üstünde, yarı-hayvansı bir dünyaya gözlerini açmıştır. Bu dünyada, iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış ayrımları hiçbir anlam taşımaz[16]. Tabii Hal'de, insanın her istediğini yapmasını, her istediğini elde etmesini engelleyen hiçbir kural yoktur. Bu konuda tek ölçü güçtür ve güç herkese eşit olarak dağıtılmıştır. Tabii Hal'i mutlak eşitlik, özgürlük ve yalnızlık sözcükleriyle tanımlamak yanlış olmaz. İnsanlar güç açısından eşit, her şeyi yapabildikleri için de özgürdürler. Ve yalnızdırlar: Ne sürü, ne Klan! Üstelik Alexandre Matheron'un belirttiği gibi Hobbes'un varsayımsal Tabii Hal'inin bağrında aile denen topluluğa hiç yer verilmemiştir[17].

Burada üzerinde önemli durulması gereken nokta, Tabii Hal'de güç açısından herkesin eşit olduğu savıdır. Hobbes'a göre, herhangi bir insan, ne kadar güçsüz gözükürse gözük-

sün, bir kurnazlığa başvurarak ya da hemcinslerinden bazılarıyla birleşerek en güçlü olanı öldürme imkanına sahiptir[18]. Tabii Hal'deki mutlak eşitliğin dayanağı budur ve bir taşla vurulan iki kuştur: Her insanın her insanı öldürebileceğine dayanan mutlak eşitlik savı, bir yandan Tabii Hal'in ne kadar tehlikeli bir Hal olduğunu gösterirken, öte yandan Tabii Hal'den Sivil Hal'e geçişi sağlayacak Sözleşme'ye biçimsel tutarlılık kazandıracaktır. Sözleşme ancak güçleri ve çıkarları açısından eşit düzlemde bulunanlar arasında mümkündür. Sözleşenlerden biri, Sözleşme'yle karşısındakinden daha fazla şey kaybedecekse, bir Rıza'yı belirten Sözleşme'ye katılması imkansızlaşacaktır. Bir başka deyimle, en zayıfın en güçlüyü öldürme imkanı olmasaydı, en güçlü, Sözleşme'yle, gücünden feragat etmeye asla yanaşmayacaktı. Tabii Hal bir eşitlik hali olarak sunulduğuna göre, bir eşitsizlik hali olması gereken Sivil Hal'e geçişin kuramsal temeli, her şeyden önce, bütün insanların ölüm karşısında eşit olmalarıdır.

Hobbes'un *Leviathan*'da açıkladığı biçimde, İyi-Kötü onları kullanan kişiye bağlı, görece kavramlardır[19]. Ancak görece kötü olan şeylerin üzerinde mutlak bir kötülük vardır: İnsanın ilk ve en temelli korkusu olan ölüm. Özellikle, hiç kimsenin ölümden kaçınamayacağı bir eşitliğin hüküm sürdüğü Tabii Hal'de, en belirleyici duygunun bu korku olması gerekir. Ölüm korkusunun hemen ardından da temel bir tutku gelir: Güç tutkusu. Her insan, Tabii Hal'de, hiçbir biçimde sınırlanamayacak istekleri doğrultusunda, herkese karşı, her şeyi elde etmeye çalışacaktır. Tabii Hal'i bir Savaş Hali yapan da budur[20]. Tabii Hal'e karşı, sürekli bir siyasi düzenin istikrarı, ancak ölüm korkusuyla güç tutkusu arasında bir uzlaşma sağlanarak elde edilebilir[21]; savaşın kaynağı güç tutkusuyla, barış isteğinin kaynağı ölüm korkusu arasında bir uzlaşma...

Güç tutkusuyla açığa vurulduğu gibi, insanoğlu sosyal hayata yönelik Tabii bir eğilimle doğmamıştır. İnsanları Sosyallik'e ya da Sivilleşme'ye ya da Leviathan'ı oluşturmaya itecek olan, Tabii Hal'de güç tutkusuyla uzlaşması mümkün olmayan ölüm korkusu ve dolayısıyla barış ya da güvenlik isteğidir. Bu yüzden Hobbes'da Devlet barıştır; barışla Devlet, barışla Toplum özdeşleşir[22]. Pierre Clastres, İngiliz düşünürün Devlet'le savaş arasındaki derin bağı ortaya çıkarmayı bildiğini, Devlet'le savaşın karşıt kavramlar olduğunu, savaşın Devlet'i, Devlet'in savaşı engellediğini belirtir[23]. Yalnızca savaştan kaçma isteği, insanları Leviathan'a ya da ortak bir güce itaat etmeye itebilecektir. Ölüm korkusu, bu ortak gücün tanınmasının ve bir itaatın başlangıcıdır[24].

Sosyal Sözleşme'nin ya da Consensus'ün varlık nedeni güvenlik isteği olacaktır. İnsanın hayatını koruma, fizik varlığını sürdürme eğilimi, onu bu amaç ardında diğer insanlarla anlaşmaya, mutlak eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçmeye yöneltecektir. Bu karşılıklı vazgeçme gereği, Tabii Hal'den Sivil Hal'e geçiş için, Sözleşme'yi de vazgeçilmez kılmıştır. Sözcükler ya da yeterli işaretlerle (sessizlik) belirtilen Rıza ya da Sözleşme olmadan –Hobbes'un aralarında fark gözetmeden kullandığı kavramlarla–Siyasi Corpus, Sivil Toplum, Site, Res Publica ya da Devlet kurulamaz[25].

Şu kadarını da belirtmek gerekir ki, Tabii Hal'den Sivil Hal'e geçişin nedeni yalnızca güvenlik isteğine bağlandığından, Hobbist düşüncenin totaliter bir özelliğinin altını çizmek için, örneğin, Devlet'in varlık nedeninin burada Adalet'i gerçekleştirmek olmadığı söylenebilir.

Hobbes düşüncesinde, Devlet'in ilk ve tek amacı yurttaşların güvenliğini sağlamaktır ve Artefact'ı kuran Sosyal Sözleşme'nin nedeni de bunun sağlanmasıdır. Bu yüzden Hobbes, Egemen'e itaat yükümlülüğünün sınırını güvenlikle çi-

zer: Güvenliğin sağlanmadığı yerde itaat de beklenemez. Her şeyi ölüm korkusu belirlediğinden, sözleşene yönelik ölüm tehdidi, Sosyal Sözleşme'nin gereklerine uymamayı, Egemen'e boyun eğmemeyi, Yasalar'a karşı çıkmayı meşrulaştıran bir neden olacaktır. Güvenlik isteğiyle kurulan bir düzende, Egemen'in, yurttaşın fizik varlığını tehdit eden eylemlerine karşı çıkmamak, Sözleşme mantığına aykırıdır.Bu durumda, Sözleşen, yaptığı Sözleşme sonucunda, kendi canına kastetme gibi bir anlamsızlığın içine düşecektir.

Hobbes, *Leviathan*'ın XXI.bölümünde, açık bir biçimde, yurttaşın Egemen'in isteği doğrultusunda kendini öldürmekten ya da yaralamaktan, hayatı için gerekli şeylerden vazgeçmekten, suçunu itiraf etmekten, gönüllü ya da paralı asker değilse savaşmaktan kaçınabileceğini belirtir. Öyle ki, bu durumda, Egemen'in savaştan kaçan yurttaşı cezalandırma hakkı olmadığı gibi, işkenceyle elde edilen bir itiraf da asla yeterli kanıt sayılamayacaktır.

Devlet'in dayanağı ölüm korkusu olduğuna göre, yine ölüm korkusu, her türlü karşı çıkışın da dayanağı olmalıdır. İnsanın kendi hayatını koruma hakkı hiçbir biçimde devredilemeyecek bir haktır[26], yoksa Sosyal Sözleşme bütün anlamını kaybeder. Herkesin, şartlar ne olursa olsun, hayatını korumak için "direnme hakkı" ya da "itaatsizlik özgürlüğü" vardır. Ve bir anlamda, bütün diğer haklar, bu Hobbist temel haktan türetilebilecektir. Polin, *Leviathan*'da ilk kez ortaya çıktığını ileri sürdüğü bu Vazgeçilmez Hak kavramının, özellikle İnsan Hakları Tarihi'ne damgasını vurduğunu belirtir[27] ve bu açıdan, Hobbes düşüncesinin liberal yönünü vurgulayanlarla birleşir.

3. Tabii Yasalar ve Haklara Karşı Egemen Sözün Belirlediği Pozitif Haklar ve Yasalar

Hobbes, güvenlik isteğine dayalı Sosyal Sözleşme'yle, Tabii Hukuk ve Tanrı'yla bağlantısı kesilmiş, soyut, yapay bir Devlet modeli oluşturur. Böylece, gerek kullandığı dil, gerekse Devlet anlayışıyla bir öncü olarak belirir ve Aquinolu Thomas–Aristoteles geleneğine karşı çıkarak, bir otomata benzetilen, mekanist ve organisist Devlet kuramının yaratıcısı olur[28]. Bu Dev'in ya da Leviathan'ın "yapay ruh"u, Bodin'in kuramsallaştırdığı Egemenlik'tir: Bodin'in tanımına sadık kalınarak yasa yapma gücü. Ama Bodin'in ötesinde, artık, Egemenlik varlığını doğrudan doğruya Sözleşenler'in yaptığı Sosyal Sözleşme'ye borçludur. Egemenlik'in kaynağı Tanrı değil, Toplum'dur.

Rangeon, Egemenlik kavramının Hobbist kuramda temel bir yer tuttuğunu ve Devlet'le Egemenlik kavramlarının eşanlamlı olduklarını söyler[29]. Hobbes'da Egemen'le Devlet de ilk bakışta özdeşleşmiş görünür. Belki de, Hobbist kuramın teknik açıdan en zayıf yönü budur: Sözleşme'yle tutarlı biçimde kurulan yapay Dev'in yerini, kanlı canlı bir Monark almaktadır. Sosyal Sözleşme'nin "yaratıcılar"ı, tek tek, Tabii Hal'de sahip oldukları güçlerinden vazgeçer ve bunları, Egemenlik'i verdikleri ve Sözleşme'ye taraf da olmayan kişiye devrederler. Sözleşme'ye taraf olmadığı için Egemen'i bağlayan hiçbir şey yoktur: Yasaları yapar, bunların uygulanması için zor kullanabilir, ama kendi yasalarıyla bağlanmaz, onları dilediğince değiştirebilir. Egemen'in Söz'ü Yasa'dır ve bu yüzden o Yasa'nın üstündedir. Yalnız Sivil Hal'de sözkonusu olabilecek İyi–Kötü, Haklı–Haksız, Doğru–Yanlış ayrımlarının tek belirleyicisi odur. Yurttaş yasanın haklılığı ya da haksızlığı konusunda değerlendirme yapamaz; Sözleşme'yle, fizik

varlığını ya da kamusal gücü tehdit edenler dışında, bütün yasalara uymayı kabul etmiştir.

Yine de bu aşamada, ilginç bir noktaya değinmek gerekir: Hobbes'a göre, yurttaş bilemeyeceği bir yasayı çiğnemişse, bağışlanmalıdır, çünkü bu yasa onun açısından yok sayılır; deliler ve çocuklar için de aynı şey sözkonusudur[30]. Bu, Hobbes'un, Egemenlik'in oluşturuluşu sırasında Rıza'ya verdiği özel önemin işaretidir: Açık Rıza yoksa, Yasa da yoktur. Öyleyse, her Hukuk sisteminin yumuşak karnı diye adlandırılabilecek sorunu çözmeye çalışırken, düşünürün hiç de totaliter gözükmediğini belirtmek gerekir. Öte yandan, yasanın sustuğu yerde, bireyin dilediğince davranma hakkı vardır. Burada da, Hobbes, yalnızca Yasa'nın izin verdiğini değil, Yasa'nın yasaklamadığını da yapabilirsin derken, totaliter değil, liberal görüşlüdür[31].

Liberal ya da totaliter, Hobbes, Siyaset felsefesinde, Tabii Hak kuramını bir kez parçaladıktan sonra, Batı hep Pozitif düşündü ya da Devlet'i düşündü. Hobbes'un tanımladığı biçimiyle, Tabii Hal'de insanların sahip olabilecekleri, geleneksel anlamda Tabii Haklar yoktu. Bu açıdan, haklardan egemen lehine vazgeçme sözcükleri, aslında, insanların Tabii Hal'de sahip oldukları her şeyi yapabilme güçlerini ya da mutlak özgürlüklerini, onlardan feragat ederek Egemen'e devretmeleri diye yorumlanmalıdır. Aynı doğrultuda, Tabii Hal'de insanları belli bir biçimde davranmaya zorlayan Tabii Yasalar'dan sözetmenin de imkanı olmayacaktır. Eğer mutlaka Tabii Yasa sözcüklerini kullanmak gerekecekse, bu Hobbes'un *Leviathan*'ın XIV. ve XV. Bölümleri'nde sıraladığı çeşitli Tabii Yasalar'ı özetleyen şu cümleyle mümkündür: Birisinin sana yapmasını akıldışı bulduğun şeyi sen de başkasına yapma[32].

İlk ve en temel Tabii Yasa barış istemektir. Bu Yasa, Dev-

let'in kurularak Güvenlik'in sağlanmasına yönelik olduğuna göre, çelişkin bir biçimde, tabii olanı devredışı bırakacak olan bir Tabii Yasa sayılmalıdır. Hobbes'a göre, Tabii Yasalar bile, zorlayıcı güce ancak Sivil Hal'e geçildiğinde, Devlet kurulduğunda kavuşurlar. Bu aslında, yalnızca Devlet'in belirlediği yasalar vardır ya da bütün yasalar pozitiftir demekten başka şey değildir. Tabii Yasa'yı yorumlayacak, onu pozitifleştirecek, etkili kılacak olan Devlet'tir. Bu açıdan, Pozitif Yasalar'ı belirleyebilecek, onları sınırlayabilecek ya da onlarla çatışabilecek Tabii Yasalar'ı düşünmek Hobbes'da imkansızdır.

Bireyselleşme sorunu da aynı bağlamda ele alınmalıdır: Sözleşme'yle Sivil Hal'e geçiş, aynı zamanda, bir Bireyler Topluluğu'na geçiştir. Tabii Hal'de Birey yoktur, çünkü herkesin her isteğini elde etmeye yönelik eşit gücü, hiçbir Bireysel Hak'kın tanımlanabilmesine imkan vermez. Hobbes'da, yalnızca Pozitif Yasalar'ın olduğu yerde, Bireysel Haklar ve Bireyler varolabilir. Bireyselleşme'ye giden yol, insanın Sivil Hal çerçevesinde, Tabii güç ve yeteneklerinden feragat edip Pozitif Yasalar'ın belirleyiciliğini kabul etmesiyle açılır. Bir örnek vermek gerekirse, Tabii Hal'de malik olunamaz, çünkü güçle elde edilen şey, bir karşı güçle elden çıkabilir. İnsan, Sivil Hal'de bir malike dönüşerek, Tabii Hal'de sahip olmadığı bir farklılık ve özerkliğe kavuşur[33].

Bu Hobbes'un düşüncesini ekonomik Liberalizm yönünde yorumlayanların dört elle sarıldıkları savdır. Ancak Hobbes'da Mülkiyet'in Tabii bir Hak olmadığını unutmamak gerekir. Herkese sahip olacağı şeyi dağıtan Egemen'dir. Ona karşı hiçbir Mülkiyet Hakkı ileri sürülemez. Yurttaşlarla Egemen'in malik oldukları şeyleri birbirinden ayıran bir sınır da yoktur, çünkü son aşamada her şey Egemen'indir ve özel mülkiyet, önünde sonunda, Egemen'in ya da Devlet'in bir bağışından ibarettir[34]. Bunun da, Hobbes'u, bu kez, ekonomik Liberalizm'den ekonomik Totalitarizm'e ulaştırdığı söylenebilir.

Kendiliğinden Haksız yasa ve yasasız Hak olmaz; Egemen'in buyruğu, yasanın haklılığının ve Hak'kın yasallığının tek ölçütüdür. Bu bağlamda, hiçbir şeyle sınırlanamayacak olan Egemen'i, yalnızca kendi çıkarı ya da özdeşleştiği Devlet'in çıkarı sınırlayacaktır. Akıllı bir Egemen, hep bu çıkarı göz önünde tutarak, mantıklı davranmak, her şartta, Siyasi Corpus'un kurulma nedeni olan güvenliği sağlamak zorundadır. Bunun Machiavelli düşüncesinde de varolan bir görüş olduğu ileri sürülebilir. Ancak, Machiavelli yalnızca Hükümdar'ı düşünür. Oysa Hobbes'un sistematik Devlet kuramında, tüm güçlü görünüşüne karşın, Egemen'in ardında, Sosyal Sözleşme'nin yaratıcıları, *Author*'lar vardır. Temsil sorunu işlendiğinde açıkça görüleceği gibi, Egemen, yalnızca, eylemlerinin asıl yaratıcıları olarak sunulan yurttaşlar adına hareket eden *Actor*'dır[35].

4. Ulusun Aynası Olarak Bir ya da Temsili Demokrasi

Hobbist kuramda, Devlet kavramının yanında doğan Ulus kavramı olacaktır. Temelini Sosyal Sözleşme'nin oluşturduğu Egemen Güç, sözleşenlerin tüm güçlerinin toplamından meydana gelmiştir. Modern kavramlarla konuşmak gerekirse, üyelerin kendi aralarında anlaşarak, güçlerini devretmeleriyle kurulan Egemenlik, Ulus Egemenliği'dir. Egemenlik "yaratıcılar"da, yani Ulus'tadır[36]. Ulus Devlet'le doğar ya da Halk Devlet'in kurulmasından önce varolamaz, o Devlet'in kurulmasının sonucudur[37].

Çalışmanın birinci bölümünde, modern siyasi-hukuki kavramların ancak anlamlı bir bütün içinde ve birbirleriyle bağıntıları çerçevesinde ele alınmaları gerektiği, Ulus'la özdeşleşen Sivil Toplum kavramının ancak laik modern Devlet'le birlikte düşünülebileceği söylenirken anlatılmak iste-

nen de buydu. Jaume, Halk'ın Tabii bir gerçeklik değil, yapay bir gerçeklik olduğunu belirtirken[38], Rangeon gibi, bir kavram olarak Halk'ı aynı bağlamda ele almaktadır. Sosyal Sözleşme ve Egemenlik kuramlarını kendinden öncekilerin başaramadığı bir radikallikte kullanan Hobbes Devlet–Ulus ya da Sivil Toplum bağıntısını kuran ve Temsil'le belirlenmiş bir çağdaş Demokrasi düşüncesini gündeme getiren ilk düşünürdür. Aynı şey farklı bir biçimde, Hobbes düşüncesi, herkesin rızası üzerine kurulmuş Egemenlik kavramını oluşturdu, diyerek ifade edilebilir[39].

Suarez'in Siyasi Corpus'u açıklamak için kullandığı sözcüklerin Bir ve Kalabalık olduğu görüldü. Kamusal Güç, Kalabalık'ın Bir'e dönüşmesiyle oluşuyordu. Laik modern Devlet, Kalabalık – Bir ilişkisi çerçevesinde tanımlanacaksa, bu, çağdaş Temsil düşüncesi ışığında, Monarşi ve Demokrasi tanımlarının da yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir: Çalışmanın birinci bölümünde vurgulandığı gibi, laik modern Devlet teori ve pratikte Batı Monarşisi'yle belirdi. Monarşi Devlet kavramını eksiksiz bir biçimde karşılar... Egemen–halk ayırımının Devlet'in oluşturucu unsuru olduğunu söyleme imkanı veren Monarşi'dir[40]. Demokrasi idealinin matrisi de Monarşi'dir[41].

Bir ve Kalabalık, Devlet ve Ulus, her şeyden önce Monarşik kavramlardır. Bu açıdan, teori ve pratikte, gerçek yapısal değişiklik, düşünsel kesintinin bir yanından öteki yanına, Machiavelli'den Bodin'e ve feodal güç odaklarından Monarşi'ye geçişle gerçekleşir. Monarşi'den Demokrasi'ye geçiş diye adlandırılan dönüşümse, adı üstünde, bir yapısal değişiklik değildir. Geleneksel Monarşi–Demokrasi ayrımı, yukarıda tanımlandığı biçimiyle, laik modern Devlet düşüncesi açısından belirleyici bir ayrım olamaz. Hobbes'da açıkça görüldüğü gibi, Monarşik yapı, laik modern Devlet'le, özdeşleşerek, Ulus Egemenliği düşüncesini içerir. Demokrasi Kalabalık'ın, her-

hangi bir biçimde Bir'i oluşturmasıdır. Monarşik ya da değil, modern Devlet düşüncesi, ancak onunla varolabilecek Halk ya da Ulus düşüncesine dayanır. İster Ulus'un temsilcileri aracılığıyla Egemenlik'i kullandığı, ister Hobbist Monarşi'de olduğu gibi Egemenlik'i bir kişiye devrettiği düşünülsün, bu farklılık, temsilcinin ötesinde, Devlet'in,meşruiyetini aldığı sosyal temelle belirlenen ayırdedici niteliğini değiştirmez. "Devlet Benim"denecektir ya da "Devlet Biziz", ama Devlet hep aynı Devlet'tir.

Temsil düşüncesi sistematik bir Devlet Kuramı içinde nihai yerini almıştır. Dışsallık'ın içselleşmesiyle, Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar, Tanrı'nın değil Toplum'un temsilcileri olarak sunulacaklardır; ve tabii Toplum'un aynası olarak İnsansızlaştırılmış Bir'in de temsilcileri...Hobbes, gerçek Persona'dan (kişi), yapay ya da kurgusal Persona'ya geçiş imkanını hazırlayan Temsil kuramını açıklarken, Persona'nın Latincede sahnede taklit edilen bir insanın dış görünüşünü ya da, daha sınırlı olarak, yüzünü gizleyen maskeyi anlattığını söyler[42]. Temsil sözcüğü de, akla hemen teatral bir mekanı getirir. Bu mekanda oyun yalnızca sahnede oynanmaz: Aktörler gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi yansıtırlar, ama izleyiciler de oynar; onlar da, gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi kabul edenlerin rolüne bürünmüşlerdir. Ve Siyasi İktidar'ın kendini sahneye koyduğu[43] modern teatral mekanda, izleyiciler, oyunun "yaratıcılar"ına dönüştürülmüşlerdir. Oyunu sahneye onların koyup, sonra rolleri aktörlere dağıttıkları varsayılır. Ya da temsilciler görevlendirilmeden önce, Hobbes'un deyimiyle, "yaratıcılar"ın yapay Dev'i, Leviathan'ı yarattıkları ileri sürülür. Modern siyasi--hukuki kavramlarla konuşmak gerekirse, Ulus Devlet'i, soyut bir bütün bir başka soyut bütünü oluşturur. Kanlı canlı bir egemenin ardında, Hobbes'un bu kurgusu vardır. Devlet düşüncesiyle varolan Ulus Devlet'in önüne geçmiştir...

