DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 19 | SAYI: 78 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2016 | ISSN: 1303-7242



DEVRİMLER I

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Devrimler I

78

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 78
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörleri: Armağan Öztürk & Doğancan Özsel
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık,
Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
E. Fuat Keyman, Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Aralık 2016

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: "Halka Yol Gösteren Özgürlük", Eugène Delacroix, 1830.
Arka Kapak Resmi: Robespierre'in giyotinde idam edilişi, 28 Temmuz 1794.

İÇİNDEKİLER

DEVRİMLER-I

Armağan Öztürk 7
Önsöz / Devrimler'e Dair

Doğancan Özsel 15
İki Ayrı Veçhesiyle Devrim

Daniel Bensaïd 33
Devrimler:
Haşmetli, Dingin ve Sessiz

Saime Tuğrul 51
Devrim için Ölmek

Sophie Wahnich 83
Terör ve Terörizm
İmgenin Sürekliliği ve
İmgelem Karmaşası

Esin Hamdi Dinçer 93
Umut Dolu "Şimdi"nin Kaynağı:
Hannah Arendt
Düşüncesinde Devrim

Ahu Tunçel 113
Amerikan Devrimi

David Ciavatta 137
Mutlak Özgürlük Olayı:
Hegel'in Fransız Devrimi ve
Cumhuriyet Takvimi

Roland Schechter 171
Kutsal Dağ ve
Fransız Devrimi

Ateş Uslu 195
Jakobenizm ve
Devrimci Halk Hareketleri
(1789-1794)

Philip Schofield 229
Jeremy Bentham ve
İngiliz Düşüncesi'nde
Fransız Devrimine Tepkiler



"Halka Yol Gösteren Özgürlük", Eugène Delacroix, 1830

Fransız resim sanatının başyapıtlarından biri olarak kabul edilen yağlı boya tablo. Fransız romantik ressamlarından Eugène Delacroix tarafından yapılmıştır. 1830 senesinde Kral 10. Charles'ın devrilişine yol açan üç günlük halk ayaklanmasının anısına yapılmıştır. Tüm dünyada Fransız Devrimi'nin simgesi kabul edilmektedir. Resimde, özgürlüğü simgeleyen bir kadın, bir elinde Fransız bayrağı, diğer elinde ise bir tüfek taşıyarak yürümekte, peşinden gelen devrimci insanlara barikatları aşmada öncülük etmektedir. Elbisesi yırtıktır, göğsü ve ayakları çıplaktır, başında özgürlük simgesi olan Frigya başlığı vardır. Bir yanında yoksulları temsil eden, her iki elinde de birer tabanca taşıyan on-iki yaşlarında bir çocuk, öbür yanında burjuvaları temsil eden, eli tüfekli, başında silindir şapka olan bir adam vardır. Çatışma içindeki bir şehirde, yerdeki yaralıların ve ölülerin arasından geçmektedirler. Bu tablo, modern resim sanatının ilk politik çalışması olarak kabul edilmektedir. Louvre Müzesi'nde sergilenmektedir. (Kaynak: Wikipedia).

DEVRİMLER'E DAİR

Armağan Öztürk

Doğacak Çocuğuma, Umut Sarp'a

Devrimler çağı kapandı mı? Bu soru her sosyal bilimcinin önünde merak konusu bir mesele olarak duruyor. Toplumsal hareketlilik devam ediyor. Çelişkiler ve eşitsizlikler de. Ama her toplumsal olaya devrim diyemiyoruz. Ayrıca bir yerde eşitsizliğin yoğunlaşmış olması orayı devrimci bir uğrğa kendiliğinden bir şekilde yöneltmiyor. Devrim tarihsel deneyiminin istisnalarından biri. Nadiren gerçekleşiyor olması önemini azaltmıyor ama. Olayı daha anlaşılır kılmaya da yetmiyor. Bir muamma devrim. Yine de üzerine konuşmak, felsefe yapmak mümkün. Doğu Batı Dergisinin *Devrimler I* ve *Devrimler II* sayılarındaki makale ve çeviriler devrim kavramı üzerine sayısız tarihsel ayrıntı ve kuramsal analizin yardımıyla bu muammayı okuyucular için biraz daha anlaşılabilir kılmayı amaçlamakta.

Devrimler I sayısının ilk bölümünde devrim kavramının kendisine odaklanan çalışmalara yer verdik. Bu çalışmaların ilkinde Doğancan Özsel, kavramı hem bir analiz aracı hem de bir siyasal ideal olarak tartışmaya açıyor. *İki Ayrı Veçhesiyle Devrim* başlıklı makalede öncelikle devrim ifadesinin tarihsel-toplumsal analiz bağlamında kullanımı ve bu çerçevede ilgili kavramın değişim-süreklilik çizgisi üzerinde nasıl konumlandığı meselelerine odaklanılıyor. Ardından siyasal kuramda kavramın faillik vaat eden idealist boyutuna dikkat çekilerek, bu bakımdan taşıdığı normatif değer vurgulanıyor ve 20. yüzyılda modernist düşüncenin devrim ideali üzerinde yarattığı olumsuz etkiye karşın, devrimin siyasal ufukta her daim var olması gerçeğinin altı çiziliyor.

Bu makalenin ardından ise Daniel Bensaïd, *Devrimler: Haşmetli ve Dingin ve Sessiz* başlıklı çalışmada tam da sözünü ettiğimiz bu olumsuz etkiyi masaya yatırıyor. Devrim fikrinin günümüz toplumlarında ve entelektüellerinde nasıl anlaşıldığını eleştirel bir gözle değerlendiren Bensaïd, devrimin gereklilik olmaktan çıkarak bir arzu nesnesi odağına indirgendiği tespitini yapmakta. Ona göre mitsel olaylar olarak devrimler sınırsız bir mekânda kaybolurken, onların anılmaları, yeniden icatlarını imkânsız kılacak şekilde, zamansal perspektifin sonsuz bir idari şimdiki-zamana sıkıştırılmışlığı içerisinde gerçekleştiriliyor. Kavramın kökeninde yatan belirlenimcilik-olumsallık gerilimine de dikkat çeken Bensaïd, devrimci özlemlerin bugün artık gerçek birer dönüşüm çağrısı olmaktan çıkıp estetize ve romantik birer arzu ifadesine dönüşmüş olduğunu söylüyor. Ama onun için devrim en azından kavram düzeyinde hala güncelliğini koruyan bir mesele.

Bu güncelliğe dikkat çeken iki çalışmayı Bensaïd'in yazısının devamına koymayı uygun gördük. Bahsi geçen makalelerden ilki Saime Tuğrul'un *Devrim İçin Ölmek* yazısı. Bu çalışmada Tuğrul, modern siyasal düşüncenin dinî söz dağarcığından devşirdiği şehitlik kavramını da vurgulayarak, devrimin kutsallaştırılması ve devrimci şiddet konularına eğiliyor. "Zavallıları kurtarmak" adına arzulanan devrimci şiddetin, bu amaç doğrultusunda her türlü kolektif şiddeti meşrulaştırabildiğine dikkat çeken makale, gerek Batı'da gerekse Batı dışı dünyada siyasal ve toplumsal dönüşüm çabalarının şiddet eylemleri ile ifade edildiği günümüzde, şiddetsiz bir devrimin düşünülebilir olup olmadığı sorusunu kendimize sormamıza yol açıyor.

Şiddetin gerekliliğiyle ilgili soruya ilginç bir yönden yaklaşan Sophie Wahnich'in *Terör ve Terörizm* yazısı ise, terör dönemine anakronik bir biçimde yönelen hakim okumaya karşı bir itirazı dile getirmekte. Özellikle 2001 sonrası dönemde ABD'de yükselen terör ve teröre karşı savaş söylemleri ve Fransız devriminin terör döneminin de bu söylemler içerisinde anıştırılması karşısında Wahnich, 18. yüzyılın terör dönemi ile 21. yüzyılda karşılaşılan terör arasında yüzeysel bir analoji kurulmasına itiraz ederek, Amerika örneğindeki siyaset-insan kavrayışının terörün algılanışı ve ona verilen tepkilerin değerlendirilmesi bakımından can alıcı bir önemi olduğu gerçeğinin altını çiziyor.

Bu bölümün son makalesi Esin Hamdi Dinçer tarafından kaleme alındı. *Umut Dolu "Şimdi"nin Kaynağı: Hannah Arendt Düşüncesinde Devrim* adını taşıyor. Yazara göre Arendt, devrimi insanlık durumu için özgürlüğün sürekli hale gelebileceği bir yaşamın anahtarı olarak görüyor. Devrimle özgürlük arasındaki olumlu bağ cumhuriyetçi devrimlerin kayıp mirasının

karakteristiği olan konsey uygulamasıyla da yakından ilgili. Dinçer çalışmasında Arendtçi devrim tahayyülünün oluşum vehçeleri ve yöntemsel dayanaklarını ortaya koyarken Benjamin'in "şimdiki zaman" ile Heidegger'in "burada ve şimdi" kategorilerini de tartışmaya dahil etmekte.

Derginin ikinci bölümünü Amerikan Devrimine ayırdık. Ahu Tunçel'in bölümle aynı adı taşıyan çalışması Amerikan devriminin dünya devrimler ailesi içerisindeki istisnai konumunu analiz etmeyi amaçlamakta. Tunçel, Arendt ve Tocqueville gibi düşünürlerle Federalist yazarlarına yaptığı yoğun atıflarla bahsi geçen devrimin niteliği ve modern siyasete olan etkisini ortaya çıkarmaya çalışıyor. Özgürlük ve çoğulculuk temelli siyasal demokrasi taleplerinin yaygınlaşması, özelikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerikan Devriminin yeniden yorumlanmasına yol açmış durumda. Tunçel'in çalışması bu yorumlama çabasının ulaştığı noktayı gözler önüne seren bir dizi ilgi çekici tespit ve analizi de içerisinde barındırıyor.

Devrimler I'in bölümü Fransız Devrimi üzerine yazıları içermekte. Modern devrim kavramının arketipi kuşkusuz Fransız Devrimi'dir. Her ne kadar 18. yüzyıl sonuna gelindiğinde kavram 'döngüsellik' anlamından zaten sıyrılmış ve İngiliz Devrimi'nden beri önemli siyasal kalkışmalar için kullanılmaya başlamışsa da, ilerici bir kitlesel hareketin yarattığı toplumsal, siyasal ve kültürel kopuş olarak devrim kavramının ilk ve en klasik örneği olarak Fransız Devrimi'ni görmek yanlış olmaz. Fransız Devrimi'ni kendisinden önceki toplumsal ve siyasal değişimlerden ve çağdaşı olan Amerikan Devrimi'nden ayıran unsurların başında devrimin olaysallık iddiası gelir. Gerçekten de Fransız devrimcileri, 1789 ve sonrasındaki gelişmeleri tarihselliği kesen veya tarihi yeniden başlatan bir olay olarak görüyorlardı. Kendisi tarih-dışı bir başlangıç noktası olan devrimin, yeni bir tarihsellik yarattığı düşünülüyor ve bu zaman algısı yürürlüğe konulan yeni Cumhuriyet takvimi ile ifadesini buluyordu. Öte yandan evrensel aklın dünya üzerindeki egemenliğine giden ilk adım olarak devrim, kendi profanlığını gölgede bırakacak bir şekilde kutsallaştırılmakta ve sıklıkla aşkınsal düzeyde işleyen bir söylem içerisinde ifade edilebilmekteydi.

Çalışmamızda devrimin bu iki karakterini iki ayrı makalede ele alıyoruz. Metinlerden ilkini David Ciavatta'nın *Mutlak Özgürlük Olayı: Hegel'in Fransız Devrimi ve Cumhuriyet Takvimi Yorumu* başlıklı çalışması oluşturuyor. Burada David Ciavatta, aklın evrensel ilkelerini tikele uygulamayı amaçlayan Fransız Devriminin Hegel tarafından nasıl yorumlandığı gerçeğini gözler önüne seriyor. Devrimin kendisini her türlü tikel unsurdan bağımsız bir tarih-dışı 'olay' olarak kurulma çabası ile devrimin tarihsel-toplumsal koşullanışı ve bu koşulları akılcılaştırma yolundaki devrimci eylemler arasındaki gerilime dikkat çekilen makalede, bu gerilim özellikle

Cumhuriyet Takvimi girişimi üzerinden inceleniyor. Ciavatta, Fransız devrimcilerinin zamanı akılcı ve tikellikten arınmış bir biçimde ifade etme çabalarının nasıl tikelci bir yoruma yol açtığı olgusunu Hegel'in yorumu üzerinden takip ediyor ve olumsallıktan arınmış bir düzen yaratma yönündeki devrimci hevesin neden başarısızlığa mahkûm olduğunu sorusuna yanıt aramaya çalışıyor.

Kutsal Dağ ve Fransız Devrimi başlıklı çalışmada ise Ronald Schechter, daha önce Saime Tuğrul'un değindiği bir konuyu, kutsallık ile devrim arasındaki ilişkiyi, bu kez Fransız Devrimi özelinde arşiv kayıtları üzerinden inceliyor. Parlamento Arşivleri'ndeki kayıtlardan yola çıkarak, kutsallıkla çevrelenmiş *Ancient Régime*'in yerine laik bir kamusallık kurma iddiasındaki devrimin, aktörleri tarafından nasıl aynı kutsal dil içerisinde ifade edilip anlaşıldığını bize gösteriyor Schechter. Makale özellikle Fransız parlamentosunda Jirondenlerin muhalif hizbini ifade eden "dağ" ve "dağlılar" kavramlarının nasıl kutsallaştırıldığını pek çok arşiv kaydı üzerinden gözler önüne seriyor. Bu çalışmasıyla Schechter, modern siyasal düşüncenin teolojik kökenlerinin hep hatırda tutulması gerektiğini bir kere daha hatırlatıyor bizlere. Ayrıca makale Fransız Devrimi'nin dini olandan dünyevi olana geçilen an olarak tasavvur eden popüler ön kabulleri sorgulamaya davet ediyor.

Bu sayıda Fransız Devrimiyle ilgili kaleme alınmış bir sonraki çalışma Ateş Uslu'ya ait. Uslu, adları Fransız Devrimi ile özdeşleşen bir kulübü ve onun kaynaklık ettiği hareketi, Jakobenizm'i irdeliyor. İlgili makale, Jakobenleri Fransız Devrimi yıllarındaki tarihsel bağlama atıfla sorunsallaştırmakta. Yazara göre jakobenizmi anlamak sosyalizme ve Kemalizm'e dair pek çok tartışmayı yeniden ele almaya yardımcı olabilecek nitelikte bir siyasi düşünme derinliği sağlamakta izleyicisine.

Devrimler I'de yer alan Fransız devrimi konulu son çalışma ise devrimin Britanya'daki düşünürler arasında yarattığı yankılara odaklanmakta. Devrim ertesinde Thomas Paine ve Mary Wollstonecraft gibi isimlerin yazdığı devrimi övücü eserler ve özellikle Edmund Burke'ün devrime yönelttiği eleştiriler ülkemizde iyi bilinmektedir. Ancak bu iki cephe dışında kalan çevrelerde, özellikle Jeremy Bentham gibi İngiliz faydacılarının devrime yaklaşımları üzerinde pek de fazla durulmamış bir konu. Philip Schofield, *Jeremy Bentham ve İngiliz Düşüncesi'nde Fransız Devrimi'ne Tepkiler* başlıklı çalışmasında tam da bu meseleyi irdeliyor ve Bentham özelinde devrimin nasıl algılandığını, dönemin diğer düşünürleri ve hizipleri ile karşılaştırmalı bir biçimde inceliyor.

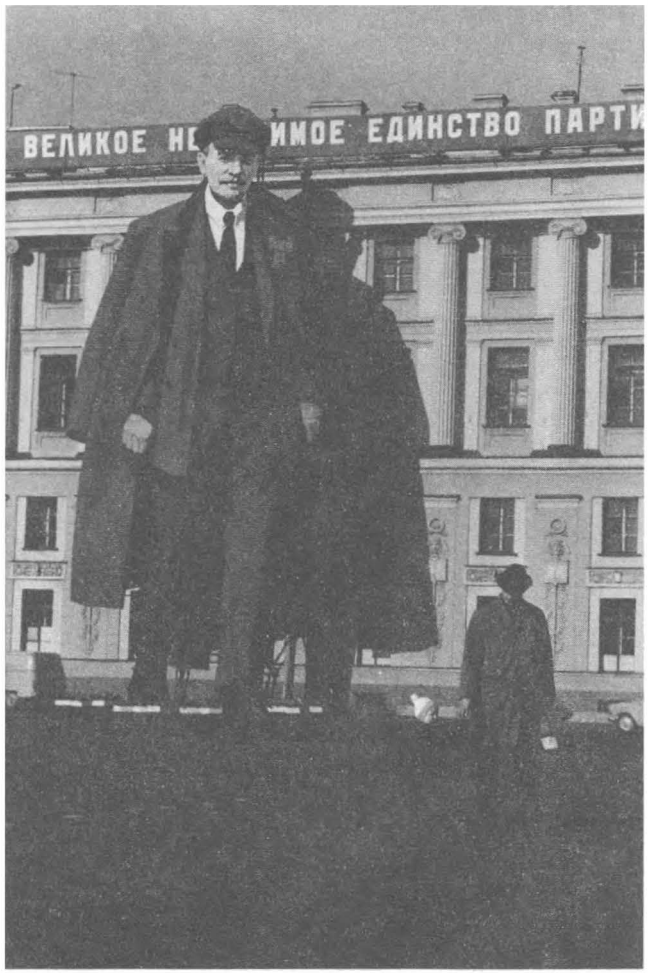
Tüm bu çalışmaların sunulmasının ardında, okuyucuların devrim kavramına ilişkin berrak bir kavrayışa sahip olmalarını sağlamak gibi bir bek-

lenti veya arzu yok elbette. Ancak devrim kavramı çevresinde kümelenen sorunsalların genişliğine ve derinliğine ilişkin bir fikri okuyuculara verebilirsek ve literatürdeki tartışmalara bu bağlamda bir katkı sunabilirsek çalışma amacına ulaşmış sayılacaktır. *Devrimler I* ve *Devrimler II* sayılarının bu bakımdan amacına ulaşmasını umut ediyoruz.



5 Ekim 1789'da Versailles'da Kadınların Devrim Yürüyüşü (Gravür).

DEVRİMLER I



Henri Cartier-Bresson, *Leningrad*, 1973.

İKİ AYRI VEÇHESİYLE DEVRİM

Doğancan Özsel*

DEVRİM VE DEĞİŞİM

Tarihsel-toplumsal analizlerde devrim kavramına sıklıkla başvurulur ve tarihin belirli anlarında ortaya çıkan, kimisi çok kısa bir sürede olup biten kiminin tamamlanması ise yüzyıllar alan devrimlerden bahsedilir. Neolitik devrimden sanayi devrimine, cinsel devrimden yeşil devrime ve Fransız devriminden Kültür devrimine değin, nitelikleri birbirlerinden hayli farklı devrimler tespit edilir ve kültürel, ekonomik ve siyasal değişimler bunlar üzerinden açıklanmaya çalışılır. Bu analizlerde kavram, tarihsel değişimin özgün bir biçimine işaret eder ki bu biçimin en belirgin niteliği köktenliğidir. Devrimler eskiye dönmeyi imkânsız kılan niteliksel kopuşlar olarak tasavvur edilirler. Öyle ki kendilerini önceleyen kültürel kodlar, bu devrimci dönüşüm süreçlerini ve onları takip eden yeniyi kavramaktan acizdirler. Her devrim kendi anlaşılma imkânını da beraberinde getirir ve koşulları yeniden belirleyip bağlamını yaratarak kendisini dayatır. Dolayısıyla gerçek bir *olay* olarak devrim hem geleceği hem de geçmişi anlamlandıran yeni bir dil, yeni bir maddi ve kültürel ekonomi ortaya koyar. Devrim kavramının işaret ettiği kökten değişimin anlamı budur. Bu noktayı örneklendirmek için Neolitik Devrim anlatısını düşünebiliriz.[1] Yüzlerce yıl boyunca

* Yrd. Doç. Dr. Doğancan Özsel, Munzur Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Neolitik Devrim konusu için bkz. Faulkner, 2014.

tedrici bir biçimde gerçekleşen ekonomik, kültürel ve siyasal değişimlerin arkeologlar ve antropologlar tarafından bir devrim olarak nitelenmesinin ardında yatan kaygı, bunların ani ve beklenmedik bir biçimde gerçekleşen dönüşümler olduğu yanılsaması yaratmak değildir kuşkusuz. Söz konusu değişimlerin Neolitik Devrim kavramı parantezine alınması ile vurgulanmak istenen asıl nokta, bunların yalnız kendi bağlamı içerisinde tam anlamıyla anlaşılabilecek bir *yeni* durum yarattığını ifade etmektir. Üstelik bu yeni durum yalnızca kendisini deneyimleyen toplulukları dönüştürmekle kalmaz, diğer toplulukları da kendi dili içerisinde sil baştan tanımlar. Yalnız kendinden sonra geleni değil, tıpkı bir milat gibi, kendi öncesini de yeni baştan kurar.[2] Neolitik Devrim anlatısı çerçevesi içerisinde bakıldığında, düzenli bir biçimde toprağın ekimini yapmayan, kalori ihtiyacının bir bölümünü evcilleştirilmiş hayvanlardan karşılamayan, kalıcı yerleşimler kurmayan ve toplumsal tabakalaşmanın asgari düzeyde kaldığı toplumlar artık neolitik devrimi *henüz* yaşamamış toplumlardır ve retrospektif bir bakışla, avcı toplayıcı toplumlar adını alırlar.

Bu örnekte de görüldüğü üzere, devrim olayının yeni bir dili ve kavramsal ekonomiyi hem geçmişe hem de geleceğe dayattığı varsayılır. Devrimin en keskin karşıtları bile söylemsel pratiklerini devrimin bu yeni dili ve ekonomisi içerisinde, devrimci bir bağlamda kurmak durumunda kalırlar. Devrimci dönüşümün köktenliğinin alametifarikası aslında budur. Bu nedenle diyebiliriz ki, 1789 da devrim sıfatını Robespierre'den çok De Maistre'ye ve Paine'den çok Burke'e borçludur. Fransa'da insanlığın önüne yepyeni bir gelecek serilmekte olduğuna dair Robespierre'in ve Paine'in konuşmaları ve yazıları elbette Fransız Devrim'i bakımından önemsiz değildir. Bu yazı ve söylevlerde, Avrupa siyasal düşünce kanonu içerisinde birkaç yüzyıldır evirilmekte olan yeni bir dilin, yeni bir siyasi ve hukuki kavram dağarcığının artık tümüyle hâkim olduğunu görürüz. Örneğin Ortaçağ'a özgü tabakalar arası sözleşme usulü yerini bireyler arası sözleşmeye ve bundan doğan kişisel haklara artık kesinkes bırakmıştır. Belki devlet kimi zaman hala etik bir varlık olarak görülmektedir ama *Kallipolis*'in erdemi çoktandır aşkın bir etik düzlemi terk etmiş, topluma ve bireye içkin bir fayda fikrine doğru yol almaktadır. Ne var ki, değişim yanlılarınca eskisine hiç mi hiç benzemeyen yeni bir geleceğin vaat edilmesi ve yeni bir siyasi-hukuksal kavram dağarcığının kullanımı aslında hayli tipiktir. Hemen her siyasal ve toplumsal değişim arifesinde, bu değişimin taraftarları yeni bir gelecek, yeni bir dil ve kavram ekonomisi önerirler. Devrimci dönüşümlerin farkı, karşıtlarının da devrimin dilini konuşmasında, bu nitelik-

[2] David Ciavatta'nın bu derlemede de yer verdiğimiz makalesinde bahsettiği Cumhuriyet Takvimi girişimi, bu devrimci miladın somut bir ifadesi olması bakımından da ayrıca anlamlıdır.

sel dönüşüm karşısında 'içeriden' bir muhalefet geliştirme zorunluluğunu hissetmelerinde yatar. Fransız devriminden tamı tamına bir yüzyıl önce *Hükümet Üzerine İki İnceleme*'yi yayınlayan John Locke'un fikirleri, devrim taraftarlarının kullandıkları dil ile büyük oranda ortaktı. Ancak Locke'un karşısında, kralların tanrısal haklarından dem vuran Robert Filmer gibi monarşist düşünürler bulunmaktaydı. Oysa Fransız Devrimcilerinin ciddi siyasal hasımlarının pek çoğu bu eski monarşistlerden hayli farklı bir çizgideydiler. Gerçekten de De Maistre'nin ve Burke'ün 1789 sonrası yazdıklarını okuyanlar, Fransız Devrimi'nin düşünsel kodları içerisinden konuşan karşı-devrimci figürleriyle karşılaşırlar. De Maistre'de devrim, ilahi meşruiyete sahip bir toplumsal ve siyasal düzeni bozduğu için suçlanmaz artık. Tersine, Fransız karşı-devrimcilerinin bu en önde gelen düşünürü, toplumsal ve siyasal olanı, durmaksızın dönüşen ve çalkalanan bir doğa üzerinde kurulmuş "yapay ve esasen kırılgan bir düzen" olarak kavramasıyla, onu doğallaştıran ve tartışılmaz kılan *Ancien Régime* zihniyetinden çok farklı bir yerde durur (Garrad, 1996: 430). İtirazı, bu düzenin tümüyle bilinebilir olduğuna ve bilimsel yöntemin bize eninde sonunda bir toplumsal-teknoloji kazandıracağına dair aydınlanmacı iyimserliğedir. Bilimsel bilginin toplumsala hâkim olma amacıyla kullanılması yerine, "yerleşik toplumsal hiyerarşilerin toplumsal kontrolü ve düzeni sağlamasında bir araç olarak" kullanılmasını salık verir (Spektorowski, 2002: 285). Böyle bir araca olan ihtiyaç De Maistre'nin insan doğasına ilişkin kimi şüphelerinden kaynaklanır ki bu şüpheleri, Garrad'ın (1996) Freudyen toplumsal psikolojinin ilk öncülü sayacağı kadar devrim-sonrasının modern zihniyetine ait fikirlerdir.

Devrim karşıtı düşüncenin belki de en etkileyici eseri sayılan *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'in yazarı Burke (2016 [1790]) için de benzer bir durum söz konusudur aslında. Burke'ün devrime yönelttiği eleştiriler İngiliz faydacılığı etkisiyle şekillenir (Touchard, 2015: 487). Bu eleştirilerinde Burke, normların ve toplumsal kurumların evrimsel gelişiminden dem vurarak toplumsal olanın doğası ile insanın ontolojik ve epistemolojik sınırlılıklarını tartışmaya açar. Mevcut toplumsal güç ilişkilerini meşrulaştırması bakımından Burke'ün söylemi bize hiç de yeni görünmez. Ancak Burke, çok eskilere dayanan bu ideolojik ihtiyacı geçmiştekinden çok daha farklı ve Fransız Devrimcilerinin de büyük oranda paylaştıkları bir modern kavram dağarcığı içerisinde karşılamanın olanaklılığını gösterir. Ortaya çıkan eser, dili ve dayandığı kavramsal ekonomi bakımından öylesine günceldir ki, devrim sonrası dönemin yeni kuramsal biçimleri olan siyasal ideolojilerden bir tanesi, muhafazakârlık, Burke'ün bu eserini kendi temel referansı sayar.

Öyleyse Fransız Devrimi sonrasında artık 1789 öncesine hiç benzemeyen bir karşı-*devrimci* düşünce ortaya çıkar ki bu yeni dili mümkün kılan ve hatta zorlayan da yine devrimin kendisidir. Zira Fransa'da yaşananlar sıradan bir değişim değil, bir daha eskiye dönmemek üzere gerçekleşen net bir kopuş, kökten bir dönüşümdür. *Ancien Régime* ile devrim sonrasının Fransa'sı arasında de Tocqueville'in *Eski Rejim ve Devrim* (2004 [1856]) kitabında bahsettiği idari süreklilikleri göz önünde bulundurursak, devrimci dönüşümün köktenci karakteri belki burada bulunabilir. 1789, öncesinde hiç olmayan bir düşünsel paradigmayı tanrısal bir kudretle yoktan var ettiği için değil, bir süredir zaten yavaş yavaş gelişmekte olan yeni dili ve kavram ekonomisini bir milat olarak ortaya koyan, onu bir zorunlu bağlam haline getiren ve muhaliflerine bile bu bağlamı dayatan bir *olay* olduğu için devrim olarak nitelenir. Devrim kavramı da tarihsel-toplumsal analizlerde değişimin bu özel biçimini ifade eder.

Devrim ve İlerleme

Bugün için devrimci dönüşümün köktenliği denilince düşünsel plandaki bu kopuştan ziyade, toplumsal ve siyasal çatışmalar ve onları takip eden rejim değişikler akla gelmektedir. Sınıflı toplumların tarihi kadar eski olan bu toplumsal çatışmaları antik Yunanlar *stasis* olarak adlandırırken, siyasal değişikliklere ise, Polybius örneğinde, *politeion anakyklosis* diyorlardı (Kumar, 2005: 2113-4). Geleneksel düşüncedeki bu iki kavram ile devrim kavramı arasındaki farkın altını çizmek, tarihsel-toplumsal analizde kullanıldığı şekliyle devrim kavramının sahip olduğu bir diğer niteliğe işaret eder. Gerek *stasis* gerekse onu takiben ortaya çıktığı düşünülen *politeion anakyklosis*, deterministik bir çerçeve içerisine yerleşmiş döngüsel bir tarih anlayışına ait kavramlardır. Farklı anlamlarının yanı sıra polis içerisindeki toplumsal huzursuzluk ve çatışmaları ifade eden *stasis* durumunun kimi zaman siyasal biçim değişikliğine neden olması mümkündü. Ancak sözünü ettiğimiz değişikliklerin olumsal olduğu ve bireylerin iradi çabaları sonucunda gerçekleştiği düşünülmezdi. Kaldı ki antik Yunan düşüncesinde birey ve irade kavramları da bulunmamaktaydı. Dolayısıyla, *stasis* sonucunda gerçekleşmesi mümkün olan siyasal değişiklikler birbirlerini kesin bir sıra ile takip eden döngüsel bir rejimi dizisine tabi idiler. Burada söz konusu olan bir *politeion anakyklosis* idi ve bu kavramsal çerçeve içerisinde hakiki bir ilerleme olanağına yer açmak kolay değildi.

Aslına bakılırsa, Batı dillerindeki kökeni itibariyle devrim (*revolutio*) kavramı da böyle bir döngüyü ifade eder. Geri gelmek, rotasına geri dönmek anlamına gelen kavram, Agustinus tarafından teolojik bir çerçevede ruh göçünü ifade etmek için kullanılırken, erken modern dönemde de esa-

sen astronomi alanında, gökyüzündeki cisimlerin devirlerini ifade etmek üzere kullanılmış, bu kullanım çerçevesinde sekülerleşmeye başlamıştır (Kumar, 2005: 2115). Ancak etimolojik kökeni itibariyle devrim kavramı döngüsel bir hareketi ifade etmekte ise de, modern siyasal analizlerde kavram çizgisel bir tarih anlayışını var sayar ve ancak belirli bir yönelime sahip olan niteliksel dönüşümleri ifade eder. Bir diğer deyişle devrimler, yalnızca geçmişe dönük niteliksel kopuşlar olmaları bakımından değil, aynı zamanda geleceğe yönelinen adımlar olmalarıyla da tanımlanırlar. Dolayısıyla mevcut kullanım tarzı içerisinde devrim kavramı değişimin yöneldiği hedef ve ortaya çıkardığı sonuç ile de ilgilidir ve döngüsel bir tarih anlayışı içerisinde kendisine alan bulamaz. Toplumsal dönüşüm, yalnızca eskiye dönüşü imkânsız kıldığında değil, aynı zamanda toplumu *ileriye* taşıdığında tam anlamıyla bir devrim olur. Snyder'in (1999: 21) belirttiği üzere, "devrimin temel düşüncesi, ilerlemeyi temsil ediyor oluşudur." Bugün bizim için despotik bir tek adam düzeninin yerini daha katılımcı bir rejime bıraktığı bir değişim dönemini devrim olarak nitelemek, bunun tam tersi bir değişimi devrim olarak nitelemekten daha makul görünmektedir.[3] Bunun nedeni devrim kavramının kimi zaman açıkça ancak çoğu kez zımnen sonuçsalcı bir biçimde tanımlanması, bir yönelimsellik içermesidir. Devrim kavramının bu yönelimselliği, tarihsel-toplumsal analizler bağlamında yarım kalmış devrimlerden ve birbirlerini tamamlayan devrimlerden bahsetmeyi veya karşı-devrimi ters istikamette gerçekleşen bir devrim olarak kavramayı da mümkün kılar. Bu yönelimselliği daha önce bahsettiğim köktenlik ile birleştirerek diyebiliriz ki bir tarihsel dönüşümün adı olarak devrim, daha ileri bir alternatifin ortaya çıkmış ve kendisini dayatmış olduğuna dair normatif bir iddiadır. Bu bakımdan devrim kavramı sözünü ettiğimiz analizlerde her şeyden çok değişim kavramı ile birlikte düşünülür ve onun bir veçhesi olarak kavranır.

Değişim ve Süreklilik Arasında Devrim

Devrim gerçekten değişimin bir veçhesi ise bu durumda Parmenides'in evreninde devrimden bahsedilemez. Zira bir dönüşüm ifadesi olarak devrim çoğulluğu gerektirir. Doğru üretiminin tarihselci prosedürü içerisinde o bir bölendir. Olguları ve süreçleri katmanlarına ayırarak çözmek suretiyle onların nesnel bilgisini üretir. Tarihi bölen devrimler, çözülenin birliğini ve bölünenin bütünlüğünü imleyerek onu nesneleştirirler. Tarihsel süreçler devrimler aracılığı ile kesildiğinde, devrim-sonrasının çeşitliliği, olayın te-

[3] Farzin Vahdat'ın İran Devrimi'ni öznelik ve vatandaşlığın yükselişi bağlamında değerlendirdiği ve bu derlemede yer verdiğimiz çalışması bu bakımdan da ayrı bir dikkatle okunmayı ve değerlendirilmeyi hak etmektedir.

kil perspektifi içerisinde kendisine bir ortak analiz paydası bulmuş olur. Devrimlerle bölünen uzun erimli dönemlerin birbirlerinin peşi sıra gelerek oluşturdukları dizi ise bu devrimlerin ikincilleştiği ilerlemeci bir meta-tarih düzlemi içerisinde bütün bir tarihsel-toplumsal gerçekliği nesnel ve yekpare bir bütün kılar.

Bu nesneleştirme işlevi dolayısıyla devrim, sürekliliği de en az değişim kadar imler. Aslına bakılırsa devrimin düşünülebilmesi için süreklilik elzemdir. Değişimin her türünü değil yalnız kökten ve yönelimsel değişimleri ifade ettiği müddetçe, devrimci değişimler ancak süreklilik üzerinden kavranabilirler. Zira devrim, eski düzeni ortadan kaldıran ve geçmişin sürekliliğini kesen, ama aynı zamanda yeni bir süreklilik de yaratan ve eskiyi onunla ikame eden değişimin adıdır (Goldstone, 2014: 6-10). Yalnızca yıkım değil yaratım da devrime içseldir. Bastille'in basılması haberini "bu bir isyan" diye karşılayan XVI. Louis'ye La Rochefoucauld dükü "hayır efendim, bu bir devrim" yanıtını verirken, devrim ile isyan arasında bir fark olduğunu varsayıyordu. Bir rejime isyan eden kitleler ile devrim yapan bir halk arasındaki bu farkı, sözünü ettiğimiz yaratım ve süreklilik iddiasında bulabiliriz ancak.

Bu noktada akla Merleau-Ponty'nin (2007: 296) "devrimler bir hareket olarak doğru ancak bir rejim olarak yanlıştırlar" ifadesi gelecektir. Bu tespit süreklilik ile devrim ilişkisine dair ileri sürdüğüm iddia ile çelişiyor gibi dursa da, bu kanıya varmakta fazla aceleci davranmamak gerekir. Merleau-Ponty söz konusu metninde kurumsallaşmış devrimin muhalefeti ve özgürlüğü ortadan kaldırdığını, onlar olmaksızın da diyalektikten bahsedilemeyeceğini kaydeder. "*Bilinen bütün devrimlerin dejenere olmuş olması bir rastlantı değildir*" diyerek şöyle devam eder: "*tam da başarılı olup kurumsallaştığı için, tarihsel hareketin artık kendisi olmaktan çıkar: kendisini gerçekleştirerek, kendi kendisini 'bozar' ve kendine 'ihanet' eder*" (Merleau-Ponty, 2007: 296). Her şeyi sıfırdan yaratmak isteyen böylesi rejimlerin peşinde koşmak, Merleau-Ponty'e (2007: 296) göre bizi bir "*devrim döngüsünün*" içerisine sokacaktır. Bu uyarılar devrim ile süreklilik arasındaki ilişkiye dair son derece önemli iç görüler içermektedir kuşkusuz. Ancak devrimin sürekliliği imlediğini söylerken bizim kastettiğimiz şey, devrimin sınırsız bir şimdi içerisinde hem zamanda hem de uzamda genişleyerek kurumsallaşması anlamına gelen ve Merleau-Ponty'nin de sorunsallaştırdığı bir sürekli devrim rejimi değildir. Kaldı ki böyle bir kurumsallaşmayı devrimin kendisini gerçekleştirmesi ve başarısı olarak da kabul etmemek gerekir. Sürekliliğin gerektirdiği diyalektik eğer bu kurumsallaşmış devrim içerisinde muhalefetin olmaması ile ortadan kalkıyorsa ve süreç Merleau-Ponty'nin deyimiyle bir "devrim döngüsüne" hapsoluyorsa,

devrimin bir rejim haline gelmesi aslında onun başarısızlığı değil midir? Sürekli devrim, pekâlâ yaratılamamış bir sürekliliğin ve bitemeyen bir devrimin itirafı olarak da okunabilir.

Öyleyse kavramın tarihsel-toplumsal analizde kullanıldığı biçimiyle devrimin süreklilikle ilişkisi, onun sürekli kılınmasını öngörmez. Bunun yerine sözü edilen ilişki, kökten ve yönelimsel bir dönüşüm süreci olarak devrimi, farklı süreklilikler arasındaki bir geçiş olarak niteler. Devrim önceledeği yeni siyasal düzenin kendisi değil, bu düzenin yaratıldığı sürecin adıdır (Goldstone, 2014: 10). Toplumsal, kültürel, siyasal ve söylemsel olanın, öncesinde olmadığı bir şeye dönüşümünün adı ise eğer, bu durumda devrim aslında iki süreklilik arasındaki bir araftır. Bu eserdeki makalesinde Bensaïd, "*her devrim en son devrimdir*" diyerek devrimlerin, siyasal birer amaç olarak, bir daha dönüşmemek üzere yaşanacak dönüşümler şeklinde tasavvur edildiklerinin altını çiziyor. Artık dönüşmeye ihtiyaç duymayacak bir düzene ulaşmak üzere her şeyin değiştirilmesi fikrini de hedeflediği oranda devrim, hem değişim ile süreklilik arasındaki, hem de eski düzen ile yeni düzen arasındaki arafta durmaya devam eder. Devrimin kendisi olmaya devam edebilmesi için, katılaşarak kalıcılaşmak veya henüz nihai biçimine ulaşmamış bir halde tamamlanmayı beklemek arasında bir tercih yapmak yerine, her iki seçeneği aynı anda içermesi, ikisi arasında durmasına gerekir (Rothwell, 2012: 271-2). Bu araftan çıkarak kendisini sürekli kıldığında da, tıpkı Merleau-Ponty'nin dediği gibi aslında kendisi olmaktan çıkar.

Bu bakımdan denebilir ki devrim süreklilik düşüncesini de gerektirir. Değişim kavramı ile arasına, kendisini heuristik bakımdan anlamlı kılabilmesine imkân verecek bir mesafeyi koyması ancak sürekliliklerin düşünüldüğü bir bağlam içerisinde mümkündür. Hiçbir şeyin değişemeyeceği, bölene yer olmayan yekpare bir evrende devrim bahsi hiçbir zaman açılamaz elbette. Öte yandan, her şeyin dur durak bilmeyen bir değişme mahkûm olduğu, her an değiştiği ve sürekliliğin imkânsız olduğu bir evrende de devrim beklentisi silinip gidecektir. Öyleyse Parmenides'in evreninde bulunamayan devrimi Herakleitos'un evreninde aramak da beyhude bir çabadır.