Leviathan'ın 1651 baskısının kapağındaki ünlü resim hatırlanırsa, ölümlü Tanrı'nın gövdesini oluşturan "yaratıcılar"ın sırtları dönüktür. Aslında onlar, bir Ayna'ya bakan Kalabalık olarak düşünülmüşlerdir. Ayna'da gördükleriyse Bir'dir, yani gövdesini oluşturdukları Leviathan.O başka yere bakar: *Non est potestas Super Terram quoe Comparetur ei job...*

Hobbes benzerlik ve Ayna düşüncesi üstünde oynamayı sever, Leviathan onu kuran insancıkları taklit eder, örnek alır[44], ama Ben'leri değil, Maske'leri, ussal otomatları ya da Soyut Topluluk içinde varlık kazanan Birey'leri. Bireyler Topluluğu karşısında bir Ayna... Tanrısal odak dışarıda kaldığı sürece anlamlandırdığı Bütün tekparçalıdır ve bölünebileceğini düşünmenin hiçbir anlamı yoktur. İçselleşme'nin tamamlanmasıyla, Sosyal Corpus'tan (Sivil Toplum) kopan Ayna'yı (Devlet) düşünmek mümkün olacaktır; ikisuratlı bir maske gibi...

Temsil sözcüğüyle anlatılmak istenen budur: Modern siyasi-hukuki düşünce, bu kavramlarla aktörlerin değil, Bir'in Kalabalık'ı, aynı Bütün içinde, kusursuz bir Ayna gibi yansıttığı savına dayanacaktır. Artık meşruiyet, Kalabalık'la Bir arasındaki bu yansıma ilişkisi bağlamında aranacak ve Egemenlik kayıtsız şartsız Ulus'un olabilecektir.

Hobbes düşüncesinde, insanlar Devlet'i kurar ve Temsil'le, temsilciden önce, kendi kurdukları Siyasi Corpus'a tabi olurlar. İtaati de, meşruiyet Tanrısallık'ta aranmadığına göre, yalnızca bu meşrulaştırabilir. Dışsallık'ın içselleştiği bir düşüncede, Siyasi İktidar'ı Kullanan'a itaatin tek dayanağı, Bir'i Kalabalık'ın aynası yapmaktır. Böylece, Temsil sayesinde, "yaratıcı", "aktör"e, kendisini yönetme yetkisi veren birine dönüşür[45] ve genel olarak, yöneticinin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenir. İkinci Dünya Savaşı'nın son günlerine doğru, açık şehir olduğunu sandıkları için sığındıkları Dres-

den'de, bombalar altında yanarak ölen çoğu çocuk ve kadın yüzbini aşkın Alman'ın herhalde Hitler rejiminin sorumluluğunu üstlendikleri de düşünülmüştü...

Ama soyut topluluğu yansıttığı varsayılan Ayna, ikinci ve üçüncü bölümlerde tanımlandığı biçimiyle, dağınık somut güç ilişkilerini yansıtmaz ya da temsil etmez. Demokrasi sözcüğü düz anlamıyla Halk İktidarı anlamına gelir, Temsili Demokrasi'yse, bu İktidar'ın, Halk için Halk adına kullanıldığını, ama Halk tarafından kullanılmadığını anlatır. Hobbist kuramda Temsil'den anlaşılan budur. Hobbes'dan bu yana, aynı siyasi–hukuki kavramsal alan içinde bulunulduğunu ve XVII.yy.'da biçimlenen Devlet, Egemenlik, Ulus, Halk, Temsil...gibi kavramların pek de kılık değiştirmeden bugüne ulaştıklarını kabul etmek gerekecektir.

Bu açıdan, arkaik bir yorumla Siyasi Katılma türü diye sunulan Seçim mekanizması, Hobbes'un geliştirdiği ve önemli unsurları aktörler ya da temsilciler değil, Devlet ve Ulus olan Temsil kavramının niteliğini değiştirmez. François Bourricaud Kalabalık'ın bu yoldan nasıl temsil edilebileceğini sorar ve şöyle der: Esrar! Seçim mekanizması Kalabalık içindeki çıkar çatışmalarını da açığa vurduğundan, temsili güç nereden kaynaklanır? Yalnızca, fiili bir durumun hukuki bir duruma dönüştürülmesinden[46].

Ayrıca varsayımsal olarak seçimle kurulacak dengenin Kalabalık'ın tümünü eksiksiz temsil ettiği düşünülse bile, bir x anında seçilenin, temsilci olarak görev yaptığı bir y süresinde seçmenlerin doğrudan denetimi altında kalması mümkün değildir. Temsilcilerin eyleminin temsil edilenlerin ilk iradesiyle çakışacağını ne garanti edebilir[47]? Seçim, seçenle seçilen arasındaki gerçek bir temsil ilişkisini ortaya koymaktan çok, yönetilenlerin kime oy verirlerse versinler, genelde, temsilciler ötesinde sisteme Rıza'larını gösteren bir mekanizmadır. İlk etkisi, bir seçimi öncekinden ayıran süre boyunca, yurttaş-

larla Parlamento arasındaki ilişkiyi kesmek olan ve Rousseau'nun, karşısına, temsilcilerin aşırılıklarına karşı seçmenleri korumak için Emredici Vekalet'i diktiği mekanizma ya da Temsili Vekalet[48]...

5. Sivil Toplumun Tanrısı

Tanrısallık'tan soyutlanan bu düşünce Yeniçağ insanının farklı Tabiat kavrayışının ürünüdür. Tanrı'nın yarattığı evrenden Tanrı'yı dışlamak, evrenin yeniden yaratılması demektir.

Ortaçağda her türlü değişikliği yadsıyan statik bir evren düşüncesi hakimdi. Merkezi dünya olan bu evrende, Yaratıcı'dan yaratılan en önemsiz varlığa uzanan değişmez bir Kozmik Hiyerarşi, bir Altın Zincir sosyal düzeni meşrulaştırıyordu. XII.yy.'a kadar, Augustinus'un Hristiyanlık'la kaynaştırdığı Yeni–Platonculuk bu evren anlayışını belirledi. XII.yy.'da, Avrupa, Endülüs Emevileri sayesinde Aristoteles'i tanıdı ve Tabiat'ın anlaşılabilirliği düşüncesiyle karşılaştı. XIII.yy.'da Aquinolu Thomas Aristotelesçilik'i Hristiyanlık'la birleştirerek Tabiat'ı anlamaya çalışan insanın sözcüsü oldu.

Bu açıdan, XIII.yy.'a bir Erken–Rönesans dönemi demek mümkündür. Nicolas de Cusa'dan Giordano Bruno'ya, Kopernik'e, Tycho Brahe'ye, Kepler'e, Galilei'ye kadar, Skolastik düzenin kozmik yapısını alt üst edenler, XIII.yy.'da doğan bu düşüncenin mirasçısıydılar. Ancak, Aristoteles'in evreninin kalbi de dünyaydı. XV. ve XVI.yy.'da, Cusa ve Bruno felsefi, Kopernik de bilimsel düzlemde, Dünya'nın evrenin merkezi olmadığını söylerken, Altın Zincir'i kırdılar ve bir Kozmik Demokrasi anlayışı geliştirdiler[49]. Evrenin sonsuzluğu, güneş çevresinde dönen bir dünya savları, Universitas içinde

Tanrı/kul organik ilişkisini kopardılar ve Ortaçağ Astronomi haritalarında Tanrı'ya ayrılan yeri yokettiler. Birbirine taban tabana zıt iki görüş, Hobbes'un pozitif, Hugo Grotius'un[50] tabii görüşü bu gelişim sonucunda ortaya çıktı: İkisi de Tanrısallıkdışı, ama birincisi olumsuz, ikincisi olumlu Tabii Hal...

Bir olumsuzlama olan Tabii Hal Tanrı'yı Tabiat'ın dışına çıkarır ya da Hobbes düşüncesi Tabii Haklar tanımlamasında Tanrı'yı devredışı bırakmıştır[51]. Bu ilk bakışta, akla Grotius'u getirebilir, çünkü o da Tanrı'yı Tabiat'tan uzaklaştırmıştır. Ama bunu, Tabii H··klar'ı Tanrı'ya rağmen düşünüp yüceltmek için yapmıştır: Tabii Haklar, değişmez ve evrenseldir, Tanrı bile onlara dokunamaz. Grotius Hak'kın Tanrı böyle buyurduğu için Hak olmadığını, Hak olduğu için Tanrı'nın onu buyurduğunu savunmuştur: Çok korkunç bir suç işleme karşılığında, Tanrı'nın varolmadığı ya da bir Tanrı olsa bile insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilseydi, bütün bu anlattıklarımız gene de böylesine geçerli olacaktı...İşte, Tanrı'nın bağımsız iradesi, hukukun, doğa yanında, bir başka kaynağı olmaktadır[52].

Geleneksel tartışmanın bir başka versiyonu şu sorunun cevaplandırılmasında ortaya çıkar: İyi ya da Kötü, Tanrı böyle buyurduğu için mi İyi ya da Kötü'dürler; yoksa kendiliklerinden İyi ya da Kötü oldukları için mi, Tanrı birini İyi diğerini Kötü diye sınıflandırır? İkinci şıkkın seçimi halinde, Tanrı'nın ötesinde, bir başka evrensellik odağının oluşturulduğu açıktır. Grotius bu çizgide Tanrı'nın bile karışamayacağı bir Tabii Düzen düşüncesiyle, saf Tabii Haklar kuramının temsilcisi olmuştur. Ama dinbilimciler, birer sapkına dönüşmek istemiyorlarsa, İyi ve Kötü gibi, Haklar'ı da Tanrı'nın belirlediğini savunmak zorundadırlar.

Hobbes'un cevabı da, temel bir farklılık dışında, aynı doğrultudadır. Ne kendiliğinden İyi ve Kötü, ne de kendiliğinden Haklar vardır. Bunları bir odak belirleyecektir, ne var ki ar-

tık bu, Tanrısal odak olmayacaktır. Hobbes bu yüzden, tabii olan her şeyi yıkmaya çalışır: Tabii Hal'de, ne kaynağı Tanrı'da ne de Grotius'un tanımladığı biçimde Tanrı–ötesi bir evrensellik odağında olan bir üstün Adalet fikri belirleyici olabilir. Hatta Protestan düşüncenin hikmetinden sual olmaz Tanrı'sı[53] bile, Hobbes'un kaosunda kendisine yer bulamaz ve bu nedenle, sözkonusu kaosun yerine ussal bir düzeni oturtacak değişim, Tanrı'nın asla karışmadığı bir değişimdir. Tanrı insanları Akıl'la donatmadığından, Tabii saçmalığın yerini yapay ussallık alıyorsa, Düzenlenme'nin kaynağı yalnız ve yalnız İnsan'dır. Hobbes'un Tanrı'yı daha Tabii Hal'de neden unuttuğu açıktır.

Bütün bunlar, Hobbes düşüncesinin dindışı bir kuram olduğunu mu gösterir? Soruyu cevaplandırırken, fazla aceleci davranmamak gerekecektir. Polin, Hobbes'un, insanlar için, onları oldukları gibi düşünerek, bir Siyaset felsefesi oluşturduğunu, kuramını yaptığı ilahiyatdışı Devlet'in Dinsiz ve Kilise'siz bir Devlet olamayacağını, çünkü dinsel düzenlenmenin de tarihi bir olgu olduğunu, Hobbes'un Din'i siyasetin unsurlarından biri olarak gösterdiğini söyler[54]. Devlet'in bir Din'i de olacaktır; olmaması gereken şey, Kilise'nin Devlet'in yanında bir diğer kamusal otorite olarak varlığını sürdürmesidir[55]. Çünkü bu durumda, Devlet'i çatışma ve parçalanma tehlikesi bekler. Kilise'nin ruhani, Devlet'in cismani gücü ayırımı sahte bir ayrımdır ve ruhani cismani sözcükleri, insanların birer sarhoş gibi, Bir'i İki görmelerine, meşru Egemen konusunda yanılgıya düşmelerine yol açacaktır. Egemen Bir olmalıdır: Ya Kilise ya Devlet... Seçilen Devlet'se, siyasi olan her şeyi, Din'i ya da Kilise'yi etki alanı içinde tutmalıdır. Devlet, bir dinsel düzenlenmenin, Devlet'e bağlılık da, yalnızca siyasi bir bağlılığın değil, aynı zamanda dinsel bir bağlılığın ifadesidir.

Sorunu, Sivil Yasalar'a bağlılık açısından incelemek gere-

kirse, öncelikle tüm Tabii Yasalar'ın Hobbes'da, Sivil Yasalar'a dönüşerek pozitifleştiği yukarıda görüldü. Öte yandan, Kilise Yasaları da, Devlet Kilise'yi içinde erittiği için Sivil Yasalar arasında yer alacaktır. Kutsal Metinler'i bile Egemen yorumlar. Sivil Yasalar'a uymak, aynı zamanda Tabii Yasalar'a ya da Kilise Yasaları'na uymaktır. Bunları belirleyen Egemen, yorum yanlışı yapmışsa, günahı boynunadır. İnanan, Devlet'e boyun eğerken, inançlarına aykırı davranıp davranmadığı konusunda kuşkulara kapılmamalıdır. Devlet'e itaat, Tanrı'ya itaattır; ve boyun eğmek tapınmaktır.

Tabii bu Hobbes'un, düşündüğü Devlet'in, İlke'nin Tanrısal odaktan Sosyal ya da Siyasi Corpus'a kaydırılmasıyla kazandığı yeni soyut, simgesel, mitolojik, mistik ya da dinsel boyutu bilinçli bir biçimde gördüğü anlamında yorumlanamaz. Hobbes'un Devlet dinini belirleyen düşüncesi pratik bir siyasi çözümün ürünüdür. Bu basit düzlemin ötesinde ve ancak sisteme dışarıdan bakıldığında Perde'nin arkası hayal meyal görülebilir ve bu anlamda, Lévy, Batı'nın iktidarı Tanrısallık'ın aynasında yansıtmaktan hiç vazgeçmediğini, bugüne kadar geleneksel dinsel bağdan daha iyi bir sosyal bağ bulamadığını, Siyaset'in Din'in bir yüzünden başka şey olamayacağını ve hiçbir zaman da olmadığını anlatır[56]. Arkaik ya da değil, sosyal ve dolayısıyla siyasi hiçbir corpus aşkın bir odağa gönderme yapmadan varolamaz. Régis Debray de Siyaset'in kaynağının Mistik olduğunu ve Julien Benda'nın bu yüzden "Devlet, Parti, Sınıf bugün açıkça Tanrı'dır" dediğini yazar[57]. Modern Batı düşüncesinde Laikleşme diye de adlandırılabilecek sürecin arkasında yatan esrar budur.

Güvenliği yapay, güvensizliği tabii kılan varsayımsal bir Tabii Hal'e dayanarak Tabii Hukuk kuramının parçalanması, İnsanoğlu'nun Tanrı ve Kilise'den, Devlet'e terkedilmek üzere, uzaklaştırılmasıdır. Ama Egemen'in seçtiği ve buyurduğu kutsal değerler, bir Devlet Dini'ni ortaya çıkaracaktır;

Hobbes'un, döneminin büyük siyasi sorununa getirdiği çözüm budur. Devlet uygun bulduğu dini kurumsallaştırır. Tabii ya da Tanrısal Yasaları yorumlamak onun işidir...kısacası Din onun işidir[58]. Bir başka deyişle, laik modern Devlet Tanrı'nın yerini almaktadır. Dünyanın nedeni olarak Tanrı benzetmesinden kaynaklanan bir nedensel Bir'leştirme ilkesi uyarınca, Kalabalık'ın Bir'leştirilmesi[59]... Manent Hobbes düşüncesinin Leviathan-Tanrı bağlantısını şöyle anlatır: Leviathan'ın oluşumu Tanrı idesinin oluşumunu da karşılar. Hobbes'un Siyasi Corpus'unun ortaya çıkışını izlemek bu idenin ortaya çıkışını izlemektir. Hobbes insan yaratısının, bu idenin anlamına nasıl sahip çıktığını gösterir[60]. Yeni anlamsal alanın sözcükler bütünü dindışı, ama bu sözcükleri birbirine bağlayan kurallar dinseldir[61]. Herman Melville, Moby Dick'e sık sık Leviathan der ve romanda Kaptan Achab'ın Beyaz Balina'ya karşı verdiği savaş Tanrı'ya karşı verilen bir savaşı simgeler, Hobbes'daysa, Tanrı'yla savaşan Leviathan'dır, ölümlü bir Tanrı olarak...

6. Sivil Toplum/Ötekiler: Kurgunun Karşısında Olgu

Klasik yorum, Hobbes düşüncesinin totaliter özelliğini, Hobbes'un içinde yaşadığı toplumun tarihi konjonktürüyle açıklar: Hobbes'un güvenlik isteği, döneminin güvensiz ortamından kaynaklanmış, kuram doğmuştur. Ancak, düşünceyle somut gerçeklik arasında kurulan bu dolaysız bağ yeterli bir açıklama nedeni olabilir mi? Her şeyden önce, böyle tekyönlü bir yaklaşımın, Hobbist kuramın sık sık vurgulanan liberal yanını açıklamayacağı açıktır. Kaldı ki, bir Gaetano Mosca, 1625'e kadar dönem İngilteresi konusunda görece pembe bir tablo çizerek genel kabul gören dolaysız ilişki savını sarsar[62]; Hobbes beş yaşındayken (1603) James I tahta çıkar, Stuart'la-

rın bu dönemi 1625 yılına, James I'in ölümü ve yerine Charles I'in geçişine kadar, pek de olaylı geçmez. Charles I tahta çıktığında Hobbes yirmiyedi yaşındadır. Charles I yetkilerini artırmaya çalışan, düzenli bir orduya ihtiyaç duyan ve bu yüzden de Parlamento'yla çatışan bir kraldır, ama Fransa'ya karşı açtığı savaş sırasında *Petition of Rights*'ı imzalamak zorunda kalmıştır. Mutlakiyetçi bir program ardındaki bu krala, Hobbes, kırkdört yaşında, *De Cive*'yle (1642) alçakgönüllü bir katkıda bulunur. Cromwell 1649'da Charles I'in kafasını aldığında, Hobbes ellibir yaşındadır. Cromwell 1952'de *Leviathan*'ı okur ve Hobbes bu sayede, onun da gözüne girmeyi başarır. Büyük çalkantıların ürünü olmayan düşünür, yönetim katında da pek hayatî sorunlarla karşılaşmamıştır. Aktörlerin siyasi programlarıyla çatışmayan görece istikrarlı bir kuramsal ömür geçirmiş ve kendisinde sürekli bir güvensizlik duygusu yaratacak koşullar içinde kalmamıştır. O zaman, konjonktür neyi açıklar: Belki bir kurama damgasını vuran birçok unsurdan birini, ama asla birincisini değil...

Kraliçe Elisabeth'in tahtta olduğu 1588 yılında, korkudan çocuğunu erken doğuran ananın öyküsünü herkes bilir. İspanyol donanmasının açtığı ateşten korkan anne, Malmesbury'de top sesleri arasında, Batı Siyasi düşüncesinin dahilerinden birini dünyaya getirmiştir. Yenilmez Armada'nın İngiliz düşüncesine vaktinden önce armağan ettiği bir çelimsiz çocuğun psişik yapısının, korkuyu dayanak alan bir kuramın yaratıcısı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ama burada da, yalnızca psişik unsurlarla yaratıyı açıklamaya çalışanların, bu yoldan hiçbir şey açıklayamayacakları haklı olarak söylenebilir. Ne yazık ki, her ödleğin dahi olamadığı somut örneklerle ortadadır...

Hobbes düşüncesinin en ilginç yanlarından biri olan Tabii Hal varsayımıyla somut gerçeklik arasında bir ilintinin araştırılacağı aşağıdaki satırları izlerken, yine de bunun ke-

sinlikle vazgeçilmez bir ilinti olarak sunulamayacağını, Kurgu ve Olgu arasında tekyönlü ve basit bir bağıntı kurulamayacağını unutmamak gerekecektir.

Adı üstünde, bir varsayım olarak Tabii Hal, kuramsal bir Kurgu'dur. Hobbes, her şeyden önce, insanlığın ve özellikle de içinde yaşadığı toplumun geçmişinde, tanımladığı biçimde bir Tabii Hal evresi bulunduğunu, genel olarak, düşünmez. Uygar toplumun siyasi düzenini meşrulaştırmanın yolu, Hobbes'da, olumsuz Tabii Hal Kurgusu'ndan geçer. Tabii Hal tarihi bir nitelik taşımamaktadır. Hobbes, sistemli bir biçimde, olgulardan, geçmiş olaylardan yararlanmayı reddeder. Kurduğu yapıda, somut örneklere, tanıklıklara ve tarihi bilgilere yer yoktur. Machiavelli'yle Hobbes arasındaki köprünün altından çok sular akmıştır ve artık, Olgu'nun karşısında çağdaş Kurgu yükselmektedir.

Ama bu Kurgu'nun, Hobbist sistem içinde, zaman zaman Olgu'yu yansıttığı olmaz mı? Öncelikle, Hobbes, Egemenler'in birbirleriyle sürekli bir Savaş Hali içinde bulunduklarını söyleyerek[63], Uluslararası Hal'le Kurgusal Hal'i arasında bir benzerlik kurar. Sonra, Devlet–Kilise çatışması konusunda örnek verilebileceği gibi, her Devlet, güvensizliğe sürüklenme tehlikesiyle hep karşı karşıyadır. Kurgu olarak aşıldığı sanılan Tabii Hal, Demoklesin Kılıcı gibi, toplumların tepesinde sallanıp durmakta ve Hobbes bunu ısrarla vurgulamaktadır. Zaten, düşünüre göre, insanoğlu, vahşi ya da uygar, her zaman aynı tutkulara kapılır. Her durumda, insan insanın kurdu olduğundan, kargaşa ve düzensizlik, kapının ardında, Sivil Toplum'u beklemektedir. İnsan insanın hep kurdudur da, Sivil Toplumlar'da, kurtların birbirlerini yemelerine engel olan bir mekanizma kurulmuştur.

Kurgu Hobbes'da, gerek Uluslararası, gerekse Ulusal düzlemde varlığını sürdüren, birincisinde kaçınılmaz, ikincisinde kaçınılabilir bir Savaş Hali'nin aynasıdır. Ve bu bağlamda, Hobbes'un Kurgusal Tabii Hali, somut gerçeklikteki sü-

rekli güvensizlik ihtimalinin bir ifadesidir. Öyleyse bu Hal, Olgu'yla hiç bağıntısı olmadığı ileri sürülemeyecek ikinci derecede bir Kurgu sayılmaz mı?

Bunun da ötesinde, *Leviathan*'da gözardı edilmemesi gereken bir cümle vardır. Hobbes, Tabii Hal'i tanımladıktan sonra, "böyle bir Hal'in hiç varolmadığı düşünülebilir; ben de dünyanın genel olarak bu Hal'i yaşadığını sanmıyorum, yine de insanların hâlâ anlattığım biçimde yaşadıkları birçok yer var, Amerika'daki vahşiler yukarıda sözünü ettiğim yarı hayvansı bir hayat sürmekteler" der[64].

Bu bir Kurgu'yu kurgu olmaktan çıkaran ve Hobbes'un kuramıyla çatışan cümledir: Dünyada insanın insanın kurdu olarak yaşadığı yerler vardır ya da Tabii Hal, bazı insan topluluklarının yaşama biçimidir. Kurgu Hobbes'da, yalnızca kendi toplumu için ya da genel olarak Sivil Toplumlar için sözkonusudur. Ama bunların dışında, uzaklarda da olsa, Tabii Hal varolabilecek bir Hal'dir. Ve bu Hal'i hiç tanımamış toplumların siyasi düzenlerinin açıklanmasının yolu, Hobbes'a rağmen, somut vahşi yaşama biçiminden geçebilir. Sözkonusu cümlenin ortaya koyduğu Hobbist çelişki nasıl aşılabilecektir? Hobbes Kurgu'yu sarsan çelişkinin üzerinden, Amerika'daki vahşileri yoksayarak atlayacaktır, varsayımla... Sivil Toplum'la ilgilenerek, Kurgu'nun kurgu olarak kalmasını sağlayacak, Tabii Hal hakkında daha ayrıntılı somut örnekler vermekten kaçınacak, yalnızca Devletli Toplum'a bakacaktır.

Yine de, Keşifler'le, Batı düşüncesine Öteki çoktan girmiştir. Düşünürler, tıpkı Hobbes gibi, onu uzun süre Batılı ya da Sivilleşmiş Birey karşısında, İnsanlıkdışı bırakmaya çalışacaklardır. Ama Ayna görevini yapar, Etnolojik sorunsal, tekrar ve tekrar, Söylem'de ve Karşı-Söylem'de gündeme gelir. İstese de, istemese de, Batılı'nın kendini tanımasının yolu artık, olumlu ya da olumsuz, Öteki'ne bakmaktan geçecektir. Sorunsal, Rousseau'da, bir Karşı–Söylem'i oluşturmak üzere sancılı bir biçimde belirir.

Bölüm III

KARŞI-SÖYLEM

Jean-Jacques Rousseau
Pierre Clastres

Altbölüm I

Devlet Felsefesinin Etnografiyle Karşılaştığı Nokta

Öteki'nin keşfi Batı düşüncesini kaçınılmaz olarak etkileyecek ve bu düşüncenin yeşerdiği Sivilleşmiş ya da Devletli Toplumlar karşısında, farklı tarihler yaşayan çeşitli toplumların varlığı, düşünürleri tedirgin eden, açıklanması zor bir olgu diye görülecektir. Bu varlık kabaca iki tavra yol açar: Tekçizgili bir Tarih anlayışının belirlediği İlerlemeci Söylem, Sivilleşmiş Toplum'u varolma hakkına sahip tek toplum tipi sayarak, farklı bütün diğer toplum tiplerini, şu ya da bu engel yüzünden gelişmemiş, Sivilleştirilmesi gereken toplumlar kategorisine sokacak ve böylece, Batı'nın Öteki Dünya'yı sömürgeleştirmesinin kuramsal temelini oluşturacaktır: Batı sivilleştirir ya da uygarlaştırır. Hobbes'u da, Ötekiler'i bir olumsuzlama olan Kurgusal Tabii Hal'e yakıştırdığından, bu Söylem'in öncülerinden biri olarak anmak gerekecektir.

1. Kurgunun Yerini Alan Olgu: Yerliler

Önemli köşebaşlarından bazılarını Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud düşüncelerinin oluşturduğu bir çizgiyle belirlenen Karşı–Söylem'se, Batı Toplumu'na ya da Sivilleşmiş Toplum'a olumsuz bir bakışın ürünüdür.

Bu doğrultuda Rousseau iki yönüyle de kurucudur. Öncelikle, çok erken bir dönemde, bir Mitos karşısına bir başka

Mitos'u, Tabii Hal'e özgü İyi Vahşi Mitosu'nu dikerken, geleneksel anlamda Siyaset felsefesi yapar: Thomas Hobbes gibi, düşüncesini varsayımsal bir Tabii Hal üzerine oturtur, ama onun tam karşısında, bu Hal'i olumlu bir resim çizerek tanımlar. Sözkonusu temel üstünde, Sivil Toplum'un, Hobbist bir zorunluluk olarak tasarlanamayacağı açıktır. Tabii Hal ne denli kurgusal olursa olsun, bu pencereden bakıldığında, Öteki'nin, Hobbes'un yaptığı gibi yok sayılamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Sancı burada belirir ve Rousseau, Kurgusal Tabii Hal İnsanı'nı anlatmak için, içlerinde İnsan kategorisine sokup sokmama konusunda yüzyıllardır karar verilemeyen maymunların da bulunduğu, kanlı canlı varlıklardan ve hayat tarzlarından ayrıntılı somut örnekler sunmak zorunda kalır:

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'de, Rousseau'nun açıkça birbirlerinden ayırdığı Zenciler ve Vahşiler, Sivil Toplumlar Tarihi izdüşümünde izlenebilecek uygarlık hastalıklarının uzağında, ormanlarında, yırtıcı hayvanlara karşı kendilerini zorluk çekmeden koruyarak, sağlıklı ve güçlü dolaşırlar. Hotantolar, Batılılar'ın ancak dürbünlerle görebilecekleri uzaklıkları çıplak gözle görür, Amerikan Vahşileri İspanyollar'ın izini saf kan av köpeklerinden daha iyi sürerler. Antiller Vahşileri büyük bir beceriyle uçan kuşları vurur, balıkları sulara dalarak yakalarlar. Buenos Aires'li bir yerli yalnızca kemendini kullanarak üç azgın boğanın hakkından gelir. Ve başvurulan en çarpıcı örnek olarak da, Kongo'da rastlanan ve bir dişisi Hollanda'ya getirilen orangutanlar sıraya girer. Rousseau, bu yaratıkları anlatan yazarların onlara neden Vahşi İnsan adını vermediklerini bir türlü anlayamadığını, daha kesin açıklamalardan sonra, bunların aslında birer hayvan değil, insan olduğunun görüleceğini söyleyecektir[1].

İleride değinileceği gibi, bu örnekleri Kurgusal Tabii Hal içine sokmak bir çelişkidir, çünkü Vahşiler, olsa olsa, Rous-

seau'cu evrelerden, Tabii Hal'den sonra gelen İnsanlığın Gençlik Dönemi evresine denk düşeceklerdir. Orangutanı bir yere yerleştirmek gerekirse, o bile, ancak ikinci evre olan Sürü Hali'ne yakışacaktır. Yine de, örneklerin yer aldığı bölümler gözönüne alındığında, Rousseau, özellikle misyoner R.P.du Tertre'in *Antiller'in Genel Tarihi* adlı kitabından etkilenerek[2] olumlu Kurgusal Tabii Hal İnsanı'nın Sivilleşmiş İnsan'a üstün olduğunu kanıtlamaya çalışırken, bedensel açıdan Batılı'dan güçlü, demiri ve toprağı işlemeye gerek duymayan, Avrupa'nın kendilerine sunduğu Sivilleşmiş Dünya nimetlerine sırt çeviren, açlık, ateş ve ölüme karşı koyarak yalnızca bağımsızlıklarını korumaya çalışan, çırılçıplak ve de etten kemikten gerçek varlıklara gönderme yapar[3].

Tabii Hal'in tanımlanması, gerçek insan ve hayvan topluluklarına ilişkin yolculuk anılarından sözedilmesiyle, ayrıntılı somut örnekler verilmesiyle atbaşı gider. Filozofun Kurgu'su Olgu'ya karışmakta, Etnografik bir renge çalmakta, saf bir Kurgu olmaktan çıkmaktadır. Siyaset felsefesinde, İyi Vahşi Mitosu'yla, Batı'nın benmerkezci tavrını erozyona uğratacak bir gedik açılmaktadır. Dışarıda, o gedikten, Sivil Toplum'a başka gözle bakılmasını sağlayabilecek bir başka Dünya vardır. Cristobal Colon Cennet'i orada, Orenocco kıyılarında aramıştı. Rousseau'ya göre de, o Dünya'da özgürlük ve eşitlik, burada zincirler vardı.

Sosyal Sözleşme'nin yazarının, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in ve *Emile*'in yazarından bütünüyle farklı bir insan olduğu ileri sürülür. Oysa bu insan, *Sosyal Sözleşme*'nin daha başlangıcında, "Bu İlk Kitabın Konusu" başlığı altında şöyle der: İnsan özgür doğdu ve her yerde zincirler içinde yaşıyor. Diğerlerinin efendisi olduğunu sanan da, onlardan daha fazla köle olmaktan geri kalmıyor. Bu değişiklik nasıl gerçekleşti? Bilmiyorum. Ona nasıl meşru bir nitelik kazandırılabilir? Bu soruyu cevaplandırabileceğimi sanıyorum[4].

Sosyal Sözleşme, Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'le çatışmaz: İnsan hep özgür doğar. *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev Sosyal Sözleşme*'nin girişidir ve ondan ayrı tutulmamalıdır[5]. Ne var ki, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, Sivilleşmiş İnsan karşısında Vahşi, iki düzlemde, felsefi ve etnografik, ahlaki ve olgusal açılardan yüceltilirken, *Sosyal Sözleşme*'nin konusu zincirli bir sorunsala ilişkindir ya da Sivil Toplum'a...

Daha ilk sayfada, *Sosyal Sözleşme* adlı kitap farklı bir sorunsala eğilmek için kapatılabilir ve Rousseau'cu Karşı–Söylem *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de izlenebilir. Bu çizgi de, *Sosyal Sözleşme*'ye aykırı düşmez.

2. Olumsuz Bir Süreç Olarak Rousseau'cu Antropolojik Evrim

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev çift boyutludur: Goldschmidt, "Leo Strauss'un, kitabı, Rousseau'cu temel düşünceleri içeren en felsefi yapıt saydığını", aktarırken[6], Raymond Polin de onun çağdaş anlamda bir Tarih felsefesi taslağı olduğunu belirtir[7]. Buraya kadar filozof felsefe yapar. Claude Lévi–Strauss'sa Rousseau'nun, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'le, etnolojik sorunsalı ortaya attığını yazacaktır[8].Artık o etnografların babasıdır... Ve kitap iki Okuma'ya açıktır: Geleneksel tarzda, Kurgusal İnsan'a doğru felsefi; gerçek İnsan'a doğru etnografik.

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'in son satırlarında, Tabii Hal'de eşitsizlik hemen hemen sıfırdı, mülkiyetin ve yasaların oluşumuyla istikrar ve meşruiyet kazandı, denir[9]. Sivil Toplum'un bu kurumsallaşmış eşitsiz ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkanlar, yapay tutkular ve yapay insanlardır: Diojen insan bulamıyordu, çünkü çağdaşları arasında aradığı bir başka çağın insanıydı. Hayatını sosyal zincirler arasında ölün-

ceye kadar çalışmak zorunda kalarak geçiren değil, özgürlük ve eşitlik içinde dinlenerek yaşayan insan[10]. Hep kendi dışında, başkalarının cehenneminde, varolma duygusunu yalnızca diğerlerinin yargılarından edinen Sartrien insan değil, kendinde yaşayan İyi Vahşi[11]. Bakkalla kasap arasından geçip, polis güvencesinde evinden işine giderek huzurlu bir bağımlılığı seçen yurttaş değil, boyunduruk istemeyen, yalnız kendi gücüne güvenen Barbar...

Özgürlükten zincirlere, Eşitlik'ten Eşitsizlik'e uzanan Rousseau felsefesi, bütün yapıtlarda, İlerleme'yi reddeder, çünkü bu bir Yabancılaşma ve bağımlı olma sürecinden başka şey değildir. İnsan karakterindeki alçalmanın kurumsallaşması[12] sayılan Antropolojik evrim olsa olsa kötüye gider: Dünyada gereğinden fazla insan var, Devlet bu fazlalığın yönetilmesi için ortaya çıkarıldı diyen Nietzsche[13], Sivilleşme'nin Bunalımı'nı[14] tabii güdülerin bastırılıp saptırılmasında bulan Freud'da olduğu gibi...

Rousseau'cu düşüncede, Antropolojik evrimi tersine izleyerek Sivil Hal'den Tabii Hal'e, Dünya Cenneti'ne ya da Altın Çağ'a ulaşmak, Batı düşüncesinin, kendi içinde kendi sistemine her olumsuz bakışında karşısına diktiği Ekolojik bir Mitos'u, Tabiat/İyi Vahşi uyuşmasını da kavrayabilmek için gereklidir. Mitik bir özlem ya da arayış: Cennet'ten kovulan insan farksızlaşmamış Toplum'u düşünecek ya da onu kurmayı tasarlayacaktır.

Felsefeye Karşı–Felsefe; Hobbes'da Sivil Toplum'u meşrulaştırmanın yolu Tabii Hal'i olumsuzlamaksa, Rousseau'da Tabii Hal'i meşrulaştırmanın yolu Sivil Toplum'u olumsuzlamak olacaktır:

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'de İnsanlık Tarihi evrelere ayrılır. Bu evreler birbirlerine belli nedenlerle bağlanır ve Rousseau'cu Tarih, her şeyden önce bir Etioloji, bir Nedenler bilimidir[15]. Sözkonusu Etioloji içinde, bağımlı huzurun, Eşitsizlik'in hüküm sürdüğü son evreden, İnsan'ı ya-

paylaştıran tüm unsurlar tek tek elenerek geriye gidilirse, önce Eşitsizlik'in kaynağına, sonra da Eşitlik dönemine ulaşılır ya da Kurgusal Tabii Hal'e[16]...

Polin, bu süreci yedi evreye ayırır: Eşitlik'ten Eşitsizlik'e doğru, birinci evre Bolluk İçinde Yalnızlık Hali, ikinci evre İlk Engeller ve İlk İlerlemeler, üçüncü evre İnsanlığın Çocukluğu, dördüncü evre İnsanlığın Gençliği, beşinci evre Demir Çağı ya da İş ve Mülkiyet Çağı, altıncı evre En Korkunç Savaş Hali, yedinci evre de Sözleşmeci Toplumlar dönemidir[17].

İleride Victor Goldchmidt'in çok tutumlu davranarak kitapta yalnızca üç temel evre bulduğu görülecek. Şimdilik, bu kadar tasarruf etmeden, sayıyı beşe indirmenin de mümkün olduğu söylenebilir: Antropolojik evrim tersine işlediğine göre, son evreden başlayarak geriye gidilirse, beşinci evre Sivil Hal, dördüncü evre Savaş Hali, üçüncü evre İnsanlığın Gençlik dönemi, ikinci evre Sürü Hali, ilk evre Kurgusal Tabii Hal'dir. Ve bu son sıralamada, her evreden onu izleyene geçiş nedenleri belirginlik taşır. Oysa, Polin sıralamasında, İnsanlık'ın çocukluktan gençliğe, demir çağından en korkunç savaş haline, bir nedene bağlı olarak, atladığını gösteren açık bir kesinti bulmak zordur.

Geriye dönüş iki aşamalıdır: Felsefe'den Etnografi'ye, Etnografi'den Felsefe'ye; önce, Sivil Toplum'dan İnsanlığın Gençlik Dönemi'ne ya da Arkaik Toplum'a ya da *Karanlığın Yüreği*'ne, sonra Arkaik Toplum'dan Tabii Hal'e, Olgu'dan Kurgu'ya...

3. Birinci Aşama: Kurumsallaşmış Eşitsizlikten Eşitsizliğin Kaynağına

Son evre ya da Sivil Hal, Sözleşme'yle kurulan bir sosyal yapıyı ifade eder. Bu yapılanmayla, Tabii Özgürlük ve Eşitlik'in kırıntıları, geri dönülemeyecek bir biçimde yokedilmiştir. Sözleşme, Eşitsizlik'i en acımasız biçimiyle kurumsallaştıran (meşrulaştıran) bir Kötü Sözleşme'dir. Rousseau, *Sosyal Sözleşme*'de, Tabii Eşitlik'in geri getirilemeyeceği bu mevcut durumu elden geldiğince düzeltmek için, kötüsünün yerine İyi Sözleşme'yi oturtmaya çalışacaktır; ama, daha önce değinildiği gibi, bu farklı bir sorunsaldır ve gündemdeki yeni sorunsal karşısında eski önemini kaybetmiştir: *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*, Eşitsizlik'i kurumsallaştıran nedenleri arar; iki düzlemde... Özgürlükten zincirlere doğru değişiklik nasıl gerçekleşti? sorusuna, *Sosyal Sözleşme*'de "Bilmiyorum" cevabını veren Rousseau, bu kez, "Biliyorum" diyecektir; bu kez, 1754'te, *Sosyal Sözleşme*'nin yazılmasından sekiz yıl önce...

Çözümü *Sosyal Sözleşme*'de saklı Sivil Hal'e, herkesin herkese karşı silahlandığı[18] korkunç bir kargaşadan kurtulmak için geçilir. Hobbes'da olduğu gibi, Rousseau'da da Sivil Hal'e geçiş nedeni, önceki evrenin içine düştüğü Savaş Hali'dir. Ancak, bu Hal Hobbist Tabii Hal'le özdeşleşmez, çünkü Polin'in Demir Çağı ve En Korkunç Savaş Hali diye ikiye ayırdığı evrede, Toplum'u sivil kılan unsurlar belirginleşmeye başlamıştır.

Savaş Hali, Sosyal İşbölümü'nün ortaya çıktığı evredir. Rousseau bunun nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklar: Bir insan başka bir insanın yardımına ihtiyaç duyduğu anda, bir kişinin iki kişiye gereken ürüne sahip olmasının yararı farkedildiği anda eşitlik yokoldu, mülkiyet devreye girdi, çalışma zorun-

lu oldu... çok geçmeden de, köleliğin ve yoksulluğun filizlenip yeşerdiği görüldü[19]. Sosyal İşbölümü'nün neden olduğu farklılaşma ya da birilerinin başkaları için çalışma zorunluluğu, Mülkiyet ve onu düzenleyen kurallarla pekiştirilmiş ve bunun devamlılığı sağlanmıştı.

Goldchmidt, bu düşüncede, Adalet kurallarını doğuran süreci izleyecektir: Madenlerin işlenmesi bu işle uğraşacak bir sosyal katmanı ortaya çıkarır. Bu katman yiyecek sağlamaya yönelik etkinlikten uzaklaşınca, bir başka katman, çiftçiler oluşur. Artık bağımlı çalışma ve toprakların paylaşılması zorunludur. Böylece doğan Mülkiyet Adalet'e, o da çeşitli kurallara can verir. Rousseau'cu mantıkta, İş Mülkiyet aracılığıyla Adalet'i kurmakta[20] ya da Mülkiyet Adalet'in temeli olmaktadır.

Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, Mülkiyet'in insan yapısı bir kurum olduğunu düşünmekten hiç vazgeçmez[21]. Mülkiyet'in belirlediği Adalet de ancak bir Artefact olabilir; Mülkiyet'le birarada, Sivil Toplum'un doğumuna yol açan bir insan yaratısı... Hedef hep, Mülkiyet düşüncesinin nasıl oluştuğunu göstermek ve bu düşüncenin keşfini Sivil Toplum'un kaynağına yerleştirmektir[22]. Sivil Toplum gerçek anlamda ancak o zaman[23], Savaş Hali evresinde ya da Sivil Olmayan Toplum'dan Sivil Toplum'a Geçiş aşamasında doğabilirdi.

Rousseau'nun sözcükleriyle bir yanda kölelik ve yoksulluğun, öte yanda zenginliğin sürüp gitmesini sağlayan kurumsallaşmış farklılık ya da Eşitsizlik, olsa olsa, insanın insanın kurdu olmasına yol açar. Kölelikten kurtulmak isteyenlerle güçlerini kaybetmek istemeyenler birbirlerine karşı amansız ve çözümsüz bir savaşa girerler. İnsan etini bir kez tadan aç kurtlar artık yalnızca insanları parçalayıp yutmak isteyeceklerdir[24]. Ve insanlar, her iki safta bulunanları da sürekli

bir güvensizlik ortamında tutacak bu Savaş Hali'nden kurtulmaya, kurt olmamaya çalışacak, kargaşaya son verecek bir düzeni Sözleşme'yle sağlama yolunu seçecek, bizi bilge yasalarla yöneten bir yüce güç altında toplanalım, diyeceklerdir. Ama hepsi, özgürlüklerini güvence altına alacaklarını sanırken, zincirlerine doğru koşar, Ernst Cassirer'in deyimiyle bir Kölelik Sözleşmesi ya da Bir Hobbes Sözleşmesi yapar[25]: Eşitsizlik'i normalleştiren, zenginliği ve yoksulluğu meşrulaştıran Kötü bir sözleşme... İmdatlarına sekiz yıl sonra *Sosyal Sözleşme* yetişir. Ama *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de önemli olan Sivil Olmayan Toplum'dan Sivil Toplum'a geçişe yol açan nedenleri aramaktır. Rousseau'cu Etioloji'de, Sosyal İşbölümü'yle belirlenen Sivil Toplum başlangıcından Kötü Sözleşmeci Sivil Toplum'a, dördüncü evreden beşinci evreye geçiş nedeni Savaş'tı. Üçüncü evreden dördüncü evreye, İnsanlığın Gençlik Dönemi'nden Savaş Hali'ne geçiş nedeni ne olabilir?