VAAT EDİLEN FAİLLİK: SİYASAL SÖYLEMDE DEVRİM

Devrimler: Haşmetli ve Dingin başlıklı yazısında Bensaïd devrimin bir ihtiyaç mı yoksa bir arzu mu olduğu sorusunu okuyucularına yönelten Linges dergisinin anketinden bahsediyor. Devrimin bir ihtiyaç olup olmadığına dair bu soruyu tersine çevirip, hâlihazırda ihtiyaç olan bir şeyin devrim sayılıp sayılamayacağını da sorabiliriz pekâlâ. Geçmiş sürekliliklerin kesintiye uğratıldığı ve yeni bir sürekliliğin kurulduğu ara dönemlere devrim

deniyorsa eğer, koşulların dolayımsız zorlaması ile ortaya çıkan ihtiyaçların birer fonksiyonu olan değişiklikleri devrim olarak nitelemek ne derece uygun olur? İhtiyacın ve arzunun birbirini dışlayan iki kategori olduğuna dair şüpheli bir varsayıma dayansa da, bu sorunun bir geçmişi olduğu açıktır. Örneğin Çar I. Nikola döneminde Rus devlet denetçilerinden birisi olan muhafazakâr düşünür Aleksandr Nikitenko'nun (1975: 324), tuttuğu günlüklerde, Rusya'da her şeyin kolayca devrim adını almasına hayıflandığını görürüz: "*Neden her şeyi, zemstvoları ve hukuk reformlarını bile devrim olarak adlandırmak zorundayız ki? Bunlar birer ihtiyaç değil miydi?*"

Devrim kavramının tarihsel-toplumsal analizler bağlamındaki analitik kullanımı bakımından Nikitenko'nun cümleleri çok anlamlı görünmeyebilir. Zira devrim toplumsal değişimin özel bir veçhesini adlandırmaktadır ve herhangi bir toplumsal değişimin somut ihtiyaçlarla arasındaki ilişki bu değişimin devrimci niteliği açısından bir sorun teşkil etmez. Aksine, neolitik devrim, endüstri devrimi veya Fransız devrimi adı verilen dönüşümlerin kimi tarihsel-toplumsal ihtiyaçlar tarafından tetiklenmiş olduklarını varsaymak bu devrim anlatılarının epistemolojik değerlerini azaltmadığı gibi, ait oldukları bilimsel epistemolojik alanın da bir gereğidir. Tarihsel sosyoloji disiplini içerisinde devrimler üzerine yapılan çalışmaların pek çoğu da nihayetinde bu ihtiyaçlarla sonuçta gerçekleşen devrimler arasındaki olası bir illiyet bağını ortaya çıkarmayı amaçlar.[4]

Buna karşılık toplumsal ve siyasi ihtiyaçların dayattığı kimi köklü değişikliklerin devrim adını alması Nikitenko'nun tepkisini çekebiliyordu çünkü muhafazakâr bir 19. yüzyıl düşünürü için devrim, tarihsel-toplumsal analizin bir aracı olmaktan çok, karşısında durulacak bir *siyasal* idealdi. Zira kavram, 1789'dan bu yana meta tarihsel bir boyut almış ve dünyayı aydınlatarak mevcut toplumsal formları dönüştürecek bir özgürlük fikrini sahiplenen devrimci bir bilinç ortaya çıkmıştı (Holmes, 1996: 159). 10 Mayıs 1793 tarihli söylevinde Robespierre, Rousseau'yu hatırlatacak bir şekilde, "insan özgür ve mutlu doğar ve her yerde köle ve mutsuzdur" dedikten sonra devam ediyordu:

> Toplumun amacı onun haklarını korumak ve varoluşunu mükemmelleştirmektir; ve her yede toplum onu alçaltır ve baskı altına alır. Artık her birimize hakiki kaderinin farkına varma çağrısı yapmanın zamanı gelmiştir. Bu büyük Devrimi insan aklının ilerlemesi hazırlamıştır ve onu hızlandırma görevi de özel olarak size verilmiştir (akt. Holmes, 1996:159-60).

İşte bu ikinci kullanımı ile devrim, koşulların dayattığı zorunlu dönüşümlere tekabül ediyor olamazdı. Zira o bireylerden katılım talep eden, onlara

[4] Örn. Skocpol (2004), Paige (1975); Huntington (2006); Johnson (1982), Farhi (1988).

görev ve sorumluluk dağıtan bir *siyasal* bir projeydi. Ancak faillerin zorunlu olmayan tercihleriyle gerçekleşebilecek bir proje olması ve alternatiflerinin oluşu onu siyasallaştırıyordu. Oysaki *Zemstvo*lar ve hukuk reformları Nikitenko için birer tercihten çok gereklilikti ve alternatif bir siyasal-toplumsal kurgudan ziyade var olanın kendi içsel mantığına tâbi birer düzeltim olarak görülebilirdi. Devrim ise, kuşkusuz bu muhafazakâr yazar için çok olumlanacak bir şey olmasa da, siyasallığı bakımından, mevcut durumun kendi dinamiklerinden belirlenimci bir tarzda türetilebilir bir siyasa paketi değil, statükoya alternatif öneren başlı başına yeni bir siyasal proje idi. Dolayısıyla olması gereken bir şey gerçekleştiğinde değil, olmaması gereken bir şey olduğunda buna devrim denilebilirdi ancak.

İşte burası devrim kavramının siyasal yüzü ile karşı karşıya geldiğimiz yerdir. Tarihsel-toplumsal analizlerde analitik bir araç olarak işe koşulan kavram, siyasal kuram içerisinde ise bir söylemsel unsur, alternatif bir gelecek mücadelesinin anahtar kelimelerinden bir tanesi olarak çıkar karşımıza. Kavramın bu iki yüzü birbirinden tümüyle bağımsız olmamakla birlikte, siyasal söylem içerisinde devrim, failler tarafından kökten ve yönelimsel bir dönüşümün gerçekleştirilmesine dönük normatif bir çağrı olarak işler. Burada devrim artık bir dönüşüm çağrısıdır ve devrimciler de tarihsel-toplumsal bir ayracın nesneleri değil siyasal bir talebin sahipleri ve taşıyıcılarıdırlar.

Bu çağrının siyasallığı olumsallığında saklıdır. Eğer ki devrim, failler olmaksızın, mevcut koşullar içerisinden kendisini nesnel ve evrensel kurallar uyarınca gerçekleştirecek bir ihtiyaç ve dinamik olsaydı, devrim yapmayı hedefleyen bir siyasal hareketi örgütlemek fikri ay tutulmasını amaçlayan bir dernek kurmak kadar absürt olurdu. Oysa bir siyasal söylem unsuru olarak devrim belirlenimciliğin katı sınırları içerisinde bir neden-sonuç zincirine hapsedilemez. Devrimi yapısal koşulların bir fonksiyonuna indirgeyen yaklaşımların pek çok akademisyen tarafından eleştirilmesinin altında bu yatar (bkz. Snyder, 1999: 17). Devrimin nedeni ne tümüyle kendisine dışsaldır ne de tamamen içseldir. Robespierre'in yukarıda verdiğimiz alıntısında dediği gibi, hızlanması için kendimize düşen görev ve sorumlulukları yerine getirmemiz gereken kaderimiz (akt. Holmes, 1996: 159-60) olarak devrim, faillerin iradi eylemleriyle bu dışsal-içsel karşıtlığını aşındıracakları bir olumsal eylem çağrısıdır. Bu çağrı ile birlikte, özgürleşme ve özgürlük fikirlerinin ana eksenini oluşturduğu ve modern zamanın büyük devrimlerinden önce hiç bilinmeyen yeni bir tarihsel rotaya girilecektir (Dhanagare, 2012: 61). O, *res publica* üzerinde bir nihai söz hakkı talep eder ve bir siyasal sahnenin yaratılmasını teşvik eder. Bu siyasal sahne bugüne kadar Ulusal Konvansiyon'dan işçi ve asker Sovyet-

lerine, Tahran çarşılarından tam ortasına bir Demokrasi Tanrıçası heykeli dikilen Tiananmen Meydanı'na kadar farklı mekânlarda kurulmuştur. Devrimci aktörler bu sahneyi kendilerini belirlenimci zincirlere hapsetmeksizin, rollerini doğaçlayarak kurarlar. Aktörlerin rollerini oynadıkları her yer bir siyasal sahneye, sahne de insanların kamusal aktörler haline geldikleri uzama dönüşür ve bu uzamın sınırları devrim süresince durmaksızın sınanır ve aşılır. Svetlana Boym (2016: 46), Fransız devrimi öncesinde yazan Diderot için en iyi tiyatronun "*hareket ve eylemle sahnenin sınırlarını yeniden tanımlayan*" olduğunu belirterek, bu performansın "*bizi sahnenin ilerisine ve gerisine, ötesine ve içine taşı[dığını] ama asla sahneyi ortadan kaldırma[dığını]*" yazıyor. Öyleyse denebilir ki devrim, en iyisinden bir tiyatrodur ve onun doğaçlamacı yanıyla yarattığı siyasal sahne, içerisinde gündelik öznelik deneyiminden farklı bir kamusal failin, siyasal, hukuki ve felsefi bir fikir olarak vaat edildiği yerdir.

Althusser'in hatırlattığı üzere, toplumsal koşullara tabi insan, bu koşullar tarafından, bilhassa da devletin ideolojik araçlarınca çağrılarak kendi özneliğini kurar (Althusser, 1972: 174). Dolayısıyla öznelik, içerisinde faillik imkânını barındırmayan, sınırları en baştan çizilmiş bir varoluş kipine tekabül eden, devletçi bir fikirdir (Badiou, 2005: 63). Bireysellik kavramı da bu çerçevenin bir istisnası değildir. O da liberal ideolojinin çağırdığı öznelik biçimlerinden birisi olarak bu mantığın bir parçasıdır. Özellikle muhafazakâr yazarlar, insanın toplumsalın tikel koşullarına olan tabiiyetinin altını çizerek, bireyselliği evrensel ve *normal* bir kategori sayan liberal düşünürlere karşı bu düşüncenin tarihselliğini hatırlatırlar. Örneğin Scruton (2001: 24), bireyselliğin insanın gerçek bir varoluş biçimi değil, "*insanların toplumsal yaşamına bağlı bir kurgu ve bir başarı*" olduğunu yazar. Öyleyse birey-özne aslında sınırları *poetika* ile değil *historia* ve *etika* ile çizilmiş, hukuk ve ahlak normları ile özenle belirlenmiş bir alanda, bu sınırların dışına çıkmadığı müddetçe var olur. Birey-öznenin koşulu bu sınırlar içerisinde kalması ve tarihsel-toplumsal süreklilikleri kesintiye uğratmamasıdır. Kendisini çağıran koşulları dönüştürmeye ve sınırları ihlal etmeye kalktığı takdirde öznelik fikrinin çerçevesi ortadan kalkar ve Hobbes'un toplum sözleşmesini ihlal eden insanı gibi, devlet ile kişi arasındaki ilişki hukuksal niteliğini yitirerek doğa durumu ilişkisine geriler.

Devrim ise tam da eski sürekliliğin kesintiye uğratılmasından yeni bir sürekliliğin kurumasına kadar uzanan arafta, ne herkesin herkesle savaşını ne de sınırları önceden belirlenmiş bir özneliği değil, sınırları daima zorlayan ve özgürlük fikrinin gerçekleşmesini amaçlayan bir faillik fikrini içerir (Holmes, 1996: 160). Devrim kavramının düşünülebilmesi için vazgeçilmez olan süreklilik fikri aynı zamanda toplumsal koşulların süregiden

baskısını da ima ederken, bu sürekliliği kesen ve onun içsel mantığından çıkarsanması mümkün olmayan gerçek bir *olay* olarak devrim ise beraberinde faillik imkânını getirir.[5] Toplumsal koşullardan tümüyle bağımsız olmayan ancak onların sınırlarını kurma, bozma ve yeniden kurma gücünü kendisinde gören fail insan, *18 Brumaire*'in açılış sözlerinde Marx'ın (2002:13) yazdığı gibi, geçmişten devredilen verili koşullarla ilişki içerisinde kendi tarihini kendisi yapacaktır. Devrim kavramının siyasal söylemdeki önemi ve siyasal aktivistlerin ufuk çizgisi olmasının sebebi de bir sürekliliğin yerine daha iyi bir başka sürekliliğin gelecek olmasından çok, iki süreklilik arasındaki bu arafta gerçekleşecek bir tarihi *yeniden* yazma ve bir özgürlük deneyimi yaşama arzusudur.

Modern zamanlar: her yerde ve daima devrim

19. yüzyılın büyük bölümü bu arzu ile beraber devrim fikrinin yükselişine şahit oldu. Sanayi kapitalizminin kentlerde topladığı insanlar 1800'lü yıllarda bir yandan hukuki, siyasi ve ekonomik yapıların içerisindeki olanakları ararken bir yandan da el yordamıyla bu yapıların alternatiflerini bulmaya çalışıyor ve biriken ekonomik ve siyasal iktidardan daha büyük bir pay talep ediyorlardı. Kimi entelektüeller de bu dönemde söz konusu yapıların önemli bir söylemsel sacayağı olan birey kavramına geri döndüler ve insanın kendiliği ile birey arasındaki mesafeyi ifşa edip ortadan kaldırma çabasına giriştiler. Bu dönemde Max Stirner fayda maksimizasyonu yapmak için çırpınan bireyi dar ve tek boyutlu bulan bir egoizm fikri çerçevesinde biricik (*einzige*) kavramını geliştirerek 1844 tarihli *Biricik ve Mülkiyeti* (2013) kitabını yazdı. Nietzsche ise bundan yaklaşık kırk yıl sonra yayınladığı *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te (2011) sağlam iradeli bir üst-insan vizyonu çiziyordu. Her iki eser de bir bakıma insanın kendi kendisine tam anlamıyla hâkim olması yoluyla kendilik ile bireysellik arasındaki boşluğu bireysellik aleyhine doldurması idealinin peşinden gitmekteydi. Marx için ise sorun, kapitalist üretim ilişkilerinin koşullandırdığı dünyada insanların dış dünyadan ve kendi doğalarından kopması sonucu ortaya çıkan mesafe, yani yabancılaşma idi. Marx bu kopuş hakkında şöyle yazıyordu:

> Açıklanması gereken şey yaşayan aktif insanların, kendi metabolizmalarının organik koşulları içerisinde doğa ile, doğal olan ile *birlik olması* ve böylelikle doğanın sahiplenilmesi değildir; ve bu durum tarihsel sürecin bir sonucu da değildir. Açıklamamız gereken, insan varoluşunun bu inorganik koşullarının insanın aktif varlığından *ayrılmasıdır* ki bu

[5] Özgürlük fikri ile arada kalmışlık ve araf düşüncesi arasındaki ilişki için bkz. Boym (2016: 67-70).

> ayrılık da ancak ücretli-emek ile sermaye arasındaki ilişkide tam olarak gerçekleşir (vurgular orijinal metne aittir, Marx 1965: 86-7).

Farklı kuramsal çerçeveler içerisinde durmalarına karşın, aslında her üç düşünürün tasavvuru da insanın öznelik durumunu aşarak gerçek bir fail durumuna geçmesini öngörüyordu. Bir faillik imkânı olarak devrim de böylesi tasavvurlar bağlamında entelektüeller ve kitleler arasında hızla yayıldı. Böylelikle 19. yüzyıl boyunca Avrupa'da birkaç devrim dalgası yaşandı, komünizm hayaleti kentlerde kol gezmeye başladı ve Paris'te merkezi devlet örgütünün tasfiyesi işine girişen komüncüler mahalle temelli örgütlenmiş idarelerinde iki aylığına da olsa kızıl bayraklarını dalgalandırabildiler.

1900'lü yıllara gelindiğinde devrim çabaları sayesinde seçim kanunlarının yeniden düzenlenmiş, genel oy hakkına peyderpey geçilmesi sağlanmış, sosyal devlet fikri uygulama alanı bulmaya başlamış ve iş kanunları yoluyla da vahşi kapitalizmin dizginlenmesi yolunda adımlar atmıştı. Başarılamayan şey ise tarihi yeni baştan yazmak olmuştu. Yeni bir süreklilik doğuracak olan o kutlu arafa bir türlü erişilememiş, her an ufkun az ötesindeymiş gibi duran faillik ve özgürlük bir türlü kendisini göstererek insanlığın üzerine doğmamıştı.

Entelektüellerin kafası bu sorunla meşgul olduğu halde, Lenin'in "Ne Yapmalı?" (2010) sorusuyla başladı 20. yüzyıl. Lenin'e göre sermaye sınıfına karşı ekonomik kazanım odaklı yürütülen tekil mücadeleler işçi sınıfını Marxizm ile buluşturmaya ve devrimci siyasaya eklemlemeye yetmemişti. Devrimin gerçekleşmemesinin nedeni buydu. Bu durumda yapılması gereken öncü işlevi görecek bir proletarya partisi kurmak ve devrimi bu örgütsel şemsiye altında, bir disiplin içerisinde gerçekleştirmek olmalıydı. Bu küçük kitapçığın yayınlanmasından sonraki ilk girişimlerinde Bolşevikler başarısız olsalar da, 1917'deki Ekim Devrimi ile birlikte işçi ve asker Sovyetlerini kurmayı, ardından da çarlık yönetimini yıkıp Sovyetler Birliği'ni kurarak devrimi bir siyasal rejime dönüştürmeyi başardılar.

İlk anda bir başarı gibi görünen bu gelişmeler, nihayetinde devrimin artık stratejik akla tabi bir siyasaya dönüşmesi ve bir rejim şeklini alarak kendisi olmaktan çıkmasıyla sonuçlandı. 20. yüzyıl bir devrimler yüzyılı olduysa da, bu devrimler devlet öncülüğündeki endüstrileşme ve ulusal entegrasyon hamleleri ve kitlesel askeri mobilizasyon çabaları içerisinde eridiler (Snyder, 1999: 28). Bu eriyiş içerisinde elbette en çok dikkat çeken Rus devriminin kaderiydi. Lenin'in ölümünün ardından Stalin liderliğinde bir yandan ortak tarım politikaları çiftliklerin kolektivizasyonuna dönüşürken, işçi sınıfı da askerileştirildi ve kitlesel baskı politikaları yaygınlaşarak resmi politikalara ve devrimci hükümetin uygulamalarına karşı her türlü

muhalefet çabası toplama kampları ve hapis cezaları ile dizginlenmeye başlandı (Dhanagare, 2012: 68).

Bu gelişmelerin de etkisiyle entelektüeller, devrime bağladıkları umutlarını, aslında devrim siyasetinin jeopolitik bakımdan yükselişe geçtiği bir dönem olan İkinci Dünya Savaşı ertesinde, yavaş ancak istikrarlı bir biçimde yitirmeye başladılar. Yüzyılın yarısına gelindiğinde Estragon, *Godot'yu Beklerken*'de (Beckett, 1990: 14) sahneye Vladimir girer girmez yanıt veriyordu Lenin'in yarım yüzyıl önce sorduğu soruya: "Yapacak hiçbir şey yok!"[6].

Bu yanıttan sonra, Marcuse'nin *Sovyet Marxizmi: Eleştirel Bir Analiz* (1971) kitabı ve benzerlerinin ardı ardına yayınlanması ile birlikte, henüz 1970'lerin sonunda devrim entelektüeller için bir umut ve çekim merkezi olmaktan çıktı. İlk kez 1979 tarihinde yayınlanan *Postmodern Durum* kitabında içerisinde bulunulan zamanı "büyük anlatılara karşı duyulan şüphecilik' ile tanımlayan Lyotard (1997:xxiii-iv), böylece, uzun zamandır bir büyük anlatıya eklemlenmiş bir siyasa olarak varlığını sürdüren devrim fikrinin de ölüm ilanını veriyordu. Lyotard'ın kitabının yayınlanmasının hemen ardından İran'daki devrimin de İslami bir teokrasi ile sonuçlanmasıyla birlikte, hem 1989 sonrasında Doğu Avrupa'da yaşanan dönüşümler hem de 21. yüzyılın ilk çeyreğinde Arap ülkelerinde gerçekleşen halk hareketleri artık devrimden daha yumuşak ifadelerle tanımlanmak durumunda kaldı ve sanki devrim, çoğu insan için bir daha geri gelmemek üzere ortadan kaybolmuş eski bir ideale dönüştü.

Oysa konu edindiğimiz kavram, vadettiği *poetik* siyasal mekân, faillik imkânı ve özgürlük deneyimi ile çok çabuk unutulamaması gereken bir fikir. Yabancılaşma deneyiminin en az bir yüzyıl öncesindeki kadar yoğun hissedildiği günümüzde, ileriye dönük ve kökten bir değişim teklifinin cazibesini yitirmiş olması da kolay anlaşılır bir şey değil. Öyleyse ne oldu da devrim fikrinden böylesine kolayca vazgeçebildik? Ya da gerçekten vazgeçtik mi? Bu soru kuşkusuz geçtiğimiz on yıllarda yaşanan ekonomik, siyasal ve teknolojik gelişmeleri göz ardı etmeyecek bir yanıtı hak ediyor. Böyle geniş kapsamlı bir yanıta girişmek yerine bu girişime küçük bir katkı olarak düşünülebilecek bir noktayı, modernizmin devrim kavramını aşındırıcı yönünü hatırlatmakla yetineceğim burada.

Büyük anlatıların mezar kazıcısı olduğu söylenen Lyotard, *Postmoderne Dönüş* (2015: 20) başlıklı konuşmasında aslında çabasının odağında gelişmiş toplumlardaki bilgi durumunu incelemek olduğunu ve postmodern kavramını da belirli bir dönemi tanımlamak yerine modernitenin yaşadığı bir değişime dikkat çekip onun sınırlarını tartışmaya açmak üzere önerdi-

[6] İki metin arasındaki bu bağlantıya şurada dikkat çekiliyor: Eagleton (2013: 35).

ğini, kavramın kendi dışında bir gönderme taşımadığını belirtir. Gerçekten de, Comte ile birlikte düzen içerisinde organik bir kesintisiz ilerleme idealini önümüze koyan 19. yüzyılın modernliğinden bu yana çok şeyin değiştiği açıktır. Artık ne düzen ne de ilerleme fikri eskisi kadar apaçık bir gerçekliğe ve ikna gücüne sahiptir. Güncel entelektüel zihin, modernliğin dayandığı ontolojik ve epistemolojik öncüllerin ifşasına ve modern kurgunun içerisindeki yapısal boşluklardan alternatif modernlikler üretilmesine yoğunlaşmış durumdadır. Öte yandan Lyotard'ın postmodern kavramıyla ifade ettiği modernite içerisindeki değişimden kaynaklı bu zihin yapısı hiç de yeni sayılmaz. Bu değişimin selefi, Paris'in Baudelaire tarafından yabancılaşmış bir şehirlinin gözüyle lirik edebiyata konu edilmesi ile ilk işaretlerini henüz 19. yüzyıl ortasında vermiş olan *modernism*dir (Benjamin, 2015: 39). Kirk Varnedoe gibi sanat tarihçileri de postmodernizmi belirli bir dönem olarak kavrama fikrini bu bakımdan reddederek "1880'de başlayıp 1920'ye kadar süren devrim niteliğindeki değişimle bugün arasında bir devamlılık" olduğunu ileri sürmek yoluyla, modernism ve postmodernism arasındaki yakınlığa dikkat çekiyorlar (akt. Everdell, 2012: 18).

1900'lerin başında kendisini iyiden iyiye hissettiren modernist dönüşümün belirleyici bir niteliği tarihselcilik-karşıtlığıdır. Gerçekliğe ilişkin süreklilik ve bütünlük merkezli bir bakışı öngören tarihselciliğin yerini modernizm ile birlikte kesikli bir bakış almıştır. Lukács'ın modernist sanata dönük eleştirisinde dikkat çektiği gibi, bu yeni tarzın temelinde, iç ve dış dünya arasındaki nesnel diyalektik birleşmeyi öngörerek bu iki dünyanın birliğini ileri süren Hegelci düşünceyi reddeden Kierkegaard'ın, içerisi görünmeyen ve nüfuz etmenin imkânsız olduğu bir *incognito*'da varolan birey fikri ve bu fikrin dayandığı tarih vizyonu bulunmaktadır (Gluck, 1986: 850).[7] Bu modernist düşünce içerisinde kırılmalar, boşluklar ve kesintiler tali ve bozucu, istisnai ögeler olmaktan çıkarak asli ve kurucu unsurlar olurlar. Kesiklik istisna değil kural olur ve eklektizm de başarısız kopyaların biz özelliği olmaktan çıkarak otantikliğin nişanı halini alır. Tarde'ın sosyolojik yaklaşımı Durkheim'ın yaklaşımının yerini alırken, Comte'un yerine de Feyerabend geçer. Everdell bu dönüşümün etkilerinin 1800'lerin sonlarından itibaren matematikten resme, sinirbilimden müziğe, mimariden fiziğe değin farklı bilgi ve praxis alanlarında yaklaşık eş zamanlı bir biçimde kendisini hissettirdiğini yazar. Ona göre Dedekind'in sayının tanımına dair sorusuyla başlayan ve nihayetinde kümeler kuramında süreklilik varsayımlarını tehlikeye atan matematikteki gelişmelerle neredeyse aynı anda "Boltzmann'ın ve Gibb'in atomcu istatistiksel termodinamiği, Muybridge ve Marey'in hareketi donduran fotoğrafçılığı, Bernard ve Gau-

[7] karş. Tanyeli (2015: 69-72).

guin'in parçalanmış renk düzlemlerinden oluşan 'klozoné' resmi ve Seurat ile Signac'ın 'noktacılık'ı" gibi örneklerle birlikte, gerçeğin kesikliliği fikri pek çok alanda öne çıkmaya başlamıştır (Everdell, 2012: 82-3). Quantum teorisinden vezinsiz şiire, Bauhaus'tan Picasso'nun resimlerine kadar farklı alanlarda etkisini gösteren modernizm, geçmişin analog evrenindeki organik bütünleri böylelikle kesmiş, süreklilikleri kesikli süreksizliklere çevirmiş ve ikili karşıtlıkların her yerde karşımıza çıkacağı dijital bir dönemin habercisi olmuştur. Bu modernist düşünce 20. yüzyıl süresince etkisini arttırarak Lyotard'ın bahsettiği modernitenin postmodern durumunu beraberinde getirmiştir.

Modernist bakışın yayılmasının devrim fikri açısından en önemi sonucu, süreklilik düşüncesinin inandırıcılığını yitirmesidir. Toplumsal olan artık süreklilik ve devamlılık üzerinden anlaşılmaz olur. Bunun yerine o, gündelik düzeyde her an dağılıp yeni baştan kurulan bir oyun, organik bütünselliği çağrıştıran 'dönüşüm' gibi kavramlarla ifade edilemeyecek bir sürekli hareketler, kopuşlar ve yeniden düğümlenişler bütünü olarak kavramsallaştırılır artık. Şimdiyi geçmişe bağlayan toplumsal süreklilik hissi ise, tıpkı yakından bakıldığında birbirinden bağımsız noktalardan oluştuğu ortaya çıkan bir Seurat tablosunun yarattığı imge gibi, aslında unutmalar ve boşluklardan müteşekkil toplumsal hafızanın dikkatsiz izleyiciler üzerinde yarattığı bir yanılsama olur yalnızca.

Sürekliliğin olmadığı ve her şeyin her gün mikro düzeyde yeniden kurulduğu bir dünyada karşımıza her yerde ve her zaman gerçekleşen devrimlerin bitmek bilmeyen enflasyonu çıkar. Historia ortadan kaybolunca, artık her yer ve her zaman bir araftır. Bundan sonra devrim artık bir *olay* olmaktan çıkar, istisnai bir vaat yerine gündelik deneyimin rutin bir parçası oluverir. Modernizm devrimi imkânsızlaştırarak gündeminden düşürmez; onu zamanın ve mekânın ufku boyunca genişleterek, gerçekliği tanımlama ve yorumlamanın totolojik bir biçimi haline getirir. Her yerde ve her zaman, en alelade farklılaşmalar bile devrim olarak adlandırılmaya başlar ve bakılan her yerde sonsuz sayıda yeni devrimin gerçekleştiği ve gerçekleşmeyi beklediği tespit edilir (bkz. Dhanagare, 2012: 83). Bugün pek çok iletişim mecrasının pazarlama devrimi, sosyal medya devrimi, nano teknoloji devrimi, büyük veri devrimi, drone devrimi gibi sayısız devrimi haber veren ve sonuçlarını tartışan yazılarla dolup taşması ve bize yaşamımızın sürekli bambaşka bir şeye dönüştüğünün ve yakın gelecekte bugünkünden çok daha fazla dönüşeceğinin anlatılması bir rastlantı değildir. Bu dünyada devrimci semboller de karşımıza bol bol çıkar ve bu devrimler geçidine eşlik ederek kitlesel tüketime sunulur. Kübalı fotoğrafçı Alberto Korda'nın çektiği Che fotoğrafı da bu sembollerin en ünlüsü olarak t-shirtlerden vot-

ka şişelerine, hediyelik eşyalardan prezervatiflere kadar yer yerde boy gösterir (bkz. Casey, 2009). Bu modernist dünyada artık geçmiş yüzyılda anlaşıldığı şekliyle bir devrim yaşanmasının mümkün olmadığı tahminleri yapılırken (bkz. Snyder, 1999) devrim fikrinden geriye kalan da insanların kendilerini olduklarından daha önemli, daha meşgul, daha entelektüel, daha isyankâr ve daha fedakâr hissetmelerini sağlayan ama asla gereğinden fazla ciddiye alınmayan sığ bir arzudur.

Daha önce devrim kavramının tarihsel-toplumsal analizler bağlamındaki kullanımından hareketle karşı-devrimin de ters istikametteki gerçekleşen bir devrim olarak kavranmasının, kavramın yönelimselliği dolayısıyla mümkün olduğunu söylemiştim. Ancak siyasal kuram içerisindeki bir söylemsel unsur ve bir faillik vaadi olarak devrimden bahsediyorsak eğer, bu durumda 'ters yönde bir devrim' ifadesi bir oksimoron olacaktı. Zira devrimin yönü burada failliğe doğrudur ve faillikten uzaklaşılması aynı zamanda devrimden de uzaklaşılması anlamına gelecektir. Öyleyse siyasal kuram içerisinde karşı-devrim, devrimin tam tersi, hatta onun düşünülememesi anlamına gelir. İşte bu noktadan bakıldığında denilebilir ki dört bir yanımız devrime dair alegorilerle, devrim sözleriyle ve her gün gerçekleşen devrimlerle çevrili olduğu halde, 21. yüzyılda aslında tümüyle karşı-devrimci bir atmosfer içerisinde yaşamaktayız. Bu karşı-devrimci dünyada önümüzdeki on yıllarda yaşanacaklar devrimin sözünü ettiği faillik umudu adına olumlu sonuçlar doğuracaksa eğer, bu biraz da devrim kavramına dair soruların daha yüksek bir sesle ve tekrar tekrar sorulması ise gerçekleşecektir. Umudumuz, bu yüksek sesli sorulardan bir tanesinin de bu çalışma vesilesiyle sorulmasıdır.

Kaynakça

Althusser, Louis. (1972). 'Ideology and Ideological State Apparatuses'. iç. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Badiou, Alain. (2005). *Metapolitics*. Londra ve New York: Verso.

Beckett, Samuel. (1990). *Godot'yu Beklerken*. İstanbul: Kabalcı.

Benjamin, Walter. (2015). 'Paris: XIX. Yüzyılın Başkenti'. iç. *Modernizmin Serüveni*. (der.) Enis Batur. İstanbul: Sel.

Boym, Svetlana. (2016). *Başka Bir Özgürlük: Bir Fikrin Alternatif Tarihi*. İstanbul:Metis.

Burke, Edmund. (2016). *Fransa'daki Devrimi Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Kadim.

Casey, Michael J. (2009). *Che's Afterlife: The Legacy of an Image*. London: Vintage.

Dhanagare, D. N. (2012). 'From Ideal Type to Metaphor: Rethinking the Concept of 'Revolution''. *Sociological Bulletin*, 61 (1), pp. 53-88.

Eagleton, Terry. (2013). *How to Read Literature*. New Haven ve Londra: Yale University Press.

Everdell, William R. (2012). *İlk Modernler: Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller. İstanbul*: Yapı Kredi.

Farhi, Farideh. (1988). 'State Disintegration and Urban-based Revolutionary Crisis: A Comparative Analysis of Iran and Nicaragua'. *Comparative Political Studies*, 21 (2), pp.. 231-56.

Faulkner, Neil. (2014). *Marksist Dünya Tarihi: Neandertallerden Neoliberallere*. İstanbul: Yordam.

Garrard, Graeme. (1996). 'Joseph de Maistre's Civilization and Its Discontents'. iç. *Journal of the History of Ideas*. 57 (3), pp. 429-446.

Gluck, Mary. (1986). 'Toward a Historical Definition of Modernism: Georg Lukacs and the Avant-Garde'. The Journal of Modern History, 58 (4), pp. 845-882.

Goldstone, Jack A. (2014). *Revolutions: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Holmes, Oliver W. (1996). 'The Concept of "Revolution" and the "Modern"'. *The European Legacy: Toward New Paradigms*. 1 (1), pp. 156-161.

Huntington, Samuel. (2006). *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Johnson, Chalmers. (1982). *Revolutionary Change*, 2nd ed.. Stanford: Stanford University Press.

Kumar, Krishan. (2005). 'Revolution'. iç. *New Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribners & Sons.

Lenin, Vladimir I. (2010). *Ne Yapmalı? Hareketimizin Can Alıcı Sorunları*. İstanbul: Agora.

Lyotard, Jean-François. (1997). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, Jean-François. (2015). 'Postmoderne Dönüş'. iç. *Modernizmin Serüveni*. (der.) Enis Batur. İstanbul: Sel.

Marcuse, H. (1971). *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Marleau-Ponty, Maurice. (2007). *The Merleau-Ponty Reader*. der. Tadwine, Ted & Lawlor, Leonard. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Marx, Karl. (1965). *Pre-Capitalist Economic Formations*. der. E. J. Hobsbawm. New York: Intl Pub.

Marx, Karl. (2002). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. Ankara: Sol.

Nietzsche, Friedrich W. (2011). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. İstanbul: İş Bankası Kültür.

Nikitenko, Aleksandr. (1975). *The Diary of a Russian Censor*. (ed. and trans.) Helen Saltz Jacobson. Amherst: University of Massachusetts Press.

Paigne, Jeffrey. (1975). *Agrarian Revolution*. New York: Free Press.

Rothwell, Phillip. (2012). 'Unfinished Revolutions: Gaps and Conjunctions'. *Signs*, 37 (2), pp. 271-274.

Skocpol, Theda. (2004). *Devletler ve Toplumsal Devrimler*. Ankara: İmge.

Scruton, Roger. (2001). *The meaning of Conservarism*. Londra: Palgrave.

Snyder, Robert S. (1999). 'The End of Revolution?'. *The Review of Politics*, 61 (1), pp. 5-28.

Spektorowski, Alberto. (2002). 'Maistre, Donoso Cortes, and the Legacy of Catholic Authoritarianism'. iç. *Journal of the History of Ideas*. 63 (2), pp. 283-302.

Stirner, Max. (2013). *Biricik ve Mülkiyeti*. İstanbul: Kaos.

Tanyeli, Uğur. (2015). 'Modernizmin Sınırları ve Mimarlık'. iç. *Modernizmin Serüveni*. (der.) Enis Batur. İstanbul: Sel.

Tocqueville, Alexis de. (2004). *Eski Rejim ve Devrim*. Ankara: İmge.

Touchard, Jean. (2015). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Islık.

DEVRİMLER: HAŞMETLİ, DİNGİN VE SESSİZ*

Daniel Bensaïd

Çiçeklerin ve bülbüllerin partisi devrim ile yakından ilintilidir.
Heinrich Heine, *Almanya'da Din ve Felsefe Tarihi*[1]

Devrimin doğrudan bir cevap olduğunu düşünüyor ve bunun da doğru olmadığını biliyoruz. Bunlar, kaba basitleştirmelerdir.
Paul Valéry

Günümüzde sorunu yaratan şey, devrimin arzu edilirliğidir.
Michel Foucault, 1977

I.

Birkaç yıl önce Lignes[2] dergisi 'devrim arzusu' ile ilgili bir anket yayımladı. Devrim arzusu mu yoksa devrim ihtiyacı mı? Bu yanıltıcı biçimde çocuksu arzu, 1968'in müphem tavsiyeleri ile beraber, bir mezarın üzerine bırakılmış soluk bir çiçeğin acı kokusunu yaymakta. Arzu ve hasret, başlangıçtaki saik ve coşku kesin olarak tükendiğinde geriye kalanlar işte bunlar: Kudretsiz bir muğlâk istek, iştahsız bir haset, bir ölüm isteği, bir

---

Çev: Hüseyin Oğuz Genç

* Metnin orjinali için bkz. Daniel Bensaid, "Revolutions: Great and Still and Silent", içinde, M. Haynes ve J. Wolfreys (Der.). *History and Revolution – Refuting Revisionism*, London and New York: Verso, 2007, s. 202-216.

[1] Heinrich Heine, *History of Religion and Philosophy in Germany,* North Queensland, 1982, s. 72.

[2] *Lignes,* yeni seri no. 04, Şubat 2001.

özgürlük hayaleti, erotik bir heves! Gerçekleşemez bir muhtemellik duygusuna hapsolmuş bir öznelik hali.

İhtiyaçlar zincirinden kurtarılması gerektiğine inandığımız arzu, en nihayetinde, aslında gene ihtiyaçların tüketimci bir versiyonudur: Arzulama mekanizması her şeyden önce bir tüketim mekanizmasıdır. Bu arzu, dükkân camekânının ışıldayan albenisi tarafından baştan çıkartılmış müşteriler için simsarlık yapmaya göz kırpan ekrandaki metanın baş aşağı çevrilmiş yansımasıdır.

İhtiyacın yerini arzunun alması sürecinin, Leon Walras'ın 1874 tarihli *Elements of Pure Economics* (Saf Ekonominin Unsurları) kitabında emek-değerin yerine istek-değerini koymasında başlayan bir kuramsal tarihi vardır. Marjinalize etmenin değeri özneleştirmesi gibi, "nesne [de] arzudan doğar". Bu nedenle iktisatçı Charles Gide değer ölçme maksadıyla, fazlasıyla nesnel olan 'yarar' kavramının yerine 'arzu edilirlik' kavramını koymuştu. 1970'lerin sonlarında Foucault, devrimin hâlâ arzulanır olup olmadığını soruştururken, bilerek veya bilmeyerek, bu gelenekten besleniyordu.[3]

II.

Devrime gelecek olursak, bu uzun bir hikâyedir.

Jan Patočka devrim fikrininin bizzat kendisinde "modernitenin temel bir niteliğini" görür. Bu fikir, Chateaubriand'ın 'devrimler' hakkındaki makalesi ile Hannah Arendt'in 'Devrim' konusunda kaleme aldığı makale arasında geçen sürede, çoğul kullanımın yerini alan bu tekilleştirme ve onun Tarih'in, İlerleme'nin, Bilim'in ve Sanat'ın arkasına konumlandırılması süreci aracılığıyla oluşur. Bu durum, geçmişin artık geleceği aydınlatmadığı fakat geleceğin şimdiki zamanı aydınlattığı noktada, zamanın yeni semantiğine kazınmıştır. Fransız Devrimi'nden sonra devrim, özgürleşme beklentilerine ve umutlarına verilen isim halini alır. 'Tarihin lokomotifi' statüsüne yükseltilir ve bütün metalik gücüyle geleceğe doğru alelacele ilerler; ta ki bu mekanik hayal, raydan çıkan hayvan vagonlarının altında ezilinceye dek.

Fetişist arzunun loş bir objesi olarak kurulan bu devrim, bir ayağıyla kutsalın üzerinde durmaktadır. Kutsallık, bu olguyu hâlâ mucizelere susamışlıkla doldurmaktadır. Arzunun (ve yandaşları olan ayartma ve günahların) aşkınlığından ihtiyaçların içkinliğine doğru inebilmek, mütemadiyen engellenmiş ve her defasında tekrar yenilenmiş yavaş ve uzun bir sekülerleşme çabasını gerektirmiştir. Devrim, muhtelif tecrübeler ve çetin sınavlardan geçerek, dirhem dirhem cennetten yeryüzüne inmiş, ilâhi vahiyden

[3] "Marjinalist inovasyon" ve felsefesi, estetiği ve edebî yankıları üzerine Joseph Goux'nun muhteşem kitabına bkz. *Frivolité de la valeur*, Paris, 2002.

profan bir tarihe dönüşmüştür. Mit, yerini tasarıya bırakacak şekilde geçersizleştirilmiştir.

1848'de Marx, "19. yüzyılda devrimin sırrı işçi sınıfının özgürleşmesidir" diye yazıyordu. Bu sırrın ifşa olması dünya tarihinin ikiye ayrılmasına, halkın kendisine karşı (bir sınıfa karşı bir başka sınıf olarak) bölünmesine yol açmış ve Devrim ile Cumhuriyet'in bütünlük mitini bozmuştur. Bu iki kavram arasına uyumsuzluk tohumları saçmıştır. Başta gelen basitliğin içerisinden, burjuvazinin veya işçi sınıfının ve muhafazakâr veya sosyal devrimlerin çoğul karmaşıklığını ortaya çıkarmıştır. Kısacası, ifşa edilen bu sır, devrim içinde bir devrime sebep olur: "1848'in 25 Şubatı Fransa'ya cumhuriyeti bahşetti, 25 Haziran'ı ise ona *devrimi* dayattı. Ve Şubat ayından önce *hükümet sisteminin devrilmesi* anlamına gelen devrim, Haziran' dan sonra artık *burjuva toplumunun devrilmesi* anlamına geliyordu."[4]

Paris Komünü veya Ekim 1917 gibi tecrübeler, devrimci içeriğin bu toplumsal belirlenimine, güç mücadelesinin stratejik belirlenimini de eklemiştir: toplu grev ve silâhlı isyan.

Günümüzde, tam aksine, tüm olaylar âdeta bu temel sekülerleşme hareketi tükenmişçesine ve âdeta devrim çağları ile onların efsanevi kaynağına geri döndükçe tecrübeleri ve içerikleri giderek terk ediyormuşuz gibi gerçekleşiyor. 1980'lerde stratejik tartışma sıfır noktasına ulaştı. Bir yandan hakiki devrimler çeşitli yerlerin ve yılların adını alırken, bu yerler de sonsuz mekânda kaybolmaya yazgılı görünüyordu. Olayların yaşandığı tarihler, yeni bir şey icat etmeden andığımız bir zamanda, bezginlikle uzatılmış bir zamanda kaybolmuştu. Zamansal perspektif, sonsuz bir idari şu an içerisine sıkışıp kaldı.

Yaşadığımız bu toplumsal tahayyül bitkinliği içerisinde neyin konjonktürün bir sonucu olduğunu, neyin geçtiğimiz yüzyılın ağır yenilgilerinden ötürü ortaya çıkan kısa süreli bir bezginliğin sonucu olduğunu ve neyin tarihsel çağların yeni çalkantılarının sonucu olduğunu henüz bilemiyoruz. Lâkin sonuç devrimci düşüncenin siyasal varlığını kaybetmeye başlaması ve estetik veya etik bir arzuya, bir damak zevkine veya inanç edimine indirgenme eğiliminde olmasıdır. Devrimci düşünce bir tür arada kalmışlık durumu yaşıyor gibi görünüyor: Karşı-taarruz perspektifinden yoksun bir direnme isteği ile imkânsıza yakın bir kurtuluşun beklentisi arasında kalmışlık; ve hakiki devrimin arındırıcı kaynaklarına yapılan bir kutsal yolculuk ile, devrimin tam zıddı olduğu gerçeğini konsensüsün kadife örtüsü gizleyen ve giderek silikleşen muhafazakâr bir devrim arzusu arasında kalmışlık. Bu mükerrer melankoli hazzı, bu nedenle, yeni bir tarihselleştirme

[4] Marx, *The Class Struggles in France,* içinde, Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, London, 1975ff, cilt. x, s. 71.

çabası ve bir siyasallaşma infiali ile bir an önce karşılık verilmesi gereken bir mükrerrer aldatmacadır.

Her ne kadar profan devrim oluşun 'kaçınılmaz-olmayan bölümü' olsa da, o arzuların zorunlu dinamiğinden değil, bir ihtiyaçlar diyalektiğinden doğar. Arzunun heveslerine itaat etmek yerine, dünyayı külleşmiş idollerin tantanasında paramparça olmadan değiştirmenin (onda bir devrim yapmanın) akılcı gerekliliğine itaat eder. Bu ihtiyaç indirgenemez bir boşluğu doldurmaya kararlı bir hüzünlü tutku değil, içerisinde sürecin ve olayın, hem tarihsel durumun belirli koşullarının hem de olasılıklar yelpazesini genişletmeye çabalayan siyasal eylemin bir araya geldiği şey, yani sürekli devrimin neşeli tutkusudur.

III.

Devrim teriminin sorunu, bir kavram olduğu kadar, (Sorelci anlamda) mite de yakın durmasıdır. Bu nedenle anlamların düğümünü çözerek (ya da çözmeyi deneyerek) işe başlamak durumundayız. Genel olarak, (Fransız Devrimi'nden bu yana) devrimin güncel toplumlarda sosyal ve siyasal değişimin matematiksel formülü halini aldığını söyleyebiliriz. Bu bakış açısından o, Kant'ın devrim öncesi terminolojisi uyarınca, istekleri, yapıları ve onların beklenti ufuklarını organize eden bir 'siyasal kehanet' ve 'kesin bir gelecek beklentisi' oluşturur. Bu fikir başka bir olası dünyanın yolunu açtığı gibi, bayağı uysallığa, taktiksel uzlaşmalara ve siyasetin bir çeşit kanal değiştirmeye indirgenmesine karşı da daima gereklidir.

Fransız Devrimi ile birlikte tanımlanmaya başlamasından dolayı devrim kavramı, modern zamansallığın ayrıntılandırması ve Kosseleck veya Goulemot tarafından üzerine çalışılmış olan 'tarihsel çağların semantiği' ile de ilintilidir.[5] Ayrıca ivmelenme, ilerleme ve gelişim gibi düşüncelerle ilişkilendirilmiştir. Geçtiğimiz yüzyılın felaketlerinin etkileri altında gittikçe sorunsallaşan bir hal almış olan da dünyanın bu temsilidir. Sonuç olarak devrim fikrinin artık 'mitsel' işlevini (tıpkı genel grevin Sorel için stratejik bir olayın belirsiz bir imgesini temsil etmesi gibi, devrimin de geleceğin belirsiz bir imgesini temsil etmesi işlevini) aynı şekilde yerine getiremediğini düşünebiliriz.

Devrim kavramı, tecrübe edildiği süreç içerisinde en sonunda, etkileyici bir stratejik içerik üstlenmiştir. Bahsi geçen içeriği çok pratik bir bağlamda tartıştığımız bir dönem vardı: Silâhlı kalkışma, isyankâr genel grev, uzatılmış halk savaşı, ikili güç... Günümüzde bu tartışmalar çok geride kalmış

[5] Reinhart Koselleck, *Le futurpasse. Contribution à la semantique des temps historiques*, Paris, 1990 ve *L 'expérience de l'histoire*, Paris, 1997. Jean-Marie Goulemot, *Le regne de l'histoire. Discourshistoriques et revolutions*, Paris, 1996.

gibi görünse de, toplumsal krizler ve emperyal savaşların bir sonucu olarak yeniden ortaya çıkmaya meyillidirler.[6] Bu sonucun pek çok sebebi vardır ve bunlar arasından önemli bir tanesini Zapatista Subcomandante Marcos belirli yazılarında zımnen dile getirmektedir. Eğer ki strateji (en azından Bonaparte'tan beri) kişinin sahip olduğu güçleri belirli bir zamanda tek bir noktaya odaklama sanatı idiyse, mekânın çözüldüğü ve iktidarların her tarafa yayıldığı 'networkler' çağında bu odaklanma nasıl bir hal alır? Burada tartışılacak çok fazla nokta mevcut. Ordular her zaman nihai savaşa girdiklerini söylerler; tıpkı devrimcilerin her daim son (veya sondan bir önceki) devrimi yapmaları gibi.

IV.

Köstebeğin tek amacı vardır. Sessizce yoluna devam eder: "İlk bakışta göze çarpan büyük devrimlerin öncesinde, çağın ruhunda gerçekleşen sessiz ve gizli bir devrim, her gözün göremediği bir devrim olmalıdır..."[7] Görünümlerden ve bariz olanlardan uzak, dünya uykudayken o gizlice ve sessizce kazar. Eğer ki köstebek uzağı göremiyorsa, içerisinde olduğu çağ da kendi payına, köstebeğin "içeriden kazmayı sürdürerek yaptığı basınca" karşı kördür.[8]

Joyce'un Stephen'ı da dâhil olmak üzere, Blanqui'den Benjamin'e değin süregiden mağlubiyetlerin cehennemî tekrarı, huzurlu bir rüyadan ziyade uyanmamız gereken bir karabasandır. Tarihin kekeleyip gevelediği bilinen bir şeydir. Trajediden kaba güldürülere, amcadan yeğene, Muhteşem Napoléon'dan Küçük Napoléon'a. Trajediden trajediye: Haziran 1848 katliamlarından Paris Komünü'nü bitiren Kanlı Hafta'ya.

Marx da gene başa döner ve tekrarlar. Bir kinayeden diğerine, geçmiş, bir daha ortaya çıkması için geri çağrılır. *18 Brumaire*'in ihtiyar köstebeği böylelikle *Hamlet*'te öldürülen kralın sahne altında başıboş dolaşan hayaletini diriltir. Bu daima 'görünmeyen bir kazının', 'yeraltının' ve aynı zamanda hayaletlerin, patikaların ve geçitlerin hikâyesidir: "Lâkin devrim esaslıdır. Henüz araftan geçmekte."[9] O, *Gründlich*'i derinlemesine ve kökünden baltalar ve oyar.

'Bravgemühlt, alter Maulwurff!'

'İyi kazdın, ihtiyar köstebek!'

---

[6] Yakın zamanda çıkan Toni Negri'nin (*Empire*) veya John Holloway'in (*Change the World without Taking Power*) adlı kitaplarının yankıları bu yenileme için bir anlamda bir kanıttır. Bu konuyla ilgili benim kitabım *Un monde à changer*'ye bkz. *Mouvements et strategies,* Paris, 2003.

[7] G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings,* Chicago, 1948, s. 152.

[8] G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, London, 1955

[9] K. Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, içinde, *Marx and Engels, Collected Works*, cilt. xi, a. 185.

İhtiyar arkadaş, ta ki kendisini yüzeyle başedecek kadar güçlü hissedene değin, çeviriden aktarıma, dil sürçmesinden anlam kaymasına, Shakespeare'den Schlegel'e, Hegel'den Marx'a dönüşür: "Ruh, sıklıkla kendini unutmuş ve kaybetmiş bir görünümdedir. Lâkin içten içe kendisine karşı bölünmüş olarak, içeriden fakat ileriye doğru çalışmaya devam eder, tıpkı Hamlet'in babasının hayaletine söylediği gibi: "İyi söyledin, ihtiyar köstebek! Toprak üzerinde bu kadar hızlı çalışamazdın değil mi? –ta ki onu güneşten koruyan yer kabuğunu kırabilecek kadar güçlenene dek."[10] Bodrum katı ile zemin arasında, sahne ile perde arkası arasında, hazırlanma amaçlı feragatın, zaruri ön hazırlıkların ve başlangıç öncesindeki görevin kahramanlıktan uzak bir imgesidir o. Derin ve gizli bir öznedir. Görünür yazının altında ilerleyen, sıklıkla da onu düzelten ve bazen de onunla çelişen bir görünmez yazıdır.

V.

Devrim olayların olağan akışını kesintiye uğratır. Karışıklık yaratan bir olaydır. Michel Surya "Yirmi birinci yüzyılın yirminci yüzyıldan kurtarmayı beceremediği şey, o zaman hâlâ olayların var olması mıdır acaba?" diye sorar. Aşırılıklar çağının hayal kırıklıkları acaba herhangi bir olayın meydana gelme olasılığını ortadan kaldırmış olabilir mi?

Yankılarımız modernite içerisinde kaldığından, "devrim, gerçekleşmemiş bir olayın adıydı ve olayın adının tamamı bu gerçekleşmemiş olaydan türüyordu; ya da, daha kötüsü, kendi kendisinin kesin reddi biçiminde gerçekleşmiş bir olaydan türüyordu. Eğer ki ortada kurtarılacak bir olay yoksa, bunun sebebi kurtarabilmeyi umabileceğimiz tek olayın bu korkunç metamorfoz olmasıdır."[11]

Umuda verilen bu hasar, gelecek nesillerin de sırtında uzun bir süre yük olmaya devam edecek. Uzun bir süre boyunca geleceği karartacak. Bu izini kaybettirişe teslim olmaktansa, kaybı kazanca çevirmek için belki de hâlâ çok geç değildir.

Olayın kendisini kutsallıktan arındırmak ve sekülerleştirmek şartıyla.

Onu Teolojiden çekip çıkartarak ve profan tarih ile siyasete tekrardan yerleştirerek.

---

[10] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*. "Doğru dedin, ihtiyar köstebek" dedi Hamlet. Schlegel bunu "Brav alter Maulwurf! Wühlstsohurtigfort!" şeklinde çevirir ('Düzgün ve çabukça kaz, kıymetli ihtiyar köstebek!'). "Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf ('İyi çalıştın, kıymetli köstebek!") şeklinde yorumlar Hegel. 'Brav gewühlt, alter Maulwurf!', şeklinde toparlar Marx. Marx'ın kazmaya (gewühlt) dair fikri, Hegel'in sade çalışmasına yıkıcı bir dokunuş eklemektedir. Köstebeğin geçirdiği bu dönüşümlerle ilgili bkz. Martin Harries, "Homo alludens. Marx's Eighteenth Brumaire", içinde, *New German Critique*, Aautumn 1995, ss. 35-64.

[11] Michel Surya, *Quinzaine litteraire*'deki makalesi, 1 Ağustos 2000.

I. Dünya Savaşı'na değin siyasetin tamamı, kendisini yutmakla tehdit eden "sinsi 'tarihsel kanun' kavramına" direnecek bir olayın imkânı üzerine temellendirilmişti. Bu çetin mücadelenin hemen ardından artık Paul Valéry, siyasal ruhun 'olaylar yoluyla düşünmeyi' bırakıp bırakmayacağını ve 'her eylemin tüm yönlerde yankı uyandıran bir dizi öngörülmeyen çıkar yarattığı için, kendi dolaysız olaylar silsilesini oluşturacağı' temel kavrayışına 'uygun' bir biçimde düşünmekte başarısız olup olmadığımızı soruyordu. Bu olayın etkileri 'her mesafeden neredeyse anında kendisini hissettirir, derhal kendi nedenlerine geri döner ve sadece beklenmeyende yok edilirler.' Bu sebepledir ki, 'eski tarihsel geometri ve siyasi mekanikler hiç de uygun düşmezler'.[12]

Günümüzde postmodern retorik, olayı çok daha farklı bir şekilde tehdit etmektedir. Büyük anlatıların tükenmiş gevelemelerinden, bir vantrilok gibi karnından konuşan metaların sağır edici korosu ortaya çıkar. Tarih, sonsuz bir şimdiki zaman etrafında fikrini değiştirip durmaktadır. Kapital'in hayaleti yıkık umutların kalıntılarının üstüne bir lanet gibi çökmüştür. Gelmeyen bir olay için ufuk noktasına bakıp durmaktan usanmış izleyiciler ve uyuşuk nöbetçiler, kendileriniderin bir uykunun kollarına bırakmaktadırlar.

Olay hakkındaki felsefi söylemler, ticari sonsuzluğa indirgenmiş tarihin kaçınılmazlığını reddederek, onun siyasal kararışına mistik kutlanışı ile yanıt verir. "Yoktan ortaya çıkması" nedeniyle, öncülsüz veya koşulsuz, kendisini "kendine saf bir girizgâh" olarak, kesin bir başlangıç olarak sunar.

Sıklıkla hayali kurulan şehvet dolu bir karşılaşmanın ilk buluşması gibi, hem imkânsız hem de "sonsuza dek apaçık" görünmektedir.

VI.

Eğer ki kesinlikleri sarsıp şeylerin düzenine alışmanın sinsi cazibesini tarumar edecek olmasa, bir karşılaşmanın ne kıymeti olur? Bir olay olabilmesi için, sürprize uğramaya açık olmalı ve kendini, vuku bulan müphemlik içerisinde tamamen riske edebilmelidir.

Lâkin âni bir vahiy veya aydınlanma bir olay meydana getirmez. Onlar herhangi bir tarihî mantıktan yoksundur ve biz bu durumda, "olayın mümkün olmayan mucizesi ortaya çıkabilsin" diye Tanrı'nın takdirine veya kadere sığınmak zorunda kalırız. Seküler bir siyaset de artık hem düşünülemez hem de uygulanamaz bir hal alır.

[12] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, 1996, s. 17.

Tarihî bir devri işaret eden şey, "Olayın kendi içsel niteliklerinde değil, ancak gerçekleştiği konumda –ortaya çıktığı durumla arasındaki bağlantıda yatar".[13]

Péguy'nin yorumuna göre, modern insanın koşullarında "hiçbir şey beklenme[me]si", gene de "sadece değersiz bir beklenti kırıntısı" değildir. Ve sonucu kesin olmayan bir tasarı "gene de, var olmayan bir tasarı değildir." Mümkün olana doğru bir sorumluluk üstlenir. Kendi içine doğru saf bir başlangıç yapan olay, "ânın içinde imkânın çiçek açışı", "zamanın öznesinin ilk sahneye çıkışı" halini alır. "Hiçbir şey bu âni ve büyük değişiklikler, bu tekerrürler, bu profan yeni başlangıçlar kadar gizemli değildir. Olayın sırrı budur."[14] Öte yandan, tıpkı devrimde olduğu gibi, bu yeni başlangıçlar ve yenilemeler de sahnenin aslında asla boş olmadığını ve bizim de asla sıfırdan başlamadığımızı ima eder. Deleuze'ün söylemeyi sevdiği üzere, "her zaman ortadan, tekrar başlarız".

"Her zaman birisinin başına geldiği" müddetçe ve o biri biz olamadığımız müddetçe, bu sırra ve onun gizemine vâkıf olmakta başarılı olabileceğimizi umabiliriz. Onu "mümkün olanın saf olasılığı" olarak kutlamak yerine, olayı, onun yerini belirleyen tarihî koşullara yormak durumundayız. Mucize inanç düzeninin bir parçası iken, olay, politikanın koşullarını tıpkı mantıklı bir biçimde oynanmış bir kumar gibi belirler. Olayın politikaları hem "zamanın dışında bir sosyalizm" rutinini hem de kaderci bir tarihin güven tazeleyici "kanunlarını" kırar. Bastille baskını sadece *ancien régime*'in kriz ortamından yola çıkarak rasyonel olarak düşünülebilir. Ekim Devrimi üzerine düşünmek, ancak savaşın âni ve büyük değişiklikleri ve ülkeyi emperyal düzenin en zayıf halkası yapan "Rusya'daki kapitalizmin gelişiminin" özgünlükleri ile birlikte mümkündür. Küba devrimi ise çürümüş, bağımlı bir burjuvazinin tali diktatörlüğünden yola çıkarak. İradenin buyrukları belki de o zaman kararın şartlarıyla uyuşur.

VII.

Dolayısıyla, hafızanın beklentiye tutunduğu ve tecrübenin gelecek olgularla karşılaşmak üzere dışarı çıktığı bu kritik nokta haricinde, gerçek anlamda bir olay bulunmamaktadır. Her ne kadar beklenilir olsa da, o gene de tüm beklentilere aykırı bir biçimde ortaya çıkar. Dolayısıyla her daim yersiz, zamansız ve erken bir anda ortaya çıkar. Ona gücünü veren de budur. "Kendi geleceğinden" ve başlattığı yeni olasılıklardan anlam kazanır. Kendi içerisinde "kendi kavranışının koşullarını" barındırır. Sadece gelecek

[13] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London, 1999, s. 140.
[14] Charles Peguy, *Clio*, Paris, 1931, s. 170 ve 228.

nesiller bu yeniliğin büyüklüğünü kavrayacaktır, zira o, bütün olasılıkların kökündedir. Onların ufuklarını değiştirir ve bir "çağ devrimini" ilân eder.[15]

Diğer bir taraftan, gazete zamanının bir yarını yoktur. Güncel olayların ve haber unsurlarının seri üreticileri olarak medya, kısa ömürlü yenilikleri çığır açacak şeyler ile karıştırır. Onun her daim taptaze yeniden başlayan şimdiki zamanı, anlamını ortaya çıkaran bir süreç perspektifi içerisinde konuşlanmamaktadır artık. Başlıklarla, atlatma haberlerle ve ifşalar ile bol bol güçlendirilmiş bir halde, olayların suretini ucuz bir şekilde sunmaktadır. Karl Kraus'un özlemi ise "Bir kez daha araç, bizdeki iyi şeyleri götürdü." Devir "özel baskıyı, olayın kendisi olarak nitelendirmeye o kadar yatkındır ki",[16] yaptıkları velveleye rağmen medya itibarının trompetleri artık herhangi bir duvarı yıkamamaktadır.

Olay siyaseti, vakitsiz olana dair bir stratejik sanattır. Mutlaka zamansız, kaçınılmaz bir şekilde her daim çok erken ve her seferinde çok geç gelir. Münasip an her zaman prematüredir. Modern devrim düşüncesi, tarihsel gerekliliği olayın tesadüfiliğine bağlayan dikiş gbi görünüyor. Zira siyasal eylem sadece kendisini yarattığı sonuçların müphemliğine maruz bırakmakla kalmaz, aynı zamanda kendisi için kendi tesadüfiliğini de yaratır. Bunun açıklamasını nasıl yapabiliriz? Hegelci aklın üçkâğıdı ile mi? Tesadüfilik bu durumda mümkünün kırılganlığı ile etkin olanın sürekliliği arasındaki belli belirsiz bir ilişkiye işaret eder. Ne yalnız şansa ne de eksik bir bilginin boşluğuna indirgenemez ve "ruhun (tinin) kendisini olay formunda biçimlendirdiği bir eylem" olarak tasavvur edilen tarihin tam kalbinde yazılıdır.[17]

"Bu olumsallık sınavı" çoğu kez tarihsel akıldışılıkların acılı bir tecrübesidir: Olayın müphemliği ile tarih olgusunun bizzat kendi tarafından varsayılan rasyonaliteyi nasıl uzlaştırabiliriz? Olayların olmadığı bir tarih, en azından tarihi olmayan bir olay kadar düşünülemezdir. O, yalnızca, meydana gelmemesi de mümkün olmasına karşın meydana gelenin "değişen dokusu" üzerinden anlaşılabilir. Lâkin beklenen bir sona erişmek "olumsallık sınavını" baskılar.[18]

VIII.

Öyleyse olay, hangi "tarihsel gerekliliğin" rastgele bir parçasıdır? Mücadele ve çatışma gerekliliğinin, zira çatışmanın ancak kendisi öngörülebilir, sonucu değil. Althusser'in üzerinde ısrarla durduğu gibi, kapitalist üretim

[15] Bkz. Claude Romano, *L'evenement et le temps,* Paris, 1999.
[16] Karl Kraus, *In These Great Times*, Manchester, 1984, ss. 76, 80.
[17] Bkz. Hegel, 'Reason in History', giriş, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge, 1975.
[18] Bernard Mabille, *Hegel. L'epreuve de la contingence*, Paris, 1999.

biçimi, feodal üretim şeklinden "yaratma veya doğurma ilkelerine göre" türemez. O, ameliyat masası üzerindeki dikiş makinesi ile şemsiye kadar garip bir karşılaşmadan, sermayeleşmiş para ile kâğıt üzerinde özgür emek gücünün ve teknik inovasyonun karşılaşmasından ortaya çıkar. Olay, bu kombinasyonun aldığı ve hiç de zorunlu olmayan şekildir.

Böylece, "her şeyin tekrardan sorgulanmaya başlar gibi göründüğü" kritik an, siyaseti çoğul sanallığın ve yegâne gerçekliğin "tarihinin kalbindeki çarpışması" olarak tanımlar.

Merleau-Ponty'nin gözlemi şuydu: "İşte öngörülemeyen şey burada. Trajedi budur."

Dahası, bu trajik özgürlük, arzunun saf hevesine dönüşme riskine karşı, konjonktür ve koşullar tarafından belirlenmiş sınırları bilmek durumundadır. Tümüyle tek bir noktaya odaklanıp hareket eden azizin veya klasik kahramanın aksine, profan militan, elde edilecek sonucun kendi niyetinin aleyhinde olması riskinin de bulunduğu bir karar verme belirsizliği ile karşı karşıyadır. Siyasal ve tarihi yargıların kırılganlığı bu nedenle hem dogmatik ve kuramcı cazibelere hem de alaycı fütursuzluğa karşı gerekli bir panzehir olarak dayatılır.

Dünyayı değiştirmek, onu değiştirmek üzere yorumlamak demektir. Keza aynı zamanda onu yorumlarken de değiştirmek demektir.

IX.

Stratejik tarih ve bu tarihteki olasılıkların anıları, gerçekleştirilmiş olan olayların basmakalıplığından böylece ayrılır. Tarihin varsayılan 'anlamına' uyduğu müddetçe olayın anlamının aşikâr olduğunu söyleyen aynı tarihçiler, olay akıntıya karşı kürek çekmek anlamına geldiğinde politikalardaki hatalar diyerek saçma münakaşalara girişirler. Bu onlara, "hataları, ihmalleri ve gafları sıralayıp kataloglayarak, retrospektif bilgeliklerini sergileme olanağı" sağlar. Yazık ki "bu tarihçiler, devrim döneminde bir ılımlıyı zafere ulaştırabilecek yolun hangisi olduğunu, veya Thermidorcu dönemde akla yatkın ve başarılı bir devrimci politikanın ne olabileceğini göstermezler".[19] Gerçekleştirilen olayın kayıt memurluğunu yapan bu tarihçilerin tarihi, olumsal olanı zorunlu olana ve mümkün olanı da gerçek olana kurban eder.

Eleştirel tarih ise diğer taraftan, olayı, kendi faillerinin yaptığı müdahalenin bakış açısından deşifre eder. Bu bakış açısı tutsak olasılıkları başarılmış olaydan bağımsızlaştırır. Koşulların bastırılamaz kuvvetine karşı böylelikle, olumsallığın sınavı ve mücadelenin belirsizliği emeğin ve günlerin kasvetli silsilesinde bir gedik açar.

[19] Pierre Naville, *Trotskivivant*, Paris, 1988, s. 85.

Marx politikayı "karşılaşma olasılığı ile devrimin gerekliliği arasında bölünmüş bir ufukta" düşünüyordu.[20]

> Eğer ki mücadaleler ancak başarısızlığa mahal vermeyecek kadar elverişli şartların oluşması koşuluyla yapılsaydı, dünya tarihi yapmak hakikaten çok kolay olurdu. Diğer bir taraftan, 'kazalar' herhangi bir rol oynamasaydı şayet, çok mistik bir doğası olurdu. Bu kazaların bizatihi kendileri, haliyle genel gelişim çizgisine dâhil oluyor ve diğer başka başka kazalar tarafından telafi ediliyorlar. Lâkin hızlanma ve gecikme bu gibi kazalara (ki bunlara hareketin başında bulunan kişilerin karakterlerinin 'kazası' da dâhil) çok bağlıdır.[21]

Spekülatif tarih felsefesini siyasal iktisadın eleştiri lehine terk eden Marx, olaya (savaşlara ve devrimlere) ilişkin kuvvetli sezisini, *Kapital*'in "yönelimlerini oluşturan" sistemik mantık ve yasalara kazır. Evrensel tarihin tanrısal mistisizmine karşı, o belirsizliği hesaba katar. Lâkin belirsizliğin oynadığı bu rol, bir karşı ağırlıklar ve telafiler mekanizması aracılığıyla ânında nötralize edilmiş izlenimi verdiği zamanlarda nadiren göz önünde bulundurulur. "İhtimaller", "evrimsel yürüyüşün çerçevesi içerisinde" öngörülebilen sonuçlar noktasında birbirlerini dengeleyip sıfırlarlar. "Karanlık kavşaklar", hızlanma ve yavaşlamaların peşisıra dizilmesiyle silinmişlerdir. Olayların tekilliği gelişimin büyük anlatısında tekrardan kaybolmuştur ve siyasal olumsallık tarihi gereklilik içerisinde eriyerek yok olur.

"Aklın tarih içerisine" bu geri dönüşü, Thermidor'a ve onun tekerrürüne dair gizemi kavramamıza pek de yardımcı olmaz. Devrim ve karşı devrim arasındaki bu esrarengiz sarmalanma, neticesi en azından garanti edilmiş hale gelen bir şeye, burjuva devrimleri ile işçi sınıfı devrimleri arasındaki rahatlatıcı farka indirgenir.

> 18. yüzyıldakiler gibi burjuvazi devrimleri hızla başarıdan başarıya koştular, dramatik etkileri giderek daha da arttı, insanlar ve eşyalar ışıl ışıl parıldar gibi görünmekteydi, coşkunluk sıradan bir ruh haliydi. Lâkin kısa ömürlüdür bu devrim, zirvelerini yapar yapmaz, ayık bir şekilde fırtına-ve-atılım döneminin sonuçlarını özümsemeyi henüz öğrenmeden, uzun bir akşamdan geriye kalan depresyon hali toplumu sarmalar. Diğer taraftan 19. yüzyıldaki gibi işçi sınıfı devrimleri, kendilerini mütemadiyen eleştirir, ilerledikleri yolda kendi kendilerini devamlı olarak sekteye uğratır, başarılmış gibi görünene baştan başlamak adına geri

[20] Louis Althusser, 'Le courant sous terrain du materialisme de la rencontre,' *Ecrits philosophiques et politiques*, cilt 1, Paris, 1994, s. 574.

[21] Marx'ın L. Kugelmann'a mektubu, 17 Nisan 1871. (iç.) *Marx ve Engels*, *Collected Works*, cilt. xliv, ss. 136-7.

> döner, ilk girişimlerinin yetersizlikleri, zaafları ve değersizlikleri ile acımasızca ve büsbütün alay eder, rakiplerini âdeta yerden yeni bir güç alıp kendi karşılarına çok daha devasa bir biçimde yeniden dikilsinler diye yere yıkar gibidir ve kendi amaçlarının belirsiz azametinden tekrar tekrar gerisin geri teper; ta ki tüm geri dönüş yollarını imkânsız kılan bir durum oluşturuluncaya ve koşullar şöyle haykırıncaya dek:
>
> *Hic Rhodus, hic salta!* –Gül* işte burada, haydi dans et![22]

Dolayısıyla toplumsal devrimler ancak daha iyi bir şekilde ilerleyebilmek adına geri adım atarlar. Eğer ki ilk devrim muhteşem bir gün doğumu gibi ışıldıyorsa, karşı devrim de çarpık ve loştur. Olaydan sonra ortaya çıkar. Çok geç. Çoktan tamamlandıktan sonra. Zira devrim ve karşı devrim aynı geçici eksen üzerindeki basit bir ilerleme ve geri çekilme süreci değildir. Onlar simetrik değillerdir. Gerici kalemler arasında uzman olan Joseph de Maistre sırrı ifşa eder: Karşı devrim ters istikamette, tersyüz edilmiş, çağdışı bir devrim değildir, o, "devrimin tam karşıtıdır".

X.

Merleau-Ponty'ye göre devrimler "bir hareket olarak doğru" ve "bir rejim olarak yanlıştır". Mannheim ise kurumsal düzenin asla Ütopyacı umudun "zararlı tortusundan" başka bir şey olmayacağını söylemiştir. Badiou için ise Thermidor, olayın sonunu, tıpkı ortaya çıkışı kadar âni ve mucizevi bir sonu, sosyal ve tarihi bir tepki yerine "sadakate ihaneti" imler. Olayların birbirinin peşi sıra gelen açılmaları ve bürokratik kapanmaları döngüsü, birkaç nadir tecelli ânına indirgenmiş bir siyasetin kesikliliğini doğrular.

Marx'tan Troçki'ye değin "sürekli devrim" şeklinde ifade edilen çelişkili formül, olay ile tarih arasında, kopuş ile devamlılık arasında, eylemin ânı ile sürecin devamlılığı arasındaki sorunlu birlikteliğe dikkat çeker. Merleau-Ponty, Troçki'nin yazılarında tarihsel nedenin artık dünyanın gidişatını belirleyen sekülarize edilmiş bir kutsallık olarak resmedilmediğini vurgular. Her ne kadar böylelikle tarih hem teleolojiden hem de ekonomik determinizmden kurtarılmış olsa da, Marleau-Ponty, gene de öngörülmüş bir sona dair inanç kalıntılarından şüphe eder.

Aslında her şey devrim kavramının tarihsellikle nasıl kurulduğuna bağlıdır. Kökensel (genetik) bir perspektiften "sürekli devrim" fikri, pekâlâ çok basit bir biçimde, garanti edilen bir sürece ilişkin seküler inancın sahte

---

* Bu deyimin orijinali "Burası Rodos, haydi gel atla" şeklinde çevrilebilir. Bu Latince özdeyiş, kişilerin iddialarını hemen şimdi ve burada kanıtlamaya davet edilmeleri için kullanılır. Marx burada, özdeyişteki kelimeleri değiştirerek çeviren Hegel'i takip eder. (Çeviri editörünün notu)

[22] K. Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, *Marx and Engels*, Collected Works, cilt xi, s. 106-7.

bir maskesi olabilir. "Aşkınlık" veya "gelişme" gibi müphem kavramlar böylece "her bir sahnenin bir önceki sahnenin bünyesinde bir embriyo olarak barındırıldığı" evrimci yorumunu resmeder bir hale gelir.[23]

Lâkin "sürekli devrim" aynı zamanda (üretim şekillerinin kasvetli kronolojisine dair Stalinist kutsal yazıtlarda şeytani bir biçimde gösterilen) mekanik sahneciliğe karşı bir anlam da üstlenebilir: Edimsel ve stratejik bir anlam. Belirli bir uzay-zamanın içerisinde sınırlanmış devrim ile onun mekânsal ("dünya devrimi") ve zamansal (o "on yıllar içerisinde gelişmek durumundadır") uzantısı arasındaki varsayımsal ve koşullu bağlantıyı böylece açığa vurur. Dünyanın devrimci dönüşümü kendi Thermidoryan taşlaşmasına karşı, kurucu gücün bir "sürekli içsel mücadele" boyutunu varsayar.

XI.

Direniş, olay ve tarih arasındaki ilişkiye, normalliğin hatalarının ve rutinin başarısızlıkların olanca güçleriyle ortaya konulduğu stratejik bir kavram olan kriz kavramı ile ulaşılır. Etimolojik olarak kriz, tarihin, otlarla kaplı "alternatif olasılıkların" önüne açıldığı bir kavşak noktasında tereddütte kaldığı bir karar ve hakikat ânıdır.

Modernitenin karakteristik bir teması olan kriz, ilerlemenin karanlık tarafını temsil eder. Şu an taşıdığı anlamı önce medikal bir terimden iktisadi bir terime, ondan da siyasi bir terime dönüşerek almıştır. 1929'un iktisadi "büyük krizi" garip bir şekilde Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1929) ve Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi* (1935) ile aynı zamana rastlar. Husserl'e göre Avrupa bilimlerindeki kriz, onların bilimsellik statülerinin şaibeli bir hal aldığı anlamına gelmektedir. Sosyal ve siyasal krizlerde kurumların meşruluğu ve kurulu olan düzenin kudreti sırasıyla sarsılır. Hoşnutsuzluk âdeta krizi önceden haber vermekte ve bu kriz sosyal ve entelektüel hayatın farklı çevrelerini etkilemektedir.

Hoşnutsuzluk, baskıcı bir hayalden uyanışın ânıdır. Postmodernitenin büyüsünün yitirmiş söylemi de bugün, medeniyetin içindeki yeni hoşnutsuzluğun belirtisi olarak, amaçsız eylemin "melankolik acımasızlığına" elverişli bir hal alır. Öte yandan kriz, hoşnutsuzluğun aktif tarafıdır. Köstebek, bir göz kırpışıyla ışığı yakalar.

Marx'tan Lenin'e kriz, açık bir stratejik anlam kazanmıştır. Bu noktadan sonra o, ihtimaller alanını altüst eden bir "olgusal düğüme" işaret etmeye başlamıştır. Karşıtlıkları aydınlatır. Çelişkiler üzerinde bir hiyerarşi

[23] Trotsky, *Permanent Revolution*, London, 1962.

kurar. Toplumsal ritimleri bir araya getirir ve çoklu bağlılıkların düğümünü çözer.[24]

Marx, 17. yüzyılın başlangıcından beri Avrupa'da "ticari ve finansal bir krizi müteakiben gerçekleşmemiş" herhangi bir radikal devrimin olmadığını belirtir. "Periyodik olarak tekrar tekrar ortaya çıkan ve her bir öncekinden daha ciddi bir biçimde burjuvazi toplumunun tüm varoluşunu tehdit eden ticari krizleri hatırlamak yeterlidir. Bu krizlerde bir salgın patlak verir (...) Toplum kendini bir anda, kısa süreliğine barbarlık haline geri dönmüş şekilde bulur."[25] Kriz gene de birkaç hafta ertelenebilir, ancak eninde sonunda patlak vermek durumundadır. Bu nedenle o, "çatışmanın sürekli bir biçimde alt edilmek durumunda olunduğu" şeklinde, bozulan dengenin şiddet yoluyla yeniden kurulma biçimi olarak sunulur. Bu tespit Michel Dobry'nin "nedenselliğin ilüzyonu" olarak tanımladığı kavramın dışında tutulamaz. Ticari krizlerin devrimci krizlerden önce geliyor oluşu, bu ikisi arasında, medikal bir 'salgın' eğretilemesi yoluyla teyit edilen doğrudan bir bağlantı kurar gibi görünmektedir.

Lâkin Marx bu kronolojik olarak birbirini izleme halini nedensel bir ilişki olarak yorumlamakla kalmaz. O, ekonomik ve finansal krizlerin içseli mantığına da nüfuz eder. Ancak ekonomik kriz henüz ısı yaymayan bir ışıktı ve olasılığın 'en soyut' ve 'en içerikten yoksun' halidir. Siyasal krizlerin mekanik sebebi değildir, sadece ve sadece onları mümkün kılan bir koşuldur. Bir krizin devrimci bir krize dönüşmesi, konjonktürün sunduğu stratejik fırsatı aktörlerin kavrama kapasitelerine bağlıdır. Öyleyse açık bir projesi olan tutarlı bir gücün eylemi, sonuç alabilmek adına vazgeçilmez bir koşula dönüşür:

> Her devrimci durum bir devrime yol açmaz. Devrim sadece yukarıda bahsedilen objektif değişimlere sübjektif bir değişimin eşlik ettiği durumda ortaya çıkar. O sübjektif değişim, devrimci *sınıfın*, (başka türlü, kriz dönemlerinde bile, eğer bir başkası tarafından devrilmezse asla 'yıkılmayacak' olan) eski hükümeti yıkacak veya yerinden edecek kadar *güçlü* bir devrimci kitle eylemini gerçekleştirebilme kabiliyetidir.[26]

[24] Michel Dobry krizin bir açıklığa kavuşma ve hakikat ânı olduğu fikrini reddederken, diğer taraftan siyasal krizlerin belirli karakteristik özelliklerine, örneğin sektörel mantıkların çok sektörlü birleşmesine, kararların birbirlerine taktiksel bağlılıklarının vurgulanmasına,"toplumsal uzamın konjonktürel olarak bölümsüzleşmesine", yüksek siyasal değişkenliğe sahip konjonktürlerdeki sosyal sektörlerin otonomilerinin azalmasına, "toplumsal uzamın basitleştirilmesine" veya yeniden rollerin çeşitliliğinin ötesinde "kişisel kimliğin tek boyutlulaştırılmasına" dair ustaca bir analiz sunmaktadır. Bkz. Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques,* Paris, 1992.