Sırası gelmişken ve yeniden tekrarlanmak üzere belirtmek gerekir ki, Rousseau'cu Tarih anlayışında Sivil Olmayan Toplum'dan Sivil Toplum'a geçiş nedeni tabii bir zorunluluktan kaynaklanmaz. Üstelik bu, İnsanlık'ın ortak yararı adına hiç gerçekleşmemesi gereken Uğursuz bir Rastlantı'dır. Öteki Dünya'da rastlanan Vahşiler de uğursuz rastlantıdan, Batılılar'la karşılaşana kadar, kendilerini koruyabilmişlerdir. Sivil Toplum'un yanında Sivil Olmayan Toplumlar'ın varlığı, insanların mutlaka Sivilleşmek zorunda olmadıklarını kanıtlar. Vahşiler'in hayat tarzı, İnsanlık için en uygununun bu olduğunu göstermekte ve insanı bu hayat tarzından uzaklaştıran sözde gelişmelerin, aslında, insan türünün çöküşünü hazırladığını anlatmaktadır.

Ne ahlaki ne de tarihi açıdan zorunlu olan, özgürlükten zincirlere doğru bu evrim nasıl gerçekleşmiştir? Bazı insanlar

neden Sivil Hayat denen eşitsiz sosyal ilişkiler ağına takılmışlardır? Sivilleşme süreci, uğursuz bir rastlantı olarak, madenlerin işlenmesi ve tarımsal üretimle başlar. Uğursuz rastlantıları da uzun uzun araştırmak gerekmez; günün birinde bir yanardağ belki harekete geçer...

Uğursuz rastlantı öncesindeki evre, Rousseau'nun dünyanın gerçek gençlik dönemi diye adlandırdığı evredir[26]. Ötekiler hâlâ bu evrededir ve Rousseau, okuduklarından yararlanarak, onları parlak bir biçimde sentetize ederek[27], masa başında Gençlik Dönemi'ni tanımladığı bölümde, filozof giysisini çıkarıp atmakta, eline okla yay almakta, alan çalışmasız bir Etnoloji çalışması yapmaktadır: Etnografi'yi Felsefe'den, gerçek arkaik Toplum İnsanı'nı, Kurgusal Tabii Hal İnsanı'ndan ayıran sınır buradadır. Artık Rousseau'yla, modern Siyasi düşünce sınırlarına varmış, sözcüklerin ilk anlamıyla Siyaset felsefesinin, daha doğrusu sınırları çalışmanın başlangıcında çizilmiş kavramsal alan içinde anlamını bulan Devlet felsefesinin varolma hakkı kalmamıştır[28]; en azından, filozof, geriye doğru, Tabii Hal'e varana kadar...

Ve Rousseau'nun, Orangutanlar dışında, Tabii Hal İnsanı'nı tanımlayabilmek için örnek verdiği Vahşiler, aslında, Gençlik Dönemi sakinleridir; oluşturdukları topluluklara da çağdaş deyimlerle Arkaik Toplumlar denecektir: Topluluk içinde herkesin tek tek kendi başının çaresine bakabildiği, özel uzmanlaşma alanlarının ortaya çıkmadığı, Durkheim'cı anlamda mekanik dayanışmanın[29] hüküm sürdüğü, topluluğa bağlılığın en alt düzeyde, işbölümü ve sosyal farklılaşmanın kadın-erkek, yetişkin-çocuk, yaşlı-genç biçiminde, en tabii durumda kaldığı... Rousseau'ya göre, üyelerinin, uğursuz bir rastlantı sonucu birbirlerinin kurtlarına dönüşene kadar özgür ve sağlıklı yaşadığı toplumlar[30]. Hep öyle kalması, Sivilleşmemesi gereken Tarihsiz Toplumlar; talihsiz toplumlara karşı...

Burada gözden kaçırılmaması gereken, Arkaik Toplum'a özgü İyi hayatın göreceliğidir. Tabii Hal İnsanı'nı yücelten Rousseau, İnsanlığın Gençlik dönemi hakkında her türlü yüceltmeden kaçar[31]. Tabii Hal İnsanı'nı belirleyen Acıma Duygusu'na, gerçek Toplum'da Gurur eklenmiş ya da Tabii Hal kurgusal olduğuna göre, gerçek dünyada gurur acıma duygusunun yerini almıştır. Arkaik Toplum, sanılanın tersine, ekolojik bir saflığın ürünü Dünya Cenneti değil, Şiddet'in kabul edilebilir boyutlar içinde varolduğu Toplum'dur. İyi Vahşi Mitosu bu Toplum'un Mitos'u olamaz. Etnograf filozofla arasına çizgiyi çekmiş, gerçekçiliği seçmiştir...

4. İkinci Aşama: Eşitsizliğin Kaynağından İyi Vahşi Mitosuna

Somut gerçekliği temsil eden üçüncü evreye, insanların, ancak Orangutanlar örneğinin çağrıştırabileceği biçimde Sürü Hali'nde yaşadıkları ikinci evreden geçilir.Belirgin özelliği Cinsel Düzenlenme yokluğu olması gereken Sürü Hali dönemi sonunda sosyal bir devrim yapılır ve önce Aile denen kurum, sonra da bir tür Mülkiyet keşfedilir[32].Ve öncelikle, iki evre arasında geçişi sağlayan neden olması bir yana, bir Cinsel Düzenlenmenin de ifadesi olan Aile'yle, Toplum'un temelleri atılır. Bir tür Mülkiyet'e gelince, evreler arasındaki geçiş nedenlerinden ikincisi olarak gösterilse de, "bir alanı ilk kez bir çitle çevirip burası benimdir demeyi akıl eden, Sivil Toplum'un yaratıcısıdır"[33] cümlesinde vurgulandığı gibi, Rousseau için, kurumsallaşmış, yasalarla korunmuş Mülkiyet'ten ancak son iki evre tanımlanırken sözedilebilir.

Gençlik Dönemi'ndeyse, Mülkiyet, insanların madenleri işlemeye ve tarımsal üretime başladıkları dönemde olduğu ölçüde belirleyici değildir. Vahşi Toplum'u övdüğü satırlarda,

"insanlar kulübeleriyle yetindikleri sürece", diyen[34] Rousseau, o hayat tarzına özgü Mülkiyet'in sınırlarını belirlemekte, bunun kurumsal Eşitsizlik'e yol açmadığını söylemektedir. Ailelerin ortaya çıkmasıyla beliren bu bir tür Mülkiyet hukuki anlamda bir hak olarak değil, olsa olsa, bir işgal olarak nitelendirilebilir... hiçbir hakka dayanmaz, hiçbir hak da doğurmaz[35].

Hep geriye doğru giderek, bu evreyle birlikte, Olgu'nun da sınırına varılmıştır: Darwin'e rağmen, Sürü Hali İnsanı'nı tanımlamak için Orangutanlardan yararlanılamaz. Rousseau daha ikinci evrede örneksiz kalır. Tabii Hal İnsanı'nı tanımlayabilmek için somut gerçekliğe başvururken, üçüncü evreden geriye gidemediğine göre, etnograf yeniden filozofa dönüşmek, varsayıma yönelmek, bir Kurgu oluşturmak zorundadır: Hobbes'un pozitivist kurgusunun karşısına dikilecek bir Tabii Hal kurgusu...

Kurgu'yla Olgu arasındaki radikal kesintiyi *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in yapısında açıkça görmek mümkündür.Rousseau, Tabii Hal'i anlattığı bölümü, Birinci Bölüm başlığı altında toplayarak, onu, diğer evreleri içeren İkinci Bölüm'den kesin bir biçimde ayırmıştır.

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'in daha dördüncü paragrafında, Rousseau, kendisini kesin bir Hobbes karşıtı yapacak olan sözcükleri, bir olumsuzluğu vurgulamak için yazar: Tabiat Yasa'nın boyunduruğuna sokuldu[36]. Oysa Dünya bir başka dünya olabilirdi. İnsan türünün orada çakılıp kalabileceği, mutsuzluğa, eşitsizliğe, bağımlılığa doğru ilerlemeden durabileceği Altın Çağ'da ya da İnsan'ın Tabii düzenin gereklerine uyarak , Tabiat'ı altetmeye çalışmadan, yalnız yaşadığı bir bolluk döneminde...

Yalnız: Kurgusal Tabii Hal İnsanı sosyal değildir, bu yüzden de güçlüdür, çünkü sosyalleşmesi insanı köle, zayıf, çe-

kingen, sürüngen yapar[37]. Varsayımsal İnsan'ın, tabii ya da varsayımsal olarak, diğer insanlara ihtiyacı yoktur[38]; rastlantısal cinsellik sayılmazsa... Bunun ötesinde, tabii ihtiyaçları yalnızca yiyecek ve barınak bulmak, bir de dinlenmektir. Bu açıdan, Tabiat'ın kendisine sunduğu nimetlerden, yaşamak için çalışmak zorunda kalmadan, bol bol yararlanır... çalışmak zorunda kalmadan, çünkü Rousseau düşüncesinde İş ya da bağımlı çalışma Sivil Toplum'da ortaya çıkar ve baskı, kölelik, yoksullukla eşanlamlı kullanılır[39]...Tabii Hal İnsanı, ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarıyla ne rekabete girer ne de onların yardımını ister. Bu yüzden, diğer insanlarla ahlaki ilişkiler kurmadığı gibi, onlara karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevleri yoktur. O iyi değildir, kötü de; erdemleri yoktur, kusurları da [40].

Bu Rousseau'ya Hobbes'u tekrarlatır görünen unsur olsa bile, iki düşünürün Tabii Hal İnsanı arasında temel nitelikte bir farklılık vardır: Rousseau'nun İnsanı, iyi/kötü ayrımını bilmiyorsa da, tabii olarak, diğer insanların kurdu değildir. Her şeyden önce, Tabii Hal, yukarıda belirtildiği gibi, insanların birbirleriyle çatışmasını gerektirmeyen bir Yalnızlık Hali'dir. Sonra, anti-Hobbist Rousseau bununla yetinemeyeceğine göre, Hobbes'un savaş nedeni olarak gösterdiği güç tutkusunun karşısına, İnsan'ı kurtlaşmaktan alıkoyan bir tabii özellik çıkarır. Tabii Hal İnsanı, Tabii olarak, acıma duygusuna sahiptir[41]. Bu da onu, hemcinslerinin boğazına sarılmaktan alıkoyar. Rousseau, bu noktada, Kurgu'sunu temellendirmek için ilginç bir örneğe başvuracak ve yüzyıllar sonrasının Sivil Toplum'una atlayarak, basit insanların sahip oldukları acıma duygusunun, toplumun üst katlarındakilere göre daha güçlü bir biçimde ortaya çıktığını ileri sürecektir[42].

Tabii Hal'e ilişkin olarak akla hemen gelebilecek bir soru, bu Hal'den Sürü Hali'ne geçiş nedenlerinin neler olabile-

ceği sorusudur. Kurgu'yla Olgu arasında bağlantı kurma zorluğu, Rousseau'yu bu aşamada oldukça belirsiz nedenler göstermeye zorlamış olabilir: Sürü Hali'ne geçişi sağlayan nedenler, diğer evrelerde olduğu gibi –Aile ve bir tür Mülkiyet'in belirişi, madenlerin işlenmesi ve tarımsal üretim, farklılaşmanın yol açtığı savaş– kesin tanımlamalarla karşılanmaz. Kendi başlarına önemsiz bir yığın neden, yüzlerce yılda birbirine eklenerek insanı yalnızlıktan kopmaya, sürü içinde yaşamaya iter: Yırtıcı hayvanlarla savaşma zorunluluğu, iklimlerde meydana gelen değişiklikler, acımasız kış koşulları, kıtlık ve de nüfus çoğalması...

Bunlara ek olarak, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in anahtar sözcüğü "yetkinleşebilirlik"tir. İnsanoğluna özgü bu nitelik yüzünden –sayesinde değil– Tabii Hal'den Sivil Hal'e ulaşılır. Gizilgüç olarak yetkinleşebilirlik, yukarıda sayılan dış etkenlerin katkısıyla, insanı değişmeye iter. Ama bu tür yetkinleşebilirlik onu zincirlerine sürüklediğine göre, olumsuz bir anlam yüklenmiştir.

5. Rousseau Bir Tabii Hukukçu mu?

Eşitsizlik'ten eşitliğe doğru yapılan bu yarı felsefi, yarı etnografik yolculuk sonunda Tabii Hal'e varılınca, artık cevaplandırılması gereken soru, Rousseau'nun, Pozitif Hukukçu Hobbes karşısında, bir Tabii Hukukçu sayılıp sayılamayacağıdır. Yüzeysel bir yaklaşımla, Tabii Hal'i yücelttiği için düşünürün Tabii Hukukçular arasında yer alması gerektiği sanılabilir.

Ne var ki, unutulmaması gereken nokta, bu düşüncede, Sivil Toplum'un Mülkiyet ve Yasalar'ın oluşumuyla belirdiğidir. Bu açıdan, Tabii Hal'le Sivil Hal arasında radikal bir kopukluk vardır[43]. Yasalar, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söy-*

lev mantığı içinde, en az Hobbes'da olduğu kadar pozitiftir. Rousseau, Pozitif Yasalar'ın karşısına Tabii Yasalar'ı değil, Tabiat'ı ve Tabii Hal İnsanı'nı diker. Ancak kötüye giden Antropolojik evrimin dördüncü evresinde Pozitif Yasalar Tabiat'ı boyunduruk altına alır ve bu böyle süregider; İyi Sözleşme'den sonra da... Her şeyden önce, filozofa göre, Tabii Hal İnsanı Yasalar'a gerek duymaz, çünkü henüz boyunduruk altına alınmamış Tabiat'la uyum içindedir... François Ewald'e göre, Rousseau'da, belli bir yargı tipi olan hukuki yargı, insan tabiatından kaynaklanmaz[44], kurulur. Rousseau Pozitif düşünür, negatif bir biçimde...

Bir sözcük oyunu yapma pahasına, Rousseau'cu düşüncede Tabii Hukuk'a yer olduğu savunulsa bile, bu tabii Hukuk Tabii Hal'in hukuku olamaz[45]. Ve Haklar ancak Sivil Toplum'da sözkonusu edilebilir; bunun dışında, Rousseau Hak sözcüğünü, hukuki olmaktan çok, fizik anlamda kullanmaktadır[46].

Dahası, etnograf için, Yasalar, pozitif olarak, madenlerin işlenmesinin ve tarımsal üretimin başlamasının ardından Mülkiyet'in tanınmasıyla, Sivil olmayan Toplum'la Sivil Toplum arasındaki geçiş evresinde ortaya çıktıklarından[47], Sürü Hali yanında, İnsanlığın Gençlik Dönemi de Yasasız'dır. Ünlü deyişle ne kral, ne yasa, ne inanç: Arkaik Toplum! Tabii, Arkaik Toplum'un yasasızlığı konusunda, Siyasi Antropoloji'nin yorumu, İnsan bilimlerinin kurucusu[48] Rousseau'nun yorumundan çok farklı olacaktır.

Ama Siyasi Antropoloji bu noktada Rousseau'ya ne denli karşı çıkarsa çıksın, etnografı, temel nitelikte bir sorunsalı büyük bir berraklıkla ortaya koyan öncü olarak selamlar: Rousseau'cu evreler, yeniden ve bu kez Tabii Hal'den Sivil Hal'e doğru izlenirse, biri dışında, bir evreden diğerine geçişin hiç de rastlantısal olmadığı görülür. Kurgusal Tabii Hal'den Sürü Hali'ne geçişte, Rousseau, insanlar çoğaldıkları, dış koşul-

lar onları birarada yaşamaya zorladığı için toplanıp sürüler oluşturdular derken, bir yanıyla kurgusal, diğer yanıyla olgusal olan bu geçişi bir zorunluluk olarak sunar. Sürü Hali'nden İnsanlığın Gençlik Dönemi'ne, cinsel düzenlenmesiz topluluktan cinsel düzenlenmeli Toplum'a geçiş de rastlantısal değil, toplu hayatın kaçınılmaz bir sonucudur. Savaş Hali'ne gelince, bu Hal'den Sözleşmeci Toplum'a geçiş, açıklanması bile gerekmeyen bir gerekliliktir. Geriye bir tek rastlantısal geçiş kalır: İnsanlığın Gençlik Dönemi'nden ya da Arkaik Toplum'dan Arkaik Olmayan Toplum'a geçiş.

6. Arkaik Toplumdan Bölünmüş Topluma Geçiş ya da Uğursuz Rastlantı

Polin'e göre yedi, bu çalışmaya göre beş olan evreleri, Goldschmidt'in üçe indirdiğine değinilmişti. Etnolojik sorunsal açısından, bu yaklaşım işlevseldir: Rousseau'cu Etioloji, durağanlık dönemleri diye adlandırılabilecek üç temel evre içerir. Bunlar, Tabii Hal, İnsanlığın Gençlik Dönemi ve Sivil Hal'dir[49]. Siyaset felsefesi yapan Rousseau'nun Kurgusal Tabii Hal'i etnolojik sorunsal çerçevesine girmeyeceğinden, bu sınıflamada geriye Arkaik Toplum'la Sivil Toplum kalır.

Burada şunu da eklemek gerekir ki, Rousseau'ya söyleyemeyeceği bir şey söyletilmek istenirse, Sivil Hal'e Geçiş Dönemi'nin ya da Savaş Hali'nin, Devlet/Sivil Toplum öncesi, farklılaşmış Toplumlar'ı anlattığı ve Artefact yaratıcısı Sözleşme'nin laik modern Devlet'i doğurduğu ileri sürülebilecektir.

Uğursuz Rastlantı: Rousseau'da gerçek radikal kesinti buradadır; Farklılaşmamış Toplum'la Farklılaşmış Toplum, ya da Bölünmemiş Toplum'la Bölünmüş Toplum arasında... İki sosyal yapılanma türü arasındaki farklılıklar göz önüne alınarak çekilen bu duvar çağdaştır: Bir yanda, İşbölümü'nün getirdiği bağımlı çalışma zorunluluğu yüzünden siyasi ve sos-

yal farklılaşmayı yaşayan Bölünmüş Toplumlar; öte yanda, Bölünmemiş Toplumlar. İki ayrı sosyal yapılanmanın varlığı karşısında, Rousseau'nun soracağı antropolojik soru güncelliğini koruyacaktır: Farklılaşmamış Toplum'dan Farklılaşmış Toplum'a nasıl geçildi? Verilebilecek iki cevap vardır. Rousseau, iki Toplum tipi niteliksel açıdan kesinlikle birbirinden ayrılır, biri diğerini hazırlayan nedenleri bağrında taşımaz, geçiş kendiliğinden olamaz, bir rastlantıdan (uğursuz) kaynaklanır, der.

Tartışmaya diğer cevap kadar açık bu cevabı, son bölümde incelemek üzere, burada Rousseau'nun, Batı siyasi-hukuki düşüncesini belirleyen kapalı alanın ne denli dışına çıkabildiğini, bunu da sorunu geleneksel ve felsefi Pozitif Hukuk/Tabii Hukuk çatışmasının ya da Devlet Felsefesinin dışına kaydırarak yaptığını bir kez daha vurgulamak gerekir. *Il Visconte Dimezzato*'da, ikiye ayrılan Vikont'un birleşmesi kocasının iyi ve kötü bütün parçalarına kavuşan Pamela'yı pek mutlu eder. Rousseau da Jekyl'le Hyde'ı biraraya getirir: Modern siyasi-hukuki terminolojinin sevgili ikilemi Sivil Toplum/-Devlet'in, ancak, kaynak ve dayanaklarını bir başka terimde "Toplum"da buldukları ölçüde varlık nedeni kazanabileceklerini gösterir[50].

Artık Rousseau'yla, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma alanı dışında ve karşısında, Devlet'i ya da Sivil Toplum'u başka biçimde ve nesnel olarak düşünmeyi mümkün kılan Ayna belirmiştir. Batı, kendisini, en az kendisi kadar varolma hakkına sahip olduğunu kabul ederek, Öteki'ne göre düşünebilecektir. Cümleye Etnologlar ve Psikanalistler'in, sözcüklerini ekleyerek–Kalemlerinden yeni bir Dünya'nın çıkacağını görecek ve kendi dünyasını tanımayı öğrenecektir[51]. Bundan böyle, Ötekiler içinde Batının kendisini kabul etmesinin yolu, kendi içinde kendisini reddetmekten geçer.

İlkel Uygarlık adlı kitabında, Etnografi'ye, vahşi hayattan Sivil Toplum'a kalan mirası bulup yoketme görevi veren,

Antropolojik Okul'un kurucusu, evrimci E.B.Tylor'dan[52] doksandokuz yıl önce, ona karşı, bu vazgeçilmez etnolojik ilkeyi keşfeden Rousseau'dur: Başka uygarlıklara, başka Toplumlar'a, özellikle de en zayıf, en basit bulduklarına anlayışla eğilmek... ayrıcalıklı bir yapıya sahip olmadığını, binlerce yıldır birbirini izleyen şu "öteki" toplumlardan yalnızca biri olduğunu anlayabilmek[53]... önce farklılığı kabul etmek, sonra da farklı olanla arada bir köprü kurarak benzer olanı saptayabilmek... İnsan Toplumu'nun kuramsal bir modelini inşa edebilmek[54]... en sonunda, ilkel diye nitelendirilen toplumları ciddiye almak ve geleneksel olarak görülecek hiçbir şey olmadığı sanılan, ama bir şeyleri gösterebilecek olan yere bakabilmek[55]... İnsanlık'ın Değişmez Temeli'ni, Batı siyasi-hukuki düşüncesinin gizlediği temeli aramak için... "Ustanın, kardeşin"[56], Rousseau'nun açtığı yolda...

Açıkça - militanca Rousseau'cu[57] Lévi-Strauss'un İnsanlık'ın Değişmez Temeli'ni aramak için önerdiği ve Siyasi İktidar'ın kaynağıyla, işlevlerine ilişkin siyasi soruyu soracak antropolojik araştırmanın iki boyutunu, yine açıkça - militanca Rousseau'cu Pierre Clastres'ın düşüncesinde saptamak için... Düzenlenmesiz Toplum ve iktidarsız düzenlenme olmadığı ölçüde, her Toplum'a içkin Siyasi İktidar'ın[58] iki boyutu: Onlarsız, siyasi hayvanın "ne insan, ne de siyasi"[59] olabileceği ve sürüyü kurallarla Toplum yapan boyutlar...