[25] Marx ve Engels, Manifesto of the Communist Party. *Marx ve Engels, Collected Works,* cilt. vi, ss. 489-90.

[26] V. I. Lenin, 'The Collapse of the Second International', *Collected Works*, Moscow, 1960ff, cilt. xxi, s. 214. *History and Class Consciousness* kitabında György Lukács, bu sübjektivist eğilimi

Buradan yola çıkarak Lenin krizin önemli bir özelliğini vurgular: Sosyal ilişkilerin 'nesnellikten çıkması' ve 'tarihin yasalarının' kaçınılmaz olmadıklarına ilişkin ısrarlı vurgu.[27] Krizin akıbeti iki veya daha fazla ana karakter tarafından belirlenir ve aktörler 'karşılıklı vuruşlar' sonucunda sabit birer karaktere dönüşürler.

XII.

1970'lerin ortalarından beri dünya, kısa süreli ekonomik düzelmelerin dağıtmayı başaramadığı bir kriz atmosferine saplanıp kalmış durumda. Toplumsal, ekolojik ve teknolojik geleceğimiz, endişe ve tehlikelerle kararmaya devam ediyor. Tanımlanamayan kriz sürüyor. Korkunç bir sona dair var olan korku, dehşetin sonsuza doğru uzaması ile kalıcılaşıyor.

Bu, endüstriyel veya finansal bir krizden hayli farklı bir durum: medeniyetin yeni bir hoşnutsuzluğu. Söz konusu olan, toplumsal ilişkilerin ve insan ile doğal çevresi arasındaki ilişkilerin küresel bir krizi, zamanın ve ritmin genel bir düzensizliği. Medeniyetin krizi, orantısızlığın ve ölçüsüzlüğün krizidir ve hiçbir yere çıkmayan bir istikamette devam ederek çürümüş bir halde kendi kendine uzayıp gider. Negri bu tabloda, büyük ölçekteki krizlerin modernite ile birlikte ortadan kaybolarak, yerini 'küçük krizlerin' bir rizom gibi dallanıp budaklandıkları postmodern bir tomurcuklanmaya bırakacakları çıkarımında bulunur. Devletlerin egemenliklerinin de emperyal bir ağ içerisinde çözüldükleri çıkarımı yapılırsa, öyleyse iktidara dair tanımlanabilir sorularla ilintili hızlı ve şiddetli krizlerin de sahneyi ağır yavaş 'çürüme' krizlerine bırakması sürpriz değildir.

Kriz kavramı da bu durumda anlam ve işlev değiştirecektir. Artık yapıdaki bir delik, devamlılıktaki bir ara olmaktan çıkar. Bilahare tarihin ayrılmaz bir parçası olur. "Tarihin genel eğilimi" ile örtüşür. Tam olarak onun bir kipine dönüşür.[28] Bu noktada, Negri'nin kaçınır göründüğü felaket tellallığı üslubunu yeniden keşfederiz. Marx, sermayenin kendi gelişimi önünde bir engele dönüştüğünü daha aklı başında bir biçimde telakki etmişti.

Günümüzde bu çelişki kritik bir noktaya ulaşmıştır. Peki, bu durumdan nasıl kurtuluruz?

---

daha radikal bir değişikliğe yöneltti: "Daha öncekilerle kıyaslandığında, kapitalizmin 'son' ve belirleyici krizinin niteliksel farkı (...) artık sadece kapsamı ve derinliği değildir. Niceliksel değişimi düpedüz niteliğindeki bir değişime dönüşmüştür. Ya da daha doğrusu, bu dönüşüm işçi sınıfının artık krizin salt bir nesnesi olmaktan çıkması ile farkını gösterir. Kapitalist üretime içsel antagonizmalar (...) artık açıkça serpileceklerdir." (Georg Lukacs, *History and Class Consciousness,* London, 1971, s. 244.)

[27] Bu konu için bkz. Dobry, *Sociologie des crises politiques,* s. 154.

[28] Michael Hardt ve Toni Negri, *Empire*, Cambridge MA ve London, 2000, s. 385-400.

Pek çok çökmüş imporatorluk ve köhneleşmiş medeniyet gördük. Tarih, barış dolu uzun bir nehir değildir. Garanti edilen bir mutlu son yoktur. Kriz henüz olayın kendisi değilse bile, onun muhtemel oluşunu somut biçimde gösterir. Neticesi önceden belirlenmiş değildir. Geçtiğimiz yüzyılın başında birbirlerinin alternatifi olarak sunulan özgürlük ya da barbarlık, bugün artık hiç olmadığı kadar kaçınılmaz bir hal almıştır. Dünya savaşlarından nükleer bombalamaya, soykırımlardan ekolojik felaketlere kadar barbarlık, birkaç boy öne geçmiştir. Kriz basit bir 'tarihî dönüm noktasından' epey farklı bir şey olarak, eylemin olumsallığı ile mevcut durumun kısıtlamaları arasındaki bir buluşma noktasında bulunan büyük bir dönüşüm ve kilit bir kavşak olarak ortaya çıkmaktadır.

Felaketten hâlâ kaçınılabilir. Eğer ki...

Burada kendimizi bu işe koşmaktan başka bir çare yoktur. Ve işte bu, tam da köstebeğin mesleğidir.

XIII.

Hegel, yeni bir ruhun (tinin) ortaya çıkışını önceleyen "dingin ve gizli" devrimi tanımlamıştı. Tarihin mantıksızlıkları boyunca köstebeğin ustaca kazdığı tünel, one göre Akıl'ın yolunu izliyordu. Köstebeğin acelesi yok. "Acele etmek zorunda değil." "Zamanın uzunluğuna" ihtiyacı var ve "bolca da zamanı". Kış uykusuna yatmak için değil, tünel kazmak için geri çekilir. Yön değiştirmeleri ve geri çekilmeleri, onu, yüzeye çıkmak istediği noktaya götürür. Asla yok olmaz; sadece görünmez olur.

Toni Negri'ye göre bu köstebek metaforu, postmodernite tarafından suçlu ilân edilir: "Marx'ın yaşlı köstebeğin nihayet öldüğünden şüpheleniyoruz."[29] Yaptığı kazılar "yılanın bitmek bilmez kıvrılışlarına" ve sürüngensi mücadelelere bıraktı yerini. Bu hüküm hâlâ postmodernitenin, antikalar müzesine kaldırılmış modernitenin ardılı olduğuna ilişkin kronolojik bir ilüzyona dayanır. Oysa köstebek müphemdir. Aynı zamanda hem modern hem postmodorndir. Sessiz bir biçimde kendi "yeraltı rizomları" ile meşguldür ve âniden isyan ile gümbürder.

Tarihsel üst anlatıları terk etme bahanesi altında, postmodernitenin felsefi anlatıları mistikleri ve nebileri öne çıkartır. Chateaubriand, "artık peygamberleri yerine falcıları olan bir toplum" diyordu. Bunlar gericilik ve restorasyon dönemlerine uygun düşer. Temmuz 1848 katliamlarının ve Küçük Napoléon'un 18 Brumaire'inden sonra sosyalist hareket bu nedenle mesihçi bir putperestliğe batmıştı.[30]

---

[29] Hardt ve Negri, *Empire*, s. 57.

[30] Gustave Lefrançais, *Souvenirs d'un revolutionnaire*, Paris, 1971, s. 191.

Mistik ve kehanetler fısıldayan sözlerin karşısına Pierre Bourdieu, peygamberin koşullu, önleyici ve edimsel dilini koyar: "Tıpkı rahibin sıradan düzenin adamı olması gibi peygamber de kurulu düzenin yıkıldığı ve tüm geleceğin askıya alındığı krizlerin adamıdır."[31]

Peygamber bir rahip veya aziz değildir.

Falcı ise hiç değildir. Daha ziyade bir stratejisttir.

Plansız direnişler ve olaylar yoluyla gerçekleşecek varsayımsal bir kurtuluş üzerine oynanan bahisler, krizi savmak adına yeterli olamaz. Hem tarihin mantığına hem de olayların önceden tasarlanmamış doğasına karşı sağlam durmak durumundayız. Olayların olumsallığına açık olmayı sürdürürken, öncekinin ipini elden kaçırmamak zorundayız. Siyasal eylemin esas zorluğu budur. Zira ruh (tin) boş bir zaman içerisinde ilerlemez, "mücadele tarafından sonsuz bir biçimde doldurulmuş bir zaman" içerisinde ilerler.[32]

Ve köstebeğin doğuşunu hazırladığı olaylara gelince.

Onun ağır bir sabırsızlıkla hazırladığı olaylar. Ve acele bir sabırla.

Köstebek, peygamberâne bir hayvandır.

[31] Pierre Bourdieu, 'Genese et structure du champ religieux', *Revue française de sociologie,* 12, 1971, s. 331.

[32] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy.*



Che Guevera

"Che'nin ölüm haberi kimseye inandırıcı gelmemişti ta ki cesedi Bolivya hükümetince teşhir edilinceye dek."

DEVRİM İÇİN ÖLMEK

Saime Tuğrul*

Devrim yapmak, yeni bir toplum yaratma idealidir, yani eski düzeni yıkıp yerine yeni bir düzen getirme projesidir. Kültürel açıdan, "kurucu dönem" olarak da tanımlanabilecek bu süreçte, grup kendisini yeniden değerlendirir. Yeni süreç içinde, sosyal tertibat ve uygulamaları, daha önceki dönemden farklıdır; kahramanlar, devrim için fedakârlık, bu yolda ölenler kültü yaratılarak, yeni kültürün ve siyasetin ana prensiplerini oluştururlar.

Devrim sürecinde, kurucu şiddet koruyucu şiddete dönüşürken (Benjamin, 2000: 210-232), yasalar, yasaklar, yargı ve hukuk düzeninin ötesinde, bu şiddetin içselleştirilip, belirli bir gerilim içinde tutulması önemlidir, çünkü çatışmanın olduğu yerde işbirliği ve ortaklık da vardır. Çatışma ve işbirliği, her zaman biraradadırlar, birbirlerini tamamlayıcıdırlar ve zıt ikilikleri içinde taşıyabilen egemenlik alanı olduğundan, egemenliğin örgütlenme merkezinde yer alırlar.

Çatışmanın potansiyelini dışarıya atarak, içerde harmoni içinde işbirliği koşullarını oluşturduğu ölçüde egemenin icrası meşrulaşır. Çatışmayı, dışarıya atmanın da en iyi yolu savaşlardır (Mühlmann, 2005: 23-26). Başka bir deyişle, toplumu devrimci projenin etrafında tutabilmenin yolu, hem içerideki devrim karşıtlarından kurtulmak hem de kitleyi birarada tutmanın yollarını bulabilmektir. Toplum üyelerinin, hafızalarına, bedenlerine girmek, bireyi, kolektif hafızanın içinde eritmek her yeni düzende olduğu gibi, devrimlerin ilk dönemleri içinde geçerlidir. Sınırlarını, coğrafyanın ötesine taşımak, bedensel, akustik, dilsel sınır işaretleri ile, "bizi" diğer-

* Doç Dr. Saime Tuğrul, Işık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü.

lerinden ayırmak gerekir: Bu ayrışımda, topluluğun, bedensel bütünlüğü korunmaya çalışılır. Harmoniyi bozabilecek unsurlar ayıklanıp temizlenir; "direniş taktiklerine" göre yeni "stratejiler" geliştirilir (Certeau, 1990).

Kitleyi birarada tutan projenin etrafında toplanan ise, idealin kutsallaştırılmasıdır; seküler devrimciler bile bu denenmiş ve kutsallık söylemlerini, tertibatlarını kullanırlar. Kutsallığın atfedildiği her toplumsal olgu veya hareket dinselliği çağrıştırır, hattâ dinsel bir oluşumdur. Kutsallığı yaşatan ve örgütleyen bilinen işaretler ve yollar bu süreç içinde de harekete geçirilir; ritüeller, düzenekler, kuruluş mitleri, tekrarlar, ant içmeler etrafında yeni bir toplumsal örgütlenme oluşur. Kutsallığın olduğu her toplumsal oluşum kurbanlığı da içerdiğinden, şiddet eylemleri de bu projenin bir parçasıdır. Devrim için ölmek, her şeyden önce kutsal bir eylemdir, yani bir kurbanlık eylemidir. Ancak, her kurbanlık eylemi, sadece kendini kurban etmeyi değil, ötekini de öldürmeyi içerir. Diğer bir deyişle, ölmek kadar öldürmek de aynı kutsal projenin bir parçasıdır.

Aşağıdaki yazımızda, öncelikle devrim projesinin etrafında nasıl bir kutsallık yaratıldığını, bu kutsallığın korunma süreçlerini, yeni kutsallık oluşturmanın yolları –yukarıda belirttiğimiz gibi– şiddet ve kurbanlık mekanizmalarını harekete geçirdiğinden, ölme ve öldürmeyi meşrulaştıran tertibatlarını açıklamayı amaçlıyoruz. Bu tertibatlar içinde, dinselliğin içinden çıkma şehitlik, fedakârlık kavramlarının devrimlere nasıl eklemlendiğinin yanısıra, "devrimci teröre" giden süreç ve öldürme eylemlerinin devrimlerin neredeyse motor gücüne dönüşüm süreçlerini incelemeye çalışacağız.

Devrim geleneği, Fransız Devrimi sonrası genellikle seküler bir dönüşümü tanımlasa da, İran Devrimi ile birlikte Müslüman toplumlardaki radikal dönüşümler içinde kullanılmaya başlanır. Bu nedenle, yazımızda modern Müslüman devrimci hareketlere de değineceğiz.

DEVRİMİN KUTSALLIĞI NASIL OLUŞUR: YENİ İNSAN-YENİ TOPLUM YARATMA İDEALİ

Devrim (*revolution*) sözcüğü, radikal bir siyasi düzen değişimi anlamında kullanılsa da, sözcüğün etimolojik kökeni "zamanın geri gelişi", "döngü" anlamlarını içerir. Her devrim, yenilik ve değişim amaçlı olsa da, süreç içinde eskinin geri gelmesi, özellikle eskinin temel yapıtaşlarının kullanımı kaçınılmazdır. Nitekim, değişim düşüncesi bile Avrupa tarihi içinde geç ortaya çıkmış bir kavramdır.

Antik Yunan'da, yeni gelenler ya da gençler, *status quo*'nun dinginliğinin içine girerlerdi. Değişim ölümlülere mahsustur, önüne geçilemez olsa da, yeniler de değişmeyen bir dünyaya gelirler; insanlara ilişkin olaylar de-

ğişse de içinde yaşadıkları dünyanın değişmezliğine inanırlardı. Bu nedenle, insani meseleler hiçbir zaman o kadar önemli değildi ve Romalılarla başlayan süreklilik kavramına yabancı idiler. Roma uygarlığı ile birlikte, eğitim yoluyla yenileri eskilere bağlama, eskilerin değerlerini gençlere taşıma kaygısı başlar (Arendt, 1990: 20).

Bu anlamda, ilerleme 17. yüzyıla dek, insanlığın bilmediği bir düşüncedir. Anlamı da bundan sonraki her yüzyılda farklıdır; 17. yüzyılda ilerleme, daha önceki yüzyıllar boyunca edinilmiş bilgi birikimi olarak algılanırken, 18. yüzyıl insanları için, insanlığın eğitimi anlamına gelir. 19. yüzyılda, bu terim, Hıristiyan eskatolojisinin ve Yahudi Mesihçiliğinin yerini alarak –özellikle Marx ile–, insanlığın ilerlemesinin olgunluk dönemiyle sınıfsız, özgür bir toplumla son bulabileceği ütopyasını tanımlar (Arendt, 2008: 129).

Proudhon'a göre, ilerleme bir harekettir; ne başı, ne sonu vardır, sonsuzdur. Bu hareketin içinde yer alan insan düzeltilebilir, ancak hiçbir zaman mükemmelliğe ulaşamaz (1929). Marksist tarih yorumu içinde de, ilerleme sürekli vardır; toplumsal ilerlemenin evrimi, karşıt düşüncelerle çatışmaları da getireceğinden, "gerileme" dönemleri olabilir ama bu da geçicidir (Arendt, 2008: 135). Marksizmin tarih perspektifi, geleceğe doğru, sürekli ilerleme ve gelişimin olacağını ve geleceğe ilerlerken daha iyi bir dünyanın bizi beklediğini varsayar.

Devrim fikri de bu ilk ve yeni olan, daha önce olmamış bir tarihsel süreç fikrine doğrudan bağlantılıdır. Bu süreçten de özgürlüğün doğacağı fikri kabul edilir (Arendt, 1990: 20). Yeni bir dünya içinde farklı ve daha iyi bir yaşantının olacağı genellikle devrimlerin en önemli özelliğidir. Devrimin ilk zamanlarında, yeniden her şeyin yapılabilirliği kitlelerde bir coşku yaratır, tartışmalara açıktır. Özgürlük sarhoşluğu devrimle birlikte, tarihin eylem halinde yaşanmasına, bireysel ve kolektif belleğin yeniden oluşmasına ve her bireyin hayatının tarihselleşmesine neden olur (Haim, 2013: 173).

Yoğun ve olağandışı süreç içinde, genel çerçeve zaten sosyal davranışların aşırı derecede dramatizasyonu ile belirlenir. Siyasi ve sivil hayat, gündelik ve kamusal, bireysel ve kolektif birbirine karışmıştır; özneler sürekli sosyal aktörler olarak kendilerini sahneye koyarlar (Haim, 2013: 192). Kendini sahneye koymak ile temsil arasında oluşan bir diyalektik içinde yer alırlar (Haim, 2013: 190). Bu diyalektik ilişki farklı bir sosyal aktörün, devrimcinin çıkışına yol açar.

Fransız Devrimi ile birlikte, devrimci figürü de yeni bir figür olarak belirir. Devrimciyi ve devrimci ideali tanımlayan *Homo novus* (Klasik Roma'da, ilk kez kamusal göreve başlayanlar için kullanılırdı) kavramı yeniden gündeme gelir; bir süreç içinde devrimci olunur. Bu süreç, aynı zaman-

da kendilerini de öğüten ve geriye dönüşü olmayan bir yolun aktörleri de olmak demektir (Haim, 2013: 46). Devrimci, yeni insanı yaratma projesini taşıyan ve bu amaca hayatını adamış ideal insandır.

Devrimci de olsa, ben kimliği tek başına bir kimlik değildir. Bireylerin, ben bilinci, içinde yaşadığı kültür ve toplum tarafından etkilenir. Toplum, bireyin kimliğinin kurucu unsurudur ve her kimlik, sembolik bir biçimlendirme, bir imge, sonuçta hayalî bir yapıdır (Assmann, 2001: 132).Toplumlar öz imgelerini (kendilerini algılayış ve tanımlayışları) hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa geçirirler (Assmann, 2001: 40).

Devrim süreci içinde, yeni bir söylemle, devrimci kahramanlığa, devrim uğruna ölenlere ve halkın zaferlerle dolu geçmişine gönderme yapan hikâyeler yaratılır. Yeniden kolektif canlanış, bu sefer "güçlü, soylu ve şanlı *bizim* etrafında yeni bir kurucu mit oluşur. Bu temeller üzerinde, başka hayalî kurucu ögeleri harekete aktarırlar (Semelin, 2005: 33)

Biz dediğimiz zaman, bir grubun içindeki üyelerinin özdeşleştiği imajı anlarız. Bir imgedir, çünkü sadece üyelerinin katılımıyla gerçekleşebilir. Bu bireysel katılım olmaz ise, içi boşalır. Çünkü bireylerin toplumsal aidiyeti doğal bir olay olsa da –çünkü her birey bir toplum içinde doğar, büyür, ölür– bu her zaman "biz" kimliğini beraberinde getirmez. Toplumsal aidiyetin bilinç düzeyine çıkmasıyla, "biz" kimliği oluşur.

Toplumsal kimlik, her şeyden önce bir sosyal aidiyet bilincidir ve ortak bir dilin (buradaki dilden anlaşılan sadece konuşulan dilin ötesinde, her türlü iletişim semboller birliğidir) kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Bu aidiyete anlamını veren sembolik sistem, dilin iletişimselliğinden daha çok simgelerin gösterdiğine ve işlevselliğine bağlıdır. Ortak değerler olarak kamusal alanda ifadesini bulan bu simgeler, dil, bilgi ve bellekle beslenir.

Bu yollar ile kültürel bellek devreye girer; "ben"in "biz"e dönüşebilmesini sağlayan, sosyal, siyasi, kültürel tertibatlarla, bu doğal aidiyetlik işlenip bezenerek, o kültüre aitlik ilan edilir. Tek tek bireyleri "biz" de birleştiren "bağlayıcı" yapı, ortak kurallara bağlılığın yanısıra, ortak geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve "kendini algılayış biçimi" ile oluşur. Bu yapının temel ilkesi ise tekrarlamadır (Assmann, 2001: 20). Süreklilik ve yeniden üretme yoluyla yeni gelenek oluşturmaya çalışılır.

"Ritüel bağdaşlık içinde" (Assmann, 2001: 20), kolektif algılama deneyimi, kavram ile görüntünün birbirine kenetlenmesi ile oluşur; bir gerçekliğin grubun belleğinde yer edebilmesi için, bir kişi, bir yer etrafında, ya da bir olay biçiminde yaşanması ve buna bir anlam atfedilmesi gereklidir (Assmann, 2001: 41).

Kavramlar ve deneyimler arasındaki bu alışverişten "hatırlama figürleri" doğar: 1- Hatırlama figürleri, somut bir zaman ve mekâna bağlıdırlar. Hatıralar bir mekâna dayanırlar; süreklilik ve istikrar görüntüsü veren, özel düzen, şeyler dünyası ve mekân da sosyal olarak belirlenir. Kendini grup olarak, özel kimliği ile belirlemek isteyen her topluluk, bu tür ortak mekânlar yaratır. 2- Toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır, yani somut bir kimliktir. Grubun duygusal yaşamı içinde, iletişim biçimleri oluşur. Ortak anılar, bu duygu birliği içinde yaşanır. Farklılığı dışarıya karşı vurgularken (biz diğer topluluklardan farklıyız), içerde, aynılığın üzerine gidilir (biz bize benzeriz). 3- Tarih ve buna bağlı toplumsal bellek yeniden kurulur; geçmiş olduğu gibi değil olması gerektiği gibi kurgulanır. Bu olması gerekenleri belirleyenler vardır (Siyasi iktidar, egemen güçler). Hatırlamanın saf gerçekliği yoktur. Geçmiş, zamanın değişken ilişkileri içinde yeniden üretilir (Assmann, 2001: 40).

Yeni insan, yeni düzen, projeleri ve "hatırlama figürleri"nin (Assmann, 2001: 40) yanısıra, oto-determinasyon deneyimi de bireylerin hayatlarını değiştirir. Hattâ, Ozouf'a göre, zamanın yapacağını öne alıp kendilerinin yapacağına inanmak devrimcilerin ortak özelliklerindendir (1989: 12). Zaman bir taraftan daha yoğun, bu nedenle daha uzun ve farklı yaşanır, şimdi de dönüşüme uğrar; şimdi sadece geleceği hazırlayan bir süreçtir, "ebedî şimdi" yaşanırken bugünün gündeliği neredeyse unutulur (Haim, 2013: 60-61). Birçok kültürün kuruluş mitinde görüldüğü gibi, *Illo tempora* zaman yaratılır.[1] Kurucu düzen mitleri, ritüelleri bu yeni zamanları ve yeni kolektif kimliğin temellerini örgütler.

Devrimci figürünü de yaratan bu yeni bireysel-kolektif diyalektiği devrim gibi önemli sosyal dönüşüm dönemlerinde aşırı hassastır. Katılımın pozitif-ideolojik yanı, bu dairesel ilişki kırıldığında tamamen yok olabilir (Haim, 2013: 201). Bu nedenle, dairesel birey-kolektif ilişkisinin kırılmaması için, devrimci ideoloji ile eski bilinen kolektif deneyim tertibatları arasında da yeni bir diyalektik oluşur; bilinen ve işlevsellikleri ispatlanmış düzenekler devreye girerler. Geçmiş düzenin belirli bir monotonluğu, tekrarlar ve aynılığın sıkıcılığı devrimle birlikte imajiner düzeyde başka bir boyuta geçer (Haim, 2013: 174).

Devrim sürecinde böylece yeniden yapılanan kültürel bellek, yukarıda da değindiğimiz gibi, eski kolektif hafızanın yerini alırken, eskinin bildik

[1] Dinsel dünya içinde, âyinlerin yapısı zamansallıkla içsel bir bağ içindedir. Âyindeki her adımın zamansal düzeni belirlenir, bir öncekine bağlanır, her kutlama aynı düzeni izler. Bu ise ritüel bağdaşlık doğurur. Tüm âyinler, bu tekrarlama ve canlandırma işlevini içerir. Disiplin tekrarlamayı getirir, uygulamaların özgürleştiği yerlerde ise canlandırma ön plana çıkar.

işaretlerini kullanır. Kolektif hafıza içinde kutsalın yeni formları da eskilerini ikame eder, çünkü çağrışımlı işlevsellikleri en güvenli yoldur.

Durkheim, bir eylemin kutsal karakterine dikkat çekerek, bu niteliğin, nesnenin özünde olmadığını "fazladan eklendiğini" vurgular ve ekler: "Dinsel dünya, ampirik dünyanın özel bir yönü değildir, onun üstüne eklemlenmiştir (2007: 328). Eskinin, dini usul ve uygulamaları, retorik ve ritüelleri, norm ve moral değerleri, yeni yorum içinde birer "imza" (Agamben, 2008)[2] niteliğinde devamlılıklarını ve içeriklerini sürdürürler.

Bu nedenle, bütün ulusal söylemlerde olduğu gibi, devrimlerde de kutsal ve mistik bir yön bulunur. Hattâ kullanılan dil ve uygulamalar, dinsel ritüeller ile aynı özellikleri taşırlar. Devrimler, tarihsel konular arasında en fazla melek ve şeytan imgelerine gönderme yapılan dönemlerdir. Ortaçağ'daki azizlerin hayatı ve de âyinlerde kullanılan yeminlerin benzerleri, devrim antları üretilir (Haim, 2013: 25). Devrimci-Aziz benzerliği, dramatik bir figür olarak yüceltilir (2013: 47). Saint-Juste'ün belirttiği gibi, devrimciler azizlerin niteliklerine sahip, ideal tiplerdir (2004: 748).

Böylece, yeni kutsallık çerçevesinde, yeni mistik bir –devrimci– cemaat oluşur. Bir kutsallığın etrafında birleşenler, moral bir cemaat oluştururlar. Daha önce vurguladığımız gibi, tekrarlar ile belirlenen bir usul içinde ortak fikir ve inançlar etrafında birleşirler. Aynı jestleri yapmak, tekrarlamak, döngüsel zaman içinde değişmezliği sürekli yinelemektir. Bu yollarla ortak inançlar içselleştirilir.

Cemaatsal beden bütünlüğü ile birlikte, belirli ritüeller ve âyin niteliğini taşıyan bayramlar, anmalar, törenler, döngüsel bir zaman ritmi ve inançlar silsilesiyle, yeni tanımlanmış kutsallıkların etrafında örgütlenirler. Yeni düzen içindeki ritüeller, bu henüz yerine oturmamış düzende, dayanışma sisteminin gerekliliklerdir. Örneğin, ant içme eylemi, ant içenleri birleştirirken, içmeyenleri ya da reddedenleri dışlar (Haim, 2013: 42). Dinin kutsallık ilkesi bu yollarla devrime taşınır, yani "dinsel *habitus*, devrimsel *habitus*" olur. (Julia, 1990: 119).

Bu yaklaşımın en büyük özelliği neredeyse dinsel bir misyon ile, yeni düzenin inşasında, "Site"yi ideale taşımaktır. Soyut-kutsal ideali gerçekleştirmenin yolu da tüm engelleri yıkarak yeni düzeni her ne pahasına olursa olsun kurmaktır. Bu da genellikle şiddet eylemlerine yol açar. İdeale ulaşmak yolunda her şeyin mubah olabileceği görüşü ve şiddet kullanımı devrimlerin motor gücüne dönüşür. Ancak, şiddetin diğer güçlerden farkı (fizikî kuvvet, iktidar ya da kudret), bizzat araçlara ihtiyacı olmasıdır. Buna bağlı olarak da şiddet eylemi, amaç ve araçlar arasında karışık bir ilişki

[2] Bkz. Tuğrul (2014).

vardır. İnsanlar eylemlerinin sonuçlarını kontrol edemediklerinden, şiddet zorunlu olarak keyfiyetten kopamaz.

Devrim ve Şiddet

Şiddet, aşırılık yukarıda da belirttiğimiz gibi devrimlerin doğal süreçlerindendir. Devrim tanımı gereği, aşağıdan gelen bir ayaklanma ve rejimi değiştirmeye yönelik bir şiddet eylemidir (Haim, 2013: 312). Şiddetin kendisi, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra, Giddens'ın deyimiyle, "sosyal düşüncenin" parçası olmuştur (1987: 108). Uzun bir tarihsel süreç içinde, bu "sosyal düşünce", bir kolektif bilinç edimine, olayların algısını ve onlara karşı davranışları belirleyerek değişimlerine yol açar (Giddens, 1987: 111).

Devrimler, eski düzeni yıkmak ve yeni, farklı toplum oluşturmak için şiddet kullanırlar ama diğer yaygın bir şiddet eylemi olan savaş durumundan da farklıdırlar. Savaş, hukuku askıya alarak, yeni bir hukuk kurmak üzere eski hukuku durduran çelişkinin bir örneğidir. Savaş ilân eden taraf, karşı tarafın şiddet kullanımına karşılık olarak ve bu şiddetin belli amaçlarını (toprak işgali, üyelerin mal ve canlarına tecavüz etmek gibi) durdurmak için doğal şiddet kullanır (Derrida, 2005: 95). Savaş sadece iki zıt çıkarın ya da iki karşıt fizik gücün çarpışması değildir; savaş sonrası gelen barış ile birlikte, yeni bir hukuk oluşur. Bu nedenlerden ötürü, doğal amaçlar, yani çıkarlar için olsa bile, savaş, yeni bir hukukun kurulması için uygulanan bir şiddettir (Derrida, 2005: 96).

Benzer bir şekilde, devrimler de yeni bir düzenin yani hukukun kurulması için şiddet yoluyla varolan iktidarı devirmeyi amaçlar. Ancak, savaşlarda olduğu gibi iki devleti, yani iki farklı hukuk yapısını karşı karşıya getirmez. Bu şiddet, eski hukukun içinden çıkar ama hukukun dışına çıkmaz (bir iç savaş durumu olsa bile); hukuku askıya alarak, yeni bir hukuk kurmak üzere eski hukuku durdurur (Derrida, 2005: 88). Hele adalet duygularımızı rencide ediyorsa, sadece bu şiddet kurucu ya da düzeni değiştirebilecek bir şiddet türüdür (Derrida, 2005: 86). Kurucu yasa yapmak, daha önceki bir ölçüte bağlı olmadığından ne haklı ne de haksızdır çünkü kurucu ve bir güç uygulamasıdır. Bu nedenle de mistik bir kökeni bulunur (Derrida, 2005: 32).

Her yeni kurulan düzen şiddetle geldiğinden ve şiddet kültürümüzün temelinde yer aldığından, kutsallık ile de doğrudan bağlantılıdır: "Şiddet kutsalın gerçek kalbi ve gizli ruhunu oluşturur" (Girard, 1972: 52). Kutsallık atfettiğimiz her şey ise bir kurban etme, yani öldürme eylemi içerebilir.[3]

[3] Kutsal ve kurban Latincede aynı kökenden gelir (*sacré - sacré-faceré*), İslâm kültürü içinde de her ne kadar kurbanlık eylemi kutsalın türevi (*sacré -sacrifice*) değilse de Arapçada "kurban", yakınlaşmak anlamına gelen "kurb"dan gelir ve özellikle Tanrı'ya ya da kutsallığa yakınlaşmak

Kurban edinimi, kutsalın varlığını gerektirdiğinden, yani bir taşkınlığı içerdiğinden, insanın yapısında da var olan, –Bataille'a göre, Eros-Thanatos gerilimi bu taşkınlığa yol açar (2007) –, taşkınlığa ve kutsalı sürekli üretme ihtiyacına da tekabül eder. Kendini feda etmek, sıradan bir eylem değildir. Kurban hayatın döngüselliği içindedir; sonrası olan bir hayat için şimdiki hayattan vazgeçmektir (Tuğrul: 2010).

Bütün devletlerin kuruluşu devrimci diyebileceğimiz durumlardan çıkar ve kurucu şiddet içerir (kıyımlar, katliamlar, toplu sürgünler, vb.). Kurucu şiddet aynı zamanda, kutsala ulaşmanın yolu olan kurbanlık mekanizmalarını harekete geçirir. Kurbanlar ve bazen de günah keçileri sayesinde yeni grup, kurucu temellerini atar. Homojen bir topluluk oluşması için şiddet ve hattâ öldürme yoluyla, kurbanlar verilerek her yeni toplumun ideali olan "organik safiyet" (Mann, 2005) gerçekleşir.

Devrim İçin Ölmek: Şehitler ve Kurbanlar

Ölüme gitmek hiçbir zaman kolay bir eylem değildir. Ölümlülük koşulunun getirdiği sınırları sürekli zorlayan insanoğlunun bazı durumlarda, kendi rızasıyla, üstün değerler adına canını feda etmesini hazırlayan koşullar nelerdir? Hayatta kalma içgüdüsü, nasıl yerini ödev duygusuna bırakabilir? Neden bazıları, başkalarının ölmemesi için ölmeyi göze alırlar?

Bu soruların yanıtları her ne kadar kompleks olsa da, doğrudan kutsallık atfettiğimiz değerlerle yakından ilişkilidirler. Ölmek kadar öldürmek de yerine göre bu bağlamda kutsallığa ulaşmanın yolu olabilir; ölmek ve öldürmek bir kutsallık adına gerçekleştiğinde ise, eylemin tözselliğini oluşturduğundan, mistik bir nitelik taşır. Çünkü bu eylem, daha üstün bir değer adına gerçekleştirilir (din, vatan, devrim) ve toplumsal bir karardır; eylemin öznesi, yani kurban edilecek kişi, bunu istemese de kabul etmek zorundadır. Her iki durumda da bilinçli bir eylemdir. Kısaca her kutsallık aynı zamanda kurbanlık mekanizmasını da oluşturur ve her yeni inşa edilen kutsallık, öldürme eylemini devreye sokar.

Bu yaklaşımın bir ucu da ölüme ilişkin de bir kutsallık olmasına bağlıdır. Kutsal bir amaç için ölenler, toplum için ölmüşlerdir ve yaşayanların kimliğini belirlemeye yararlar. (Şehitler için, bu daha da belirgindir; birliği tehdit eden bir düşmanla çarpışması sonucu, birliği korumak adına ölmüştür).

Bu bağlamda, yukarıda da vurguladığımız gibi, devrim aynı zamanda yeni kutsallıkların da kuruluşu demektir ve kurucu şiddetin etrafında örgütlenir. Bu "mistik performatif şiddet" (Derrida, 2005: 32) devrim için

anlamında kullanılır. Yani, Müslümanlıkta da Tanrı'ya yaklaşmanın yolu canı feda etmekten geçer (Tuğrul. 2010).

ölmenin yollarını, tertibatlarını üretir. Devrim için ölüme gitmenin de diğer kutsallık atfettiğimiz toplumsal oluşumlarda (kutsal topraklar, din, ulus vb.) olduğu gibi başlıca iki yolu bulunur: 1- Kutsal ideal uğruna ölmek, şehitler ve kurbanlar vererek gerçekleşir. 2- İdeali, yani kutsalı korumak için, bizden olmayanları dışlamak ve öldürmek bir süre sonra bir zorunluluğa dönüşür; bu da terör ve nefret suçlarını başlatır.

Şehitlik[4]

Devrimci gelenek içinde de, özünde dinsel bir kavram olmasına rağmen, devrim yolunda ölenler kutsal bir amaç için hayatlarını feda ettiklerinden, "şehitler" olarak tanımlanırlar.[5]

Şehitlik kavramı, öncelikle Hıristiyanlık geleneğine bağlı bir terminolojidir ve şahitlik anlamına gelen *martus* kelimesi, ilk olarak Yeni Ahit'in "Resullerin İşleri" kitabında geçer. Yuhanna'nın Vahiy (Apocalypse) kitabında ise, beşinci mühür açılırken "tanık kurban" anlamında kullanılır: "Ve beşinci mührü açtığı zaman, mezbah altında Allah'ın kelamı sebebiyle ve kendilerinde olan şehadet sebebiyle boğazlanmış olanların canlarını gördüm; ... Ve onlardan her birine beyaz kaftan verildi. ..." (Bab 6, 8-11).

Hıristiyan şehit, bir aşkınlık üretim modelidir; şehit eylemlerini, hayattan daha üstün değerlere bağlayarak, kendisi ve ona tanıklık edenler için, bu değerlerin maddi olarak devamını sağlar. Öte yandan bir kurban edinimidir: Şehit bir topluluğun kurtuluşu için kurban olmayı kabul edendir. Böylece topluluk üyesi olarak borç öderken, bu kez de ona karşı borçlanılır. (Özellikle, daha sonra uluslar, şehitler aracılığıyla, ilâhi bir aşkınlığa yakın bir aşkınlık kazanabilirler).

Roma İmparatorluğu'nda da azınlık Hıristiyan direnişçileri için bu anlamını koruyarak, inançları uğruna ölen, İsa'nın varlığına ve onun Krallığına tanıklık edenleri tanımlar. Gerçek *patria*, öteki dünyadır ve bu "öteki dünya" için ölmek şehitliktir.

Bütün insanlığı kurtarmak için kendini feda eden nihai kurban İsa'nın ölümüne tanıklık ederek ölenlere şehit denir ve ilk Hıristiyan şehidi, Roma'da taşlanarak öldürülen St. Etienne'dir. İşkence görerek öldürülen bu şehitlerinin parçalanmış bedenleri, çoğunlukla bir yenilginin değil, direnişin zaferi olarak tanımlanır; tıpkı çarmıha gerilen İsa'nın çilesi gibi, mut-

[4] Bu bölüm için bkz. Tuğrul (2014).

[5] Bu terim Batı kültüründe çok daha az kullanılsa da (ölen devrimcilere şehit denmezdi), Saint-Just'ün belirttiği gibi, aziz figürüne yakınlıkları nedeniyle, uygulamada benzer şehitlik ritüellerine tâbidirler. Devrimci şehitler tanımı, daha çok İslâmi kültür içinde ve özellikle İran Devriminden sonra çok kullanılır hale geldi.

lak bir inanç uğruna yapılan şehadetin bir ifadesidir. Romalı Hıristiyanlar ellerine silâh almamışlardır ama isyankârdırlar.

Roma İmparatorluğu, içinde çok farklı dinlerden insanları barındırır ve onların inançlarına ve tanrılarına karşı çıkılmazdı (İsis, Mithras, Suriye tanrıçaları vb.), yani başka dinlerdeki esrarengiz güçleri, tanrıları kabul eden bir imparatorluktu. Bu nedenle, Romalı yargıçları rahatsız eden sadece Hıristiyanların dinî inançları değildi; Romalı tarihçi Tertullianus'tan aktaran Voltaire, Hıristiyanların, imparatorun siyasi otoritesine de karşı çıktıklarının altını çizer, yani sadece dinî inançlarını savundukları için değil, siyasi otoritenin meşruiyetine karşı çıktıkları için öldürülürler (1975: 58). Diğer bir deyişle, "şehitlik" kavramı başından itibaren, en dinsel içeriğinde bile siyasetin içinde bir kavramdır.

Hıristiyanlar için, şehitlik hem acı çekmeyi hem de kardeşlik, yardımlaşma adına can vermeyi kapsadığından, bu değerler ve gelenekler, Kilisenin kutsal savaşlarında ölenlerin de şehit kabul edilmesinin temellerini hazırlar. Kutsal toprakları kurtarmak için verilen Haçlı savaşları, 1095'te Clermont Konsili'nde, "tövbekârlıkla aynı" kabul edilir; oruç tutmak, dua etmek, hacca gitmek gibi, Haçlı Seferleri de cezadan kurtulmanın alternatifidir. Ancak ceza, günah, kefaret farklılıkları bir süre sonra kaybolur ve Haçlı Seferleri, günahlardan kurtulmanın bir yolu olarak kabul edilir (Kantorowicz, 2004: 139-141). Öteki dünya fikrinin devamı olan sembolik kutsal Kudüs şehrini kurtarma yolunda ölenler de, bir süre sonra şehit olarak tanımlanır.

Haçlı seferlerinde ölen bir kişi, şehit mertebesine ulaşabilir; günahlarından sıyrılan kişi cennet katına çıkabilir ve "şehit tacını" takmayı hak eder. Hıristiyan şehit, şehitliğin göstergesi olarak alnında tertemiz bir bando taşır (*bandeaux immaculé*); Kantorowicz, taç ile bu bandonun birbirine bağlı olduğuna dikkat çeker (1997: 248).

Tanrı sevgisi yolunda, kardeşleri için ölen kişi günahlarından kurtulur ve ebedî mutluluğa kavuşur. Buradaki "kardeşler", (Hıristiyan kardeşler) adına ölmek ile Tanrı yolunda ölmek arasındaki paralellik önemlidir, çünkü Hıristiyanlık içinde, yukarıda açıklandığı gibi, *caritas* (yardımlaşma) erdemi önce Tanrı, sonra Hıristiyan cemaati ve daha sonra da vatan ve vatan uğruna savaşta ölmenin fazilet temellerini hazırlar.[6]

[6] İlâhiyatçılar arasında tartışmalara yol açsa da, özellikle I. Dünya Savaşı sırasında, Katolik kilisesi içinde, savaşta ölenlerin şehit olduğuna ilişkin genel bir kabullenme vardır. Olağan retoriğin biraz ötesinde, savaş alanında ölen asker ile Hıristiyan şehit (ilke olarak elinde silâh taşımayan) birbirlerine özdeşleştirilirler. (Kantorowicz, 2004: 129-131)

İSLÂMİYET İÇİNDE ŞEHİTLİK

İslâmiyet içinde de, şehitlik kavramı, Hıristiyan içeriğinden etkilenmiştir. Şehit sözcüğü, "martus" gibi, tanıklık etmek anlamına gelen "şehadet"ten gelir. Şahit/şehit tanımı daha sonra farklılaşarak, tanıklık eden kimseden Allah ve dinî yolunda ölen kimse anlamına dönüşür. Ancak, şehit tanıklık işlevini hiçbir zaman yitirmez: melekler, cennette, şehide şahitlik edeceklerdir (Kesler, 2004: 89-110).

Khosrokhavar'a göre şehadet, şahit sözcüklerinin İslâmiyet'te tuhaf bir kaderi vardır; Kuran'da, şehit kelimesi kutsal ölüm değil doğrudan tanıklık anlamında kullanılır. Tanrı yolunda ölüm ise, "Allah için canından oldu", "Allah yolunda öldü" vb. şeklinde geçer. Yani, Kuran'da, Allah yolunda ölenler için şehit tanımlanması kullanılmaz. Şehitliğin kutsal ölüm, yani bugünkü anlamıyla –Tanrı için savaşırken ölenler için–, kullanılması 7. yüzyılda Filistin'in fethinden sonra başlar. Allah yolunda ölenlerin mükâfatı cennettir. Böylece Kuran'da olmasa da, İslâmiyet içinde cihat ve şehitlik arasında önemli bir yakınlık oluşur (Khosrokhavar, 2003: 21-25).[7]

Hıristiyanlıkta, yukarıda belirttiğimiz gibi, şehit şiddet kullanmaz, şiddet otoriteyi elinde tutandan gelir. Oysa, Müslümanlıkta Tanrı yolunda mücadele ederken öldürülmek kadar öldürmek de meşrudur. Hıristiyan şehitten farkı, şiddete tâbi olmadan da şiddet kullanabilir (Khosrokhavar, 2003: 23).

Müslüman toplumlarda, şehit aziz ile kahraman arasında bir yerdedir. Şiîlikte, ara kurumların olması nedeniyle ve Hüseyin'in (şehitlerin kralı) 680'de şehit edilmesinden sonra, "acı çekme" kültürü yaygınlaşmasına bağlı olarak, Şiî şehit, kaybedilmiş aziz figürüne yaklaşır. 12 İmam'ın sonuncusu olan ve 874 yılında kaybolan ancak bir gün geri geleceğine inanılan Mehdi'ye tanıklık edenlere şehit denirdi, Hüseyin'in öldürülmesinde olduğu gibi, Sünniler tarafından bastırılan ve tanık ölenler için de kullanılırdı. (Modern dünyadaki Şiî şehit adayları bu geleneksel modelden ayrılırlar.)

Buna karşın, Ortodoks Sünnilikte Tanrı ile yarattıkları arasında aracı olmadığı için, Sünni şehit, doğrudan Tanrı yolunda cihat içinde ölendir (Khosrokhavar, 2003: 12). Egemen dinin Sünnilik olduğu birçok Müslüman toplumda ise, acı çekme kültürü daha az gelişmiştir. Şehitlik kavramı kahraman figürüne yakındır ve çarpışmada ölenler için bir çeşit avunma yoludur (Cazals, 2009: 65).

[7] Mistik anlamda cihat, kendi nefsine karşı yapılan savaştır ve radikal İslâm'da kullanılan anlamından ayrılır.

İslâmi kültüre göre, Allah yolunda savaşırken ölenler şehitlik mertebesinde en yüksek yeri alacaklardır. Peygamber, bu şehitlerin diğerlerine göre farklılıklarını ise şöyle sıralar: Vurulduğu andan ve kanının toprağa düştüğü andan itibaren, kul hakkı hariç, bütün günahlarından affolunur, o anda cennette kendisi için hazırlanmış yerini görür, kabir azabından kurtulur, acı hissetmez, kıyamet günü korkusu yoktur, hurilerle evlendirilir, akrabalarından yetmiş kişiye şefaat etmesine izin verilir ve başına taç giydirilerek iman ziynetine bürünür (Duman, 1994: 429). Hıristiyanlıkta olduğu gibi, şehit taç ile süslenendir, Hıristiyan şehitlerinin "dokunulmamış tertemiz alnındaki bandosu" gibi, Müslüman şehitlere de taç takılacaktır; buradaki taç, yukarıda belirttiğimiz gibi, aynı zamanda bir iktidar sembolüdür.

Şehit, bu açıdan değerlendirildiğinde, öteki dünyada iktidar sahibi olandır, Tanrı katında ve onun iktidarını paylaşabilecek mertebeye ulaşacaktır, yani bir çeşit Tanrı'nın bakanları olan melekler ile aynı yeri paylaşacaktır. Şehitler, öteki dünyada kendilerine sunulacak bir iktidar, yani taç adına, bu dünya üzerindeki hayatlarını feda edebilenlerdir. İnançlı bir Müslüman için ise, cennetteki iktidar adına, dünya iktidarından vazgeçmek en büyük mükâfata giden yoldur: "Öyleyse, bu dünya hayatını ahiret ile takas etmek isteyenler Allah yolunda savaşsınlar. Allah yolunda savaşan herkese, ister öldürülmüş olsun, ister zafer kazansın, zamanı geldiğinde büyük bir mükâfat ihsan edeceğiz"(Esed, 2002: Nisa suresi, 4-74). "Bilesiniz ki Allah yolunda savaşan, öldüren ve öldürülen müminlerden Allah canlarını, mallarını satın almıştır; hem de karşılığında cenneti vaat ederek: Bu onun Tevrat'ta, İncil'de ve Kuran'da bizzat güvence altına aldığı gerçek bir vaattir. Kimdir verdiği sözü Allah'tan iyi tutan? Sevinin öyleyse, O'nunla böyle bir alışveriş yaptığınız için; çünkü budur en büyük bahtiyarlık !" (Esed, 2002: Tevbe suresi, 9-111).

Bu bahtiyarlık yoluna, Müslüman şehit, tüm günahlarından sıyrılmış olarak girecektir. Dökülen ve döktüğü kan ile kendini temizler; kanın hem temiz, hem murdar tarafı vardır ve bulaşıcı niteliği önemlidir. Düşmanın kanına bulaşmadan, onun kanını dökmek (yani öldürmek) kutsallığa yaklaştırırken, şehit'in kanı temiz olduğundan, arındırıcıdır (Tuğrul, 2010: 133-138). Bu nedenle, bütün ölüme ilişkin âyinlerde, ölü yıkanıp her türlü dünyevi pislikten ve özellikle kandan arındırılırken, şehit kanıyla toprağa gömülür.

Allah yolunda ölen ve öldüren, vaat edilen, öteki dünyada (cennet) gerçek mülkiyete kavuşacaktır. Bu dünya üzerinde sonuçta kiracıdır, geçicidir insanoğlu, çünkü "Allah mallarını ve canlarını satın almıştır". Bu dünyaya ait acılar, şehitler tarafından hissedilmez bile; diğer fanilerin maruz kala-

cağı acılardan sıyrılmışlardır, onların üstündedirler ve öteki dünyada bir şekilde mükâfatlandırılacaklardır.

MODERN MÜSLÜMAN DEVRİMCİ ŞEHİTLER

Khosrokhavar, İran Devrimiyle birlikte, İslâmi dünyanın içinde yeni bir tür şehit imajının doğduğuna dikkat çeker ve modern Müslüman dünyada, başlıca iki şehit tipinin ortaya çıktığını vurgular: 1) Korumacı, –Hıristiyan şehit türü–; bu tür şehitler, bağlı olduğu prensipleri korumak adına ölümüne dek tanıklık etmeyi göze alanlardır. Buradaki ölümün anlamı isyankârlığın daha ötesindedir, pasif bir direniştir. Belirleyici olan ve öleni şehit kılan, ölüme gönül rızasıyla gitmek, ölmek arzusudur. Özellikle geleneksel Şiîlikte, benzer bir ölüme gitme arzusu belirleyicidir. 2)İkinci tür şehit ise, "saldırgan şehitlerdir"; aktif mücadele içinde, kendi inançlarına karşı çıkanlara şiddet uygulayanlardır. Burada, kurbanlık ve şehitlik eylemleri birbirini keser, yani kan dökme yoluyla Tanrı'ya yaklaşılır. Adaletsizliği protesto ve dinin kurallarını korumak için kanını vererek (ya da düşmanın kanını dökerek) azizlik mertebesine (şehit) ulaşılır (2003: 12).

"Saldırgan şehit" imajını hazırlayan ve yaygınlaştıran gene Khosrokhavar açısından, Humeyni değil, Şeriati'dir. Modern cihat fikrinin babalarından kabul edilen Şeriati, Şiîliğin bir başkaldırı dini olduğunu belirterek ikili bir söylem kullanır: 1- Doğrudan bireye yönelik söylem ile, devrimci bireyin kendini oluşturması sürecine değinir. 2- Bu bireyi doğrudan Devrime bağlayarak, birey ve hayatından üstün bir ideal için kendini kurban etmesi gerektiğini belirtir (2003: 72). Bu söylem ile gençlerin kendilerini feda etmesinin anlamı, sınıfsal çatışmanın olmadığı, adaletli bir yeni toplum yaratmak içindir.

Şeriati'ye göre, Hüseyin gibi[8] şehit, bireysel olarak ölmeyi tercih eder, çünkü mazlumları ezen dünyaya hem kafa tutar hem de Müslüman dünyaya da kendini aşmanın örneğini verir, zamanın sonunda gelecek "iyiliğe" hazırlanır. Böylece şehit kavramını devrimci bir eskatoloji yoluyla bireyi kolektife bağlayan bir görüşün içine yerleştirir. Nitekim, modern Müslüman kamikazelerin birçoğu, beyaz bir bando takarak eyleme geçerler. 1980-88 İran-Irak savaşında, İranlı çocuklar, Iraklıların yerleştirdiği mayınları toplamaya, başlarında beyaz bando, boyunlarında cennetin anahtarı

[8] Şeriati, bir yandan da Muhammed'in amcası ve Uhud Savaşı'nda şehit düşen Hamza ile gene şehit olan Hüseyin'i ölüme gitme yollarının farklılığını vurgular; Hamza, mücahittir, ölmek değil, düşmanı yenmek ister ama yenik düştüğü için şehit olur. Oysa "şehitlerin şehidi" Hüseyin ise, kaybedeceğinden emin olduğu bir savaşa giderek ölmeyi başından kabul eder. (Khosrokhavar, 2003: 73)

ile gönderilirlerdi. Ölen binlerce çocuğun anısına yapılan Tahran'daki kırmızı çeşme, temiz kanlarının sembolüdür.

Şeriati öğretisi etrafında örgütlenen İranlı "Bassidje"[9] devrimcileri, "saldırgan şehitlerin" ilk örnekleridir. Khosrokhavar, "Bassidje" devrimci modelinin analizini yaparken, üç tür devrimcinin ortaya çıktığını belirtir: 1- Devrime inanmış ama çöküşünün sıkıntısını yaşayan radikaller; bunları "patolojik şehit adayları" (*martyropathe*) olarak tanımlar. 2- Erişkinliğe geçme döneminde kendini ispatlamaya çalışan ve kandırılmış ergen "oyuncu gençler" (*ludique*). 3- Yükselmek için örgüte katılmış "oportünist"ler. (2003: 126).

1- Bu grup mezara gömülmüş devrimci ideallerin umutsuzluğundan ölüme gider ve kriz içindeki bireyselliğini ölümde yaşar. Gerçekleşmesi zor ütopya ile gerçek dünya arasındaki kopukluğun şiddetini kendi hayatına taşır. İslâmi ütopyadan vazgeçmek yerine, kendi bedeninden vazgeçmeyi tercih eder; hayatı, sanki ütopyanın karşısında bir engeldir. "patolojik şehit adayları" için günahkâr bedeni yaşatan kanı akıtmak gerekir. Savaşta ölümle birlikte dökülen kan, günahı yaşatan bedenden kurtulduğunda temizlenir ve şehit kanına dönüşür (Khosrokhavar, 2003: 159-160). Önce düşmanın kanını akıtmak ister ancak devrimin yozlaşması ile kan dökmek nesnesinden kopar; ölmek veya öldürmek arasındaki farklar kaybolur. Bunlar, gerçek toplum ile devrim ütopyası arasındaki ilişkiyi, şizofrenik bir biçimde beden ile kan arasında üretirler. Başka bir deyişle, devrimin çözülmesine tahammül edemeyenler için beden ve kanın[10] birleştirici bir işlevi bulunur; beden günahın ve dünyasallığın alanıdır yani maddi-gerçek olandır. Bu günahkâr bedenden kurtulmanın yolu ise, bedeni kan dökerek silmek, yani günahı silmektir.[11]

---

[9] Seferberlik anlamına gelen bu örgüt 1980'lerde başlayan İran-Irak savaşından hemen sonra kurulan ve sayıları 100.000'i aşan milis güçleri tanımlar. Sadece gönüllülerden oluşan örgüt üyeleri, İmam Humeyni'ye tam bir sadakatle bağlı olup ölüme korkusuzca ve gönüllü gitmeleriyle, diğer askerlerden ayrı bir yere sahiptirler. İran-Irak savaşı sırasında, bir çeşit intihar komandoları olarak doğrudan ölüme gidenler bu grubun üyeleriydi.

[10] İktidarlar, hep kandan bahsederler, çünkü kan sembolik fonksiyonu olan temel bir değerdir; kan dökmek, aynı kandan, belirli bir kandan olmak (asalet sembolü), kanın hem hassas, hem bulaşıcı niteliğini vurguladığı gibi hem de kan akıtmanın kolaylığının bir göstergesidir (Foucault, 1984: 194). Bu açıdan, tüm siyasi iktidarlar için, kanın sembolik önemi vardır ve "vatan için fedakârlık" söylemlerinde muhakkak yer alır.

[11] Nitekim, bütün radikal hareketlerde, devrimlerde, beden bir "iktidar alanı" (Foucault, 1984) olarak kullanılır; bedenlerin disipline edilmesi, üniformalar, kadın-erkek bedeni arasındaki farklılıkların silinmesi en yaygın uygulamalardır. Devrimci hareket içinde de yadsınan, aynılaştırılan bedenler çoğunlukla bir aşağılamanın simgesidir. Beden, en seküler devrimlerde bile, dinsel kökeni olan "günahkârlığını" koruduğundan, bedenleri yok etmek, günahı da silmek anlamlarını içerir.

2- Genç ergenler, devrimin ilk başlarındaki coşkuyu ve yoğun duyguları kaybetmemenin yolunu "kanlı şenlik" savaş içinde ölmeyi göze alarak bulurlar. Gündelik hayatta olmayan kuvvetli duyguları yaşayarak hayatlarını tehlikeye atmayı kabul ederler. Bu iki grup için, kutsal olarak tanımlanan sürekli hareket halindedir, yani eylemdir. İstikrar, statüko, devrimin ve ütopik İslâmiyet'in sorgulanması anlamına geldiğinden, devrimin kurumsallaşmasını reddederler (Khosrokhavar, 2003: 159).

3- Oportünistler ise, İslâmiyet'i kullanarak yükselen ve sınıf atlayan yeni elitlerdir. Diğerlerini kullanarak, yeni meşruiyetin kurumsal temellerini hazırlarlar (Khosrokhavar, 2003: 158).

Yukarıda belirttiğimiz gibi, ölümle temizlenmek ve hayatın hazlarına karşı nefret, radikal İslâmi kültür içinde öylesine yüceltilir ki, kendi canını bu yolda feda etmek en kutsal eylem olarak tanımlanır. İntiharın günah olduğu bu kültür içinde fedainin ve şehit geleneğinin bu denli yüceltilmesi ise özünde bir kimlik sorununu karakterize eder: Bu, ölüme gönüllü gidenler, Allah yolunda ölmekten çok, parçalanmış kimliği ile baş edemeyen ve ancak mutluluk ve huzuru ölüm sonrasında bulabileceğine inancıyla şehit olmak isterler (Khosrokhavar, 2000: 165).

Şiilikte zaten var olan feda kültürü, modern Sünnilik geleneği içinde de yüceltilir. Oysa Meddeb'e göre, gene İslâmiyet içinde çok önemli bir gelenek kendini kollamak, hayatı koruma geleneği olan "Takiye"dir. Hattâ hayatı korumak için, baskı altında olduklarında, müminlere inançlarını gizlemesi bile tavsiye edilir. Ancak Sünniler, cihadı ve şehadeti zayıflattığını düşünerek bu kültüre karşı çıkarlar ve takiyeye başvurmak yerine çile çekerek ölmeyi ve şehitliği tercih ederler (2005: 167).

Bu çağdaş şehit figürü olarak ortaya çıkan, "fedayin"dir.[12] Diğer örnekleri olan Filistinli intihar komandolarında ya da El-Kaide örgüt üyelerinin eylemlerinde de aynı motivasyon bulunur; hem herkese hem de kendine karşı duyulan bu nefret, özünde hayata karşıdır: Aslında yok edilmek istenen, hayatın kendisidir. Bu yeni şehit türü, kutsal ideale ihanet edenlere karşı genel bir nefretle donanmıştır. Genel nefret içinde, kutsal ideal de giderek belirsizleşir ve geriye sadece kutsallık olarak "ölüm" kalır.

Filistin, Hizbullah militanlarının yaygınlaştırdığı "intihar komandoları", "fedayin" tip şehitliğe bir aşkınlık boyutu da ekler; Şeriati'nin, "Eğer yapabiliyorsan öldür, yapamıyorsan öl"[13] ilkesini benimseyen ve kendini

[12] Fedai, "f d y", birinin hayatını kurtarmak için fidye ödemek, dava için kendini feda etmeye hazır kişi anlamına gelir. Meddeb ve Lewis, İslâmi yasa, gelenek içinde insanın kendini feda etmesi ya da âyinsel cinayetin olmadığını belirtirler. (2005: 159, 1985: 172)

[13] Düşmanı (Müslüman ya da değil) boğazını keserek öldürmek ikili bir anlam içerir: 1- Düşmanın insani özelliğini silerek, sadece hayvan düzeyine indirgemek; 2- Hayvan kurbanın da olduğu gibi, düşmanı kutsallık adına kutsal bir eylem olan kurban ederek öldürmek. Böylece bu eylem,

aşan devrimci birey, düşmanı öldürerek kendi canını da feda eder. Ancak, burada seslendiği birey bilinçli, yani sorumluluk sahibi bireydir (Khosrokhavar, 2003: 74-76). Bu yeni şehitlik, modern bireye, başka alanda gerçekleştiremediği bireysel aşkınlığı ölümle ispatlama yolunu açar ve bireyselliği ölümle mümkün kılar. İran Devrimi'nin ikinci yarısındaki en belirleyici slogan, "devrim ağacının, ölüme isteyerek gidenlerin kanıyla sulanacağıdır" (Khosrokhavar, 2003: 83).

Seküler Devrim Şehitleri

Şehitlik ve kendini bir amaç uğruna feda etmek, kültürümüzün temelinde yer aldığından, modernliğin içinde ve seküler devrimci hareketler içinde de var olmaya devam eder. Devrime inanmış idealist, azizliğe yakın devrimciler, yukarıda da vurguladığımız gibi, birçok kültür içinde şehit olarak tanımlanır. Şehit terminolojisi yaygın biçimde kullanılır, kullanılmadığı durumlarda da, şehitlere uygulanan ritüellerin benzerleri uygulanır. Ancak, dinsellikten uzaklaştıkça, devrim için ölmek fikri doğrudan vatan için ölmek anlamına daha yaklaşır.

Fedakârlık ve vatan için ölmenin kutsal bir eylem olarak tanımı, Batı'da ilk Antik Yunan ve Roma geleneklerinde olsa da, Ortaçağ boyunca ve Hıristiyanlık içinde bu kavram nitelik değiştirir.[14] Bu nedenle, Batı'da 18. yüzyıla dek, askerlerin savaşlardaki ölümü, "hayatları feda etmek" olarak kabul edilmezdi. Daha önceki geleneğe bağlı olarak, soylular savaşa giderlerdi. Vergiden muaf olan aristokratlar, savaşa giderek bir çeşit "kan vergisiyle" krala ya da bağlı oldukları prense borçlarını kan yoluyla öderlerdi. Ayrıca, savaşta ölmekle, ölümcül bir hastalığa yakalanmak, hattâ savaş oyunlarında, düelloda kaybetmek arasında bir fark yoktu. (Kantorowicz, 2004: 184) Asker, asil bile olsa, sonunda bir "soldé" ("bedeli ödenmiş" demektir; Fransızcada asker *soldat*, *soldé*'nin türevidir) idi. Zaten hayatlarının bedeli ödenmiş olduğundan, feda edecek bir şeyleri yoktur.

Batı'da vatan için ölmenin kutsallığına ve eski değerine yeniden kavuşması, önce Haçlı daha sonra "halk ordularının" oluşumuyla gerçekleşir. İngiltere ve Fransa'da, 13. yüzyıldan itibaren, özünü Hıristiyan gelenekten alan ve İsa'nın tanrısal bedenini tanımlayan "kutsal ya da mistik beden" (*corpus mysticum*) fark gözetmeksizin, halk ve devlet için kullanılır. *Corpus mysticum* halkın moral ve siyasi bedeni ile tanımını bulduğunda, "ulus, vatan" terimleriyle eşanlamlı kullanılmaya başlanır. Vatan için ölmek mistik kooperatif bir beden için ölmek anlamını yeniden kazandığında eski

---

hem kurbanlığı hem de geçmiş İslâm kahramanlarının silâhını çağrıştırır. (Khosrokhavar, 2003: 112-113)

[14] Bkz. (Tuğrul, 2014).

asaletine de kavuşur. Vatan için ölmek, gerçek bir dinî perspektif içinde değerlendirilerek, Kilisenin, mistik bedeninden daha az gerçek olmayan Devletin bedeni için –vatan için– ölmek bir kurban edinimi olarak kendini gösterir (Kantorowicz, 1997: 163). *Corpus mysticum* kavramının sekülerleşmesiyle, Devlet soyut ve hukuksal kişiliği için, bu kavramı kullanarak kendi iktidar ve gücüne, dinî ve ilâhi bir anlam yükler.

Teolojik, felsefi ve hukuksal düşüncenin ürünleri olan, şehit kavramı ise, sekülerleşme sürecinde klasik kahraman ve vatan sevgisi ile örtüşür. "Adalet için acı çekmek" nasıl İsa'da temsilini buluyor ve şehit olmanın bedeli olarak kabul edilirse, vatan ve halkı için ölmek, adalet için ölmek anlamına geldiğinden, bu amaç uğrunda ölenler de şehit mertebesine erişirler. Hıristiyan ve Müslüman şehit imajları modeli, seküler form içinde örnek davranış ve çekici güç özelliklerini korumaya bir yere kadar devam eder; öncelikle, aşkınlık üretim modelleri olarak eylemlerin, hayattan daha üstün değerlere bağlayarak, kendisi ve ona tanıklık edenler için, şehit, bu değerlerin maddi olarak devamını sağlar.

Savaşta ölen bir asker, komutaya ve emirlere uyarak bu eylemi gerçekleştirdiğinden, kahraman kabul edilmeyebilir, ama bir kurbandır, çünkü, devletin "kan vergisi" (Albert, 2009: 18) adına ölendir; toplum üyeleri, gerektiğinde kolektife karşı sorumluluklarını, kefaret borçlarını kanlarıyla, yani hayatlarını feda ederek öderler. Böylece, topluluk üyesi olarak borç öderken, bu kez de ona karşı borçlanılır. Şehitler yoluyla, uluslar ilâhi bir aşkınlık kazanabilirler (Albert, 2009: 16-19).

Vatanı kurtarmak, dinî bir sembol olarak nitelendirildiğinde, herkesin kabul ettiği bir ölümün aşkınlık (dinsel) ve dünyevi hesapları arasındaki açıklık azaltılır (Kantorowicz, 2004: 157). Seküler devlet modeli de, vatan için can vermeyi, elinde silâh, düşmana karşı savaşta ölmeyi bir şekilde yüceltir. Kahramanlık eylemleriyle birlikte, milli kimliğin vazgeçilmez aşkınlık modelleri olarak devam ederler.

Şehitlik tanımının seküler kültür içinde kullanımı, özellikle, halk ordularının yaygınlaşması ile birlikte genelleşir. Halk ordusu ve çağrılı askerlik yapan her erkek vatandaşın, bizdeki deyimiyle, "vatan borcu", Fransa'da 1770'lerde, Prusya modelinin etkisiyle başlar. Nitekim Fransız Devrimi sürecinde, halk orduları ve "elinde silâhlı millet" miti yerleşir. Bununla beraber, toprağı ile uğraşan köylü, vatan görevini yerine getirmeye, vatanı için kan dökmeye, kendisine ve çalışma gücüne muhtaç ailesine rağmen asker olmaya gider. Bu değişim de fedakârlık retoriğinin gelişmesine yol açar.

Toplum için ölenlerin, kendilerini feda edenlerin anısı, yaşayanların kimliğini belirlemeye yarar. Düşmanla savaşırken ölen şehitler için bu

daha da belirgindir; birliği tehdit eden bir düşmanla çarpışması sonucu, birliği korumak adına ölmüştür. Bu nedenle, vatan ya da Tanrı sevgisi adına, kan dökmek hep olsa da, vatan için düşman öldüren askerin eylemi daha da önem kazanır; Yaradan'a bir kurban sunumu, "ilâhi eser" (*opus divinum*) olarak bile değerlendirilir (Kantorowicz, 1997: 246).

Yukarıda açıkladığımız nedenlerin bir sonucu olarak da, devrimler ve özellikle Fransız Devrimi ile birlikte kahramanlık bir kült olarak yaygınlaşır, yani bir anlamda demokratikleşir. Her devrim ve bu süreci yaşayan tüm toplumların kahramanlara ihtiyacı vardır. Pasif katılımcılardan aktif militanlığa uzanan bir kahramanlık dizini oluşur (Haim, 2013: 164).

Devrimlerde de eşitlik gerilimi ve arzusu özellikle alt sınıflardan gelenler arasında önemlidir. Vatanseverlik söylemi eşitlik fikri ile birlikte en uç noktaya ulaşır; herkes kendisinin en vatansever olduğunu iddia ettiğinden, sınıfsız bir ulus içinde böylesine duygular ve erdemler taçlandırılırlar (Haim, 2013: 404). Kahramanlık eylemini gerçekleştirmek artık yaygın kitleler için de mümkündür. Devrimlerin yücelttiği "büyük adamlar", uzak ve ulaşılamayanlar değil, basit ölümlüler arasından da çıkabilir. Ancak bu retorik tarafsız değildir, yeni oluşan kamu düşüncesini kolayca yakalar. Bir yandan da sosyal yapıyı çok hassas ve kırılganlaştırır ki, bu da en küçük eleştiriye veya karşı söyleme radikal, ters tepkiler verilmesine yol açar. Hattâ, kişisel-özel hayatlar, özel geçmişler bile bu siyasi retorik çerçevesinde değerlendirilir (Haim, 2013: 406). Devrim için ölmek bir asalet örneğine dönüşür.

Böylece, "kahramanlık liyakat" sistemi oluşur. Bunun da en tartışmasız ve kolay yolu el altındaki, "devrim için ölenlerdir." Çünkü yaşayan ve kahraman olduğunu iddia edenlerden, eylemlerini ispatlamaları istenirken, devrim yolunda ölenlerin kanıtlaması gereken hiçbir şey yoktur. Ölen devrimcilerin anısı canlı tutulur; bir inanç uğruna, devrim yolundan dönmeyerek, kendilerini ölüme atanlardır bu kahramanlar (örneğin, Kaypakkaya, Üç fidan vb.). Devrime inançlarını kaybetmek, ihanet etmek yerine, ölüme gitmeyi tercih ederler.

Derrida'ya göre, "ölümü vermek" (öldürmek ya da intihar etmek anlamlarını içerir) sorumlulukla inanç arasında bir ittifaktır (1999: 20).[15] Devrimci hareketler içinde, Hüseyin'in izindeki inançlı Şiîler, ya da Sünni fedayin kamikazeler gibi "kendine ölüm vermek" yaygın eylemler arasındadır. Benzer bir uygulama, Türkiye'de "ölüm oruçlarında" görülür. Dev-

[15] Derrida özellikle, –kitabının başlığı da olan– öldürmek yerine "ölümü vermek" deyimini tercih eder; çünkü, Fransızcada, "kendine ölümü vermek" (*se donner la mort*) intihar etmek anlamında da kullanılır ve kitap intihar etmek –öldürmek– kurban etmek arasındaki ilişkileri ve gidiş gelişleri sorgular.

rimcilik, radikal ve seküler bir eylem olmasına rağmen, bu eyleme başlayanlar, dinsel ritüellerin aynılarını uygularlar. Ölüm oruçlarına başlayanlar için düzenlenen tören, bir geçiş ritüeli özelliğini taşır; kadın direnişçiler için "kına gecesi" düzenlenir, kınalar yakılır, direnişçinin başına kırmızı örtü örtülür, türküler söylenir (Barut, 2010: 56).

Eylemciler, beyaz bandolarını kuşanarak ölüm yolculuğuna çıkarlar: "... Ben de bugün ölüm orucuna başlıyorum.... Yedi yoldaşımızla birlikte onur bandımızı kuşanıyoruz. ... Ben kurban değilim, sadece Anadolu toprağına hareket getirecek birkaç damla kanım. Kanım da canım da bu vatan için feda olsun. Halkım, vatanım ve yoldaşlarım için ölebilmek bir mutluluk. ... Ben sizde, siz ben de yaşayacaksınız. ... Zaferin öyle kolay kazanılmayacağını biliyorum. Ben ve benim gibi onlarca yoldaşım daha şehit düşecek. ... Ben de halkımı, vatanımı, uğruna ölecek kadar seviyorum. ... bir devrimci için doğal olan şehitlik kimseyi üzmesin. ..." (Barut, 2010: 56).

Adaletin gerçekleşeceği, yargılama zamanı, "bizim de günümüz gelecek" atıfları, sanki bir mahşer gününün geleceğini hatırlatır. Eylemciler, ölen yoldaşları için, "göklerde buluşacağız", "yoldaşımı çok bekletmeyeceğim" ifadeleri kullanırlar (Barut, 2010: 52). Bir devrimci için bugünden vazgeçmenin mükâfatı, "mutlu yarınların geleceğidir". Ancak "ölümü verme"nin tek yolu, yukarıda değindiğimiz gibi sadece kendini feda etmek değildir. Derrida'nın belirttiği gibi, "kendine ölüm vermeyi" kabul etmek, intihar ya da başka bir fedakârlık eylemi içinde, kendini kurban etmek anlamına de gelebildiği gibi (1999: 20), "ölümü vermek", başkasını da öldürmek demektir. Hattâ en yaygın bu şekilde kullanılır. Bu bağlamda, kutsal ideal devrim için ölenlerin yanısıra, devrimi korumak, her ne pahasına olursa olsun devrimi başarmak adına "ölümü vermek" ya da öldürmek, devrim sürecinin kaçınılmaz eylemlerindendir.

"DEVRİM İÇİN ÖLMEKTEN" "DEVRİM İÇİN ÖLDÜRMEYE" GİDEN SÜREÇ: DEVRİMCİ ŞİDDETİN MEŞRUİYETİ

Devrimlerin Brinton'a göre 5 evresi bulunur: 1- Eski rejim çürür, 2- İlk safhada, komiteler, gizli örgütler vb, siyasal pozisyonlar içinde kutuplaşır. Eylem gerçekleşmesi ile birlikte bir coşku patlaması yaşanır. 3- Ilımlılar iktidarı alırlar ve ilk reformlar gerçekleşir ancak beklentileri karşılamazlar, yeterli değildirler. 4- Radikal azınlıklar iktidarı devralır; eski her şey atılır. İyiler-kötüler ayırımı etrafında "yeni insan" projesi gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu aşamada artık devrim kendi çocuklarını yemeye başlar ve şid-

det giderek artar. 5- Bir nevi "thermidor" terörü sonlandırır. Ateşten sonra nekâhat dönemi başlasa da, başka bir despot iktidarı alır (1965).

Bu evrelerin ilk aşamaları (1, 2, 3) gerçekleştikten bir süre sonra gündelik hayat normale dönse de olayların olağanüstü niteliği devam eder ve ikisi arasında bir diyalektik oluşur. Bu diyalektik, kitlelerin davranışını belirler. Bireysel katkıların yüceltilerek birliktelik içinde gerçekleşmesi yeni düzen içinde, farklı ve orijinal bir anlam kazandırır. Bu faktör de önemli bir harekete geçirme yoludur (Haim, 2013: 177). Brinton'un vurguladığı gibi, devrimlerde 4. aşamaya geçiş, şiddetin en zirveye ulaştığı zamandır ve kolektif şiddet önüne geçilemez bir güç haline dönüşür. Ancak bu şiddet uygulaması nasıl meşruiyet kazanır?

Her yeni düzenin kurucu unsurunun şiddet, hattâ terörün de bir kurucu şiddet olduğunu kabul etsek bile, bir iktidarın kaynağı olamaz (Arendt, 2008: 154). Şiddet yoluyla, bir iktidar devrilebilir ve silâh zoruyla, mutlak itaat isteyebilir, ancak, salt şiddete bağlı hiçbir hükümet biçimi yoktur. Devrim sonrası iktidara gelen totaliter rejimlerin bile, belirli bir grubun desteğine ihtiyaçları vardır. Aynı nedenden ötürü de, şiddet hep araç niteliğini korur ve hükümet etmenin koşulu şiddete değil iktidara sahip olmaktır (Arendt, 1972: 139). Bu ikisinin (şiddet-iktidar) birleşim içinde olduğu her durumda, iktidar birincil ve belirleyici faktördür ve kendini meşrulaştırma yollarını bulmak zorundadır. İktidar, tüm haklı çıkarma yollarından vazgeçebilir; vazgeçemeyeceği tek şey meşruiyettir (Arendt, 1972: 140).

Herhangi bir insan topluluğu bir araya gelip uyum içinde birleştiklerinde iktidar oluşur, fakat meşruiyetini bu grubun gerçekleştireceği eylemlerden değil, ilk toplanmadan/birleşmeden alır. Meşruiyeti tartışıldığında gelecekteki bir amaç projesine değil, geçmişe (ilkliğe) gönderme yapar. Devrimin ilk aşamasında spontane bir biçimde kolektif angajman ortamında bireylerin algılama düzeyinde de bir başka meşruiyet oluşur. Bu itici güç, zaten algılanan meşruiyetin termometresi gibidir, yani vatandaşın katılım çerçevesini belirler. Daha sonra siyasi güçler onaylarını verirler ya da vermezler.

Bir önceki paragrafta vurguladığımız gibi, en totaliter iktidarlar bile otoritelerini meşrulaştırmak zorundadırlar. Kendisini meşrulaştırmak isteyen yönetici otorite ile bu otoriteye inanan yönetilenler arasındaki "düğümün" (*nexus*) (Ricoeur, 2000: 102) niteliği etrafında meşrulaşma gerçekleşir. Bu kritik aşamada, sembolik sistem ve onların retorik ifadeleri ideoloji sayesinde meşrulaşma sürecine eklemlenirler. İdeoloji, bu *nexus* içinde yer alır; siyasi otoritenin meşruiyet talebi arayışı ile yönetilenlerin "inanç" yanıtı

arasındaki çatlaklığa yerleşir[16] ve inancımıza bir artı-değer katar. "Böylece ideoloji eklenen bir artı-değerden, iktidarın meşruluğuna inanç statüsüne yükselir" (Ricoeur, 2000: 103).

Otorite itaat edilen meşru iktidardır, hiyerarşik bir emir-itaat ilişkisidir ve bir bağlılığa dayanır. Hattâ Proudhon'un belirttiği gibi "bir inanç işidir"; uhrevi bir antlaşma, bir iktidarı meşru kılabilir (1929: 57). Temsile orantılı bir inançtır (kontrol). Bu işbirliği, sahipsiz bir alan ve basit bir güvene dayalıdır (De Certeau, 1993: 29).

Diğer bir deyişle, siyasi otorite inançlar sayesinde meşrulaşır. İdeolojinin fonksiyonu da düzenin otoritesini ve yöneten ile yönetilenler arasındaki yapıyı korumaya yarar. Bu inanç çatlağına yerleştikten sonra, ideoloji ve terör birlikte işlevsel olabilirler. Bu diyalektik mantık, ideolojiyi terör yoluyla yerleştirirken, ideoloji adına yapılan suçları ve terörü de haklı çıkarır. Şiddete, şiddetle karşılık verildiğinde katliamlara yol açabilir. Ancak saf şiddetin egemenliği, iktidarın zayıflığı demektir ve iktidar zayıfladıkça saf şiddetin hükümranlığı kurulur.

Devrim sürecinde de iktidar, siyaset ve ideoloji yollarıyla şiddeti meşrulaştırır, hattâ bu şiddet bir zaruret olarak sunulur. Şiddet kullanımı, toplumun "organik safiyet"inin kurulması için meşru ve gerekli tertibattır; devrim karşıtlarının, yozlaşmışların dışarıya atılması ve en önemlisi, ezilmiş zavallıların kurtuluşuna, özgürlüğüne giden yolun zorunlu bir etabı olarak açıklanır.