Altbölüm II

Siyasi Antropolojinin Sorusu: Siyasi İktidar Nedir?

Pierre Clastres gerçeği: Ölümünden oniki yıl sonra yaşıyor. Çözümleriyle değil, sorduğu sordurduğu sorularla... "Ustanın, kardeşin" açtığı yolda... Sayıları 1963'te yüz, 1968'de otuz kadar olan Paraguay tropik ormanlarının huzursuzları Guayakiler'e gelince, Clastres'ın aralarında yaşadığı, tanımladığı bu Yerliler artık yok...[1].

1. Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum/Yaygın Siyasi İktidarlı Toplum

Jean Jacques Rousseau iki yüzyıl önce, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, Arkaik Toplum'dan Sivil Toplum'a nasıl ulaşıldığını araştırırken, Arkaik Toplum'u kendi kendine yeterli kılan bir çit çekmiş ve çitin öteki yanına geçişi uğursuz bir Rastlantı saymıştı. Birçok yönüyle yeniden Rousseau'cu Clastres da, Etienne De La Boétie'nin ağzından aynı cevabı vermek için aynı soruyu sorar[2]: O ne denli kötü rastlantıdır ki, bağımsızca yaşamak için doğan tek yaratığa, ilk varlığının anısını ve buna yeniden kavuşma arzusunu unutturabilsin[3].

Bu, Clastres'ın 1974'te yayınlanan ve çok gürültü koparan kitabının, yalnızca adıyla, hemen akla getirebileceği kötü ya da uğursuz rastlantıdır: *Devlet'e Karşı Toplum*[4].

Devlet/Toplum... Burada, hemen belirlenmesi gereken, Devlet sözcüğünün kullanılma biçimidir: Clastres, "Marksistler ve Antropolojileri" başlıklı yazısında, toplumun bir bölü-

münün geri kalan kesim üzerinde iktidarını kullandığı her yerde bir Bölünmüş Toplum, bir Devletli Toplum vardır, der[5]. Bu tanımla, Arkaik Toplum'un arkaik olmaktan çıktığı, bölünmeye uğradığı anda ve yerde doğan Devlet'tir... ya da Sivil Toplum'dur ve Arkaik Toplum hep Devlet'in karşısındadır.

Devlet kavramını bu kadar geniş sınırlar içinde kullanmayanlar, arkaik olmayan her topluma Devletli Toplum demekten kaçınanlar, örneğin Arkaik Toplum'la Devletli Toplum arasında İktidarın Kutsallaştırılması'yla belirlenen bir ara dönem bulunduğunu ileri sürenler[6], en basit toplum tipiyle Devletli Toplum arasında sırayla altı farklı toplum tipinin yer aldığını savunanlar[7] ya da Devlet'i teori ve pratikte Batı'da, XVII.yy'da oluşmuş sayanlar, karşıtlığı farklı sözcüklerle kuracaklardır: Devlet'e karşı Toplum yerine, Bölünmüş Toplum'a karşı Bölünmemiş Toplum.

Ayrıca, Clastres, Devlet'e Karşı Toplum'da, karşıtlığı anlatmak için Zorlayıcı Siyasi İktidar/Zorlayıcı Olmayan Siyasi İktidar ayrımı yapar. Ama ileride görüleceği gibi, Clastres'ın metninde bile, yaygın ya da değil her Siyasi İktidar zorlayıcı nitelik taşıdığından, sözkonusu ayrımı da hemen burada terketmek yararlı olacaktır: Zorlayıcı Olmayan Siyasi İktidar yerine Farklılaşmamış Siyasi İktidar; Farklılaşmış Siyasi İktidar'a karşı...

Farklılaşmamış Siyasi İktidar tipini Arkaik Toplum'a denk düşüren Clastres için, her toplumun siyasi olduğu açıktır. Yaygın bir Siyasi İktidar'la belirlenen Arkaik Toplum'un siyaseti direnmektir; Bölünmüş Toplum'a ya da bölünmeye...

Bölünmemiş Toplum iki düzlemde direnir: Farklılaşmamak için içte bölünmeye, dışta Bir'leşmeye karşı kendini korur. İçte önderi ve savaşçıyı iktidarsız bırakır; dışta, daha büyük bir topluluk içinde, Öteki'yle birleşerek özerkliğini kaybetmekten kaçınır.

2. İktidarsız Bırakılan Önder, Yalnızlığa ve Ölüme Mahkum Edilen Savaşçı

Clastres'ın Arkaik Toplum'u, yaygın bir Siyasi İktidar alanı olarak önderi, iktidarsız, hizmetinde tutar. Hizmetkârın tek özelliği vardır, konuşma yeteneğinden kaynaklanan Söz'ü; bir yönüyle önderin teknik üstünlüğü, diğer yönüyle ödevi... Önder hakemdir. Uyuşmazlık durumunda, topluluk bağrında barışı yeniden sağlamaya çalışır, birliğin ve değişmezliğin gereğini vurgular, yaratıcı Atalar'ın değerlerinden dem vurur. Yasa'yı tekrarlar; ondan önce varolan ve ona itaat yükümlülüğü doğurmayan Yasa'yı... Herkesin bildiğini söyleyen önderi çoğu zaman kimse dinlemez. Michel Maffesoli, Söylem'in, Gösteren olarak, önderin söylediğini kat kat aşan simgesel bir işlevi vardır, der[8]. Bu dil ilişkisi bir önder iktidarına kaynak olamaz[9]. O, bu Sınırı aşıp güç kazanmaya, Siyasi İktidar sahibi olmaya çalışırsa terkedilir ya da öldürülür. Arkaik Toplum'da önder önderlik yapamaz[10].

Georges Balandier'ye göre, böyle bir toplumda, önder, her an işlevinin masumiyetini kanıtlamak zorundadır[11]. Önce konuşarak, sonra vererek... Cömert olmalı, gerektiğinde toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmek, kendisinden beklenenleri yerine getirebilmek için herkesten fazla ve bazen tek başına çalışmalıdır; sırasında, topluluğun en yoksul kişisi kalmayı, en kötü süslerle bezenmeyi göze alarak... Ürün-fazlasına ihtiyaç duymayan Arkaik Toplum'da, başkaları için çalışan ve ürün-fazlası biriktirmek zorunda olan yalnızca önderdir. Efendi değil, Borçlu[12].

Önderin, onu yine toplumun güdümünde bırakan bu ikinci ödevine bağlı bir özelliği vardır: Çokeşlilik... ve ayrıcalık, çünkü Arkaik Toplum yapısı, genellikle, önder dışında diğer erkeklerin çokeşli olmasına izin vermez ve denge bazen

kadınlar lehine bozularak onları çokeşli yapar. Önder, topluma mesaj ve mal verme yükümlülüğü karşılığında, ondan, diğer erkekler aleyhine, birden fazla kadın alabilmektedir.

Cinsel İktidar Siyasi İktidar'la birçok düzlemde çakıştığından, bu ayrıcalığın bir Siyasi İktidar kaynağı oluşturduğu, önder iktidarının toplumun geri kalan kesimini, tabii erkekleri, iktidarsızlaştırdığı düşünülebilir. Ne var ki Clastres, kadınların bu bağlamda, topluma armağanlar verme yükümlülüğü açısından öndere yardımcı olduklarını söyler. Toplum'un öndere sunduğu bu değerler, hem onun görevini yerine getirmesini kolaylaştırmakta, hem de toplumun ondan aldıklarının karşılığı sayılmaktadır. Değiş-tokuşta, önder, kadınlar aracılığıyla kümenin tutsağı olmuştur[13].

Siyasi İktidar'ı Arkaik Toplum kullanır, önce öndere karşı, onda olası bir Siyasi İktidar hevesini körletmek, önderliğe kalkışmasını engellemek, genel olarak da, Sosyal Corpus içinde, Siyasi İktidar'ın bu yoldan farklılaşmasına, efendi/uyruk bölünmesine yol açmamak için[14].

Aynı mekanizma, Marc Augé'nin sözcükleriyle, savaşçının saygınlığından doğan hiyerarşik durumunun, bir Siyasi İktidar hiyerarşisine dönüşmesini engeller[15]. Arkaik Toplum, önderin ötesinde, savaşçı bir azınlığın Siyasi İktidar'ı eline geçirmesine izin vermeyecektir.

Clastres, *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*'nda, her şeyden önce iki Arkaik Toplum tipi arasında ayrım yapar: Genel olarak Arkaik Toplumlar savaş için toplumlardır ve bütün erkekler savaşçıdır. Herkesin savaştığı bu erkekler topluluğunda savaşçı bir azınlığın oluşması mümkün değildir. Özel bir Arkaik Toplum tipindeyse, zaman zaman bütün erkekler savaşsa da, toplum içinde, özgür bir kişisel girişim olarak sürekli savaşmayı seçen bir kesim oluşmuştur. Savaşçı burada topluma değil, kendi yasasına uymaktadır.

Bu tip toplumlara özgü savaş profesyonellerinin varlığı bölünme tehlikesi yaratabilir. Özel bir savaşçılar kümesinin oluştuğu toplumlar profesyonellerin yönetenlere dönüşmesini, savaşçının saygınlığı ve yalnızlığı üstüne oynayarak engelleyeceklerdir.

Savaşçı, savaş tutkusunu saygınlık isteğinin hizmetine sunan erkektir; bir ada, özel bir saç kesimine, süslenme, boyanma biçimine ve tabii kadınlara sahip olmak için... Bu tür saygınlık, savaşçıyı kendisi için savaşmaya ve tek başına başarılı olmaya itecektir. Saygınlıktan yararlanmak da, onu elde etmek de kişisel bir iştir. Savaşçı, diğer savaşçılar arasında, sürekli en iyisini yapmaya, rekabete sürüklenecektir. Saygınlık, ancak daha büyük boyutlarda hep yenilenen başarılarla elde tutulabilir. Toplumun hafızası zayıftır. Bu yüzden, savaşçının savaşı hiç bitmez, üstelik giderek daha tehlikeli, ölümcül olur. O, toplumun bölünmemek için yalnızlığa ve ölüme mahkum ettiği erkektir: Yalnız ve Cesur...Savaş için Toplum, savaşçıya karşı toplumdur[16].

3. Arkaik Toplumun Dış Siyaseti: Yarı-Sürekli Savaş

İçte bölünmemek için öndere ve savaşçıya karşı koyan Arkaik Toplum, dışta Öteki'ne karışmamak, Biz olarak kalmak, özerkliğini, kapalılığını, az nüfuslu yapısını korumak için SAVAŞIR.

Clastres "Şiddetin Arkeolojisi" adlı makalesinde Hobbes'a göz kırpar. Leviathan öncesi Hal bir Savaş Hali'dir;ama aynı zamanda Sosyal bir Hal... Bu kez, her toplum her toplumun kurdudur; yarı-sürekli savaşan şiddetli bir toplum olarak... Clastres'ın eserinin Siyaset Felsefesi'yle Siyasi Antropoloji arasındaki bir çakışma noktasında yeraldığını belirten Miguel Abensour'a göre, bir iç zorunluluk Clastres'inki gibi titiz

bir düşünceyi Hobbes düşüncesiyle karşılaşmaya iter. Devlet'e karşı Toplum Hobbes'a karşı Toplum'dur[17]. Her topluma karşı Bir'leşmeye yol açabilecek bir Genel Savaş'tan kaçındığı, bazı toplumların yanında başka toplumlara karşı yarı-sürekli bir savaşı sürdürdüğü için... Hobbes'da, Öteki'nin varlığı Güvenlik'i tehdit eder[18]. Bir'leşmenin nedeni Güvenlik isteğidir... Arkaik Toplum'da, Öteki sayesinde ve onun karşısında parçalanmışlık ve kimlik korunur; yarı-sürekli Güvensizlik pahasına...

Arkaik Toplum'un savaşçı etkinliğinin tek boyutu vardır: Siyasi boyut. Bir dış siyaset olarak savaş, onun iç siyasetine, bu toplumun ödün vermez muhafazakârlığı diye adlandırılabilecek şeye bağlıdır: Bölünmemiş Biz olarak varlığını korumak[19]. Bunu sağlayacak olan, kümelerin parçalanmış, dağınık, farklı kalması, onları kimliklerinden yoksun kılacak ve Ötekiler'le birleştirecek bir gelişime direnmeleri, savaşmalarıdır. Savaş, arkaik topluluğu siyasi bağımsızlığı içinde tutmaya yarar. Arkaik Toplum mantığı bir merkezkaç mantığı, bir Kalabalık mantığıdır. O, Bir'in parçası olamaz; kendi içinde bölünmeyi reddettiği gibi, kendi Yasa'sına bağlı kalmak, Bir'leştirici bir dış Yasa'ya boyun eğmemek ister. Parçalanmanın merkezkaç mantığı, Bir'in birleştirici mantığının reddi olduğuna göre, arkaik topluluklar, hiçbir zaman büyük sosyo-demografik boyutlara ulaşamazlar. Arkaik Toplum'un tabii eğilimi dağılma, çok küçük parçalara ayrılmadır. Bu yüzden, yarı-sürekli savaş, bir kurum olarak arkaik sosyal mekanizmanın itici gücüdür: Savaş için, savaş sayesinde varolmak...

4. Yapısalcılığa ve Ekonomizme Karşı Siyasetin Öncelliği

Clastres bu savıyla, Yapısalcı yaklaşımın karşısında yerini alır: Claude Lévi-Strauss'a göre, Arkaik Toplum değiş-tokuş

için toplumdur ve değiş-tokuşa verilen bu öncelik, savaşı tüm kurumsal boyutundan yoksun bırakacaktır. Çünkü bu mantıkla savaş, değiş-tokuş ilişkisinin tıkandığı yerde ve anda başvurulan rastlantısal bir yoldur[20].

Clastres'sa önceliği savaşa vererek, değiş-tokuşu yeniden düşünecektir:Arkaik Toplum'un sürdürdüğü savaş, genelleştirilmiş bir savaş olamaz, çünkü kesin bir yenilgiyle sonuçlanabilir. Bu da, yenene boyun eğilmesiyle, emir-itaat yeni ilişkisi içinde, farklılaşmayı ya da Arkaik Toplum'un sonunu getirir. Arkaik savaş bir toplumun diğeri içinde erimesini değil, toplumların tüm özerklikleri içinde birbirlerinden uzak kalmalarını sağlayan bir savaş olmalıdır. Arkaik Toplum bağımsızlığını tehlikeye düşürmeyecek yarı-sürekli bir Savaş Hali içinde varolabilir. Bunun için de, zamana ve koşullara göre sürekli değişen düşmanlar yanında, sürekli değişen müttefiklere ihtiyaç duyacak, bazılarıyla savaşırken, diğerleriyle ittifaklar kuracaktır.

İttifak demek değiş-tokuş demektir: Davetler, armağanlar...özellikle de kadınlar. Tabii, Kadın'ın değiş-tokuş aracına dönüşmesi, her şeyden önce, kandaşla cinsel ilişki yasağı ve dışevlilik kurumuyla ya da bir İlk Kural'la toplumun ortaya çıkışının ifadesidir. Ama burada, arkaik toplumlararası ittifak halinde, kadınların değiş-tokuş edilmesi, açıkça, siyasi bir nitelik taşır.

Clastres'a göre, Lévi-Strauss'un yanılgısı, Toplum kurucu edim olarak Kadın değiş-tokuşuyla, siyasi-askeri ittifakın aracı olarak kadınların değiş-tokuşunu aynı düzlemde ele almasıdır; Arkaik Toplum'un öncelikle bir değiş-tokuş toplumu olduğunu düşündüğü için...

Oysa Clastres, Arkaik Toplum'un, özerkliğini koruyabilmek için Öteki'yle dostluk ilişkisini ya da değiş-tokuşu en aza indirmeye çalışan toplum olduğunu savunur. Değiş-tokuş

kârlı değildir: Kazanılan kadın kadar kadın kaybedilir; onları kaçırmak için savaşmak varken... Ölenler ve yaralananlar sayılmazsa, bedavaya gelirler. Ne yazık ki bu, toplumun sonunu hazırlayacak genel bir savaşı göze almaktır. Yarı-sürekli savaş için müttefikler bulmak gerektiğine göre, çıkar yol, onları güvenilebilir kayınbiraderlere ya da düşman kardeşlere dönüştürmektir.

Özetle, kandaşla cinsel ilişki yasağı olduğuna göre, Kadın değiş-tokuşu, kadın değiş-tokuşu olduğuna göre de İnsan Toplumu vardır, ama bu değiş-tokuşun, Arkaik Toplum'un öncelikli sosyo- politik etkinliği Savaş'ça belirlenmiş değiş-tokuşla bir ilişkisi yoktur. Birinci düzlemdeki vazgeçilmez değiş-tokuş, Arkaik Toplum'un varlık nedeni olarak yarı-sürekli savaşın reddini gerektirmez[21].

Arkaik Toplum'da akrabalık ilişkileri neye yarar? sorusuna, Yapısalcı yaklaşımla, tek bir cevap verilebilmiştir: Kandaşla cinsel ilişki yasağının kodifiye edilmesine... Clastres'a göre akrabalığın bu işlevi, insanların hayvan olmadıklarını açıklar, başka bir şey değil[22].

Clastres, bu bağlamda, Arkaik Toplum'un sınırlı tuttuğu siyasi amaçlı değiş-tokuşun ekonomik bir nitelik taşıyamayacağını, bu toplumun ekonomik yapısına dayanarak açıklar. Arkaik ekonomi, topluluğun kendi içine kapanabilmesine, Öteki'nin yardımına başvurmak zorunda kalmadan, siyasi bağımsızlığını koruyabilmesine engel olamaz[23].

Böylece Clastres'ın arkaik toplumu, Yapısalcı yaklaşımın ardından, Ekonomist yaklaşımla da çözümlenemeyecek bir toplum olarak belirir.

Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a geçişi ekonomik faktörle açıklayanlara göre, Arkaik Toplum Geçim ekonomisinin hakim olduğu toplumdur. Toplayıcılık, avcılık ya da çok sınırlı tarımcılıkla, ancak geçinebilecek kadar ürün

elde eder, fazlasını oluşturamaz. Toplum, günü gününe yaşamayı becerebilen, güven(ce)siz, aç kalma tehdidi altındaki insanlardan oluşmuştur. Güvensizlikten bölünmeye, Öteki'yle Bir'leşmeye bir adımda geçilir.

Özellikle Marshall Sahlins'in ekonomik gözlemlerinden yola çıkan Clastres'sa, Arkaik Toplum'un, tam tersine, kendisi için gerekli her şeye gerektiği ölçüde ulaşabildiğini söyler: Bu toplum, çevreyle kurduğu organik ilişki içinde, ürün–fazlası biriktirmek zorunda kalmayan bir "Bolluk Toplumu"dur. Ürün–fazlası biriktirmemesinin nedeni, örneğin teknolojik yetersizlikleri değil, bu fazlaya gerek duymamasıdır. Bir kez daha Rousseau'cu Clastres'a göre, Arkaik Toplum, ihtiyacını karşıladıktan sonra, aylaklığa, oyuna, şenliğe ayıracağı zamanı, ürün–fazlası elde etmek için harcamaya –ya da bağımlı çalışmaya– yanaşmayan toplumdur. Zorunlu olanı karşılayabilmek için günde ayrılan üç ya da dört saat yeterlidir[24].

Clastres, Arkaik Toplum bir anti–üretim makinesi gibi çalışır, üretmek onun en son kaygısıdır, der[25].

5. Pierre Clastres'ın Kesinti Sorunsalı: Niteliksel Farklılıktan Rastlantısal Değişikliğe

Ekonomist yaklaşımla, bu ekonomiye karşı Toplum hakkında hiçbir açıklama getirilemeyecek, özellikle de, Clastres'ın, Siyasi Antropoloji'nin temel iki sorusu olarak sunduğu sorular[26] cevaplandırılamayacaktır; sıraları ve bazı sözcükleri değiştirilerek, yeniden sorulan şu sorular:

1– Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a nasıl ve neden geçildi?

2– Siyasi İktidar nedir?

İlk soruya siyasetin önceliğinden ya da siyaseti her insan

topluluğunun kurucu boyutu olarak düşünme zorunluluğundan[27] yaklaşan Clastres, belirleyici olan ekonomik değişim değil, siyasi kesintidir, der[28]. Kesinti'nin iki yanında kesinlikle bağdaşmaz iki toplum tipi yer alır: Farklılaşmamış Siyasi İktidarlı Toplum/Farklılaşmış Siyasi İktidarlı Toplum. Clastres'ın kesinti sorunsalı Bölünmemiş Toplum'u, niteliksel açıdan, Bölünmüş Toplum'dan radikal bir biçimde ayırır: Bu toplumlar, Siyasi İktidar'ın Kullanımı'na (Yaygın/Farklılaşmış) ilişkin olarak özleri itibariyle farklıdırlar. Birinden ötekine geçiş, nedeni belli olmayan bir sıçramayı, niteliksel bir değişikliği gerektirir: Uğursuz Rastlantı...

Pierre Birnbaum, Clastres'ın, Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a geçiş nedenini açıkça nüfus artışına bağladığını ileri sürmüştür[29]. Ama, Kesinti'nin bir yanından öteki yanına Sıçrayış ya da Bölünmüş Toplum'un kaynağı hakkındaki soruyu, "Bekleyelim, çalışalım, aceleye gerek yok" diyerek cevapsız bırakan Clastres, sorunun bu kadar basit olmadığını söyleyip Birnbaum'un yakıştırmasını rededecektir[30]. Kaldı ki, Sıçrama'nın nedeninin topluluğun nüfusunun artması gibi bir iç etkende aranması, Kesinti mantığına aykırıdır.

Bölünmemiş Toplum, kendiliğinden,Bölünmüş Toplum'a karşıysa, bölünme nedenini dış etkenlerde aramak gerekir. Kesinti tezi dış dinamiği devreye sokar. Bir örnek verilebilirse, bu, bölünmüş Toplum'un kaynağını savaş ve fetih olgusuna bağlayan geleneksel savları hatırlatır[31]. Nitekim, Clastres da, son dönemlerinde, Sıçrayış nedenini Savaş'ta aramaya başlamıştır[32]; tabii genelleştirilmiş bir savaş...

Kesinti tezi karşısında Süreklilik tezi vardır: Çeşitli toplum tipleri arasında niteliksel bir fark değil, yalnızca bir derece farkı görülür. Toplumlar iç dinamikleri gereği, Sosyal Yenilenme'ye açık olduklarından, değişiklik mutlaka gerçekleşme-

se bile, Bölünmemiş her Toplum'un olası geleceği Bölünmüş Toplum'dur. İç dinamiğe ağırlık veren bu görüş toplumu Sosyal Yenilenme'ye zorlayan (onu varolma ya da yokolma sorunuyla karşı karşıya bırakan) etkenleri şöyle sıralar: Sosyal Yenilenme, yapısal örgütlenme, nüfusun artması, alanı işgal etme, üretmek için çalışma, iletişim biçimleri ve siyasi düzenlenme arasındaki karmaşık iç etkilerden kaynaklanır[33].

Süreklilik tezinin, birbirini izleyen her toplum tipini bir öncekine göre önemli ve karmaşık, bir sonrakine göre önemsiz ve basit kılan, Sosyal Yenilenme sözcükleriyle belirlenmiş, Evrimci bir tez olduğu açıktır.

Augé tarafından Yeni-Evrimci olmakla suçlansa da[34], Clastres'ın Kesinti tezinin, iki toplum tipi arasında varolduğu ileri sürülen niteliksel fark sayesinde, Arkaik Toplum'u yücelten bir İyi Vahşi Mitosu'nu tekrarladığı düşünülebilir. Düşünülmektedir de. Ama Rousseau'cu Clastres'ın burada da ustasını izlediğini söylemek, önce Rousseau'ya sonra Clastres'a haksızlık olacaktır. Etnografın masa başında tanımladığı İnsanlığın Gençlik Dönemi'ne denk düşen Arkaik Toplum da, etnologun Paraguay ormanlarında tanıdığı Yerli Toplum da, şiddetli toplumlardır. Claude Lefort, "Clastres'ın, Arkaik Toplum aracılığıyla İyi Toplum görüntüsü sunduğunu kimse söyleyemez", der[35]. Clastres da, "Vahşiler'in dünyası lehinde militanlık yapmıyorum, belli bir toplum tipinin inceleyicisi olarak, programlar sunmadan, onu tanımlamakla yetiniyorum" diye kendini savunur".[36]

İki toplum tipinden birini, ötekine karşı, yüceltmenin işlevsel olmayacağı açıktır. Tabii, yokedilenlerin hep arkaik toplumlar olduğunu ve borçların sürekli uygar toplumların hanesine yazıldığını unutmamak kaydıyla: Arkaik Toplum Kimlik'ini korumak için savaşır, ama bu yüzden de, ona kimliğini kazandıran Öteki'ni yoketmemesi gerekir. Uygar Toplum

Öteki'ni yokeder ve Ayna'yı kırar; belki de görüntüye dayanamayıp kendi kendisini yoketme tutkusuna kapıldığı için...

Emile Durkheim'ın mekanik dayanışma/organik dayanışma ayrımı[37] üzerine çok yazıldı çizildi. Ama bu dayanışma türlerine denk düşen toplum tiplerini karşılaştıranlar, Durkheim'ın yöntemsel uyarısını unutur ve "en şaşırtıcı karışıklıkta, birbirine en uymayan toplumları biraraya getirirler"[38]. Bölünmemiş Toplum'un üyeleri üzerinde uyguladığı baskının, Bölünmüş Toplum üyeleri üzerindeki baskıdan daha acımasız olup olmadığı konusundaki tartışma, bu basit uyarının gözardı edilmesinden kaynaklanır.

Clastres, Arkaik Toplum'a özgü Siyasi İktidar tipini zorlayıcı olmayan diye adlandırsa da, yalnızca onun verilerinden yola çıkıldığında, Biz'in yaygın Siyasi İktidarı'nın toplumun üyelerini katı bir biçimde belirlediği görülür. Arkaik Toplum'da Siyasi İktidar'ın Kullanımı'nın aşırı yaygınlaşması, bu toplumda baskı tehdidi ya da uygulamasına dayalı bir meşru buyruklar üretme tarzının varolmadığı anlamına gelmez[39]. Vahşiler siyasi eşitliğin bedelini öderler[40]. Devlet'e karşı Toplum, inisyasyon törenlerinde, mutlak bir eşitlik ve kimlik kuralı olan Yasa'yı üyelerinin etine kazıyarak, iktidarsız önder de dahil, herkesin Sosyal Corpus'a ve Atalar'ın Söz'üne kesin bağlılığı ömrü boyunca unutmamasını ve unuttumamasını sağlar[41]. Beslenme tabusu diye adlandırılabilecek tabu, Guayakili avcının avladığını yemesini kesin bir biçimde engellerken, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin deyimleriyle, avcıyla avlayacağı hayvan arasındaki bağıntıyı, avcıyla avladığı hayvan arasındaki bir kopukluğa dönüştüren[42] arkaik dayanışma zorunluluğunu doruğuna çıkarır. Ama, Yasa'ya boyun eğme tarzı ne olursa olsun, hangi Siyasi İktidar tipinin daha iyi olduğuna ilişkin bir sorudan ve cevabından kaçınmak gerekecektir. Yoksa, Clastres'ın, Bölünmemiş Top-

lum'la Bölünmüş Toplum arasında saptadığı kesin farklılık, benzeşmezlik, karşılaştırılmazlık atlanmış olur.

Kaldı ki, geriye dönüş de yoktur. Bütün yollar Bir'e çıkar. Bölünmüş Toplum'dan Bölünmemiş Toplum'a kaçılamaz. Toplumlar, hâlâ belirsizliğini koruyan bir Sıçrayış'la Kesinti'nin bir yanından öteki yanına geçerler ve orada kalırlar. "Orada, aşılır aşılmaz, geriye dönüşü engelleyen bir nokta vardır ve böyle bir geçiş yalnızca tekyönlüdür: Devletsiz Toplum'dan Devlet'e, asla öteki yöne değil"[43]. Zarlar atılmıştır.

Öyleyse, ne zaman, nerede, nasıl, neden terkedildiği bilinmeyen bir ilk varlığın anısını canlı tutmaya çalışmak neye yarar? Ve Clastres'ın, Siyasi Antropoloji'nin temel iki sorusundan biri diye sunduğu şu sorunun ne anlamı olabilir: Siyasi İktidar nedir? İki farklı toplum tipinde de Siyasi İktidar olgusuna rastlansa bile, Kesinti tezi, bu bağlamda, Siyasi Antropoloji'yi bir çıkmaza sokmaz mı? Bölünmüş Toplum'la Bölünmemiş Toplum arasında niteliksel bir fark varsa, karmaşık toplumların mantığını basit toplumlarda bulmaya çalışmak boş bir çaba değil mi? Farklılaşmamış Siyasi İktidar'ın Farklılaşmış Siyasi İktidar konusunda konuşmasını beklemek hayalcilik olmaz mı? Lévi-Strauss'un deyimiyle İnsanlığın Değişmez Temeli'ni aramaktan vazgeçmek mi gerekir?

6. İnsanlığın Değişmez Temelleri Olarak Siyasi İktidarın İki Boyutu

Arkaik Toplum, Bölünmüş Toplum'a benzemez, ama Arkaik Toplum Arkaik Toplum'a da benzemez. Clastres'ın Yeni Dünya'da gözlemlediği öndersiz ve savaşçı Toplum, Michel Cartry ve Maurice Godelier'nin Afrika'da gözlemlediği Arkaik Toplumlar'la karşılaştırıldığında, Clastres'ın tezine dayanak olan, birbirine bağlı iki sosyal tavrın (içte bölünmeye ve

buna bağlı olarak dışta birleşmeye direnme) asla genelleştirilemeyeceği görülecektir:

Cartry, Batı Afrika'daki bazı (Arkaik olup olmadığı tartışmaya açık) toplumlarda, önderin, kadınların doğurganlığı ve toprağın verimliliğinden Kozmik düzenin tümüne varana kadar tek belirleyici olarak ortaya çıktığını, her türlü şiddete, her türlü haksızlığa başvurabilecek bir kutsal canavara dönüştüğünü (Belki de artık Arkaik olmayan bir toplumda, *kutsallaştığını* ve *farklılaştığını*) anlatır[44]. Godelier de, yine Afrika'da, Mbuti Pigmeleri arasında asla savaş çıkmadığını yazar[45]. Afrika'daki bu toplumlarla, Clastres'ın Güney Amerika'da gözlemlediği toplum arasında, en azından, bir Okyanus vardır.

Çok ilginç olmasına ve bazı arkaik toplumlara özgü nesnel gerçeklikten yola çıkmasına rağmen Clastres'ın savının bütün arkaik toplumlar için geçerli sayılması ve bu savdan genel çözümlere ulaşılması mümkün değildir. Ayrıca, Clastres da böyle bir programı olmadığını belirtmiştir.

Her etnolog, incelediği dünyada, Alfred Adler gibi, "Burası Clastres'ın tanımladığı yerli dünyası değil" demek zorunda kalabilir[46]. Etnoloji'nin verdiği en önemli ders farklılıktır. Onu görebilmek ve saygı duymayı öğrenmek. Örneğin, Clastres sayesinde, bir Yerli topluluğun, hiç de yabancı olmayan sorunlara bulduğu farklı çözümleri, getirdiği kendine özgü cevapları görerek, aynı İnsanlık'ı düşünmeye başlamak[47]. Kesinti? O her yerde vardır. Bölünmemiş Toplum'la Bölünmüş Toplum arasında; ama Guayakiler'le Mbuti Pigmeleri arasında da...

Yine de, Bölünmüş Toplum'la Bölünmemiş Toplum arasındaki niteliksel farka rağmen iki Siyasi İktidar tipinde beliren temel özellikler bulunabilir ve bunlar, karmaşık toplumlara göre, basit toplumlarda daha açık seçik görülebilir mi? Başlangıç'tan, kültürel yapılar arasındaki her türlü bağıntıyı

görünüşte kesen Çeşitlilik'e geçişi sağlayacak bir ortak gövde, sonra da bu gövdeden birbiri ardına çıkan dallar var mıdır[48]? Her toplum tipinin, Toplum olduğu için, uyduğu bir ortak mantık belirlenebilir mi? İktidarsız önder, ölüme ve yalnızlığa mahkum savaşçı, Devlet'e karşı Toplum savları ardında, doğrudan doğruya Clastres'ın etnolojik gözlemlerinden çıkarılabilecek bir ortak mantık.

Eugène Enriquez ve Nicole Loraux bu ortak mantığın bir yanını, Clastres'ın *Guayaki Yerlilerinin Kroniği* (1972) adlı kitabındaki cümlede yakalarlar: Ancak kadınlara karşı erkek olunabilir. İşte, der Loraux, bir eşitler toplumunda kadınların durumu... Erkekler, kendi aralarında, bölünmemek için Devleti reddederler; ve vahşi ya da Tarihli başka birçok toplumda olduğu gibi bu eşitler savaşçı ya da avcıdırlar: Erkekler. Hiç kuşku yok, kadınların dışlanmasına dayanmayan bir siyaset olamaz[49].

Kandaşla cinsel ilişki yasağının koyulması ve böylece kadınların değiş-tokuş edilebilmesi demek olan bir İlk Kural'la Toplum'un kurulması, Sosyal Düzenlenme'nin her şeyden önce bir Cinsel Düzenlenme olduğunu gösterir. Clastres'a göre sosyal olan her şey siyasiyse, siyasi olan her şey de cinseldir ya da kadın erkek ayrımına dayanır. Yalnızca erkek iktidarlı ya da iktidarsız olabilir. Kadın devredışı ya da siyasetdışıdır. Ancak, Siyasi İktidar'ın bir erkek iktidarı olduğu savı fazla basit bulunabilir. Daha doğrusu, tipi ne olursa olsun, kim tarafından kullanılırsa kullanılsın, Siyasi İktidar'ın doğrudan doğruya erkeksi olduğunu söylemektir[50]. Clastres'ın, Siyasi İktidar nedir? sorusuna cevap arayan Siyasi Antropoloji, bu cevabın bir boyutunu, burada, İlk Tabii Ayrım'da bulmaya çalışabilir[51]. Psikanalitik yaklaşımın da yardımıyla, *Totem ve Tabu*'dan[52], *Hz.Musa ve Tektanrıcılık*'tan[53] başlayarak...

Clastres, İnsanlığın, ikinci Değişmez Temeli konusunda

daha açık bir tavır sergiler; hem de lirik: Din, Toplum'un Yasa'sıyla bağıntı kurmasını sağlar. Nereden gelir Yasa? Toplum'un meşru temeli olarak nerede doğar? Toplum'dan önce, Mitik dönemde, hem şu anda hem sonsuzca ötede, Atalar'ın, kültürel kahramanların, tanrıların mekanında. Toplum orada, bölünmez Corpus olarak kuruldu. Onlar Toplum'un normlar sistemi olarak Yasa'yı yazdılar; o Yasa ki, Din'in görevi aktarmak ve sonsuza kadar ona saygı gösterilmesini sağlamaktır. Bu neyin ifadesidir? -Toplum'un temelini kendi dışında bulmasının...[54].

Clastres bu düşünceyi Marcel Gauchet'nin son derece ilginç bir biçimde geliştirdiğini ekleyecektir: Gauchet'ye göre, Bölünmemiş ya da Bölünmüş her toplum, kendini, kendi dışındaki bir üstün güç sayesinde anlamlandırmak zorundadır. En genel tanımıyla Din (Totemizm'den başlayarak...), Sosyal Kuruluşun Dışsallığı ya da Toplum'un varolma İlke'siyle kendisi arasındaki bir farklılaşmanın ifadesidir ve arkaik ya da değil, bu Dışsallık'ı yaratmayan toplum yoktur. Her toplum, her durumda, anlamını kendi dışında bulur. Siyasi İktidar'ın, ister yaygın olarak Bölünmemiş Toplum'da, ister farklılaşmış olarak Bölünmüş Toplum'da Kullanılması'nı (yönetilmeyi de) mümkün kılan budur: Gauchet'nin deyimiyle bir Anlam Borcu...[55].

Bu anlamda, toplumun dışındaki güçle toplum arasındaki kopukluğun toplum içindeki bir farklılığa dönüşmesiyle, Yaygın Siyasi İktidar'dan Farklılaşmış Siyasi İktidar'a geçilir. Farklılaşmamış Siyasi İktidar tipinde toplum, bütünü içinde, yaygın bir Siyasi İktidar alanı olarak, bir Dışsallık Odağı'nı temsil ederken, Farklılaşmış Siyasi İktidar tipinde, itaatla yükümlü bir kesim karşısında, bu Odak'ın toplum içindeki temsilcileri ya da Siyasi İktidar'ı Kullananlar belirir.

Bu yaklaşım, Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a, Kesinti'nin bu yanından öteki yanına Sıçrayış'a ilişkin

soruya cevap verebilmek için, Dinsel yapılanmadaki söz konusu değişikliğin nasıl ve neden gerçekleştiğini araştıracaktır.

1939'da ölen etnolog Arthur Maurice Hocart, çok erken bir dönemde, Gönderge diye adlandırdığı Dışsallık Odağı'yla, önce toplumun tümü, sonra da bir kesimi arasındaki bağıntı çerçevesinde, Arkaik Toplum'dan Devlet'e uzanan süreci açıklamaya çalışırken, hem bu soruyu karşılamak istemiş, hem de Siyasi İktidar nedir? sorusunun ikinci boyutunu bir Dinsel Düzenlenme Gereği'nde arayanlara öncülük etmiştir[56]; René Girard'a göre sosyalle dinselin özdeşliği konusunda ilk kez Durkheim'da[57] belirginleşmiş bir sezgiyi, çağın en büyük antropolojik sezgisini işleyerek...[58].

Siyasi İktidar'ın cinselliği ve dinselliği... Clastres'a göre sosyal olan her şey siyasiyse, siyasi olan her şey de dinseldir; en basit ve somut inanış biçimlerinden, en karmaşık ve soyut inanış biçimlerine kadar...

Devlet'e karşı Toplum?... Siyasi Antropoloji, Arkaik Toplum'dan Devlet'e, açılan bu pencereden bakıp, şöyle diyebilir: Devlet iktidarı ve Din, özlerinde, aynı mahiyettedirler...Bu temel nitelikteki akrabalık, Devlet'in, gerçek hayatın ötesinde, Tanrı'nın ya da tanrıların uzaklığını hatırlatan bir yere oturmasından (ya da oturur gibi gözükmesinden) kaynaklanır. Din'in dindışı dünyanın üstesinden gelmesi gibi, Devlet de Sivil Toplum'a galebe çalar[59]. Toplum kendisini bütünüyle Devlet içinde düşünürken, Devlet kendisini Toplum'u baştan sona oluşturabilecek bir güç olarak ortaya koyarken...[60].

Sonuç

Verita Effettuale pek konuşmaz, sunduğu bütünün bir anlamı yoktur. Dünyayı yansıtan Ayna'yı gözardı ederek ya da düpedüz gözden kaçırarak, dünyayı olduğu gibi kavramaya çabalamak, anlam'sız kalmaktır. Sosyal gerçeklikleri, fizik nesnelermiş gibi ele alıp anlatmaya çalışmanın sınırı burada başlar. Oysa fizik nesneler gibi kendini gözleme sunabileceği sanılan sosyal gerçeklik, kökleri başka bir dünyaya uzanan Düzenlenme'nin ifadesidir. Perde, yalnızca, perdenin arkasında başka şey olduğunu anlatır; kumaşın cinsini ve rengini bilmek, perdeyle yetinmektir.

Burada hemen olası bir yanlış anlamayı engellemek ve yukarıda söylenenlerin bir mistisizm savunusunun başlangıcı olamayacağını belirtmek gerekir. Söylenmek istenen yalnızca, İnsanlar'ın, Toplum adını hakeden bir bütün oluşturduktan sonra, kendilerini ve toplumlarını anlamlandırmak için, bir Dış Odak yaratmak, karşılarına bir Ayna dikmek zorunda olduklarıdır. Görüneni anlaşılabilir ve anlatılabilir kılan Görünmez bir Ayna...

Toplum'la bu odak arasında bir Anlam Bağı vardır... nasıl adlandırılırsa adlandırılsın: Mitolojik, Simgesel, dar tanımıyla değil, genel tanımıyla simgesel gösterimler bütünü olarak İdeolojik, en geniş anlamında insanın kaderini bağlayıp, itaat ve saygı göstermek zorunda olduğu üstün bir İlke ya da Güç'ün tanınması olarak, Totemizm'den Tektanrı ve Bir inancına kadar, Dinsel... bir Bağ.

Sözkonusu Odak'ın Dışsal niteliğinin en iyi gözlemlenebildiği alan, Başlangıç toplumları ya da Arkaik Toplum-

lar'dır. Farklılaşmamış ya da Yaygın Siyasi İktidarlı Toplum'a, bölünmez bir bütün olarak, Biz olarak anlam kazandıran özellik bu Dışsallık'tır. Arkaik Toplum, bütün üyelerine yaygın Farklılaşmamış Siyasi İktidar'ını, kendi dışındaki İlke'ye göre kullanarak düzenlenir; kadın/erkek, çocuk/yetişkin, yaşlı/genç gibi tabii bölünmeler ötesinde, Bölünme'ye uğramadan...

Bölünmemiş Toplum'dan Bölünmüş Toplum'a, nasıl ve nedeni bilinmeyen, zorunlu da olmayan bir biçimde sıçranmasıyla, Toplum'un kendini anlamlandırma ya da düşünme tarzında temel nitelikte bir farklılaşma belirir. Artık, Toplum'la Dış Odak arasındaki ilişki yeni bir kılığa bürünmüş, Toplum içinden biri ya da bir küme, Dışsallık'ın temsilcisi ya da temsilcileri olarak kutsallaşmış ve geri kalandan farklılaşarak özel yetkilerle donanmıştır. Temsilcilerin meşruiyetini, Siyasi İktidar'ın Toplum dışındaki İlke'siyle Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar arasındaki dolaysız Bağ sağlayacaktır.

Yöneten İlke adına yönetir ve Arkaik Toplum'u İlke'ye bağlayan Anlam Borcu'na, Bölünmüş Toplum'da, yönetilenin Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar'a yönelik İtaat Borcu eklenir.İtaat'ı Consensus yapan da budur: Anlam Borcu'yla anlamlandırılmış bir yükümlülük...

Farklılaşmamış Siyasi İktidar tipinden Kutsallaşmış ve Farklılaşmış Siyasi İktidar tipine ya da temsilcinin Kutsallaştırılmış İktidar'ına doğru bu niteliksel değişiklik, kesin bir sıçrayışın, bir İlk Kesinti'nin ifadesidir: Toplum'la dışındaki İlke arasındaki dolaysız bağıntı yerine, Toplum içinde bu bağıntıyı somutlaştıracak aracı ya da aracıların ortaya çıkışıyla beliren farklılaşma...

Yeni ve yine zorunlu olmayan bir süreç, bu farklılaşmadan doğacaktır: Örneğini XVI. ve XVII.yy. Batı düşüncesinde bulan ve Dışsallığın İçselleşmesi ya da Laikleşme diye adlandırılabilecek süreç...

İlke'yle Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar arasındaki dolaysız meşruiyet ilişkisi dolaylı bir görünüm kazanır: Siyasi İktidar'ı Kullanan ya da Kullananlar, yönetme yetkisini, Toplum aracılığıyla, İlke'den alacak ya da Siyasi İktidar'ın İlke'si önce Toplum'a, sonra da Toplum'dan temsilciye iki aşamada ulaşacaktır. Devreye, temsilciyle İlke arasındaki dolaysız bağı kesen bir unsur girmiştir. Bu unsur, bir yandan temsilciyi sınırlarken, öte yandan eski İlke'yi (Dışsal) dünyadan uzaklaştırmakta, yeni bir İlke'nin (İçsel) doğumunu hazırlamaktadır. Dış Odak yörüngeden çıkacak ve yokolmadan, etkinliğini kaybedecektir. Dışsallığın İçselleşmesi süreci tamamlanmakta, İkinci Kesinti'nin eşiğine gelinmektedir.

Dış Odak'la Toplum arasındaki bağın kesilmesiyle, yeni bir Siyasi İktidar'ın İlkesi-Kullanımı ilişkisi ya da yeni bir Meşruiyet Bağı, sosyal bütün içinde aranacaktır. İkinci Kesinti'nin bir yanından ötekine, Devlet'i düşünmeyi mümkün kılan sıçrayış budur: Toplum'un anlamını kendi içinde bulmaya yönelmesi, İlke'nin sosyal bütün içinde aranması...