Devrimlerin en büyük özelliklerinden biri olan "özgürlük", "yeni insan", "zavallıların kurtuluşu" vb, söylemlerin etrafında odaklanan ideoloji, Ricoeur'ün belirttiği gibi, devrime inananların inancına artı-değer katar ve iktidarın meşruiyetini güçlendirir. Bu nedenle, devrim hükümeti şiddet kullandığında meşru şiddet olarak kabul edilir. Devrimi ve yeni düzeni koruma amaçlı olduğuna da çoğunluk devrimci artık inanmıştır.

Arendt'in analizinde, "acıma siyaseti" olarak tanımladığı, "zavallıları kurtarma" söylemi ve onunla birlikte gelen şiddet, Fransız Devrimi ile başlar (1990). Bu söylem, Terör döneminde şiddeti meşrulaştırmanın en temel yoluna dönüşür. "Yoksul mutsuzların" acılarına son vermek adına her türlü şiddet eylemi mubah kabul edilir. Bu "acıma siyaseti" nefret söylemi ile birleşerek, önce karşı devrimcileri ve sonra da devrimin kendisini yok etmeye kadar giden bir şiddet siyasetidir.

[16] Buradaki "çatlak", meşruiyet sürecinin ilk aşamasında, meşruiyet talebi ile gelen siyasi otorite ile toplum arasındaki düzey farklılığı, küçük boşluklardır; ideoloji sayesinde bu boşluklar doldurularak ideoloji inançlar ile eklemlenir ve siyasi iktidar 'inanılan otoriteye' dönüşür.

ACIMA SİYASETİ

Acıma siyaseti, adalet siyasetinin ilkelerini saptırarak bir yerde hukuk sisteminin içine sokar. Acıma siyasetinde ayırım mutlu-mutsuzluk üzerine kurulur. Mutlu ve mutsuzlar farklı beraberlikleri bağlayan koşuldur ve mutsuzları-zavallıları bir kitle olarak değerlendirir. Bu siyaset çerçevesinde yapılan mutlular ve zavallı mutsuzlar ayırımı, sınıflar arası ayırımı silikleştirdiği gibi, mağdurlar ve mazlumları da mutluluktan nasibini alamamışlar kategorisinde tutar ve diğerlerinden bu düzeyde ayırır. Böylece, egemenin, biyo-siyasetini mümkün kılan bir eylem özgürlüğü alanı açılır.

Arendt'e göre yoksulluk, insanın tanıdığı, kendisini insanlık koşullarından (özgür olma, politika) çıkarıp, salt zorunluluğun ve bedenin ihtiyaçlarına hapseden bir durumdur. Fransız Devrimi de bir *Sans-culotte* (donsuzlar), yani yoksullar devrimidir ve bu devrimle birlikte yoksullar siyaset alanına girer. Onlarla birlikte,"zaruret" nosyonu da siyaset sahnesine çıkar (1990: 60).

Fransız Devrimi'nin yön değiştirmesi ve özgürlük fikrini bir kenara bırakması, zaruret ve yoksulluğun zorlamasıyla değişir: Kasım 1793'te yayımlanan bildiride, "Devrimin amacı, halkın mutluluğudur" açıklaması yer alır. Zaruret ve hayatı tutmaya yarayan her şeyin ortak mal, gerideki fazlalığın kişisel mülkiyet olması gerektiğini savunan Robespierre, bununla da kalmayarak, devrim hükümetinin görevinin refah düzeyini düzeltmek, hattâ devrimin en kutsal yasasının "halkın refahını yükseltmek" olduğunu açıklar. Bu değişimle birlikte, insan hakları yoksulların hakkına dönüşür ve sonraki devrimlerin de mihenk taşı olur (Arendt, 1990: 65).[17]

Kıta Avrupası'nda, Fransız Devrimi'nden sonra hükümetlerin fazileti, halkın refahını arttırmak prensibi ile ölçülmeye başlanır. Zavallılarla birlikte acı çekme kapasitesi, siyasilerin kolayca göstermekten çekinmedikleri bir fazilet olarak siyasetin parçası olur. Merhamet, acıma duyguları da siyasi alana, en yüksek siyasi fazilet olarak taşınır. Özgürlük ilkesini bir kenara bırakan Avrupa hükümetlerinin çabası çoğunluğun mutluluğunu sağlamaktır. Hattâ, ılımlıların (*Gironden*'ler) düşüşünden sonra, Saint-Juste'ün ifadesiyle, "Avrupa'da yeni fikir özgürlük değil, mutluluktur" (2004: 169).

Tarihsel olarak "merhamet"in, devrimci hareketlerin çekici gücü olması, Fransız Devriminde *Jirondenlerin* Jakobenlere yenilgisi ile başlar. Anayasa ve Cumhuriyet kurmak isteyen *Jirondenlere* karşı, Jakobenlerin gali-

[17] Bu açıdan, Devrim sonrası yazılan ilk Fransız İnsan Hakları Bildiri de temel pozitif haklar olarak belirir ve insanı politik statüsünden ayırarak, doğasına ait haklar olarak ortaya çıkar; insan hakları politik bir bedene ait haklar olarak değil, sadece doğmuş bir insana aittirler.

biyeti, Arendt'e göre, daha radikal oldukları için değil, Cumhuriyet yerine halka inanmalarından, kurumlara ve anayasaya güvenmek yerine, halkın ve aşağı sınıfların doğal iyiliğine güvenmelerinden kaynaklanır. Robespierre, ısrarla yeni anayasanın Fransız Cumhuriyeti adına değil, "halk" adına çıkarılmasını savunur (1990: 75).

Nitekim, Fransız Devrimi'nin ortaya çıkarttığı bir başka nosyon da "halk"tır ve özellikle "talihsiz zavallı halktır". Burada dikkat edilmesi gereken nokta, her türlü ya da genel anlamda vatandaş değil, hükümetin temsil ettiği halktır. "Vatandaş" doğrudan siyaset alanı içinde sorumluluğu olan, oy vererek, örgütlenerek, temsilcilerini denetleyerek siyasete katılanlardır. Oysa, halk yoksullarının ve talihsizlerin çoğunluğu oluşturduğu, güdülmesi ve taşınması gereken kaygan bir kitledir.[18]

Arendt, bu dönüşümün altını çizer ve özünde de, Rousseau'nun genel irade teorisinin yattığını belirtir (1990: 78); Rousseau'nun "genel irade" kavramı, Devrim ile birlikte, eski muvafakat kavramının yerini alır. İradenin, herkesin adına olması, tek, bölünemez ve bir bütün anlamına gelir. Farklı iradeler arasında bir aracı yol imkânını, fikir değiş-tokuş sürecini ve bir anlaşma olasılığını da dışlar. Oysa muvafakat, fikir teatisi ve ortak bir anlaşmanın mümkünlüğünü ifade eder (Arendt, 1990: 78).

Rousseau'da irade ve çıkar birbirleriyle özdeş anlamlı olarak kullanılır; irade, çıkarın otomatik eklemlenmesidir. Tüm bireysel çıkarların aynı yönde olduğu bir toplumda, bir ortak çıkara ihtiyaç kalmaz, çünkü özel-genel arasında bir karşıtlık yoktur (1973: 104).

Rousseau'nun doğal durumdaki iyi insanı, acı çeken, diğer insanlara merhamet duyan insandır ve bu özellikleri otantik özünde taşır; toplumsal yaşam ve sosyal sistemin yozlaşması ile otantik öz de yozlaşır. Süreç içinde, bencilleşerek diğerlerinin acısını görmez hale gelir. Rousseau, her insanın özünde var olan bu acıma kapasitesi ortaya çıktığında, ortak çıkar etrafında birleşebileceğine dikkat çeker (1973: 83).

Arendt'e göre, bu genel insanlık dayanışması kapsamında, başkalarının acısı içinde bireyin kendini unutması sadece bir bencillik (*selflessness*) göstergesidir ve bu kişilerden aktif bir iyilik yapmaları beklenemez: "Zenginin inanılmaz kötülüklerini ve bencilliklerini gördüler ve erdemin, talihsizliğin doğuştan ve yoksulun tek mülkü olduğu sonucuna vardılar. Hazzın çekiciliğine suçun nasıl eşlik ettiğini görüp, sefaletin sorunlarının iyilik doğurması gerektiğine inandılar. ... Sefalet okyanusu içinde, acımak gibi devasa duygular yüzünden, özgürlüğün temellerini batırdılar" (1990: 81). Bencilliğin, doğal bir çöküş olarak kabul edildiği bu yaklaşımın sonucu

[18] Bkz. (Tuğrul, 2014).

olarak, Rousseau, merhameti siyaset teorisinin içine, Robespierre ise, coşkulu nutuklarıyla, merhameti pazar alanına sokar (Arendt, 1990: 81).

Acımak, erdem kaynağına dönüştüğünde ise, zulmün kendisinden bile daha zalim olabilir. Paris Komünü'nün bir bildirisinden alınmış aşağıdaki sözler bunun en iyi ispatıdır: "İnsanlığa acımanız adına, sevginiz için, insanlık dışı davranın. ..." Ve acımanın getirdiği zulmün rasyonel sebepleri açıklanır: "... Akıllı ve yardım etmek isteyen cerrah, acımasız ve hayırsever bıçağıyla, hasta birisinin bedenini kurtarmak için kangrene uğramış bir organı kesip atar" (Arendt, 1990: 89).

Fransız Devrimi, zavallıları siyaset sahnesine çıkardığında, sadece "hayatlarını korumak ve hayati ihtiyaçlarını karşılamak" üzere siyaset içine sokar ama vatandaşlık düzeyine ulaşmalarını sağlayamaz. Arendt'in saptamasıyla: "Paryalar, dünya kaygısından kopukturlar ama bununla dünyayı kaybederler" (1993: 194). Böylece, yoksullar iki türlü adaletsizliğe uğrarlar: 1- Hayati gereksinimlerini karşılayamazlar, 2- Karanlığın içinde kalmanın utancını da yaşarlar, kamusal alana dâhil olamazlar, görünmezler (Arendt, 1990: 115). Düşünüre göre, ezilenler, artık "dünyadaki varlıktırlar" (*être-au-monde*) ama "dünya içinde" (*être-dans-le-monde*) değildirler ve artık tümüyle yerlerini kaybetmişlerdir (1993: 196).

Robespierre, kendinin çıkardığı "özgürlüğün despotizmi" prensibini bile, Baldırıçıplakların birincil zaruretleri edinme hakları adına (yiyecek, giyim ve neslini devam ettirme) terk eder. Arendt'e göre, halkın acil ihtiyaçları ve zaruret koşulları terörü serbest bırakır ve devrimin de kötü kaderini hazırlar. Devrimi, ne tiranların, ne kralların baskıları, ne de karşı hareketler değil, bizzat devrimcilerin kendileri yıkarlar. Robespierre'in kendisi de Devrimin bu kötü geleceğinin farkındadır: "İnsanlık tarihinden bizler yok olacağız, çünkü özgürlüğü kurma ânını kaçırdık" (Arendt, 1990: 61).

Robespierre'in en büyük özelliği, kötülüğün hiçbir sınır tanımayacağını bilmesidir. Devrimin liderine göre, devasa acıları karşısında, adaletin ve yasanın tarafsızlığından bahsetmenin bir anlamı yoktur (Arendt, 1990: 90). Saint-Juste'ün "Hiçbir şey, büyük bir suç kadar erdeme benzeyemez" saptaması Devrimin gidişatını gösterir. Bu noktadan sonra, devrimci yönde ilerleyenlere her şeyi yapma izni verilir (Arendt, 1990: 90). Devrim yolunda ve devrim için şiddet kullanmak, devrimi yıkmayı amaçlayanların başını ezmek, devrimci eylemin temel koşuludur. Böylece bizler ve bize karşı olanlar ayrılığı ile radikal bir bölünmeye neden olur. Bizden olmayanlar, karşı devrimciler olarak tümüyle dışlanır. Dışlananlara karşı nefret söylemi ve onların suçlarını açığa çıkarma kaygısı, diğer devrimci eylemlerin önüne geçer.

NEFRET VE İFŞA SÖYLEMİ

Acıma siyasetiyle şiddet, öldürme ve temizleme eylemlerini meşrulaştırmanın ilk aşaması kaydedilir ancak bu yeterli değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, devrimci organik safiyet yaratmak için, içerideki düşmanları, yozlaşmış ikiyüzlüleri ortaya çıkartmak ve toplumu onlardan arındırmak, siyasi iktidarların kullandığı başlıca yöntemlerden birisidir.

Bize ait olanları içeri almak (veya içeride tutmak) ve bizi oluşturacak "organik safiyeti" (Mann, 2005) sağlayarak monadik bir bütünlük kurmaya yönelik kapsayıcı bir proje, bu nefret ve ikiyüzlülük dili çerçevesinde gelişir. "İç düşmanları" ortaya çıkarıp, gizli, yıkıcı amaçlarını ifşa ettikten sonra, bu parazitleri dışarıya atmak gerekir.

Nefret söylemleri ve ifşa yöntemleri giderek şiddetini arttırırken, yeni insanın ve devrimci düzenin yüceliği ve Tekliği vurgulanır. Devrimci figürünün has özellikleri yüceltilir; bu özellikleri korumak ve kaybolmalarını engellemek düşman kurgusu ile sağlanır. Yeni bir düzen oluşturma sürecindeki toplumlarda, "bizden olanları" birarada tutmanın en iyi yollarından biri de, bu "bizden olmayanlar" kavramını ayırıcı, tetikleyici bir kurgu olarak kullanmak ve özellikle duyguların alanına taşıyarak gerçekleşir.

Schmitt, "biz"in oluşumunda en iyi yolun, düşman simgesi üzerinden olduğunu belirtir. Hiçbir şey, insanları düşman bir çerçeveye karşı olabileceğinden daha sıkı birleştiremez ve içte sağlanan birlik, dışa yönelik sınırı güçlendirir (1988: 173). Ancak, savaşın olmadığı durumlarda, dost-düşman kavramı nötr-savaş politikası içindeki anlamından koparak bizleri ve bizim dışımızdakiler için kullanılır ve nefret söyleminin bir parçasına dönüşür. Milliyetçi duygular, bir grubun kimliğinin, başka bir grubun ötekileşmesi üzerine sağlamlaşmasını sağlar ve böylece farklılık oluşur.

Normal zamanlarında, bu ufak farklılıklar önemli değildir. Ancak, kriz ya da devrim gibi toplumsal dönüşüm zamanlarında, minik farklılıklar düşmanı yaratmaya ve oluşturmaya yarar; en iyi düşmanlar, en çok farklılıkta değil, benzerlik ve yakınlıkta yani "iç düşmanlarda" bulunur. Bu mantık içinde düşünüldüğünde, içimizdeki düşmanlar dışarıdakilerden bile daha yıkıcı ve tehlikelidirler; içerdekilerden gibi görünüp sinsice arkadan vuranlardandır. Bunların en büyük özellikleri ise bize benzemelerine rağmen, bizden olmayanlardır.

İçimizdeki düşmanı yok etmek için, öncelikle iki paralel ve birbirine eklemlenmiş söylem geliştirilir: Birincisi, bizden olmayanları dışarıda tutmak için bir nefret söylemi gereklidir. İkincisi ise, ötekileri bizden ayırıcı özellikler, atfetmeler, ifşaatlar ön plana çıkarılır. Sözde gerçekleri ortaya çıkartmak için, ikiyüzlülerin maskelerini düşürmek, bu nefret söylemine

eklemlenir. Hattâ, Arendt'e göre, ikiyüzlülüğe karşı açtığı savaş, Fransız Devrimi'nde Robespierre'i diktatörlükten Terör hükümranlığına sürüklemiştir. Fransız Devrimi de, kendi çocuklarını yemeden önce, maskelerini düşürür. Fransa Devrimi tarihçesi, yolsuzluk, yalancılık, ikiyüzlülükle suçlananların ortaya çıkarılmasına vakfedildiğinden, bu suçlardan kurtulan, Devrim isimlerinden hiç kimse kalmamıştır (1990: 111).

Saint-Juste'e, kendilerine karşı olanlara ve şiddeti eleştiren Cumhuriyet taraftarlarına verdiği cevapta, "... gerçekte olanları bilseler, Cumhuriyet'in kendisine karşı olanların tümünün yıkımı üzerine kurulduğunu ve yıkıntılarının altında halkın yok olacağını..." belirtir (Lefort, 2001: 96). Saint-Juste'ün devrim tanımı "adaletin diktatörlüğü", "özgürlüğün despotizmi", bunların anlamının, anlamsızlık içinde kaybolması, karşıtlığın ve sözcüklerin tamamen yıkımıdır. Çünkü, "Halkın özgürlüğü, kılıcın gücüyle kazanılır" (Lefort, 2001: 105).

Devrimin gerçek düşmanlarının ikiyüzlüler olduğunu düşünen devrimciler için, hızlı ve enerjik bir biçimde her şeyi değiştirmek en acil eylemdir. Devrim sonrası, sadece temel ve çıplak gereksinimlerin ve çıkarların ikiyüzlü olamayacağı herkes tarafından anlaşıldıktan sonra, talihsizler, kudurmuşlara (*lesenragés*)[19] dönüşür. İkiyüzlülüğün maskesi düşürülüp acıların çıplak halleriyle gösterildiğinde ortaya çıkan erdem değil, talihsizliğin ve sömürülmüşlüğün korkunç kızgınlığıdır. "Öç alma" özgürlüğün tek kaynağı ve fedakârlığın tek getirisidir ve kudurmuşların düsturudur. Zavallı ve acı çeken kitleler, "kudurmuşlara" dönüştüklerinde, korkunç bir güç ve şiddet ortaya çıkar ve bu güç her şeyi yıkmaya hazırdır: Artık, "zavallılar, dünyanın kudretidir" (Saint-Juste) (Arendt, 1990: 115).

Modern zamanların devrimlerinde de aynı söylemler kullanılır. Örneğin, İran'da İslâmi devrim yandaşları, devrimin beklenen sonuçları getirmemesinin nedenlerini, dışarıdaki kötü güçlere, içeride ise kutsal görevlerin yerine getirememiş, devrimi yozlaştıranlara bağlarlar. Özellikle "Bassidje" üyelerinin Khosrokhavar'a göre, temel motivasyonları nefrettir; dış düşmanlara, işbirlikçilerine ve devrimin umutlarının kaybolmasının sorumlularına, hattâ kendilerine karşı duyulan nefrettir (2000: 159).

Böylece, daha öncede değindiğimiz gibi, yeni bir nefret türü, "hayata karşı nefret" doğar. Bu nefret türü, belirli bir kategoriye karşı değildir. (Ya-

[19] "*Lesenragés*" (Kudurmuşlar): Fransız Devrimi sonrası, Terör döneminde ortaya çıkan siyasi fraksiyonlar içinde en radikal olanlarından, Babeuf, Varlet, Leclerc gibi liderler tarafından temsil edilen bu grup, Robespierre-Marat-Saint-Juste'ün öncülüğünde Terör dönemini başlatan, *Montagnard* ekibinin daha da solunda yer alır ve doğrudan halk demokrasisini savunurlar. Halkın parlamentodaki temsilcilerine karşı olan bu grup, yoksulların ve zavallıların ayaklanarak, zenginlerin mallarına el konulmasını ve doğrudan halk demokrasisinin gerçekleşmesi yolunda şiddet kullanımını uygun görürler.

hudi, Siyah, Arap, ya da yabancı değildir), sınırları belirsiz, "herkese karşı" bir nefrettir. Devrimin başarısızlığının getirdiği sonuçlar, –sınırsız bir egoizm, spekülasyon, yeni zenginler, artan yoksulluk– suçluluk duygusu doğurur (Khosrokhavar, 2000: 164-165).

Birçok devrim de görüldüğü gibi, herkesin hattâ devrim liderlerinin de kendilerini ifşa etmeleri beklenir. Öyleki, bu sürecin içinde, herkes aynı durumda olduğu için, bir diğerinin maskesini düşürmeye çalışır, ta ki maskesi düşmemiş –yani kimse– kalmayana dek devam eder. Bu sürece girildiğinde, terör ve şiddetin sürekliliği ve sınırsızlığı başlamış demektir.

Yavaşlığa ve durağanlığa karşı Terör dönemi bir enerji ve hız patlamasıdır. Bu nedenle, hız ve sürekli eylem bütün devrimlerde önemlidir; siyasetin hızlanması, olayların olgunlaşmasına zaman bırakmadığı gibi, eleştiri ve oto-eleştiriyi de uzaklaştırır. Geçmişin tekrar gelmemesi için hep eylem içinde olmak ve sürekli geçmişin hortlamasını engellemeye çalışmak otoriter bir sistemin oluşmasına yol açar (Haim, 2013: 57). Ötekiler nefretin nesneleri olarak dışarıya atılırken, bizi oluşturan saf, organik cemaat giderek kendi içine kapanır.

Devrim İçin Öldürmek: Terör

Birey, tek başına uç-heyecan deneyimlerine giriştiğinde (sarhoşluk, sadizm, saldırı vb.), bu yasayı çiğneyici davranışı genellikle cezalandırılır, çünkü bireysel sorumluluk içinde yargılanır. Kolektif bu tür eylemler gerçekleştiğinde ise cezalandırma giderek yumuşar; öncelikle cezalar bireylere yönelik olduğundan, ortak eylem içinde bu ayırım zorlaşır, nedenleri araştırılır ve sorumluluk cemaatsal birlik içinde eritilir.

Bireysel eylem, sadece kolektifin onayını kazanmaktan öte, yasal olmayan bir nitelikte olsa bile, kolektifin onayı ile koruma ve meşruiyet elde eder. Böylece katliam, taciz vb. eylemlere katılım mümkün olur. Çünkü bireyleri belirleyen ne vicdani yasaklar ne de yasalardır; kolektifin bu eylemleri meşru tanıması yeterlidir. Bireysel ve kolektif yazgı birbirine eklemlenir.

Oysa her cemaat, Blanchot'nun tanımıyla, bir "sonlu cemaat"tir; kendi içkinliğine kapalı bireyin aynı itirazlara maruz kalanlarla beraber oluşturmaya çalıştığı bir ortaklığa, birleşmeye yönelmesidir (1984: 12). Cemaat, kendine yeterli olamayan her bireyin, yetersizlik bilinci ile kendi gibilerinin topluluğundan oluşur ve aslında her varlığın varoluşu ötekine veya ötekilerin çokluğuna çağrıdır, çünkü varolmak (*exister*), kendini, her zaman bir dışsallık olarak görmektir. Yetersizlik ilkesinin buyruğundaki insan ise hep aşırılığa varır; aşırılık, çok doluluk değil, eksikliğin eksikliği nedeniyle yetersizliğin asla tatmin olmayan talebidir (Blanchot, 1984: 17).

Tatmin olamayan yetersizliğin getirdiği aşırılıklar paranoyak söylemlerle meşrulaştırılırlar: Bizden olanları, "tek bir vücut olalım" çağrısıyla içine almayı, "bizden olmayan hainleri" de dışarıda tutmayı amaçlar. Kapalı cemaat, dışarıda kalanları da içleme arzusu ile kendi taraftarlarına "gel" çağrısı yapar. Ancak, bu çağrı eskatolojik bir tınlamadır; "gel", diğerleriyle birlikte aynı sonluluk kaderini paylaşan bütünlüğe, ama aynı zamanda sona davet eden bir sestir. (Derrida, 2005a: 72). Bu gel çağrısı "yetersiz cemaat" bireylerini birarada tutmaya yarasa da, sonluluklarını da vurguladığından, kendilerinden olmayanlara da bir "git" çağrısıdır ve bu gel-git, sosyal paranoyayı hazırlar. Kolektif, kendi içine kapandığında, tek bir vücut olur ve kendi iç dinamiğinden başka bir dinamik tanımaz.

Yanısıra, topluluk sadece ortak değerler sistemlerine saygı gösteren bireylerin toplamı değildir. Etik sistemin içeriği, toplum içindeki düzenleme ile yetinmez. Cemaatsal etiğin içinde, artı bir başka değer vardır ki, bunsuz cemaat düşünülemez; o da "cemaatsal deneyim, yaşanmışlıktır" (*vécu*) ve bunun "kendinden geçirme" (*extatique*) etkisidir. Ancak bu deneyim, bir topluluğun rasyonel erdem ve değerlerinden farklıdır (topluluk içinde nasıl davranmamız gerektiği, topluma karşı görevlerimiz vb.). Bireyin karakteri bağlı olduğu değerlerle belirlenir ve bu iç ve dış gerçekliklere bağlı olarak gelişir. İrrasyonel üst değer, bireyin özgür gelişiminin değeridir (Broch, 2008: 259). Değerlerin tehdit altında olduğunu düşünen bireyler, daha az direnç göstererek bu ortak delilik eylemine girebilirler.

Böyle durumlarda, büyüyen bireysel düzeyde "Ben", topluluk düzeyinde de, kolektif "Ben"'in büyümesini sağlar. Ayrıca, gene bireysel düzeyde, bireyin davranışlarını engelleyebilecek kuşku, eylemlerini sorgulamak, genel sarhoşluk içinde, yok olarak uzak bir ufukta kaybolur. Yasaklamanın silinmesi sayesinde, yasal ve etik değerler de silinir. Kuşku ve yasaklardan soyunulmuş bu sarhoşluk düzeyinde, artık her şey mümkündür.

Sosyal ve politik aktörler, söylem ve eylemleriyle bu kitlesel travmadan doğan, kolektif duyguları yönlendirir (Semelin, 2005: 33); yeni temeller üzerinde, başka hayali kurucu öğeleri harekete geçirirler. Yeni, hayalî retorik, kolektif iç daralmasını (*angoisse*) bir şekilde transfer etmek anlamına geldiğinden, tehlikeli düşmanlar bulunur. Amaç, iç daralmasını, bir düşman üzerinde dondurarak, kötülüğün sembolü haline getirmektir. Nefret inşa edilir, bizzat istemli eylemlerle oluşturulur. İç daralması nefrete dönüştüğünde ise yok etme arzusunu da beraberinde getirir.

Temel kültürel ve etik değerlerden kopmuş, dirençsiz bireyler başka bir irrasyonel cemaatte tatmin bulurlar. Bu yeni gruplaşmanın üstüne, "ekstatik" normlarla kendini kapatan topluluk, otonomi kazandığı gibi, gerçeklerden de giderek kopar. Oysa bu cemaatsal yaşanmışlık, rasyonel çarkın

dışında, irrasyonel bir boyuttadır, hattâ bazı durumlarda (panik halinde), cemaatsal irrasyonellik değerin en saf formudur (Broch, 2008: 265).

Hareket halindeki bir bütün içinde, bilincin kendini kaybetmesi ya da kendinden geçtiği takdirde, ortaya çıkan ise bir nevi özgürlük bilincidir. Semelin'in "çılgın rasyonalite" (2005: 68) olarak tanımladığı bu durum, paranoyak söylemi ve kolektif duygusallığı, daha önce de belirttiğimiz gibi harekete geçirir. Sözde rasyonel açıklamalar, grubu kolayca eyleme geçirmeye yarar. Kolektif, kendi içine kapandığında, öznel rasyonalitesinden başkasını duymaz.

Bu nefret ve korkunun gerisinde, bir kudret fantazmı oluşur. Radikal dönüşüm dönemlerinde, kurumların hayalî temelleri, "biz"i oluşturan unsurlar istikrarlarını kaybederler. Daha önceki kolektif imgelem artık işlevselliğini yitirmiştir. "Biz, bir şikâyet, yırtıklık ve acıya dönüşür" (Semelin, 2005: 92).

Sonuç

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız süreç, toplumsal radikal dönüşüm dönemlerinde en saf halinde belirdiğinden, şiddetin de en saf biçimi terörle özdeşleşir. Devrimlerin de kaçınılmaz bir aşamasına dönüşür. Fransız Devrimi'nde görüldüğü gibi, "zavallılar, dünyanın tek kudreti" (Saint-Juste, 2004) olduğunda ve kitleler "kudurmuşlara" dönüştüklerinde, korkunç bir güç ve şiddet ortaya çıkar, bu güç her şeyi yıkmaya hazırdır. Zaruret ve şiddetin birlikteliği büyük bir kitle gücünü harekete geçirebildiği gibi, zaruret adına kullanıldığı için, şiddeti haklı çıkartıp yüceltebilir. Devrim kendi çocuklarını ve bireyleri yok ederken tüm eylemler insanlık ve zavallıları kurtarmak adına gerçekleştirilir (Arendt, 1990: 115). Aynı arkaik düzen içindeki mekanizmalar gibi, ötekinin yıkımının içinden, biz yeniden canlanır. Her ne kadar hâlâ imgelem düzeyinde de olsa, bu kez, "büyük bir güç ve haşmet" ortaya çıkar (Blanchot, 1984). Böylece, ötekinin ölümüyle, özneler kendi ölümlülüklerini yenmeye çalışırlar.

Devrimler yazımızın başında da belirttiğimiz gibi, ilk ve yeni olan, daha önce olmamış bir tarihsel süreç fikrine doğrudan bağlantılıdır. Bu süreçten de özgürlüğün doğacağı fikri kabul edilir (Arendt, 1990: 20). Bu dönüşümle birlikte, sürekli ilerleme ve gelişimin olacağını ve geleceğe ilerlerken daha iyi bir dünyanın bizi beklediğini varsayarlar. Yeni bir dünya içinde farklı ve daha iyi bir yaşantının olacağı genellikle devrimlerin en önemli özelliğidir. Ancak Fransız Devrimi ile başlayan devrimler silsilesinde gördüğümüz gibi, her yeni kurulan düzenden daha farklı bir süreç oluşmaz. Eski değerlerin yıkımı, yeni kutsallıklar adına yapılır ve kutsallığın mekanizmalarını devreye sokar. Diğer bir deyişle, bir süre sonra, şiddeti ve

terörü serbest bırakır. Bu "kurucu şiddet", yeni değerler adına uygulandığından, bir yandan "mistik bir kökene" (Derrida, 2005: 32) sahiptir, ve bu değerleri koruyacak kurbanlarını ve "şehitlerini" de birlikte getirir.

Öte yandan devrimler, halkın özgürlüğüne kavuşması ve geleceğin vatandaşları olma prensipleri adına değil, zavallıları kurtarmak adına yapıldığında, halk zavallılarla özdeşleştirilir. En korkunç eylemler "zavallıları kurtarmak" adına yapılır. Zavallıların gösterisi ve tatmini her şeyi, hattâ terörü bile haklı göstermeye yeterlidir. Zavallılık adına her şey kabul edilir, devrim romantizmi içinde, devrim doğrultusunda giden her şeye, yani teröre izin verilir: "Bir kez acıma güçleri, özgürlüklerine kavuştuğunda (daha doğru bir deyişle, iplerini kopardığında) artık zavallılara, mağdur ve mazlumlara yardım etmez, toplumları yıkar, yok eder. Böylece, acımadan teröre, devrimden totalitarizme geçilir" (Arendt, 1990: 8).

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio (1997), *Homo Sacer, le pouvoirsouverain et la vienue*, Seuil, Paris.

Agamben, Giorgio (2003), *L'État d'Exception*, Seuil, Paris.

Agamben, Giorgio (2008), *Signatura Rerum Sur la Méthode*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Albert, J.-P. (2009) 'Mort héroique et sacrifice (XIX-XX e siecle) / entrereligion et politique' in Benoit, C.,Boetsch, G., Champeaux, A., Deroo, E. (eds) *Le sacrifice du soldat, corpsmartyrisé, corpsmystifié*, CNRS Editions, Paris.

Anderson, Benedict (2007), *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Metis Yayınları, İstanbul.

Arendt, Hannah (1990), *On revolution*, Penguin, 1990, New York.

Arendt, Hannah (2008), *Du Mensonge* à la *Violence*, Calmann-Lévy, Paris.

Arendt, Hannah (2006), *Les origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, Paris.

Assmann, Jan (2001), *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı, İstanbul.

Balibar, Etienne (2000), "Prolégomènes à la souveraineté : la Frontière, l'Etat, le Peuple", Les Temps Modernes, n° 610, Septembre – Octobre – Novembre

Barut, Güliz (2010), "Feda Kültürü ve Adanmışlık: Türkiye'de Devrimci Mücadelede Feda Geleneği", Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Yayımlanmamış Master tezi, İstanbul.

Bataille, Georges (2007), *La partmaudite*, Ed. de Minuit, Paris.

Benjamin, Walter (2000), "Critique de la violence", Oeuvres I, Folio-Gallimard, Paris.

Blanchot, Maurice (1984), *La Communauté Inavouable*, Ed. de minuit, Paris.

Brinton, Crane (1965), *The anatomy of revolution*, Vintage, New York.

Broch, Hermann (2008), *Théorie de la folie des masses*, Ed. de l'Eclat, Paris.

Burkert, Walter (2005), *Homo Necans, ritessacrificiels et mythes de la Grèce*, Les Belles Lettres, Paris.

Boisseaux, H. (2009), "Le soldat, son corps et la mort", içinde, Benoit, C., Boetsch, G., Champeaux, A., Deroo, E. (eds) Le sacrifice du soldat, corpsmartyrisé, corpsmystifié, CNRS Editions, Paris.

Cazals, R. (2009), "Se sacrifier, êtresacrifié" in Champeaux, A.,Deroo, E. (eds) Le sacrifice du soldat, corpsmartyrisé, corpsmystifié, CNRS Editions, Paris.

De Certeau, Michel (1993), *La culture au pluriel*, Seuil, Paris.

De Lubac, Henri (2010), *Corpus mysticum – L'eucharistie et l'Egliseau Moyen Age*, Cerf, Paris.

Derrida, Jacques (1999), *Donner la mort*, Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (2005), *Force de loi*, Galilée, Paris.

Derrida, Jacques (2005a), *D'un ton apocalyptique adopténaguere en philosophie*, Galilée, Paris.

Julia, Dominique (1990). "L'éducation révolutionnaire, fille de Sparteou héritiere des Lumieres", içinde, F. Levy. L'enfant, la famille et la Révolution française, Orban; Paris.

Duman, Z. (1994) "Şehitlik ve Faziletleri," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, vol. 5: 429-441.

Durkheim, Émile (2003), *Les formes* élémentaires *de la viereligieuse*, Presses Universitaires de France, Paris.

Foucault, Michel (1984), *Histoire de la Sexualité I. La volonté du savoir*, Gallimard, Paris.

Freud, Sigmund (1968), *Totem et Tabou*, Payot, Paris.

Freud, Sigmund (2010), *Pulsions et destin de pulsions*, Payot, Paris.

Freud, Sigmund, (2004) *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

Gellner, Ernst (1983) *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford,

Giddens, Antony (1987), *The nation state and violence*, University of California Press.

Girard, René (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.

Green, André (2007), *Pour quoi les pulsions de destructionou de mort?*, Ed. du Panama, Paris.

Haim, Burstin (2013), *Revolutionnaires, pour une anthropologie politique de la révolution Française*, Vendémiare, Paris.

Ignatief, Michael (2000*), L'honneur du guerrier. Guerre* éthnique *et conscience moderne*, La Découverte, Paris.

Kantorowicz, Ernst H. (1997) *The King's two bodies, A study in mediaeval political theology*, Princeton University Press, Princeton.

Kantorowicz, Ernst H. (2004), *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, Paris.

Khosrokhavar, Farhad (2000), "La haine et le sacré." in E. Benbassa et J.-C. Attias (eds.) La haine de soi. Difficiles identités, Ed. Complex, Paris.

Khosrokhavar, Farhad (2003), *Les nouveaux martyres' d'Allah*, Flammarion, Paris.

Mairet, Gerard (1997), *Le principe de souveraineté, histoires et fondements du pouvoir modern*, Gallimard, Paris.

Mann, Michael (2005), *The dark side of democracy, explaining ethnic cleansing*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mauss, Marcel (1968), *La fonction sociale du sacré*, Ed. de Minuit, Paris.

Meddeb, Abdelwahab (2005), İslâmın *Hastalığı*, Metis, İstanbul.

Mühlmann, Henri (2005), MSC, Maximal Stress Cooperation. *The driving force of cultures*, Springer, New York,

Ozouf, Mona (1989), *L'Hommeré généré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris.

Proudhon (1929), *Les confessions d'un révolutionnaire*, Riviere, Paris.

Riceour, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire*, l'oubli, Seuil, Paris.

Rousseau, Jean-Jacques (1973), *Du Contrat Social*, Union Généraled'Edition, Paris.

Roynette, O. (2009), "La culture du sacrifice au mirroir des imaginaires sociaux (France 1870-1914)", içinde, Benoit, C., Boetsch, G., Champeaux, A., Deroo, E. (eds) *Le sacrifice du soldat*, corpsmartyrisé, corpsmystifié, CNRS Editions, Paris.

Saint-Juste (2004), Œuvrescomplètes, Gallimard, Paris.

Schmitt, Carl (1988), *Théologie Politique*, Gallimard, Paris.

Semelin, Jacques (2005), *Purifier et detruire*. Usages politiques desmas sacres et génocides, Seuil, Paris.

Terestchenko, Michel (2005), *Un si fragilevernis d'humanité, banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte / M.A.U.S., Paris.

Tuğrul, Saime (2010), *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban, Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tuğrul, Saime (2010a), "Ritmik Beden, Belleğin Ritmi: Bir 29 Ekim Anısı, " *Toplum ve Bilim*, periodical, 117, s. 41-56.

Vernant, Jean-Pierre (1989), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris.

Weil, Simone (1953), *L'illiade en poeme de la force dans la source grecque*, Gallimard, Paris.

TERÖR VE TERÖRİZM İMGENİN SÜREKLİLİĞİ VE İMGELEM KARMAŞASI*

Sophie Wahnich

Devrim mahkemeleri, şüpheliler yasası ve giyotini nedeniyle sertçe eleştirilen Devrimci Terör, ya tiranlığı devirmeyi ya da özgürlük uğruna ölmeyi amaçlayan ve halk egemenliğine dayanan bir rejim ile kaynaşmış bir süreçti. Bu Terör, ayaklanmalar sayesinde egemen gücü kazanan ve bu gücün karşı-devrimci düşmanlar tarafından yok edilmesine göz yummayı reddedenler tarafından arzulanmıştı. Terör, karşı-devrimci düşmana duyulan korkuyu, ona uygulanan teröre doğru yönlendirmek için her yolu deneyen insanlar tarafından sürdürülen belirsiz bir mücadele içerisinde hayat buldu. Bu düşman da Devrimi sonlandırmak için kendi payına her şeyi denedi. En büyük tehlike de bu durumda devrimci arzunun zayıflamasıydı (cesaretin kırılması, kurucu arzunun yozlaşmasıydı). Devrimci sürece en çok bağlılık gösteren aktörlerin hiç aklından çıkmayan şey işte bu tehlikeydi.

Tam da bu nedenle Terör kasti bir kendi kendini sınırlama idi: Yalnızca düşmanlarına göz dağı vermek için uygulanan keyfî bir şiddet veya bir korku politikası değildi. O, ölüme karar veren egemen şiddetin halka ait olduğu, ve tam da egemenliği elde ettiğine dair olağandışı iddiasını sürdürmek için, ondan faydalanmaya sürüklenen bir halka ait olduğu tarihsel bir momentti.

Çev: Aysun Gezen.

* Metnin orijinali için bkz. Wahnich, Sophie. (2012). "Conclusion: Terror and Terrorism". *In Defence of the Terror*, London and New York: Verso, s. 97-108.

Siyasal olan ile kutsal olanın bu beklenmedik karşılaşması hem büyüleyici hem de rahatsız edici olmaya devam ettiğinden, "Terör uçurumu" hiçbir zaman tam anlamıyla kapanmadı. Kant, Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı "takdir duygudaşlığını" ("aklı başında bir insan böylesi bir bedel pahasına bu deneye kalkışmaya asla karar vermeyecek" olsa dahi) "coşku" ve "insan ırkının ahlâki yaradılışı" terimleriyle açıklar. Bu ahlâki yaradılışa devrimciler insanlık duyarlığı adını verirler. Kant için devrim deneyimi, bu nedenle, insanlık duyarlığının yitimi değil, tam aksine onun bir işaretidir.

II. yılın 8 Ventôse'unda (26 Şubat 1794) Saint-Just "Yurttaşlar, hangi yanılsama sizi zalim olduğunuza inandırmayı başardı?" diyerek devam ediyordu:

> Sizin devrim mahkemeleriniz geçen yıl üç yüz haini idam etti; İspanyol engizisyonu daha fazlasını yapmadı mı? Hem de ne adına, Tanrı adına! Ve İngiliz mahkemeleri de bu yıl kimseyi infaz etmedi mi yoksa? (...) Ve gene hiç kimse insanların gömüldüğü Alman hapishanelerinden bahsetmiyor.[1]

O halde Terörün bedeli neydi? Bu soruya verilecek klasik yanıt Yıl II 22 Prairial ile 9 Thermidor arasındaki iki aylık sürede 1.376 kişinin darağacında can verdiğidir.[2] Ve devrim mahkemelerinin yargısız kararları kadar vahşi olsalar da, Terör'ün veya Devrim'in tek bedeli de onlar değildi. Bu bedel aynı zamanda kutsal olanın siyasal sınırlarının ihlal edilmesini de kapsıyordu. Korku, nefret, dehşet ve coşku bu sınırın deneyimlenmesine işaret eden duygulardı ve bahsi geçen bu sınır, Devrimin ve devrim öznelerinin bir boşluğun içerisine yuvarlanabilecekleri, düşmanın bedeni üzerinde uygulanan şiddetin ise kökensel bir intikamla ve halk egemenliği ile ilişkilendirildiği yerdi.

Konvansiyon üyeleri halkı bu kutsal edimin yaratacağı yıkımdan korumak için onu bizzat Konvansiyonun kendisine, komitelerine ve devrim mahkemelerine odaklamak istiyorlardı. Fakat değerlerin tesisinin insan ölümünü gerektirdiği, bedenin ve ruhun adanmasını gerekli kılan ve herhangi bir kimsenin korku sebebiyle ziyan olabileceği veya tiksinme hissine yenilebileceği bir kutsal işten hiç kimse gerçek anlamda korunamıyordu. Benim görüşüme göre bu durum Devrimin unutulan bedeli, yani Terör'ün örtük bedelidir. Üstelik bu, huzursuzluğun, riskin ve sonu belirsiz bir ku-

[1] Saint-Just, *Bütün Eserleri*, s. 700.

[2] Gene de gerçekleşmiş zalimliklerin ölçülerini de aklımızın bir kenarında tutmamız gerekli: Jean-Pierre Faye'ın *Dictionnaire politique portrait en cinq mots*, Paris: Gallimard, 1982 eserindeki "Terör" başlığında belirttiği üzere, Paris Komünü'nün bastırılması ardında 20.000 ölü bıraktı.

marın beşiğinden doğan, defaten birbirinden ayrılamaz biçimde hem ahlâki hem de siyasi bir bedeldir.[3]

"Terörizm" ve "Terörist" kelimeleri, Thermidor ile ortaya çıktı. Yeni ve eşitlikçi bir siyasi ve sembolik alan kurmaya çalışanlar tarih tarafından yenilgiye uğratıldı. "Teröristler" demek Robespierre ve Saint-Just demekti, fakat aynı zamanda "ya özgürlük ya ölüm" için mücadele eden herkesi de (kulüpleri kapatılan Jakobenleri de, mülkiyet temelli oy hakkının tesisi ve baskıya karşı direnme hakkının ortadan kaldırılması ile kendilerine hiçbir aktif yurttaşlık hakkının tanınmaması sonucu siyasi pasiflik durumuna indirgenen yurttaşları da) niteliyordu. Teröristler "kana susamışlar" olarak nitelenen kişilerdi ve (emir veren mi yoksa verilen emri uygulayan kişiler mi olduklarına bağlı olarak ya soğukkanlı bir biçimde ya da vecd hali içerisinde gerçekleştirdikleri) zalimlikleri de, siyaseti, her durumda kendi kan arzularının tatmini için salt bir araç olarak görüyor olmaları ile yaftalanmıştı. Terör, bu "terörizm" dönemine tarih tarafından verilen isim olacaktı. Cumhuriyetin II. yılının terör ve dehşet dönemi olarak görülmesi esas olarak Thermidor dönemine ait bir fikirdir.

"Terörist" kavramını icat etmekle Thermidoryenler, o dönem aynı zamanda popüler de olan şiddeti antropolize etmekle kalmadılar, bunun yanında, söz konusu teröre durumsal bir meşruiyet kazandıran şeyi, yani yasal-siyasal kolektif sorumluluk sürecini de bilfiil belirsizleştirdiler. Gerçekte isyan etme ödevi, her bir kişiyi ya hayatını riske etmek pahasına ayaklanmak ya da Ulusal Konvansiyonun kararlarının sorumluluğunu üstlenmek zorunda olan birer bekçi haline getiriyordu.[4]

Aktif unutma kuruluş döneminin ardından, uzlaşılmaz düşman nosyonunun metruk ve kabul edilemez hale geldiği kurucu dönemden sonra gerçekleşen şeydi. Bu noktadan itibaren, "teröristler" cumhuriyetçilerin 'ötekisi' idi. Bunların Victor Hugo gibi en ateşli olanları (ki Hugo karşı-devrimci ideolojisinden hemen hiç şüphe duymuyordu), 2 Aralık 1851'deki gibi bir suçla karşılaştıklarında dahi, asla bir devrimci terör çağrısı yapmayacaklarını ısrarla iddia ediyorlardı. Tarihin yenilgiye uğrattıklarının eylemleri, onları tekrarlamayı aklından geçirebilecek olan mirasçıları için utanç verici bir duruma geldi. Onları anlamak mümkün olsa da (ki Hugo'nun *1793* adlı eseri buna şahitlik eder), hiçbir durum onların tekerrür

[3] Hümanizm ve terör arasında paradoksal bağları kavramaya çalışan Maurice Merleau-Ponty, bazen "konumlarının gerektirdiği mantık uyarınca bir tehdit oluşturanların kurban edilmesinin ve hümanizm vaadi verenlerin desteklenmesinin kabul edilebilir" olduğunu belirtmiştir. *Hümanizm ve Terör*, Boston: Beacon Press, 1969, s. 110.

[4] Zorbalığa karşı direnme hakkı konusunda bkz. Jean-Claude Zancarini (ed.), *Le droit de résistance, XII^e-XX^e siècle*, Paris: ENS Éditions, 1999 ve özellikle bu eser içinde direnme hakkının Thermidoryen bastırılışı üzerine kaleme aldığım makalem.

etmesine neden olamazdı. Devrimci belleği korumaktan sorumlu olanlar dahi kurucu dönemin tekrarlanabilir olmadığını ve bu gibi terör eylemlerinin artık başka bir çağa ait olduklarını biliyorlardı.

"Bir insan ha vebadan ha devrimden ölmüş, ne fark eder? Ahlâki doğa (veya tarih) fiziksel doğadan daha ahlâki olmak zorunda değildir" *Dantons Tod* (Danton'un Ölümü; 1834-5) adlı Georg Büchner tarafından Saint-Just'e atfedilen bu eserde Saint-Just'ün Thermidoryen görüşü savunduğu argüman işte budur. Bahsi geçen argüman yakın bir zaman önce, malum bir filozofun Saint-Just'ü 11 Eylül 2001 olaylarına ilişkin konuşturduğu Le Monde'un serbest kürsü bölümünde de yeniden tekrar edildi.[5] Burada ikili bir yoğunlaşma ile karşı karşıyayız: 19. yüzyılın dili, 'Fransız Devrimi'ni, daha doğru bir ifadeyle 'devrimci terörü' meydana getiren 18. yüzyıl olaylarının temsilini inşa etmektedir. Söz konusu metnin yazarının özel olarak nitelemediği ancak bir kaynak olarak atıf yaptığı bu temsilin, 11 Eylül'de neler olduğunu da bize açıklayabilmesi beklenir. Bu edebî metnin, kaynak kisvesi altında güncel bir ahlâkileştirici olarak kullanılması, tarihteki zulümlere verilecek anlam hakkındaki siyasi bir karışıklık yaratılması ve kişinin kendi ileri sürdüğü anlam-dışılıktan şikâyet etmesi anlamına gelir. Zira günümüzde, hangi bedene veya hangi nedenle acımasızca davranıldığı değildir mesele; "yaşamın güzel günü", ne anlama geldiği pek belli olmasa da, önemli olan tek şeydir. Onu yok etmek ise bir kurban yaratmak ve suçlu olmak anlamına gelir daima. Walter Benjamin bu tarz bir ahlâkçılığa karşı çıkmıştı. Şiddet ve hukuk üzerine kaleme aldığı bir metninde Benjamin, aslında, Batı'da kural haline gelmiş bir "teoremi" eleştiriyordu.

> Bu teorem, ya tüm hayvanları ve hattâ bitkileri dahi kapsayacak biçimde, veya sadece insan yaşamıyla sınırlı olan bir yaşamın kutsallığı [anlayışı idi]. Zalimin devrimci şiddet yoluyla öldürülmesi gibi uç bir olay örneğinde bu argüman şu şekilde işler: "Eğer öldürmezsem, asla adaletin hüküm sürdüğü bir dünya kuramayacağım" (...) akıllı teröristin argümanı budur. (...) Bununla birlikte biz, varoluşun bizzat kendisini, varoluşun mutluluğundan ve adaletinden bile daha üstün bir konumda görüyoruz.[6]

Bununla birlikte Benjamin için,

> Eğer varoluş salt hayatını sürdürmekten başka bir şey değilse, varoluşun, adil bir varoluştan daha üstün bir konumda olduğu önermesi yanlış ve alçakçadır (...) İnsan, her ne pahasına olursa olsun çıplak hayata

[5] Saint-Just'ün dili için açıkça bir hünerden yoksun olan Monique Canto-Sperber tarafından yapılan sözde-alıntının aydınlatılmasını Françoise Brunel'e borçluyum.
[6] Kurt Hiller, Munich 1919; alıntılayan Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi*, s. 250-251.

> indirgenemez, tıpkı koşullarına ve niteliklerine ve hattâ kendi bedensel kişiliğinin biricikliğine indirgenemeyeceği gibi.[7]

Bu nedenle "terörist" kavramı, hem kavrama maruz kalan bedenleri saran ve onların içinden geçen tehlikenin tahammül edilemezliğini nitelemesi anlamında normatif bir geçersizleştirmedir hem de daha dün halkın meşru seçilmiş temsilcileri olan fakat şimdi yenilgiye uğratılmış olanların, yasal ve meşru siyasal alandan dışlanmış ve geriye dönük olarak kriminalize edilmiş olanların, bir zamanlar kendi uyguladıkları egemen şiddet yoluyla Thermidoryen muzafferlerce gayri meşrulaştırılmasıdır. Terörist, potansiyel olarak mağlup edilmiş olan ve her daim hukuk dışında kalan kişidir.

Kavram sıklıkla yeniden dolaşıma sokulmuştur. II. Dünya Savaşı süresince, henüz yenilmediklerini işgalci ve işbirlikçi rejimler altında kendi hayatları pahasına ilân eden direnişçiler için bu kavram kullanılmıştır. Cezayir'de Fransa'nın kolonyal tebaasına önerdiği ikinci sınıf vatandaşlığın sona ermesi gerektiğini savunanlar da gene "terörist" oluyorlardı; tıpkı işgal edilenlerin maruz kaldığı tahakküme karşı çıkan bir siyaset ihtimalini tesis etmeye çalışanların tamamı gibi. Ve tabii bir de 1969'dan bu yana "hava korsanı" olarak bilinenler var.

Devrimci terör, terörizm değildir. Devrimin II. yılı ile 11 Eylül arasında bir ahlâki özdeşlik kurmak, tarihsel açıdan da felsefi açıdan da saçmalıktır. Bu, devrimci terör imajının görünümünün sürekliliği olarak adlandırdığımız şeyin etkisi midir? Burada mesele galipler ve mağluplar, 11 Eylül olaylarının failleri ve kurbanları ekseninde şimdiye kadar uygulanmış ve halen uygulanmakta olan çeşitli siyasi zorbalıkların ahlâki değerlendirilişine bakışın bozulmasının etkilerini kayda geçirmektir. Gerekli özen ve dikkat gösterilmezse, bu ölümcül gösteri bitmek tükenmek bilmez hale gelebilir.

11 Eylül olayları henüz bir isme kavuşmadı. Bu olaylardan büyüleyici bir şok olarak bahsediliyor ki, bu şok aslında tanık olmanın dayanılmaz cazibesi ve savunma reaksiyonunun yoksunluğu gibi iki zıt unsurun birliği anlamına gelmekte.

Thermidor döneminde zalimliğin temsiliyle birlikte gelen böylesi bir büyülenme derhal ve hemen değil, olayın ardından açığa çıkmıştı. Sıklıkla bu büyülenmenin nesnesi olarak temsil edilen şey katliamlardır. Eylül katliamları, Nantes infazları, giyotin ormanları... Zalimlik masalı Devrimin yegâne imgesi ve kurbanlar ile cellatların peşinden giden bu tarihin tek büyüleyici izahı olarak ileri sürülür.

Eylül 2001'de imge hikâyeyi, zalimlik karşısındaki büyülenme de analizi ve siyasi muhakemeyi önceledi. Fakat bu itirazlar ve duyulan nefret ki-

[7] Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi*, s. 251.

milerinin idrak yetersizliğine işaret ediyorsa da, sözünü ettiğimiz duygular bu olayların farklı bir perspektiften duyumsanmasının önüne tümüyle geçemez. Biz Nijerya ve Filistin'deki zafer işaretlerini görmüştük oysa Seine Saint-Denis'deki (93. Bölgedeki!) ergenler okul meclisi üyelerinin seçimi için kullanılan oy pusulalarının üzerine Bin Ladin yazmayı tercih ettiler. Dünya'nın güneyindeki birçok ülkede yapılan yorumlar bu olaylara doğrudan, hegemonik bir siyasi modelin emperyal hâkimiyetine karşı zımni bir intikam boyutu kazandırdı. Silâhların asimetrisi artık ebedî muzafferin diz çökmesini sağlamanın önünde bir engel olarak görülmüyor. Bu, sözünü ettiğimiz acımasız kararı onaylamaktan çok, Birleşik Devletler'in de buna dair bir sorumluluk taşıdığını ilân etme meselesidir.

Bu kararın terörizm lehine bir açıklamasını önermekten ziyade, hiçbir zaman kamusal alanda konuşma yapmaya erişimi olmayanların, saf dışı kalanların cephesinde bugün neler olup bittiğini anlatmak için buna tutunmalarını nasıl mümkün kıldığını kavramaya çalışmalıyız. Eğer Fransız Devrimi bu gibi olayları analiz etmemizde yardımcı olabilirse, bu yardım muhtemelen, sessizlerin konuşması, karar alıcıların bu konuşmalardan "hiçbir şey anlamaması" ve belli zulümler arasındaki bağlantı üzerinden olacaktır.

Halka seslenişin içerisinde bir mecra bulacağı ve uzlaştırıcı kanunlar biçiminde duyularak yankılanacağı kamusal alanların yokluğu, kısmen şiddetin yükselişiyle ilişkilidir. İsyanlar artık oldukları şekliyle adlandırılmaz hale geldiğinde, şiddet daha fazla dizginlenemez ve dökülen kanlar da artık oybirliği ile kınanamaz hale gelir.

FARKLI BİR SİYASAL KUTSALLIK

11 Eylül 2001'in ardından, New York bir tür "dehşet durumu" yaşadı. Kargaşa ve cesaret kırılması, yaşanan çok sayıda ölümün ve bu kitlesel ölümlerin yarattığı öznesizleştirme (*de-subjectification*) etkisinin ardından gerçekleşti. Bu saldırıların hedefi olan Birleşik Devletler'in kutsal bedeni suikasta uğramıştı. Burada sorun, bu felaketin ardından cesaretin nasıl yeniden bulunacağı idi. 20 Eylül 2001 günü George W. Bush'un Kongre ortak oturumu ve ulusa sesleniş konuşması ile başlayan ve süregelen söylemin retoriği buydu.

Kutsal Amerika bedeni tabii ki ticaretin merkezidir, kapitalizmin fetişi, Washington'daki hükümettir, başkanlık gücü ve askerî güçtür, fakat bunların ötesinde (ve bütün bunlardan önce de denebilir), o ölülerin bedenleridir. *The New York Times*'ta Amerikan ulusunun kutsal bedeni haline gelen şey ölülerin "yaşamlarındaki güzel gün" olmuştu. Evlilik tekliflerinin, alt edilen hastalıkların, çok sevilen çocukların ve çocukluk anılarının öykü-

lendiği küçük hikâyeler yoluyla yeniden kurulan bu "güzel günlerin" her birisi, sözün ettiğimiz kutsallığı anlatıyordu. Bu sıradan insanlık hali, artık tanımlanamaz ve keşfedilemez bir vatandaşlık tesis ediyordu. 18. yüzyılda insanlık ancak vatandaş olmakla insanlığını kazanırken, burada her şey, siyasal bedenin kutsallığının, sivil vatandaşlık geçmişi olmayan bir insanoğlu olmakla kazanıldığını söylüyor gibi görünür. Bütün çeşitlilikleri içerisinde Amerikan ulusunun kutsal kimliği adına konuşan bu küçük hikâyeler, ölüler için pek çok mini anıt mezar inşa ettiler. Bu kirletilen kutsallık karşısında Amerikalılar, cesaret kırıklığını ortadan kaldıracak enerjiyi yeniden keşfetmek zorunda kaldı.

Bush her şeyden önce bu öznel yinelemeyi mümkün kılacak işlemleri betimlemeye koyuldu. 20 Eylül'de konuşmasına yeri doldurulması mümkün olmayan cenazelerin yerini neyin alacağını söyleyerek başladı: "Birliğimizi, bitap düşen kurtarma görevlilerinin dayanıklılıklarında gördük." Kurtarma operasyonları, bu olayda bir yüceltme (*sublimation*) fırsatı sundu. Bush bu sayede duygusal kahramanlaştırma estetiği ile yeniden bağ kurabildi. Konuşmasını da sıradan kahramanlara adanan bir cenaze söylevine lâyık bir anekdotla bitirdi:

> Ve bunu daima taşıyacağım.[8] Dünya Ticaret Merkezi'nde başkalarını kurtarmaya çalışırken hayatını kaybeden George Howard isimli bir adamın polis rozeti bu. Bana annesi Arlene tarafından oğlunun gurur nişanesi olarak verildi. Bu bana sonlanan hayatları ve hiç bitmeyecek bir görevi hatırlatacak.

Bu sonsuz görevde bir annenin acısını kahramanca bir gurura dönüştürülebilirdi ve "ülke uğruna can vermek" bütün Amerikalılar için yeniden tahayyül edilebilir olmuştu. Görevin Körfez Savaşı'ndan ve Kosova müdahalesinden niteliksel olarak kopuk oluşu, bunun bir kanıtı niteliğindeydi:

> Bu savaş, 10 yıl önce Irak'a karşı yürütülen ve bölgenin kesin bir şekilde özgürleştirildiği ve hızlı sonuç alındığı savaş gibi olmayacaktır. Hiçbir kara birliğinin kullanılmadığı ve tek bir Amerikalının dahi kaybedilmediği iki sene önceki Kosova hava savaşı gibi de görünmeyecektir.

Yaşamın güzel gününün kutsal bedenine yapılan bu saldırı, söz konusu olan ister sivil isterse askerî bir görev için olsun, kahraman yurttaşın kutsal bedeninin tekrar canlanışını da beraberinde getiriyordu.

---

[8] Bush, boş gününde Dünya Ticaret Merkezi'ndeki kurtarma çalışmalarına gönüllü olarak katılan fakat bu esnada hayatını kaybeden polis memuru George Howard'ın polis rozetini elinde tutarak konuşmasını gerçekleştirmektedir. Dünya Ticaret Merkezi'nde ölen ve yaralananların yakınlarını ziyarete gittiğinde Bush, bu rozeti Howard'ın annesinden almıştır. (ç.n.)

Farklı bir kutsallık (dinin kutsallığı) dehşet anındaki politik kutsallıkla bağlantılıdır. "Mumlar yakmak" ve "İngilizce, İbranice ve Arapça dualar okumak" ifadelerine, coşkuyu kutsal olanın bu kipleri (modalities) çerçevesinde yeniden kazanmanın bir yolu olarak öznel nakaratları öneren Bush'un konuşmasında yer verilmişti. Yaşamın güzel gününün kirletilen kutsallığını sağlamak adına Bush şöyle diyordu: "Sizlerden hayatınızı yaşamınızı ve çocuklarınıza sarılmanızı istiyorum (...) Sizden bağışlarınızla bu trajedinin kurbanlarını desteklemeye devam etmenizi istiyorum." Ülkenin kutsallığı daha ihtiyatlı bir biçimde uyandırılmaya çalışılıyor, çünkü günümüzde bir insanın ölümünü meşrulaştıracak değerlerin var olduklarını ilân etmek pek de kolay değil. Bu noktada ifade eksik kalıyor: "Sizden Amerikan değerlerini savunmanızı istiyorum." Son olarak din, gene bütün çiğnenmiş kutsallıkları birarada tutan bir destek noktası olarak kalıyor: "Lütfen terör kurbanları ve onların aileleri için, o üniformayı taşıyanlar için ve yüce ülkemiz için dua etmeye devam edin. Dua acılarımızı hafifletti ve önümüzdeki yolculukta güçlenmemiz için bize yardımcı olacaktır."

Burada istenen şey, korkudan kaynaklı cesaret kırılmasının eylem iradesine dönüştürülmesidir. Bu konuşmanın göstermeyi amaçladığı şey de aslında "korku halinin" böylesi bir kararlı değişimidir.

> Bu akşam bizler, tehlikenin farkına varmış ve özgürlüğü savunmaya çağırılmış bir ülkeyiz. Acımız öfkeye, öfkemiz de kararlılığa dönüştü. Ya düşmanlarımızı adalet önüne çıkaracağız ya da adaleti onların karşısına dikeceğiz, ama her durumda, adalet yerini mutlaka bulacaktır.

Öfke ve adalet, Fransız devrimcilerinin "terör-yanıtının" da anahtar kelimeleriydi ancak şimdi, kirletilen kutsallığın biçimleri ve mekânları temelden değişmişti. Daha önce kirlenme karşısında bir kahramanlık çağrısı yapan şey bir siyasal proje olan İnsan ve Yurttaş Hakları Deklarasyonu'nu temsil eden bedene dönük bir saldırı iken, şimdi artık bu kahramanlıktan yardım dilenmesini gerektiren şey, siyasetin dışında duran bir hümanizmi temsil eden bedene dönük saldırıdır. Ortak siyasi varoluşun sorumluluklarını kaybetmiş bu bedenler Amerikan siyasal projesinin, özgürlüğün gerçek kipinin bu türden hiçbir sorumluluğun üstlenilmesini içermediğini varsayan bir projenin etkin birer temsilidir. Sorumluluklara ilişkin bu bilgi yokluğu, ötekilerin yaşamlarına, onların eşit veya eşit olmayan değerine ilişkin kayıtsızlığa yol açar. Kozmopolit ölçekte özgür eylem eşitliğini sağlama arzusu artık anlaşılabilir olmaktan çıkar.

Amerikalılar bu "korku haline" tıpkı Fransız devrimcilerinin vermiş oldukları tepkileri verdiler. Eğer 1793 ile 2001 arasında bir analoji kurulacaksa, bu analoji cesaret kırıklığına karşı geliştirilen ortak bir direnişte

aranmalıdır. Fakat cesaretin yeniden tesisi bu iki farklı tarihte aynı anlama sahip değildir. Amerikalılar ne söylerse söylesinler, gerçekte kurucu bir dönemde yaşamamaktadırlar ve henüz Amerika'nın verdiği cevabın (yani kurucu nitelikte olmayan fakat hem polisiye bir karaktere hem de son zamanlarda biçimiyle önleyici bir karaktere sahip olan şiddetin dehşetinin) neden olduğu dehşetin biçimlerini gözlemlemeyi tamamlamış değiliz.

Benjamin'i okumak hem geçmişte vuku bulmuş hem de şimdiki zamanda vuku bulan zulümlere ilişkin bir yargı oluşturmak isterken bize bir yön sağlar: "Çünkü bir gaye, ne kadar etkin olursa olsun, ancak ahlâki ilişkiler alanına girdiğinde kelimenin gerçek anlamıyla şiddet zorbalaşır. Bu ilişkiler alanı da hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir."[9] Bununla birlikte hak ve adalet, günümüz terörizmine verilen yanıt içerisinde görünmeyen değerlerdir ve bu yanıt artık adalete dayanmamakta fakat baskı kurmak için gerekli yasal kurallar, tıpkı Guantanamo'da olduğu üzere icat edilmektedir.

> Bu gibi [kolluk gücü gibi] bir otoritenin (...) en berbat yönü, kurum içinde hukuk kuran ve hukuku koruyan şiddet ayırımının ortadan kalkmış olmasıdır. Hukuk kurucu şiddetin zafer yoluyla kendisini kanıtlaması bekleniyorsa, hukuku koruyan şiddet de kendisine yeni amaçlar belirlememe anlamında kısıtlanmıştır. Kolluk şiddeti her iki durumdan da muaftır. Kolluk şiddeti hukuk yaratır çünkü karakteristik özelliği yasaların ilânı değil fakat kanunla verilen haklarla ilgili her türlü hükmü savunmaktır; ve aynı zamanda o hukuku korur zira bu amaçlara hizmet etmeye vakfedilmiştir (...) Bilakis kolluk gücünün "hukuku" aslında devletin her ne pahasına olursa olsun ulaşmaya çalıştığı ampirik amaçlarını, belki çaresizlikten, belki de her hukuk düzenindeki iç bağlantılardan dolayı, artık hukuk düzeni aracılığıyla güvence altına alamadığı noktayı ifade eder.[10]

Fransız Devrimi'nin II. yılının politik projesi, yani özgürlüğün karşılıklılığı olarak "insanlar arasında eşitliğin" ve egemenliğin karşılıklılığı olarak da "uluslar arasındaki eşitliğin" projesi, bugün halen bir umut olarak kalmaya devam eden evrensel adaleti amaçlamıştı.

George Bush, 20 Eylül 2001'de şu açıklamayı yaptı: "Birleşik Devletler Afganistan halkına saygı duymaktadır, en nihayetinde, şu an bu ülkenin en büyük insani yardım kaynağı biziz." Televizyon ekranlarında görülen imgelerde, hâkimiyet uğruna verilen aritmetik tazminatların mantığı, bu

[9] *Age.*, s. 236.
[10] *Age.* s. 243.

sözde insani yardıma ulaşmak için kavga eden aç insanları kontrol altında tutmak için kullanılan kırbaçta ifadesini bulur.

11 Eylül 2001'de gerçekleşen şiddet ne eşitliği ne de özgürlüğü hedeflemişti. Ancak aynı durum, Birleşik Devletler başkanı tarafından ilân edilen önleyici savaş için de geçerliydi.

UMUT DOLU "ŞİMDİ"NİN KAYNAĞI: HANNAH ARENDT DÜŞÜNCESİNDE DEVRİM

Esin Hamdi Dinçer*

Hannah Arendt eserleri boyunca homojen ve içi boş zaman tahayyülleri nedeniyle ideolojilerle şekillenen yaşamın siyasal koşullarını eleştirir. Ona göre insanı evrensel tarih kavrayışlarının nesnesi konumuna indirgeyen yaklaşımlarıyla modern siyasal ideolojiler çoğu zaman, insansal eylemleri kurguladıkları tarihin kanıtları olarak sunarlar. Bu bağlamda insan ve deneyimleri bu ideolojiler için araçsallaşmasının ötesinde umutsuz bir tekrarın parçası haline gelirler. Öyle ki eylem ve değişimin esas olduğu devrimlerde dahi bu bakış yeniden ve yeniden üretilir.

Diğer yandan Arendt'e göre devrimler dikkatle incelendiğinde insanlık durumu için özgürlüğün sürekli hale gelebileceği bir yaşamın anahtarını da sunarlar. Fransız Devrimi'nin başlangıçtaki küçük toplulukları da, Amerikan Devrimi ve daha sonrasında Paris Komünü, Sovyet deneyimi, Macar Devrimi ve daha birçok devrimde deneyimlenmiş olan konsey sistemi bu olanağın varlığını bize defalarca ispatlamışlardır. Arendt bir özgürlükçü cumhuriyetçi olarak devrimlerin, kayıp birer miras biçimindeki karakteristiği ile her dönemde yoğunlaşan cumhuriyet krizlerine panzehir olduklarını bize hatırlatır.

* Öğr. Gör. Esin Hamdi Dinçer, Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu.

Bu çalışmada Arendtçi devrim tahayyülünün oluşum veçheleri ve yöntemsel dayanakları ortaya konulacaktır. Bu bağlamda Arendt'in tarih kavrayışının Benjaminci bir okumaya dayandığı tespit edilecek, Arendtçi devrim kategorisi ile Benjaminci "şimdinin zamanı" kategorileri arasındaki uyuma vurgu yapılacaktır. İkinci olarak siyasal eylemin başlangıç yaratma potansiyelini vurgulaması bakımından Martin Heidegger'in "burada ve şimdi" kategorisi ile Arendt'in devrim kavrayışının ilişkisine değinilecektir. Bu anlamda devrimin sürekli başlangıca yönelen bir deneyim olarak tasvir edildiğinin altı çizilebilir. Sonuçta ise devrimlerin konsey pratiğiyle umudu her zaman yeşertebilecek bir potansiyele sahip olduğu vurgulanacaktır.

Tarih Meleği

Walter Benjamin, 1940 yılında, ölmeden hemen önce Marsilya'da gerçekleşen son buluşmalarında *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'in bazı bölümlerinin yer aldığı elyazmalarını Theodor Adrono'ya ulaştırılmak üzere Hannah Arendt'e teslim eder (Young-Bruehl, 2012: 286, 292). Arendt için Benjamin'in bu elyazmaları ulaştırılması gereken basit bir emanet olmanın ötesine geçer. Amerika Birleşik Devletleri'ne zorunlu göçünün ardından Adorno'ya ulaştırdığı bu emanetin ve onun tarih kavrayışının peşinden tüm yazarlık serüveni süresince yürümeye devam eden Arendt, Benjamin'in, geçmişte deneyimlenen şimdinin yaşamdaki anlamını ve önemini terk etme konusunda sunduğu eleştirisini eserlerinin ana teması haline getirir. Tarihsiz geleceği reddeden Arendt, Benjamin'in, tarihsel ilerlemeyi bir olaylar zinciri olarak görmek yerine, "geçmişteki şimdi"de deneyimlenen yıkıcı eylemlerde arayan yöntemini sahiplenir. Bu bağlamda insanoğlunun deneyimlerine yaslanan Arendt tarih aracılığıyla, özgürlük ve adalet olanağını yaratmanın mümkün olduğunu gösterir (Young-Bruehl, 2012: 307).

Benjaminci tarih anlayışını kullandığı erken dönem çalışmalarından biri olan *Franz Kafka: Bir Yeniden Değerlendirme* adlı Kafka romancılığı üzerine yazdığı makalesinde Arendt zorunluluklar karşısında sessiz sedasız bekleyen Kafka karakterlerini çözümler. Bu çalışmada *Dava* romanındaki Bay K'nın yaşamı, yalanın evrensel ilkeye döndüğü bir ortama gösterilen uyumun ve hattâ duyumsanan hayranlığın güç uygulamaya bile gerek kalmaksızın belirdiği bir dönemi temsil eder. Bay K.'yı kendi idamına dahi başkaldırmaktan alıkoyan ruh halinin bürokratik aygıtın işleyişine eşlik etme arzusunu doğuran duygu eğitimiyle (*l'education sentimentale*) ilgili olarak ortaya çıktığını belirtir. Arendt Bay K.'dan hareketle kendi ölümüne bile ses çıkarmayan bu bireyin "zorunluluklar adına" işlenen bir cinayeti nasıl olup da engelleyebileceğini ise umutsuzca sorar (Arendt, 2014: 125–

126). *Şato* romanındaki Bay K.'nın özelliği ise sadece evrensel kurallarla, herkesin yapmaya doğal hakkı olduğu şeylerle, ilgileniyor olmasıdır. Bay K., hem daha fazlasını istemeyen hem de daha azıyla yetinmeyen bir karakterdir. Ancak istediği konuma gelebilmek için, bunu hak ettiğini düşünse de, bunun için Şato çalışanı olmaya zorlandığında, itiraz etmeyecek ve mesleğini değiştirecektir. Ardından ise gene düzenli işin her ne kadar hakkı olduğunu bilse de, Şatodakiler bu kez Bay K'yı sahip olduklarının kendi iltimasları sayesinde ortaya çıktığı konusunda ikna olmaya zorlayacaktır. Bay K., sürecin kabul edilemez olduğunu anladığında ise bu kez köylüler kendisine çıkarlarını savunmanın yolunun uyum ve itaatten geçtiğine ilişkin telkinlerde bulunurlar. Bay K.'nın köylülere direnme sürecini Kafka "biricik sağlıklı ve normal bir insan olduğu için yabancı" hale gelmesi olarak değerlendirir (Arendt, 2014: 127–128). *Amerika* romanında ise, otuz yıldır başkapıcı olarak çalışmakta olan bir karakterle karşılaşırız. Bu karakter yaşamında ilk kez bir kimseyi başka bir kimseyle karıştırdığı için, işini yapamayacağını düşünür. Kafka burada da, beşerî hata yapma olasılığı kendilerinden esirgenen çalışanların insan olarak kalamayacaklarına gönderme yapar. Ona göre her bir karakter üstün insanmış gibi hareket etmeleri gerektiğine en derinden duydukları inancı göstermeye çalışmaktadır. Özetle Arendt'e göre Kafka romanlarında, toplumun tümünün ister *Şato*'daki sıradan halk gibi işlerini kaybetmekten korksunlar, ister *Şato*, *Dava* ve *Amerika*'daki alt ya da üst düzey görevliler gibi insanüstü yetkinliğe ulaşmaya çabalasınlar tüm karakterler süregelen işleriyle eksiksiz biçimde özdeşleştirilerek yaşayan varlıklar olarak resmedilmektedir. İnsanlar doğru ya da yanlış yolda olmanın bir yazgıdan ibaret olduğuna ve bunu kimsenin değiştiremeyeceğine son derece sadık biçimde inanmaktadır ve bu doğrultuda duydukları inancı, "deneyim"leriyle ispatlamaya çalışmaktadır (Arendt, 2014: 132).

Arendt, terörün bürokrasi olarak anıldığı yıllarda (1930'ların sonlarından 1940'ların ortalarına kadar) yaşananların karabasan olmadığını çok önceden gösteren Kafka karakterlerinin kurtuluş olarak gördüğü seçeneği "zorunluluğun memuru olmak" şeklinde tanımlar. Kafka'nın yaşadığı dönemde neredeyse evrensel bir inanış haline gelen bu kavrayış, insanın boyun eğmek durumunda kaldığı "zorunlu ve otomatik süreç"lerin (ya da her türden bireysel ve/veya toplumsal yıkım süreçlerinin) hızla karşımıza çıkmasına neden olmuştur. "Zorunluluğun memuru olarak insan, doğal yıkım yasasının bir faili haline gelmiş; böylelikle de kendisini doğal yıkım sürecine indirgemiştir." Arendt, insanın "kendi yasa yapma yetisinden feragat ederek ve hattâ yasaları doğanın emrine vererek doğanın bir parçası olmaya, doğa yasalarının doğru ama kör bir gereci olmaya karar verdiğin-

de yıkım yasasına uymuş olduğunu vurgular" (Arendt, 2014: 130). Bu kavrayışıyla Arendt, Benjamin'in *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de kullandığı "tarih meleği" metaforunun böylesi bir ânın okunmasına fırsat sağlandığının altını çizer. Ona göre, olaylar zinciri olarak görülen tarihsel alanda, Benjamin'in "tarih meleği" olaylar zinciri yerine tikel bir felaket görür; yıkımları aralıksız olarak üst üste yığan ve onları kendi ayağına savuran bir felaket. Benjamin'e göre ilerleme denilen şey tam da budur. Tarih meleğinin kapanmayan kanatlarında duran yıkımlar toplamıdır" (Arendt, 2014: 130). Kısaca Kafka karakterlerinin süreklilik ve ilerleme gördüğü "süreç"-te Kafka'nın kendisi ortaya çıkan felaketi ve onun sürekli tekrarını bize ısrarla gösterir.

Norma Claire Moruzzi, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki tarihsel bakış açısını örnek vererek Benjamin'le ilişkisini şu cümlelerle ortaya koyar: "Bu tarihsel bakış açısı Walter Benjamin'in amansızca geriye, ilerleme olarak adlandırılan bir geleceğin, bilinmeyen yıkımlarının içine çekilirken yakardığında geçmişin biriken enkazıyla karşı karşıya kalan tarih meleğine çok şey borçludur. Benjamin Arendt'e tarihsel bakış açısının imgesinden daha çok şey sağlamıştır. "Ona aynı zamanda tarihsel bir metodolojinin kuramını; anlam kazandırmaya çalışan ancak açıklamayan ve kasıtlı olarak bölünmüş kalan bir öykülemeyi sunmuştur" (Moruzzi, 2009: 118). Moruzzi, Arendt'in totalitarizm olgusunu açıklamaya çalışmadığını aksine kekeleyerek konuştuğunu, böylelikle kesikli biçimde tekrarlayan olgularla totalitarizmin kaynaklarını gösterdiğini vurgular. Arendt, ona göre bu şekilde doğru bir seçim yapmıştır; çünkü aksi takdirde tarihsel oluş bir bütün içinde ilerlemeyi totalitarizm anlamında gösteremeyecektir. Tıpkı Kafka karakterlerinde olduğu üzere farklı biçimlerde; farklı tarih ve mekânlarda felaket, "geçmişteki şimdi"lerde tekrar edecek şekilde kendine bir yer bulmuştur daima. Totalitarizmin "ortaya çıkış süreci" yerine "kaynakları" şeklinde bir başlığın tercih edilme nedeni dahi bu anlamda Benjaminci bölünmüş öyküleme yönteminin bir sonucudur. Sonuç olarak Arendt için antisemitizm, emperyalizm ya da topyekûn tahakküm araştırmaları tarihsel bir ilerlemeyi değil, deneyimler arasındaki negatif karakterli ilişkilere odaklanmayı gerekli kılmıştır.[2]

Peki, olaylar zinciri ve ortaya çıkardığı ilerleme yerine tarihte tekil bir felaket görmenin anlamı ve yöntemsel sonuçları nedir? Cevaplanmamış

[2] Örneğin Emperyalizm çağında hiçbir zaman tamamlanmayacağı düşünülen sermaye birikim sürecinde herkesin zenginlik gördüğü yerde Arendt, Benjamin'in *Son Bakışta Aşk* kitabına atıfla asla bitmeyecek bir dizi yıkıcı faaliyeti görmekteydi. İlerleme denilen fırtınanın emperyalist çağda Hobbesçu başarı nosyonunun egemenliğinde tek hedefi güç yaratmak ve biriktirmektir; bu nedenle emperyalist çağ "buna hizmet etmeyen her düşüncenin tehlikeli baş belası" olduğunu gösteren tarihsel deneyimlerle doludur. (Arendt, 1998: 44-46)

bir soru olarak tarih meleğinin olaylar zincirine bakarak ilerleme yerine tarihte tikel bir felaket görmesi Arendt'e nasıl olup da özne deneyimlerine ve devrime odaklanma konusunda ilham vermektedir? Benjamin'in tarih felsefesini ayrıntılı analiz ettikleri çalışmalarında Erdağı ve Dinçer'in yaptıkları saptamalar ile söz konusu sorular arasında bir bağ kurmak mümkündür. Onlara göre (burada da daha önce belirtildiği üzere) Benjaminci düşünce, öncelikle altıncı tezinde ortaya konduğu biçimiyle, geçmişi tarihsel olarak kurmanın onu olduğu gibi almak olmadığının; aksine tehlike ânında aniden patlayıveren bir anıyı ele geçirmek olduğunun altını çizerek işe başlar. On yedinci tezinde açıkladığı şekliyle ise Benjamin'e göre "evrensel tarih kurmaya çalışma yöntemi bir toplama işleminden ibarettir" ve bu anlamada "homojen ve boş zamanı doldurabilmek adına olgu yığınlarını devşirmek"tir. Benjamin'e göre bu tarih yazıcılığı insansal dünyanın ilişkilerinin kuruculuğunu göz ardı etmektedir. O, "günlük hayatın içinde öznelerin deneyimlerinin evrensel tarihe bağlamak adına göz ardı edilmesine ya da onların deneyimlerinin anlam kazanabilmesi için 'evrensel tarih' tarafından soğurulmasına, özümsenmesine, meşruiyet adına evrenselin sürekliliğine kesinliğine boyun eğmek" durumunda bırakılmasına itiraz etmektedir (Erdağı ve Dinçer, 2007: 174-175, 178; Benjamin, 1993: 35, 42; Benjamin, 2001: 41, 48).