Temsilcilerin ya da Siyasi İktidar'ı Kullananlar 'ın ötesinde, ama dışsal da olmayan bir Odak yaratma zorunluluğu, Görünen– Görünmeyen'in aynı zaman ve mekanda düşünülmesine yol açacaktır. Toplum, kendisini çağdaş kılan, Şizofrenik yapıya kavuşacak, gerçekle gerçek olmayan bir araya gelecek, aynı corpus kendini aynı anda hem insansızlaştırılmış, hem de nesnel ilişkiler içeren bir bütün biçiminde ikiboyutlu sunacaktır: Hem İçsel bir Kutsallık Odağı olarak Siyasi Corpus, hem de anlamını onda ya da kendisinde bulan bir bütün olarak kutsanmış Sosyal Corpus...

Ussal Leviathan kuramıyla doruğa ulaşan yol budur. Ve orada, Devlet, her şeyden önce, Kutsal bir Odak , bir Görünmeyen olarak VAR'dır.

Görünen-Görünmeyen'in ortaya çıktığı Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma alanı, içinde, Devlet'e göre düşünülebi-

len, bir kapalı av alanıdır. Kendi kendini anlamlandıran bu alanda geçerli mantıkla, önce bu sistemin, sonra da farklı sistemlerin temellerine ulaşmak imkansızdır; farklı tarihler yaşamış ya da yaşayan, farklı düşünmüş ya da düşünen sosyal yapılanma türlerini kavramak, ortak temelleri içselleştirerek gizleyen mantığın dışına çıkmayı gerektirir: Anlaşılmaya çalışılan ve anlatmaya yaradığı düşünülen kavramlar, sistem içinde ve birbirleriyle bağıntıları çerçevesinde, anlatmak yerine, kendilerini, sistemi ve Ötekiler'i anlamlandıran bir bütün oluşturdukları, anlamlandırma süreci, bir anlamsızlaştırma ya da belirsizleştirme sürecinden başka şey olmadığı, önce kendi kaynağını gizlediği, sonra farklı olana kendi değerleriyle yaklaşıp o yapıdaki aynı kaynağa gözlerini kapadığı, av alanlarında avlanacak şey göremediği ya da görse bile onlara bir anlam veremediği için...

Alan değiştirme gereği kendini burada duyurur: Ortak Temeller, İki büyük Kesinti'ye, Bölünmemiş Toplum'u Bölünmüş Toplum'dan, Kurumsallaşmış Siyasi İktidar tipini de diğer Siyasi İktidar tiplerinden ayıran niteliksel İki Sıçrayış'a rağmen, sosyal yapılanma türlerinin genel benzeşmezliği ötesinde, perde arkasında aranacaksa, karmaşık toplumlarda gözden kaçan sosyal mantığın, en basit toplumlarda daha rahat gözlemlenebileceği savı ciddiye alınması gerekli bir savdır.

Her sosyal Düzenlenme'nin kaçınılmaz olgusu olarak Siyasi İktidar'ın ne olduğunu soran bir Siyasi antropoloji, çok disiplinli çalışma gereğini vurgulayan ilk köşebaşıdır. Çağdaş Siyasi Söylem'in, Kurumsal Maske'nin ardında gizli sırrı, her insanı borçlu dünyaya getiren ve yönlendirilebilir kılan Dış Odak-Toplum bağıntısını en yalın biçimde gösterebileceği için...

Önce genel olarak her türlü Siyasi İktidar tipini, sonra özel olarak Kurumsallaşmış Siyasi İktidar tipini kavramanın

zorunlu yollarından biri, Siyasi İktidar olgusunun bir boyutunu ele alan böyle bir yaklaşımdan geçebilir.

Bu doğrultuda, bir diğer boyut da, psikanalitik yaklaşımın, Siyasi Antropoloji'nin yardımına çağrılmasını gerektirebilecektir: Her toplum, yarattığı bir Odak'a göre düzenleniyorsa da, her şeyden önce Toplum'u toplum yapan , Kadın'la Erkek'e farklı sosyal roller vererek, İlk Sosyal Bölünme'yi belirleyen İlk Kural'dır. Ve onsuz Siyasi İktidar'ın düşünülemeyeceği bu ayrım, Siyasi Antropoloji'nin, yalnızca erkekleri konuştuğunu ve konuşturduğunu unutmadan, Psikanaliz'e eklemlenmesini doğrulayabilir... Devreyi kapatmadan, farklı düzlemlerde başvurulacak, öteki disiplinleri unutmadan...

Her çalışma başka çalışmalara açılır. Yeniden düşünmek ve sormak için; kesin cevaplar, çözümler, reçetelerden kaçınarak... Ortak Temeller'i oluşturduğu varsayılan iki boyuta yönelik araştırmanın hangi sonuçları verebileceğini kestirmek mümkün değildir, bu iki boyutun varlığının kesin olarak keşfedilmesinin neye yarayacağını da... Bilinçaltının keşfi insanları değiştirmedi, sosyal yapılanmanın derinliklerinde yatan sırrın keşfi de herhalde Toplum'u değiştirmeyecektir.

Notlar

SÖYLEM ÖNCESİ:

Altbölüm I

1. Paul VEYNE. L'histoire conceptualisante. *Faire de l'Histoire 1.* S.69.
2. Marcel MAUSS. *Essais de sociologie.* S.249.
3. Raymond ARON. *La sociologie Allemande contemporaine,* S.86
4. Max Weber'in İdeal Tip'i için Raymond ARON.*La sociologie Allemande contemporaine.* S. 86-90
5. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.21
6. Régis DEBRAY. *Le scribe.* S.36
7. Joseph R.STRAYER. *Les origines médièvales de l'Etat moderne.* S.15,16.
8. Georges BURDEAU. *L'Etat.* S.14.
9. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* S.157-172.
10. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* S.297.
11. Ernst CASSIRER. *Devlet Efsanesi.* S.117.
12. Jacob BURCKHARDT.*Considérations sur l'histoire universelle.* S.168.
13. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde.* S. XVIII.
14. Gérard MAIRET. L'Ethique marchande. *Histoire des idéologies II,* S.212-229; La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II,* S.284-321.
15. Marsile de PADOUE. *Le défenseur de la paix.*
16. *Jean-William LAPIERRE. Le pouvoir politique.*
17. Marsile de PADOUE. *Le défenseur de la paix.* S.170.
18. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.34.
19. Adam SMITH. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* S.352,353.
20. Jean-William LAPIERRE. *Le pouvoir politique.* S.39.

21. Bilgi'yle Pratik arasındaki bağıntı sorununu, çeşitli akımları tüketerek ele alan ayrıntılı bir inceleme için Jean LECA, La théorie politique, *Traité de Science Politique* S.47 - 174.

22. Jean - William LAPIERRE. *Le pouvoir politique.* S.91.

23. Jean - William LAPIERRE. *Le pouvoir politique.* S.43.

24. Jean - William LAPIERRE. *Le pouvoir politique.*S.47.

25. Jean - William LAPIERRE. *Le pouvoir politique.*S.67.

26. *Devletsiz Yaşamak mı?* hakkında bilgi için, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, *Devletsiz Olmak Ya Da Olmamak.* Yapıt 5.

27. Jean - William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S.75.

28. Claude LEFORT. *Essais sur le politique.*S.256.

29. Şerif MARDİN. *Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak "Sivil Toplum".* Defter 2.S.7.

30. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.109.

31. İlhan AKIN. *Kamu Hukuku.* S.109.

32. Claude LEFORT. *Essais sur le politique.* S.267.

33. Maria - Antonietta MACCHIOCHI. *Pour Gramsci.* S.164-166.

34. John LOCKE. *Deuxième traité du gouvernement civil.* S.91.

35. İlhan AKIN. *Kamu Hukuku.* S.135.

36. Pierre - François MOREAU. Nature, culture, histoire. *Histoire des idéologies III.* S.47.

37. Pierre - François MOREAU. Société civile et civilisation. *Histoire des idéologies III.* S.21.

38. Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain.* S.69.

39. François EWALD. *L'Etat-Providence.* S.561.

40. Bernard LACROIX. Ordre politique et ordre social. *Traité de Science Politique I.* S.469 - 476.

41. Claude LEFORT. *Essais sur le politique.* S.265.

Altbölüm II

1. Machiavelli'nin Siyaset Sosyolojisi yaptığını ileri süren görüş için Roger - Gérard SCHWARTZENBERG. *Sociologie Politique,* S.2 - 4.

2. Michel CROZIER-Erhard FRIEDBERG. *L'acteur et le système.* S.55-69.

3. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* S.326-328.
4. Lucien GOLDMANN. *Sciences humaines et philosophie.* S.36
5. Gérard MAIRET. Moyen âge, humanisme, renaissance, Naissance d'une idéologie. *Histoire des idéologies II.* S.237.
6. Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme.* S.243.
7. Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir.* S.160-166.
8. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* S.332.
9. Baruch SPINOZA. *Oeuvres IV.*S.11.
10. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social.* S.171.
11. Niccolo MACHIAVELLI. *Le prince suivi de l'anti-Machiavel de Frédéric II.*
12. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.13.
13. Karl R.POPPER. *Açık Toplum ve Düşmanları.*
14. Thomas MORUS. *Ütopia.*
15. G.COLONNA d'ISTRIA-R.FRAPET. *L'art politique chez Machiavel. vel.* S.40; Claude LEFORT. *Le travail de l'oeuvre Machiavel.* S.464.
16. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar.* S.50.
17. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar,* S.50.
18. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar,* S.53.
19. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar,* S.52.
20. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar.* S.45.
21. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar.* S.60.
22. Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar.* S.69,70.
23. Odilon CABAT. Les croisades. *Histoire des idéologies II* S.78-99.
24. Odilon CABAT. La chevalerie. *Histoire des idéologies II.* S.101-116
25. Georg OSTROGORSKY. *Bizans Devleti Tarihi.* S.383-386.
26. Georges DUBY. Histoire sociale et idéologies des sociétés. *Faire de l'Histoire I.* S.165.
27. Friedrich ENGELS. *Almanya'da Köylü Savaşı.* S.81-83.
28. Henri PIRENNE. *Histoire de l'Europe.* S.156.
29. José ORTEGA Y GASSET. *La révolte des masses.* S.172.
30. Georges MOUNIN. *Machiavel.* S.203.
31. Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir, S.54.*
32. Joseph R.STRAYER. Les origines médiévales de l'Etat moderne. S.23.

33. Orestes FERRARO'nun görüşü için İlhan AKIN, *Kamu Hukuku.* S.88.
34. Claude LEFORT. *Les formes de l'histoire.* S.140.
35. Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes.* S.208.
36. G.COLONNA d'ISTRIA-R.FRAPET. *L'art politique chez Machiavel.* S.20.
37. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme.* S.48.
38. Gérard DUPRAT. *Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes.* Revue Européenne des sciences sociales 49, S.105.
39. Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire.* S.129.
40. François REGNAULT. *La pensée du prince.* Cahiers pour l'analyse 6, S.137.
41. Ayferi GÖZE. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.113.
42. Julien FREUND. *Qu'est-ce que la politique?* S.162.

SÖYLEM

Altbölüm I.

1. Michel CROZIER-Erhard FRIEDBERG. *L'acteur et le système.* S.13-31,80.
2. Jean BODIN. *De la République.* S.15.
3. Francisco de VITORIA. *Vitoria et Suarez.* S.24.
4. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.37.
5. Karl Mannheim'ın "Zaman" kavramına ilişkin görüşü ve Ahmet Haşim'in bu kavramdaki değişikliği Osmanlı Toplum'u açısından değerlendirişi için Şerif MARDİN, *İdeoloji,* S.71,72.
6. Gérard MAIRET. L'Ethique marchande, *Histoire des idéologies II.* S.212.
7. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde.* S.103.
8. Gérard MAIRET. L'Ethique marchande, *Histoire des idéologies II.* S.222.
9. Alfred WEBER. *Histoire de la philosophie Européenne.* S.139.
10. Fernand DUMONT. *Les idéologies.* S.58.
11. François EWALD. *L'Etat Providence.* S.567.
12. Johann Gottlieb FICHTE. *L'Etat commercial fermé.*
13. Gérard MAIRET. L'Ethique marchande. *Histoire des idéologies II.* S.227.

14. Lucien FEBVRE. *Combats pour l'histoire.* S.127.

15. Gérard MAIRET.La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.284,285.

16. Gérard MAIRET. La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.286,287.

17. Gérard MAIRET. La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.288,289.

18. Gérard MAIRET. La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.310,312.

19. Claude LEFORT. *Essais sur le politique.* S.317.

20. Georges BURDEAU. *L'Etat.* S.46.

21. Gérard MAIRET. La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.309.

22. John RAWLS. *Théorie de la justice,* S.86.

23. Cornelius CASTORIADIS. *L'institution imaginaire de la société.* S.207.

24. Jean BODIN. *De la République.* S.11.

25. Gérard MAIRET. La genèse de l'Etat laïque. *Histoire des idéologies II.* S.310.

26. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde.* S.120.

27. Pierre BRUNEL. *L'Etat et le souverain.* S.116.

28. Ayferi GÖZE. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.124.

29. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique.* S.493.

30. Jean BODIN. *De la République.* S.48-55.

31. Thomas FLEINER-GERSTER. *Théorie générale de l'Etat.* S.181.

32. Mehmet AKAD. *Genel Kamu Hukuku.* S.28.

33. Jean BODIN. *De la République.* S.13.

34. Jean BODIN. *Oeuvres philosophiques.* Corpus général des philosophes français V-3, S.383.

35. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.80.

36. Ulus Egemenliği için Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, "Halk ya da Ulus Egemenliğinin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce." AÜSBF dergisi, XLI. 1-4.

37. Thomas FLEINER-GERSTER. *Théorie générale de l'Etat.* S.185.

38. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde.* S.73.

39. Georges BALANDIER.*Le détour.* S.27.

Altbölüm II

1. Christian DUVERGER. *La conversion des indiens de Nouvelle-Espagne.* S.195.

2. Ayferi GÖZE. "Siyasal Düşünceler ve Yönetimler. S.11,35,122; "Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme." İÜHF Mec. XXXIV, 1-4.

3. Pierre-François MOREAU. Nature, culture, histoire. *Histoire des idéologies III.* S.42.

4. Pierre ANSART. *Idéologies, conflits et pouvoir.* S.193; Gérard MAIRET. Le libéralisme. *Histoire des idéologies III.* S.152.

5. Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir,* S.67 .

6. Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes.* S.105.

7. *Gérard MAIRET. L'Universitas. Histoire des idéologies.* II, S.183.

8. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* S.225.

9. Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes,* S.107.

10. Claude LEFORT. *Essais sur le politique.* S.295.

11. Gérard MAIRET. L'Universitas. *Histoire des idéologies II.* S.192.

12. François EWALD. *L'Etat Providence.* S.365.

13. Ayferi GÖZE. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.255-259

14. Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir.* S.195.

15. Louis DUMONT. *Essais sur l'individualisme.* S.80.

16. Henri ROMMEN. *Le droit naturel.* S.83.

17. Gérard MAIRET. Le protestantisme et la justification du glaive. *Histoire des idéologies II.* S.278,279.

18. Henri PIRENNE. *Histoire de l'Europe,* S.437.

19. Frantz FUNCK-BRENTANO. La Renaissance, S.107-110.

20. François CHATELET. L'idéologie de la nature. *Histoire des idéologies. II,* S.267.

21. Max HORKHEIMER. *Akıl Tutulması.* S.131,132.

22. Ernst CASSIRER. *La philosophie des lumières.* S.155.

23. Tzvetan TODOROV. *La conquête* de l'Amérique. S.138.

24. Camilo BARCIA TRELLES. *Francisco de Vitoria.* S.129.

25. Pierre-François MOREAU. *Le récit utopique.* S.134; Rodrigo OCTAVIO. *Les sauvages américains devant le droit.* S.220,221.

26. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.622.

27. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siécle.* S.627.

28. Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir.* S.67.

29. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siécle.* S.628.

30. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.630.

31. Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes.* S.105.

32. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle...* S.631.

33. Jacques CHEVALLIER. *Histoire de la pensée chrétienne II.* S.667.

34. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.632.

35. Camilo BARCIA TRELLES. *Francisco Suarez.* S.484.

36. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.633.

37. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.634.

38. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.638.

39. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.648.

40. Francisco SUAREZ. *Vitoria et Suarez.* S.193,194.

41. Francisco SUAREZ. *Vitoria et Suarez.* S.194,195.

42. Erken bir dönemde, Papa-İmparator çatışması çerçevesinde Ockhamlı William'ın savunduğu benzer bir görüş için İlhan Akın, *Kamu Hukuku.* S.68-73.

43. Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes.* S.105,106.

44. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.232.

45. Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* S.625.

46. Ayferi GÖZE. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.80.

47. Tzvetan TODOROV. *Symbolisme et interprétation.* S.157.

48. Alexandre PASSERIN D'ENTREVES. *Notion de l'Etat.* S.130,131.

Altbölüm III

1. François RANGEON, *Hobbes, Etat et droit.* S.120.

2. Pierre ANSART. *Les idéologies politiques.* S.128.

3. Ayferi GÖZE. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.143-146.

4. C.B.McPHERSON. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke.* S.71-79.

5. Gérard DUPRAT. *Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes.* Revue Européenne des sciences sociales 49. S.101- 132; Le regard idéologique. *Analyse de l'idéologie.* S.283,284.

6. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.39.

7. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme.* S.63,68. Bireycilik'i Totalitarizm'le özdeşleştiren düşünce için Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique.*

8. Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain.* S.74,75.

9. Claude LEFORT. *Droits de l'homme et politique.* Libre 7.S.11.

10. Serge-Christophe KOLM. *Le contrat social libéral.* S.66,67 .

11. Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* S.152.

12. Luc FERRY. *Philosophie politique I.* S.46.

13. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.27,38.

14. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.99.

15. Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* S.99.

16. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.126.

17. Alexandre MATHERON. *Individu et communauté chez Spinoza* S.147.

18. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.121.

19. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.48.

20. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.129.

21. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.87.

22. Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes.* S.194.

23. Pierre CLASTRES. *Archéologie de la violence.* Libre 1.S.171.

24. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.20.

25. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.133.

26. Thomas HOBBES.*Léviathan.* S.230-231.

27. Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes.* S.139.

28. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.21,22.

29. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.84.

30. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.289.

31. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.232.

32. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit.* S.86.

33. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.114,115.

34. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.199-202.

35. Thomas HOBBES. Léviathan, S. 161.

36. Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes,* S.117.

37. François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit,* S. 146.

38. Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne,* S.50.

39. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme.* S.77.

40. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.80.

41. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde.* S.250.

42. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.161.
43. Georges BALANDİER. *Le détour.* S.99.
44. Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* S.185.
45. Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* S.111.
46. François BOURRICAUD. *Esquisse d'une théorie de l'autorité.* S.293,294.
47. Lucien SFEZ. *L'enfer et le paradis.* S.13.
48. Laurent COHEN-TANUGI. *Le droit sans l'Etat.* S.78.
49. Arthur KOESTLER. *Les somnambules.* S.256.
50. Grotius için Ayferi GÖZE, "Onyedi ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme", İÜHF Mec.XXXV, 1-4.
51. Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes.* S.44.
52. Hugo GROTIUS. *Savaş ve Barış Hukuku.* S.7.
53. Max WEBER. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.* S.7583.
54. Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes.* S.50.
55. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.416.
56. Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain.* S.147.
57. Régis DEBRAY. *Le scribe.* S.93,94.
58. Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* S.146.
59. Gérard MAIRET. *Le dieu mortel.* S.31.
60. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme.* S.73.
61. Régis DEBRAY. *Le scribe.* S.78.
62. Gaetano MOSCA. *Histoire des doctrines politiques.* S.168.
63. Thomas HOBBES. *Léviathan.*S.126.
64. Thomas HOBBES. *Léviathan.* S.125.

KARŞI-SÖYLEM

Altbölüm I

1. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.88,89,92,158,168,169.
2. Charles RIHS. *Les philosophies utopistes,* S.336.
3. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.138.
4. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social,* S.172.

5. Aynı bağlantıyı kurarak, birinci kitaptan ikinci kitaba kesintisiz geçiş örneği olarak, Ayferi GÖZE, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* S.202.

6. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique.* S.123.

7. Raymond POLIN. *La Politique de la solitude,* S.53.

8. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II,* S.45.

9. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.152.

10. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.150.

11. Jean-Jacques ROUSSEAU.*Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.151.

12. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme,* S.156.

13. Friedrich NIETZSCHE. *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* S.66.

14. Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation.*

15. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.164

16. İlhan AKIN, *Kamu Hukuku,* S. 159.

17. Raymond POLIN. *La Politique de la solitude,* S.256-279.

18. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.133.

19. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.126.

20. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.484-489.

21. Raymond POLIN. *La politique de la solitude,* S.217.

22. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et pollitigue,* S.399

23. Raymond POLIN. *La politique de la solitude,* S.272.

24. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.131.

25. Ernst CASSIRER. *La philosophie des lumières,* S.331.

26. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.125.

27. Serge MOSCOVICI. *La société contre nature,* S.24.

28. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle de l'Europe,* S.171.

29. Michel MAFFESOLI, mekanik dayanışmayı, tam tersine, Sivil

Toplum bağrında hüküm süren dayanışma türü olarak sunar. *La violence totalitaire,* S.28,210.

30. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.126.

31. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.456,457.

32. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.121.

33. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.117.

34. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.126.

35. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.438,439.

36. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.82.

37. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.90.

38. Charles RIHS. *Les philosophes utopistes,* S.44,46.

39. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.461.

40. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.105.

41. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.108.

42. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.109.

43. Raymond POLIN. *La politique de la solitude,* S.88.

44. François EWALD. *L'Etat Providence,* S.574.

45. Patrick HOCHART. *Droit naturel et simulacre,* Cahiers pour l'analyse 8.S.71.

46. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.321.

47. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.128.

48. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie Structurale II,* S.45.

49. Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique,* S.404.

50. Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme,* S.171.

51. Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité,* S.171.

52. Marcel DETIENNE. *L' invention de la mythologie,* S.46.
53. Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II,* S.49,52.
54. Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques,* S.453.
55. Miguel ABENSOUR. Présentation. *L'Esprit des lois sauvages,* S.12.
56. Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques,* S.451.
57. Jacques DERRIDA. *Nature, culture, écriture.* Cahiers pour l'analyse, 4.S.11.
58. Alfred GROSSER. *L'explication politique,* S.11.
59. Pierre LEGENDRE. *Jouir du pouvoir,* S.145.

Altbölüm II

1. Yvonne VERDIER. Prestige de l'Etnographie. *L'esprit des lois sauvages* S.21.
2. Pierre CLASTRES. Liberté, Malencontre, Innommable. *Le Discours de la Servitude Volontaire,* S.229.
3. Etienne de LA BOETIE. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev,* S.29.
4. Ahmet GÜNGÖREN. *Cadıların Günbatımı. Bir Antropoloji Elkitabı İçin Yazılar,* S.88,89.
5. Pierre CLASTRES. *Les Marxistes et leur anthropologie,* Libre 3.S.144.
6. Luc De HEUSCH. L'Inversion de la dette. *L'Esprit des lois sauvages,*S.56,57.
7. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans* Etat S.75,77.
8. Michel MAFFESOLI- Alain PESSIN. *La violence fondatrice,* S.108.
9. Jacques LAGROYE. La Légitimation. *Traité de Science Politique I,* S.403.
10. Marcel GAUCHET. *Pierre Clastres,* Libre 4, S.59.
11. Georges BALANDIER. Le Politique des Anthropologues, *Traité de Science Politique I,* S.315.
12. Michel DEGUY. La passion de Pierre Clastres. *L'Esprit des lois sauvages,* S.84.
13. Pierre CLASTRES. *La Société contre l'Etat,* S.42.
14. Pierre CLASTRES. *Le retour des Lumières,* Revue Française de Science Politique. Février 1977, S.24.

15. Marc AUGE. *Génie du paganisme*, S.39.

16. Pierre CLASTRES. *Malheur du guerrier sauvage*, Libre 2, S.71-99.

17. Miguel ABENSOUR. Le Contre-Hobbes de Pierre Clastres. *L' Esprit des Lois Sauvages*, S.116-121.

18. Jaques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* S.251.

19. Pierre CLASTRES. *Archéologie de la violence*, Libre 1, S.168.

20. Pierre CLASTRES. *Archéologie de la violence*, Libre 1, S.152.

21. Pierre CLASTRES. *Archéologie de la violence*, Libre 1, S.161-169.

22. Pierre CLASTRES. *Les Marxistes et leur anthropologie*, Libre 3, S.137.

23. Pierre CLASTRES. *Archéologie de la violence*, Libre 1, S.151.

24. Jacques LIZOT. *Economie primitive et subsistance.* Libre 4. S.86

25. Pierre CLASTRES. *Les marxistes et leur anthropologie.* Libre 3. S.143.

26. Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat.* S.22

27. Jean LECA. *La théorie politique. Traité de science politique I.* S.68

28. Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, S.172.

29. Pierre BIRNBAUM. *Aux Origines de la domination politique*, Revue Française de Science Politique, Février 1977, S.18.

30. Pierre CLASTRES. *Le retour des Lumières*, Revue Française de Science Politique, Février 1977, S.26.

31. Franz OPPENHEIMER. *Devlet*, S.71.

32. Marcel GAUCHET. *Pierre Clastres*, Libre 4, S.63.

33. Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?* S.322. Clastres Lapierre çatışması konusunda, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI. *Devletsiz Olmak ya da Olmamak.* Yapıt 5, S. 102-109. Ankara 1984.

34. Marc AUGE. *Symbole, fonction, histoire*, S.172.

35. Claude LEFORT. L'Oeuvre de Clastres, *L'Esprit des lois sauvages*, S.192.

36. Pierre CLASTRES. *Le retour des Lumières*, Revue Française de Science Politique, Février 1977, S.22.

37. Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, S.35-102.

38. Emile DURKHEIM. *Les Régles de la Méthode Sociologique,* S.82.

39. Philippe BRAUD. Du pouvoir en général au pouvoir politique. *Traité de Science Politique I,* S.377.

40. Marcel GAUCHET. *Pierre Clastres,* Libre 4.S.66.

41. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du Monde,* S.33.

42. Gilles DELEUZE–Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe,* S.174.

43. Pierre CLASTRES. Liberté, Malencontre, innommable. *Le Discours de la Servitude Volontaire,* S.238.

44. Michel CARTRY. *Pierre Clastres,* Libre 4, S.41.

45. Maurice GODELIER. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* S.126.

46. Alfred ADLER. La guerre et l'Etat primitif. *L'Esprit des lois sauvages,* S.107.

47. Gilbert VAUDEY. Du silence au dialogue: La fin des tribus. *L'Esprit des lois sauvages,* S.154.

48. René GIRARD. *Des Choses Cachées depuis la fondation du monde,* S.85.

49. Nicole LORAUX. Notes sur l'un, le deux et le multiple. *L'Esprit des lois sauvages,* S.167; Eugéne ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat,* S.235.

50. Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi,* S.305, 306.

51. Maurice GODELIER. *La production des Grands Hommes.*

52. Sigmund FREUD. *Totem ve Tabu.*

53. Sigmund FREUD. *Moise et le monothéisme.*

54. Pierre CLASTRES. *Le retour des Lumières.* Revue Française de Science Politique. Février 1977, S.25.

55. Marcel GAUCHET. *La dette du sens et les racines de l'Etat,* Libre 2, S.25.

56. Arthur Maurice HOCART. *Rois et Courtisans,* S.133.

57. Emile DURKHEIM. *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.*

58. René GIRARD. *La Violence et le Sacré,* S.459-460.

59. Georges BALANDIER. *Anthropologie politique,* S.118,119.

60. Marcel GAUCHET. La dette du sens et les racines de l'Etat, Libre 2, S.40.

Bibliyografya

ABENSOUR Miguel. "Présentation" - "Le Contre Hobbes de Pierre Clastres." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

ADLER Alfred. *La mort est le masque du roi.* Payot. Paris 1982.

ADLER Alfred. "La guerre et l'Etat primitif." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali. "Devletsiz Olmak ya da Olmamak." *Yapıt 5.* Ankara 1984

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali. "Halk ya da Ulus Egemenliğinin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce." *AÜSBF dergisi XLI 1-4.* Ankara 1986

AKAD Mehmet. *Genel Kamu Hukuku.* MÜHF Mezunları Derneği Yayınları. İstanbul 1989

AKIN İlhan. *Kamu Hukuku.* Beta. İstanbul 1987

ANSART Pierre. *Les idéologies politiques.* Puf. Paris 1974

ANSART Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoir.* Puf. Paris, 1977

ARON Raymond. *La sociologie Allemande contemporaine.* Puf. Paris 1966

AUGE Marc. *Symbole, fonction, histoire.* Hachette. Paris 1979

AUGE Marc. *Génie du paganisme.* Gallimard. Paris 1982

BALANDIER Georges. *Anthropologie politique.* Puf. Paris 1967

BALANDIER Georges. *Le détour.* Fayard. Paris 1985

BALANDIER Georges. "Le politique des anthropoloques." *Traité de Sience Politique I,* sous la direction de Jean LECA–Madeleine GRAWITZ. Puf. Paris 1985

BARCIA TRELLES Camilo. "Francisco de Vitoria." *Recueil des Cours 17.* Académie de Droit International de Lahey. 1927

BARCIA TRELLES Camilo. "Francisco Suarez." *Recueil des Cours 43.* Académie de Droit International de Lahey. 1933

BIRNBAUM Pierre. "Aux origines de la domination politique." *Revue française de Science Politique.* Février. Paris 1977

BODIN Jean. *De la République.* Librairie de Médicis. Paris 1949.

BODIN Jean. *Oeuvres Philosophiques,* par Pierre Mesnard. Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes V.3. Puf. Paris 1951

BOURRICAUD François. *Esquisse d'une théorie de l'autorité.* Plon. Paris 1969

BRAUD Philippe. "Du pouvoir en général au pouvoir politique." *Traité de Science Politique I,* sous la direction de Jean LECA– Madeleine GRAWITZ. Puf. Paris 1985

BRUNEL Pierre. *L'Etat et le souverain.* Puf. Vendôme 1978

BURCKHARDT Jacob. *Considérations sur l'histoire universelle.* Payot. Paris 1971

BURDEAU Georges. *L'Etat.* Seuil. Paris 1970

CABAT Odilon. "Les Croisades" – "La Chevalerie." *Histoire des Idéologies II,* sous la direction de François CHATELET–Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978

CARTY Michel. "Pierre Clastres." *Libre 4.* Payot. Paris 1978

CASSIRER Ernst. *La philosophie des Lumières.* Fayard. Paris 1966

CASSIRER Ernst. *Essai sur l'homme.* Minuit. Paris 1975.

CASSIRER Ernst. *Devlet Efsanesi.* Remzi. İstanbul 1984.

CASTORIADIS Cornelius. *L'institution imaginaire de la société.* Seuil. Paris 1975

CHATELET François. "L'idéologie de la nature." *Histoire des Idéologies II,* sous la direction de François CHATELET–Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978

CHEVALLIER Jacques. *Histoire de la pensée Chrétienne II.* Flammarion. Paris 1956

CLASTRES Pierre. *La société contre l'Etat.* Minuit. Paris 1974

CLASTRES Pierre. "Le retour des Lumières." *Revue française de Science Politique.* Février. Paris 1977

CLASTRES Pierre. "Archéologie de la violence." *Libre 1.* Payot. Paris 1977.

CLASTRES Pierre. "Malheur du guerrier sauvage." *Libre 2.* Payot. Paris 1977.

CLASTRES Pierre. "Les marxistes et leur anthropologie." *Libre 3.* Payot. Paris 1978.

CLASTRES Pierre. "Liberté, malencontre, innommable." *Le discours de la servitude volontaire.* Payot. Paris 1978.

COHEN-TANUGI Laurent. *Le droit sans l'Etat.* Puf. Paris 1985

COLONNA D'ISTRIA Gérard-FRAPET Roland. *L'art politique chez Machiavel.* Vrin. Paris 1980

CROZİER Michel-FRIEDBERG Erhard. *L'acteur et le système.* Seuil. Paris 1977

DEBRAY Régis. *Le scribe.* Grasset. Paris 1980

DEGUY Michel. "La passion de Pierre Clastres." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

DELEUZE Gilles-GUATTARI Félix. *L'Anti-Oedipe.* Minuit. Paris 1975

DERRIDA Jacques. "Nature, culture, écriture." *Cahiers pour l'analyse 4.* Seuil. Paris 1966

DETIENNE Marcel. *L'invention de la mythologie.* Gallimard. Paris 1981

DUBY Georges. "Histoire sociale et idéologies des sociétés." *Faire de l'histoire I.* Gallimard. Paris 1974

DUMONT Fernand. *Les idéologies.* Puf. Paris 1974.

DUMONT Louis. *Essais sur l'individualisme.* Seuil. Paris 1983.

DUPRAT Gérard. "Expérience et Sciences Politiques: Machiavel, Hobbes." *Revue Européenne des Sciences Sociales 49.* 1980

DUPRAT Gérard. "Le regard idéologique." *Analyse de l'idéologie I,* sous la direction de Gérard DUPRAT. Galilée. Paris 1980.

DURKHEIM Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Félix Alcan. Paris 1937.

DURKHEIM Emile. *Les règles de la méthode sociologigue.* Puf. Paris 1973.

DURKHEIM Emile. *De la division du travail social.* Puf. Paris 1973

DUVERGER Christian. *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne.* Seuil. Paris 1987

ENGELS Friedrich. *Almanya'da Köylü Savaşı.* Payel. İstanbul 1967

ENRIQUEZ Eugène. *De la horde à l'Etat.* Gallimard. Paris 1983.

EWALD François. *L'Etat Providence.* Grasset. Paris 1986.

FEBVRE Lucien. *Combats pour l'histoire.* Armand Colin. Paris 1953.

FERRY Luc. *La philosophie politique I.* Puf. Paris 1986.

FICHTE Johann Gottlieb. *L'Etat commercial fermé.* Libraire générale de droit et de jurisprudence. Paris 1940.

FLEINER-GERSTER Thomas. *Théorie générale de l'Etat.* Puf. Paris 1986.

FOUCAULT Michel. *Surveiller et punir.* Gallimard. Paris 1975.

FREUD Sigmund. *Totem ve tabu.* Remzi. İstanbul 1971.

FREUD Sigmund. *Moise et le monothéisme.* Gallimard. Paris 1949.

FREUD Sigmund. *Malaise dans la civilisation.* Puf. Paris 1971.

FREUND Julien. *Qu'est-ce que la politique?* Seuil. Paris 1965.

FUNCK-BRENTANO Frantz. *La Renaissance.* Fayard. Paris 1935.

GAUCHET Marcel. *Le désenchantement du monde.* Gallimard. Paris 1985.

GAUCHET Marcel. "La dette du sens et les racines de l'Etat." *Libre 2.* Payot Paris 1977.

GAUCHET Marcel. "Pierre Clastres." *Libre 4.* Payot. Paris 1978.

GIRARD René. *La violence et le sacré.* Grasset. Paris 1972.

GIRARD René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Grasset. Paris 1978.

GODELIER Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Maspero. Paris 1977.

GODELIER Maurice. *La production des grands-hommes.* Fayard. Paris 1982.

GOLDSCHMIDT Victor. *Anthropologie et politique.* Vrin. Paris 1983.

GOLDMANN Lucien. *Sciences humaines et philosophie.* Gonthier. Paris 1966.

GOYARD-FABRE Simone. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes.* Klincksieck. Paris 1975.

GÖZE Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler.* Beta. İstanbul 1986.

GÖZE Ayferi. "Onaltıncı Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme." *İÜHF mecmuası. XXXIV, 1-4.*

GÖZE Ayferi. "Onyedi ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerinde baskıya karşı direnme." *İÜHF mecmuası XXXV, 1-4.*

GROSSER Alfred. *L'explication politique.* Armand Colin. Paris 1972.

GROTIUS Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku.* Ankara Üniversitesi basımevi. Ankara 1967.

GÜNGÖREN Ahmet. *Cadıların Günbatımı. Bir antropoloji elkitabı için yazılar.* Yol. İstanbul 1988.

HEUSCH Luc de. "L'inversion de la dette." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

HOBBES Thomas. *Léviathan.* Sirey. Paris 1971.

HOCART Arthur Maurice. *Rois et courtisans.* Seuil. Paris 1978.

HOCHART Patrick. "Droit naturel et simulacre." *Cahiers pour l'analyse 8.* Seuil. Paris 1966.

HORKHEIMER Max. *Akıl Tutulması.* Orhan KÖÇAK'ın "Horkheimer ve Frankfurt Okulu" başlıklı incelemesiyle. Metis. İstanbul 1986.

JAUME Lucien. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne.* Puf. Paris 1986.

JOUVENEL Bertrand de. *Du pouvoir.* Hachette. Paris 1972.

KOESTLER Arthur. *Les somnambules.* Calman–Lévy. Paris 1960,

KOLM Serge–Christophe. *Le contrat social libéral. Puf. Paris 1985.*

LA BOETIE Etienne de. Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, Mehmet Ali AĞAOĞULLARI'nın "La Boetie ve Siyasal Kulluk" başlıklı incelemesiyle. BFS İstanbul 1987.

LACROIX Bernard. "Ordre politique et ordre social." *Traité de Science politique I.* sous la direction de Jean LECA – Madeleine GRAWITZ. Puf. Paris 1985.

LAGROYE Jacques. "La légitimation." *Traité de Science politique I,* sous la direction de Jean LECA–Madeleine GRAWITZ. Puf. Paris 1985.

LANGLOIS Jacques. *Qu'est–ce que le pouvoir politique?* Anthropos. Paris 1982.

LAPIERRE Jean–William. *Le pouvoir politique.* Puf. Paris 1969.

LAPIERRE Jean–William. *Vivre sans Etat?* Seuil. Paris 1977.

LECA Jean. "La théorie politique." *Traité de Science Politique I,* sous la direction de Jean LECA–Madeleine Grawitz. Puf. Paris 1985.

LEFORT Claude. *Les formes de l'histoire.* Gallimard. Paris 1978.

LEFORT Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel.* Gallimard. Paris 1986.

LEFORT Claude. *Essais sur le politique.* Seuil. Paris 1986.

LEFORT Claude. "Droits de l'homme et politique." *Libre 7.* Payot. Paris 1980.

LEFORT Claude. "L'oeuvre de Clastres." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

LEGENDRE Pierre. *Jouir du pouvoir.* Minuit. Paris 1976.

LEVİ–STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale II.* Plon. Paris 1973.

LEVİ–STRAUSS Claude. *Tristes tropiques.* Plon. Paris 1977.

LEVY Bernard–Henri. *La barbarie à visage humaine.* Grasset. Paris 1977.

LIZOT Jacques. "Economie primitive et subsistance." *Libre 4.* Payot. Paris 1978.

LOCKE John. *Deuxième traité du gouvernement civil.* Vrin. Paris 1977.

LORAUX Nicole. "Notes sur l'un, le deux et le multiple." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

MACCHIOCCHI Maria–Antonietta. *Pour Gramsci.* Seuil. Paris 1974.

MACHIAVELLİ Niccolo. *Le Prince suivi de l'Anti–Machiavel de Frédéric II.* Garnier. Paris 1941.

MACHIAVELLI Niccolo. *Hükümdar.* Sosyal. İstanbul 1984.

MAFFESOLI Michel–PESSIN Alain. *La violence fondatrice.* Champ Urbain Paris 1978.

MAFFESOLI Michel. *La violence totalitaire.* Puf. Paris 1979.

MAIRET Gérard. *Le dieu mortel.* Puf. Paris 1987.

MAIRET Gérard. "Moyen Age, Humanisme, Renaissance" – "Le Protestantisme et la justification du glaive" – "L'Ethique marchande" – "La genèse de l'Etat laïque." *Histoire des idélogies II,* sous la direction de François CHATELET–Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.

MAIRET Gérard. "Le libéralisme." *Histoire des idélogies III,* sous la direction de François CHATELET–Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.

MANENT Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme.* Calman Lévy. Paris 1987.

MARDİN Şerif. *İdeoloji.* Turhan. Ankara 1982.

MARDİN Şerif. "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'". *Defter 7.* İstanbul 1987.

MATHERON Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza.* Minuit. Paris 1969.

MAUSS Marcel. *Essais de sociologie.* Minuit. Paris 1969.

McPHERSON C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke.* Gallimard. Paris 1972.

MESNARD Pierre. *L'essor de la philosophie politique au XVI. siècle.* Vrin. Paris 1977.

MOREAU Pierre–François. *Le récit utopique.* Puf. Paris 1982.

MOREAU Pierre–François. "Nature, culture, histoire" –"Société civile et civilisation." *Histoire des Idéologies III,* sous la direction de François CHATELET–Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.

MORUS Thomas. *Ütopia.* Çan. İstanbul 1968.

MOSCA Gaetano. *Histoire des doctrines politiques.* Payot. Paris 1936.

MOSCOVICI Serge. *La société contre nature.* 10–18. Paris 1972.

MOUNIN Georges. *Machiavel.* Seuil. Paris 1958.

NIETZSCHE Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* Bilgi. Ankara 1970.

OCTAVIO Rodrigo. "Les sauvages américains devant le droit." *Recueil des Cours 31.* Académie de Droit International de Lahey 1939.

OPPENHEIMER Franz. *Devlet.* Kaynak. Ankara 1984.

ORTEGA Y GASSET José. *La révolte des masses.* Gallimard. Paris 1961.

OSTROGORSKY Georg. *Bizans Devleti Tarihi.* Türk Tarih Kurumu. Ankara 1981.

PADOUE Marsile de. *Le défenseur de la paix.* Vrin. Paris 1968.

PASSERIN D'ENTREVES Alexandre. *La notion de l'Etat.* Sirey. Paris 1969.

PIRENNE Henri. *Histoire de l'Europe.* Félix Alcan. Paris 1936.

POLIN Raymond. *La politique de la solitude.* Sirey. Paris 1971.

POLIN Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* Vrin. Paris 1977.

POLIN Raymond. *Hobbes, Dieu et les hommes.* Puf. Paris 1981.

POPPER Karl. R. Açık Toplum ve Düşmanları. TSİD yayınları. Ankara 1967.

RANGEON François. *Hobbes, Etat et Droit.* Albin Michel. Paris 1982.

RAWLS John. *Théorie de la justice.* Seuil. Paris 1987.

REGNAULT François. "La pensée du Prince." *Cahiers pour l'analyse 6.* Seuil. Paris 1972.

RIHS Charles. *Les philosophies utopistes.* Marcel Rivière. Paris 1970.

ROMMEN Henri. *Le droit naturel.* Luf. Genéve 1945.

ROUSSEAU Jean–Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Flammarion. Paris 1934.

ROUSSEAU Jean–Jacques. *Du contrat social.* Seuil. Paris 1977.

SCHWARTZENBERG Roger-Gérard. *Sociologie Politique.* Montchrestien. Paris 1974.

SFEZ Lucien. *L'enfer et le paradis.* Puf. Paris 1978.

SMITH Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Gallimard. Paris 1976.

SPINOZA Baruch. *Oeuvres IV. Traité Politique. Lettres.* Flammarion. Paris 1966.

STRAYER Joseph. R. *Les origines médiévales de l'Etat moderne.* Payot. Paris 1979.

TOCQUEVILLE Alexis de. *De la démocratie en Amérique.* Gallimard. Paris 1968.

TODOROV Tzvetan. *Symbolisme et interprétation.* Seuil. Paris 1978.

TODOROV Tzvetan. *La conquête de l'Amérique.* Seuil. Paris 1982.

VAUDEY Gilbert. "Du silence au dialogue: La fin des tribus." *L' Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

VERDIER Yvonne. "Prestige de l'etnographie." *L'Esprit des lois sauvages.* Seuil. Paris 1987.

VEYNE Paul. *Comment on écrit l'histoire.* Seuil. Paris 1971.

VEYNE Paul. "L'histoire conceptualisante." *Faire de l'Histoire I.* Gallimard. Paris 1974.

VITORİA de Francisco – SUAREZ Francisco. *VITORIA et SUAREZ. Contribution des théologiens au Droit International moderne.* A. Pédone. Paris 1939.

WEBER Alfred. *Histoire de la philosophie Européenne.* Fischbacher. Paris 1925.

WEBER Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu.* Hil. İstanbul 1985.