Benjamin'in evrensel tarih eleştirisinin üzerine yerleştirdiği maddeci tarih kavrayışı devrimci yüzünü Mesih metaforu üzerinden belirginleştirir. Mesih bilindiği üzere teolojik anlamı itibariyle insanların işlediği günahlar adına kurtuluş gününe dek feragatte bulunan ve sadece o anda ortaya çıkacak kurtarıcıdır. Benjamin ise söz konusu teolojik kavrayışındaki mistik bekleme haline karşı Mesih'in eylemde bulunmak üzere geldiği âna odaklanır ve bu ânı *mesiyanik kesinti* olarak tanımlar. Evrensel, homojen ve boş zaman kavrayışına karşı çıkan Benjamin, "şimdi'nin zamanı (*Jetztzeit*)", yani bugün odaklı tarih anlayışının merkezine bu kavramı yerleştirir. Bu bağlamda "Mesih'in edimde bulunduğu şimdiye yaptığı vurguyu trajik" olarak değerlendirir. Ona göre buradaki Mesih ile kavranması gereken onun geçmiş ya da geleceğe ilişkin varoluşuna dair kehaneti değildir. Tersine kehanet geçmiş ya da gelecekte insan edimine bağlı olan tarihtir. Eğer böyleyse "tarihin bilgisi ile insansal öngörü kaderin bağımsız ya da öncül kavranışının reddedilmesine yol açar" (Erdağı ve Dinçer, 2007: 183-184). Benjamin'e göre kehanet, bu durumda reddedilmesi zorunlu bir araç olmaktan çıktığı gibi yaşanması zorunlu, deneyimden bağımsız bir süreç olmaktan da çıkarılmış olur. Şimdiki zamana ve onun yabancılaşmayı reddeden ânına vurgu yapan her tarihsel deneyim bir devrimcinin tarihsel "hakikat"e tutunduğu *Mesiyanik* bir kesinti/devrim niteliği kazanır.

Benjamin bu anlamda sosyal demokratik bakışın dahi sınıfsal bir nefret ya da fedakârlık duygusunu unutturduğunu; çünkü her ikisinin de torunları kurtarma ideali yerine köleleştirilmiş atalarının imgesiyle yaşadığını öne çıkarır. Benjamin'in "geçmiş, gelenek ve hafıza gibi kavramları sık vurgulama nedeni" de bu bağlamda açığa çıkar: "Benjamin konformizm tehlikesi altındaki gelenek ile historisizm tehlikesi altındaki tarihi, devrimle/*Mesiyanik* kesintiyle kurtarmaya çalışmaktadır." Benjamin'in "geçmişe uzanıp bize gösterdiği ezilenler ve onların geleneği, kültür ürününün yaratılmasından payı olan ancak adı sanı duyulmayan bu insanların külfetleri hatırlanmalı. Deneyimleri *Mesiyanik* bir kesintiyle kurtarılmalıdır". Böylelikle Benjamin baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadelede bir başarı imkânı görür. Belli bir dönemi tarihin homojen akışından koparır; o dönemden bir hayatı alırken bir ömürden de bir yapıtı alır. Bu şekilde bireyleşmiş her deneyimi yok etmenin ötesinde "onları kendi karakteristiği içinde değerlendirir ama aynı zamanda başkalarının deneyimlerini de anlayacağı ortak bir dil oluşturur" (Erdağı ve Dinçer, 2007: 187-188). Söz konusu ortak dil ise şimdide yaşanan deneyimlerin umut dolu devrimci dilini kurar. Tarihteki bütünsellik ise tam da geçmişteki şimdilerde ezilenlerin kaldırdıkları başların, sıçrayışla şu andaki şimdide yaşanan deneyimlere saçtığı umuttur. Benjamin'in ele geçirilmesi gerektiğini vurguladığı ortak zenginlik de bu umut dolu "devrimci romantizm refleksiyonu"nun ta kendisidir (Erdağı ve Dinçer, 2007: 189).

Yeniden belirtmek gerekirse Arendt'in erken dönemlerinde Kafka üzerine yazdığı bu makale onun tarih yaklaşımının Benjamin ile olan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Ancak daha ötesi Arendt bu makalede kendisi için tarihin ne kadar önemli olduğunu ve bir "inci avcısı" için neyin inci olabileceğini ortaya koyar. Ayrıca sıçrayış, hergünkülük, deneyim, eylem, süreklilik, gibi kavramlarla birlikte yaklaşık on yıl sonra, 1963 yılında, yayımlanacak devrim üzerine yapacağı değerlendirmelerin nüvesini gene bu makalesinde sunar. Bu çalışmasından başlamak üzere insan olarak kalmanın yolunu beşerî hata yapma olanağının kendilerinden alınmamasına bağlı olmasına dayandırır. Tarihten bu denli dışlanan "hata yapan insan"a karşı homojen, içi boş bir tarih anlayışında yalnızca "makbul" insansal eylemlerin bu tarihe kanıt olarak sunulmasının siyaset dışı olduğunu özenle vurgular. Arendt'e göreyse özgürlük ve adalet için gerçekleştirilen her eylem zinciri *Mesiyanik* bir kesinti olarak "*doğumluluk*" şeklinde tanımlanır ve *spontan* biçimde deneyimlenen şu andaki "şimdi"nin ışık kaynağı olur. Devrim üzerine bir tarihsel inceleme de bu bağlamda umudu işaret eden bir kesikli konuşmanın yansıması biçimini alır. Öyleyse Arendt için şimdi

kavramının devrim kategorisi ile ilişkisini ayrıntılandırmak ayrıca önemli olmaktadır.

GEÇMİŞTEKİ ŞİMDİ/ GELECEKTEKİ ŞİMDİ: DENEYİM ALANI OLARAK ŞİMDİ

Arendt için tarihin bileşkeleri geçmiş ya da gelenek, gelecek ve şu andaki şimdiden oluşur. Söz konusu tarihsel kategoriler tarihselliğin parçası olmak/tarihsiz olmak ikiliği çerçevesinde insanlık durumunun anlaşılması açısından son derece değerlidir. Diğer yandan bu bileşenler insan yaşamına ve düşüncesinin şekillenmesine yaptığı etki nedeniyle de büyük öneme sahiptir. Örneğin, bilinci değişmezlik ve dünyasızlık üzerine inşa eden totalitarizmin oluşum sürecini anlamak açısından "geçmişteki şimdi" ne kadar önemliyse, "gelecekteki şimdi" de olasılıkları ortadan kaldıracak politikaları burada ve şimdi kurmak açısından Arendt için o kadar önemlidir. Onun, şimdi kategorisine vurgusundaki sıklık onun deneyime ve değişime olan ilgisini de gösterir. Bu bağlamda şimdi kategorisi, yaşamı olumlu yönde değiştirebilme potansiyeli olmasıyla ve eylemi *spontan* bir şekilde ortaya çıkarma olasılığı nedeniyle önemsenir. Söz konusu olasılık Arendt'e göre olumlu bir geleceği yaratma gücü (*doğumluluk*) nedeniyle de vazgeçilmezdir.

Doğumluluk mucizevi olanı temsil eder; yeniden başlamayı mümkün kılar, yenilik ve umudun ayakta kalabilmesine olanak sağlar. "Şimdi"nin yeniden başlama yetisini ortaya çıkarma potansiyeli bakımından önemi ise Arendt tarafından defalarca vurgulanmıştır. Özgür ve özerk bir bireyin varlığı, hedefi koyulmuş bir zamansallık (süreç) içinde kendini var edemez. Bu anlamda, onun için geleceği, geçmişteki bir noktada kendi "çıkar" ilişkilerinin parçası olarak kurgulayan tarihsellik bireyin var-oluşunu mümkün olmaktan çıkarır. "Hedefi konulmuş zamansallık"tan ile Arendt kendilerine şu veya bu biçimde mucizevi yoldan esin kaynağı olan, ilham veren özdeş iradeyi anlar. Benjaminci kavramlarla Kafka karakterlerinin eleştirisinde de kullandığı biçimiyle özdeş kavramı farklılıkların ve kendine özgü karakterlerin belirginleşmesini engeller. Buna karşın Arendt için sadece verilen sözlere karşı sorumlu olan bir grup insan yeterlidir. Burada hiçbir özdeş irade etrafında kayıtlanmamış tamamen özgür ve özerk insanlar bulunur. Bu insanlar Arendt'e göre gelecek üzerinde sanki şimdiymiş gibi tasarrufta bulunabilme yetilerinden dolayı diğerlerine göre daima üstündürler (Arendt, 2003a: 353).

Özerklik ise Arendt için geçmiş ile gelecek arasında *şu ânın varlığının sürekli olarak korunması*na bağlıdır. Çünkü şu an/şimdi, ilkesel konumlanmanın her an için yeniden yaratılabilmesi ve dolayısıyla deneyim mekaniz-

malarının sürekli biçimde yaşamın bir parçası haline gelebilmesi demektir. Bu anlamda eylemin kendine özgü yenilik doğuran potansiyeliyle yakından ilişkilidir. Arendt için geçmişten geleceğe akan zaman ise daima bir başlangıçla ve bu başlangıçtan hareketle sabit ilkeler ile işler. İlkelerin hedefi geleceğe ulaşmaya çalışan bir zamansallık kurmaktır. Ancak bu ilkeler dışlama temelli yaşam yerine çoğulcu yapıdaki bir yaşam kurmaya odaklanır. İlkeler geleceğe ilerledikçe sürekli olarak yeni olanı da çoğulcu karakterleriyle anlayabilmelidir. Böylece özerklik kavrayışıyla kurulan bir yaşam herhangi bir başka toplumsal kurumun etkisi (din, ekonomi, ırk, statü) altında kalmayabilecek, egemenliğin tesis edilmesi için yeniden ve yeniden üretilmeyecek ve sözü edilen kurumlara bağımlı olmayacaktır.

Özerkliğin kurucusu olan sürekli başlangıç her daim olumlu tarihsel bir olguya gönderme yapmaz. Örneğin Nazizm ve Stalinizm gibi totaliter rejimleri de insanlık durumunun umut dolu anlarına giden devrimci yolu da Arendt, içlerindeki başlangıç yaratma potansiyeli nedeniyle Benjamin'in *Mesiyanik* kesikli tarih okuma yöntemi ile ele alır. Bu okumayla her başlangıcın doğasındaki çıkmazların bir çözümü olduğu görülebilir. Bu çözüm mutlak bir kavrayışı reddetmektir. Daha açık söylemek gerekirse "başlangıç ile ilke, yani *principium* ve *principle*, yalnızca ilişkili değil, birbirinin aynısıdır". Başlangıca bağlı olan bu ilkeselliğin kaynağı ise tarihtir. Tarihsel her eylem diğer bir eyleme kendi ilkeselliğini taşır. Geçmiş ve gelenek bu nedenle aynı anlama gelecek şekilde kullanılır. Gelenek, eylemlerin gerçekleşme sürecinde geleceğe yönelmiş olan ve ortaya çıkış koşullarını süreklileştirecek olan ilkeler bütünüdür (Arendt, 2013: 286).

Arendt, eylemlerin görünürlüğünü ve bu anlamda *çoğulcu ve ortak yaşam kültürü*nün ilkesel varlığını tarihsel deneyimler içinden seçtiği örneklerle ortaya koyar. Örneğin, ona göre Roma'ya has otorite kavramı, kuruluş eyleminin kendi istikrar ve sürekliliğini kaçınılmaz olarak geliştirmiştir. Burada otorite, "eksiği ve fazlasıyla zaruri bir çoğalıştan ibarettir". Benzer biçimde bütün yenilikler ve değişimler Amerikan cumhuriyetinin özgün kuruluşlarını da büyütmüş, geliştirmiştir. Bu ise Amerikan Anayasası'nın otoritesine, otoritenin değiştirilmeye ve geliştirilmeye muktedir doğasına dayandırılmıştır (Arendt, 2013: 271). Deneyimin değişime açık yapısı, yönetimin genişlemesi ve katılımını mümkün kılmak adına otoritenin dağılmasına bağlıdır. Söz konusu kavrayışın kaynağı ise tarihsellik içindeki burada ve şimdi olanı değerli ve anlamlı kılmasıdır. Arendt'e göre kuruluş ve onu büyütme yoluyla koruma arasında bir örtüşme olduğu fikri, Roma ruhuna derinlemesine kök salmıştır. Bu fikir Roma tarihinin neredeyse her sayfasından okunabilir. Arendt örtüşmenin belki en iyi şekilde, kuruluş için kullanılan Latince sözcükle yani *condere* ile gösterildiğini iddia eder. Zira

bu sözcük erken Latin dönemlerinde *Conditor* denilen bir toprak tanrısından türemiştir ve bu tanrının temel işlevi, büyümeyi ve hasatı yönetmektir. Besbelli ki o, tıpkı ilkeler gibi aynı zamanda hem bir kurucu hem de bir koruyucudur (Arendt, 2013: 272).

Arendt, gündelik ilişkiler içindeki olayların tekrarı nedeniyle yaşamı yasalaştırarak anlama ve açıklama eğilimine, istisnai olanın değişim potansiyelini vurgulayarak karşı çıkar. Ona göre şimdinin yaratma potansiyeli olan değişimi göz ardı ederek kuracağımız siyasal olan, siyasete yabancılaşan insanın yaratılması dışında bir olasılığı ortaya çıkarmayacaktır. İstatistiğin yasaları çerçevesinde ele alınan siyaset retoriğinin tehlikelerini ve "deneyim"i dışlayan siyasetin sonuçlarını Arendt istatistik ve yasa kurma arasındaki ilişkiyi açıklayarak ortaya koyar. Ona göre; istatistiğin yasaları yalnızca büyük sayılar ve uzun dönemler söz konusu olduğunda geçerlidir. Dolayısıyla eylemler ile olaylar istatistikte sadece sapma ya da düzensizlik olarak yer alabilirler. İstatistik bu konuda edimler ile olayların gündelik yaşamda ve tarihte nadiren görüldükleri şeklinde bir haklılaştırmaya başvurur. Ancak Arendt'e göre süreklilik içeren ve değişmeyen gündelik ilişkilerin anlamsızlığı gündelik yaşamın rutini içinde değil tersine nadiren görülen eylemlerle kavranabilir. Bu tıpkı tarihsel bir dönemin anlamını açıklayacak birkaç olayın söz konusu olması gibidir. Arendt'e göre, "büyük sayılar ve uzun dönemler yasasının siyaset ya da tarihe uygulanması" tam olarak bu olayların iradi olarak ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. "Gündelik davranışa veya otomatik eğilimlere girmeyen her şey önemsiz sayılıp devre dışı bırakıldığında tarihte mânâ veya siyasette anlam arayışı da umutsuz bir çabaya dönüşür" (Arendt, 2003a: 83). Söz konusu bakışla, daha önce ayrıntılandırılan Benjaminci kavrayışa benzer biçimde, istisnai olana, kendiliğinden gerçekleşen eyleme (*spontaneity*) ve deneyime vurgu yapılmaktadır. Arendt'in burada ve şimdi deneyimlenenin değerine yaptığı vurgunun kaynağı olan çoğulculuk ve ötekini görmezden gelmeme eğiliminin felsefi kökleri ise Heidegger felsefesinde aranmalıdır.

Heidegger felsefesinde "hergünkü varoluş" şeklinde kavramsallaştırılan *Dasein*, "şimdi içinde" ya da tam-orada-varlık olarak Arendt felsefesinin önemli kaynağı konumundadır. Hergünkülükte-var-olma kavrayışı ve değişimin ilkesel konumu, Arendt'teki "devrimci" potansiyel hakkında bize net bir şekilde bilgi verir. Arendt'i sürekli yaşanacak olan bu devrim kavrayışının içine sürükleyen Heideggerci tutumu ondaki, Benjaminci tarih felsefesi ile de şekillenen, "şimdi"de yaşanan siyasal olanı kavrama eğilimini ortaya çıkarmıştır. Bu eğilimin yeryüzüne ve deneyime yaslanan kaynakları için Heidegger'e kısaca değinmek gerekecektir.

Heidegger ilk olarak "varolan" ile "var olanın varlığı" arasında yaptığı ayırım ile felsefesini yeryüzüne indirir. "Olan, yani varolan, tüm nesneleri ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hattâ Tanrı'yı bile kapsar. Var olanın varlığı ise tüm bu nesnelerin ve bu kişilerin 'olması' olgusudur. (...) O halde tüm 'var-olanların' olması olayıdır aslında varlık. Geleneksel felsefe her zaman 'var olanın varlığından' 'var olana' doğru bir kayma yaratmayı başarmıştır farkında olmadan. Var olanın varlığı, yani en genel anlamda varlık, mutlak bir varlık ya da Tanrı olarak kavranmıştır hep" (Levinas, 2012: 25–26).

Heidegger'in özgünlüğü, bu ayırımı asla feragat edilmeyen bir netlikte korumaya çalışmış olmasından ibarettir. Onun felsefesinde var olanın varlığı ontolojinin nesnesi iken, var olanlar ontik bilimlerin araştırma konusudur. Var olanı inceleyen bilim "ontiktir" ve bunun, "var olanın varlığını" inceleyen "ontolojik" biliminden ayrı tutulması zorunludur. Böylelikle tartışılması mümkün olmayan, değişime açık olmayan, kendiliğindenlikle ölçülemeyen her şey bir ayırıma tâbi tutulmuş olmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Heidegger düşüncesinde, "hergünkülüğe" adım atılmış olmaktadır. İnsanın varlığı anlayabilmesi onun sadece bilinci düzeyinde mümkün değildir. Heidegger'de kişinin, bu edimin yönlendiği varlığı zamanın akışından yalıtarak, sadece bilincin ve yarattığı kavramlar aracılığıyla ve aynı zamanda yönelme ediminin zamansallığını inkâr ederek gene bu akış içerisinde kavrayabilmesi mümkün değildir. Çünkü "varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun var olma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de varoluşunu belirleyen şeydir. Şüphesiz, insanı bir varolan olarak düşünürsek, varlığın anlaşılması, aslında bu var olanın özünü de kurar. Fakat insanın özü aynı zamanda onun varoluşudur. İnsan ne ise, bu aynı zamanda onun olma biçimi, orada-olma (*Dasein*), kendini 'zamansallaştırma' biçimidir" (Levinas, 2012: 27).

Heidegger için bizi doğrudan varlığın anlamına yöneltecek varlığı anlama çalışması tam da bu yüzden insanın varoluşunu incelemeyi gerektirir. Hemen söylememiz gerekir ki; Arendt'in düşüncesinde "şimdi" bu yüzden bir zaman kipi olarak, varoluşun önemli bir parçasıdır. Ancak zaman kipi dışında Arendt'in felsefesinin temel unsuru olan *vita activa*yı oluşturan unsurlar da varoluşun unsurları olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Arendt'in düşüncesinde Dreyfus Davası, Eichmann Davası gibi davalar varoluşu inceleme amacıyla yöntemsel birer araç olarak kullanılmaktadır. Arendt'in tarihsel bağlamda ele almış olduğu tüm örnekler, onun için daima "geçmişteki şimdi"yi haber verir. Siyasal öngörüleri ise "şu an ve geçmişteki şimdi"lerle kurgulanan "gelecekteki şimdi"yi ifade eder.

Şimdi ile şekillenen insan varoluşu hakkındaki çalışmaya Heidegger "*dasein* analitiği" adını verir. *Dasein* analitiği, *egzistensiyal* bir biçimde ve insan üzerine çeşitli –felsefi, psikolojik, dinsel ve edebî– çalışmalarla başlar. Bu çalışmaları *egzistensiyal* bir biçimde kavramak onları ontolojik olarak üretken kılacak bir şeydir (Levinas, 2012: 29). Böylece Arendt'in tarihe yönelişi ve kavrayışı konusundaki çoklu bakış açısını şekillendiren düşüncenin temelleri daha da belirginleşir. Spekülatif bir ifadeyle, bu anlamda Arendt'in yönteminin "*egzsistansiyal* analitik" olduğu söylenebilir.

Funda Çoban'ın son derece güzel biçimde ifade ettiği şekliyle Arendt'in düşüncesinde insan ne bir sürecin ürünüdür ne de tarih çizgisel bir zorunlulukla ilerleyen kesintisiz bir akıştır. Onun zamanı kiplere ayırma konusundaki hedefi insanın bu zamana dâhil edilmesi sayesinde varoluşunun kavranabileceği doğrultusundaki düşüncesidir. Çoban'a göre "insan, zamana atfedilen sürekliliği keser. Diğer bir ifadeyle zamanın süreklilik arz etmediğinin en önemli kanıtı insanın tarih içinde var oluşudur. Söz konusu dâhil oluş çizgisel olarak tasavvur edilen geçmiş ile gelecek kipliklerini çarpışan güçler haline getirerek parçalar. Dolayısıyla geçmiş devralınacak bir form olmaktan çıkar. Gelecek artık onun yükü altında ezilen bir dilim değildir. Zira dünün ve yarının varlığı şimdide şekillenen bir yarıkta anlam kazanarak bitimsiz bir çoğulluğu davet eder" (Çoban, 2010: 100).

Arendt'in geçmiş ve gelecek zaman kiplerinde burada ve şimdi olma şeklinde gerçekleşen bir deneyimin ortaya çıkardığı sonuçlara bakışı için daha önce değinilen bir deneyime yeniden bakmakta fayda vardır. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Arendt, II. Dünya Savaşı'ndaki "radikal kötülük" sürecinin tarihin bir parçası haline gelmesinde önemli bir etkenin, insanların "geçmişlerindeki şimdi"de, gösterdikleri kararsızlık olduğunu vurgular. Hattâ kararsızlık değil, tıpkı Kafka karakterleri gibi kararlı biçimde sergilenen eylemsizliği bunun nedeni olarak gösterir. Birçok ulus-devletin Alman devletinin talep ettiği şekilde Yahudi halkını teslim etmedeki kararlı tutumuna karşı çıkan birkaç halk dışında (Bulgaristan ve Hollanda), geleceği ilerleme konusundaki çıkarları bağlamında kavrayan, bu nedenle şimdide yaşanan zulmü kavrayamayan halkları Arendt sert biçimde eleştirir (Arendt, 2009: 209). Heideggerci ifadeyle varoluşunu hep bir şimdiye tekabül eden geçmiş ve geleceklerin arasında her an yeniden kuran Varlık'ın *dasein*laşırken yabancılaşma batağının içine sürüklenmiş olduğunu belirler (Çoban, 2010: 100).

Arendt, Roma ve Antik Yunan geleneğini taşımaksızın modern çağın süreç temelli tarih kavrayışının esiri olmaya devam edileceğini defalarca vurgular. Benjamin Barber'ın da tespit ettiği üzere "Arendt gibi yazarlar, kökleri belli bir kültürde gömülü olmakla birlikte insan özgürlüğünün ola-

naklarını arttıran bir siyaset görüşü öne sürmüşlerdir" (Barber, 1995: 212). Barber, Benjamin'in tarih kavrayışı ile ortaya çıktığı biçimiyle Arendt'in siyaset kurgusunun kamusal yaşam alanı ve ortak dünya hakkında basiretli biçimde düşünce üretmeye dayandığı ve orada nasıl bir eylemde bulunabileceğimize ilişkin güçlü bir ilkesel dayanak sunduğu konusundaki görüşlerinde haklıdır.

SÜREKLİ ORADA-OLMAK YA DA SÜREKLİ DEVRİM

Arendt'in ontik/ontolojik ikiliği bağlamında tartışılması mümkün olmayan olguları ya da başka bir deyişle değişime açık olmayan ve kendiliğindenlikle ölçülemeyen olguları ontik kategorisi içine dâhil etmiş olduğu daha önce belirtilmişti. Bu sayede Benjamin ve Heidegger düşüncesindeki, "hergünkülüğe" atılan adımın Arendt tarafından da savunulduğu öne sürülmüştü. Heidegger kişi ya da kişilerin tarihini ve zamansallığını inkâr ederek olguların kavranmasının mümkün olmadığını savunur. Onun sürekli eyleme dayanan devrimci kavrayışının bu çerçevede oluştuğu rahatlıkla söylenebilir. Özetle Benjamin ve Heidegger düşüncesindeki zamansallık anlayışı ve söz konusu zamansallığın özne düzeyinde kavranma gerekliliği ile Arendt'in şimdiyi anlamaya verdiği önem uyumludur. Benzer biçimde Arendt'in özgürlük/özgür irade ve eylemde bulunmaya vermiş olduğu değer de, bu kez Benjamin'in *Mesiyanik* kesinti kavrayışı ile Heidegger'in "sıçrayış" kavrayışı ile uyumlu görünmektedir. Bilindiği üzere Arendt'in düşüncesinde eylem, kamusallığın ön koşuludur. İş ve emekten farklı olarak siyasal olana ulaşmada hiyerarşik dizgenin üstünde olmazsa olmaz olarak vurgulanır. İnsanın, farklılıklar/çoğulluklar içinde varlığını anlamlandırabilmesini, varlığının koşullarını kavrayabilmesini mümkün kılan *vita activa*'nın en önemli kategorisidir. Benjamin'e göre "şimdinin zamanı" (*Jetztzeit*), Heidegger'e göre "burada ve şimdi" (*Dasein*) her şeyden önce "dünyada-olmak" anlamına gelirken, söz konusu ontolojik yapı, gene daha önce belirlendiği üzere ontik olanın araştırma konusundan ayrışır.

Yeniden Levinas'ın Heidegger yorumuna dönersek *Dasein* sözcüğünde içerilen *Da* öneki, yani "tam şurada" anlamına gelen ek, şeylerin tam da bu düzenini ifade eder. Bu, insanın dünyada bulunduğunu söyleyen o alelâde olgunun onayı değildir. En baştaki önermenin, yani *Dasein*'ın, varlığı anlayacak biçimde varolduğunu ileri süren önermenin yeni bir ifadesidir. Bu önerme bize şeyler ve gereçler dünyasının beliriş koşulunun *Dasein*'ın varoluşunda yattığını *ve Dasein*'ın bir olayı olduğunu gösterir. Nesnelere ulaşmak için kendinden çıkma edimi –yani modern felsefenin âşina olduğu özne nesne ilişkisi– temelini ontik mânâsıyla anlaşılan varolanların ötesine, ontolojik varlığa doğru bir sıçramada bulur. Bu sıçrayış *Dasein*'ın

varoluşu boyunca gerçekleşir ve bizzat bu varoluşun meydana getirdiği bir olaydır, ona dayatılan bir fenomen değildir (Levinas, 2012: 35).

Tıpkı Benjamin'in "şimdinin zamanı"nda vurguladığı gibi, dünyada-olmaya yönelen *Dasein*'ın temel insansal özellik olarak "sıçrayış" ile bilmeye yönelen yapısı ve eylem özdeştir. Eylem kamusallıklar içinde olmaya koşulludur. Bu anlamda Arendt için siyasal olana ulaşmayı sağlayan benzersiz/kendiliğinden olan eylem kavrayışı ile Heidegger'deki varolanların ötesine, yani varoluşa doğru gerçekleşen sıçrama, "aşkınlık", sözcüğü benzerdir. Buna göre aşkınlık, yeryüzünün bilgisine ulaşmaya çalışan varolanın varlığı ya da varoluşun temel eylemi demektir. Arendt'in normatif kavrayışla bilgi oluşum süreci yerine yeryüzü bilgisine deneyimleri kavrayarak ulaşması gibi Heidegger'in de dünyada-olmayı anlamlandırmasına yarayan sıçrayışın yeryüzünde bulunuşu aynı bağlamda düşünülebilir.

Ontoloji Heidegger için bu yeni anlamıyla transandantaldir (aşkınsal). Özetlemek gerekirse *Dasein* için varlık, varlığın anlaşılmasıdır. Varlığı anlamak ise "bizzat varoluşun asıl mesele olduğu" bir biçimde varolmaktır. "Bizzat varoluşun asıl mesele olması" ise "dünya-içinde-varolmaktır." "Dünya-içinde-varolmak da kişinin kendisini aşmasıdır" (Levinas, 2012: 35).

Benjamin'in Mesih'inin yeryüzünde burada ve şimdi ortaya çıkma potansiyeli aynı şekilde Heidegger düşüncesinde ortaya çıkar. Kendini aşmaya yönelen ve dünya içinde olmayı seçen bir varlık olarak insan bu aşma süreci içinde dünyada diğer varlıklarla farklılıkları bağlamında kamusallıklar kurmaya zorunludur. Sürekli bir şekilde, ilişkisellik anlamına gelen bu kavrayış Arendt'in bitimsiz bir yapı olarak kendiliğindenliğe siyasal olanın kuruluşu çerçevesinde verdiği önemin alt yapısını oluşturmaktadır. Farklı gerçekliklerin kavranması için gerekli olan anlama çabası, sürekli olarak ötekilerle kurulmaya çalışılan ilişkisellik demektir. Heideggerci düşünme tarzının yarattığı sonuç, tam olarak, meydana gelen kamusallık kavrayışının kendisidir. İnsan dünyaya atılmış bir varlık olarak diğer varlıklarla ortak yaşamaya mahkûmdur.

Bu nedenle insan varoluşu Heidegger'e göre *faktisite*yle [gerçeklik] tanımlanır. Bu gerçekliğin anlaşılması ve yorumlanması ise *Dasein*'ın ontolojik analitiğinin ta kendisidir. Heidegger'in ve takipçilerinin ontolojiyi "*faktisite*lerin *hermenötiği*" olarak tanımlamalarının sebebi de işte budur" (Levinas, 2012: 38).

Bu anlamda Arendt'in düşüncesinde *faktisite* ya da gerçekliklerin birbirini tanımak üzere kurdukları birliktelik asla statik bir yaşama yönelemeyecek kadar dinamiktir. Benzersiz varlıkların ilişkiselliğine dayanır. Heideggerci düşüncede gerçekliğin anlaşılması onu aşmanın yegâne yolu ola-

rak belirlenir. Anlamak için içinde olmak, tam-şurada-olmak gerekir. Eğer böyleyse Arendt'in sürekli devrim düşüncesinin temelini de kavramamız mümkün olmaktadır. Çünkü *Dasein*'ın kendi imkânlarını anlaması için terk edilmişliğin/atılmışlığın deneyimlenmesi gereklidir. Böyleyse söz konusu varoluş tam da imkânların anlaşılması olduğu için, dayatılan durumun ötesine geçme eğilimi, süreklilik arz edecek biçimde, kendi içinde barındırılmaktadır.

Özgür biçimde dünyada-olmak kavrayışının Heidegger ve Arendt'te yarattığı sonuçlarsa farklıdır. Heidegger karanlık gelecek algısıyla kamusallıkların, özgür iradenin egemenlik kavrayışıyla diğer kamusallıkları baskılayacak biçime dönüşeceği düşüncesindedir.[3] Bu nedenle ona göre tek hakikat ölümdür ve özgürlük de mutlaka egemenliğe feda edilecektir. Bu durumda gerçekleşen siyaset kavrayışı ise gündelik ilişkileri egemenlik ilişkilerinin bir parçası olarak sunmaya meyil edecektir. Daha doğrusu buna mecbur kalacaktır. Arendt ise söz konusu kamusallıklar arasındaki ilişkiselliği, iktidarın paylaşımına ve sürdürülebilir olmasına eğilim göstereceği gerekçesiyle umut dolu olarak değerlendirir. Ona göre özgür irade de, egemenlik de başkalarıyla birlikte eylemde bulunma ve ortaklık kavrayışını dışladığı gerekçesiyle anti-politiktir. Buna karşın Arendt'e göre insani eylem ve özgürlük yetileri sayesinde kendi hakikatlerini yaratabilme potansiyeline sahip olanlar sıradan bireylerdir. Bu bireyler kendilerini bilsinler ya da bilmesinler eyleyebildikleri sürece mümkün değilmiş gibi görüneni ve beklenmedik olanı (devrimi) başarma yetisine sahip olduklarını göreceklerdir. Sürekli olarak bunu başardıkları için de umut dolu bir siyasal olanın kuruluşuna önayak olacaklardır (Berktay, 2012: 74).

Sonuç Yerine: Konsey veya Bitmeyen Başlangıç

Arendt düşüncesinde özgürlük ve egemenlik ideleri birbirlerini dışlar ve egemenlik anti-politik bir kategori olarak sunulur. Her türden başlangıç ise egemenlik kavrayışını esnetir ve bu bağlamda, Arendt'e göre "devrimler bizi, doğrudan ve kaçınılmaz olarak başlangıç sorunuyla yüz yüze getiren yegâne siyasi olaylardır. Devrimleri değişim olarak tanımlamanın cazibe-

[3] Benjamin Barber'ın ve Fatmagül Berktay'ın ortak bir şekilde ifade ettiği bu yaklaşıma göre özgürlük ve egemenlik ideleri birlikte çatışmaya ve baskıcı bir iktidar yapısını ortaya çıkarmaya yönelir. Barber "liberal demokraside realist eğilim" olarak kavramsallaştırdığı bu anlayışı Hobbes, Machiavelli, Bacon gibi düşünürler aracılığıyla ayrıntılandırır (Barber, 1995: 40-50). Berktay'a göre ise "Batı felsefe geleneğinde, özgürlüğün politik bir konu olmaktan çıkıp felsefi bir sorun olması, özgürlüğün giderek daha fazla iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. (...) 17. ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında, özgürlük, politik alanın tümüyle dışında algılanır. Özgür olmak, politik olandan uzaklaşabilmeye bağlıdır" (Berktay, 2006: 187).

sine kapılmamız mümkün olsa da, asla yalnızca değişimden ibaret değildirler" (Arendt, 2013: 23).

Arendtçi kavrayışta özgürlük, egemenliğin olmadığı yerde bulunmasıyla beraber asla taşlaşmış, statik bir olgu da olmamalıdır. Özgürlük olgusal olarak süreklilik arz ettiği sürece siyaset varlığını sürdürebilir. Arendt için özgürlük öylesine merkezî bir unsurdur ki, özgürlük talebiyle gerçekleşen herhangi bir devrim, sonrasında egemenliğini koruma eğilimiyle öne çıkarsa siyasetin yaşam alanı da o an terk edilmiş olur.

Arendt için kaderin bir tecellisi olan bu taşlaşma dönemleri özgürlük yetisine, bütün insani etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen bütün büyük ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneğine halel getiremezler. Ama bu kaynak saklı kaldığı sürece de özgürlük dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik hâline gelemez; yani siyasi olamaz. Siyasi yaşam taşlaştığı ve siyasi eylem otomatik süreçlere müdahalede bulunma gücünü yitirmeye başladığı için özgürlük kolaylıkla ve yanlış biçimde özünde siyaset dışı bir görüngü olarak anlaşılabilir" (Arendt, 2010: 228).

Arendt hem Benjamin hem de Heidegger düşüncelerinin özünde bulunduğu şekliyle daima kurucu olan unsurun özgür eylem yeteneği olduğunu savunur. Ancak bu kurucu unsur kuruluşunun ardından bitimsiz bir ebedîlik barındırdığı sürece yaşamı mümkün kılar. Sonuç olarak Arendt'e göre "mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte özellik sayesindedir ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir" (Arendt, 2010: 230).

Arendt, özgür eylem düşüncesini değerlendirmek üzere iki farklı deneyimi kendisine örnek olarak alır: Amerikan ve Fransız Devrimleri. Siyasal eylemler olarak bu iki devrimi teorik kavrayışı çerçevesinde süreç temelli olup olmadıkları ve özgür eylemin tercih edilip edilmediği sorunsalları etrafında değerlendirir. Arendt'e göre "meselenin özü şudur: 19 yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın derinlerinde Fransız Devrimi'nin izinde yürüyenler, kendilerini yalnızca Fransız Devrimi'nin takipçileri olarak değil, aynı zamanda tarihin ve tarihsel zorunluluğun aktörleri olarak da görmüşlerdi. Bunun çok açık ve bir paradoks oluşturan sonucu ise, özgürlük yerine zorunluluğun siyasal ve devrimci düşüncenin temel kategorisi haline gelmiş olmasıydı" (Arendt, 2013: 67).

Arendt'e göre süreç kavrayışı siyasetin kuruluşunda ilkesel olarak yer alması gereken katılımcı düşünceyi/özgürlüğü kendi elleriyle zorunluluk alanlarına terk etmek anlamına gelir. Devrimci düşüncenin "hergünkülük"te bulunan şimdi kavrayışını terk edişi olarak da tanımlanabilecek bu anlayış Arendt'e göre Fransız Devrimi ve daha birçok devrimin bakış açısını temsil etmektedir. Ona göre söz konusu anlayış devrimi insan işi olarak

görmez. Tersine edilginliğe ve karşı konulamaz bir süreç olduğuna gönderme yapacak şekilde çeşitli metaforlar (örneğin nehir, akıntı, rüzgâr) türetir. Bu aktörler, teorinin sonsuz olasılık dünyasında özgürlük şarabıyla sarhoş olmuşlardır. Ama aslında artık özgür aktörler olduklarına da inanmıyorlardır. Diğer bir ifadeyle, Fransız Devrimi'nin eski aktörleri kendiliğindenliğin eylemci ruhundan egemenliğin temsilcileri konumuna terfi etmişlerdir.

Arendt, eylemin ve sonuçlarının süreklilik arz edecek şekilde deneyimlenmesini siyasete şekil veren temel unsur olarak görür. Ona göre siyaset, "sürekli özgürlük" veya "sürekli devrim"in bir alanıdır. Özgürlüğün değişimi temsil ettiği bu anlayışın tersinde ise egemenlik tek amaç haline gelecektir. Bu noktada siyaset de, kendi statik kavrayışının memurlarıyla meslek haline dönüşecektir.

Arendt modern koşullar altında siyasal olanın kuruluşuyla anayasanın oluşumunu özdeş görür. Bu bakışını açıklamak amacıyla da Fransa'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin anayasa oluşum sürecine ve onun kavrayışına yönelir. Arendt'e göre Bağımsızlık Bildirgesi'nin Birleşik Devletler'in anayasa yazılması sürecini başlatmasıyla her bir devletin anayasal meclislerinin örgütlenmesi aynı anda başlar. Her bir devletin özgür eylemliliği ayrıca önemsenir ve bu eylemler sonucunda şekillenen anayasalar bütünsel bir anayasanın oluşumunu derinden etkiler. Bu nedenle Birleşik Devletler'de anayasalar gayet haklı olarak Amerikan Devrimi'nin önemli bir karakteristiği haline gelir. Fransa'da ise ilk anayasa trajik sonla karşı karşıya kalır. Arendt bu süreçte 1791 Anayasası'nın ne kral tarafından kabul edildiğini ne de ulusça tayin ve tasdik edildiğini belirler. Arendt'e göre bu anayasa, Ulusal Meclis'teki müzakereleri halktan ziyade okumuşlar ve uzmanlar tarafından yapılan bir kâğıt parçası olarak kalmıştır. Bu nedenle söz konusu anayasanın daha yürürlüğe girmeden otoritesinin sarsılmış olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu anayasaların kurucuları ya da kurucu babaları olamamıştır. Aksine bu kişiler uzmanlardan oluşan bir kuşağın, yani iktidarları ya da olayların şekillenmesinde payları olmadığı için anayasa yapımını yalnızca hobi olarak gören politikacıların ataları olmuşladır (Arendt, 2013: 163).

Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin en önemli figürü olan Robespierre'in teorilerinin gerisinde, kendinden sonra gelen neredeyse her devrimciyi rahatsız edecek, endişeye, telaşa ve korkuya sevk edecek olan bir soru fark edilir. Devrimin sonu ve anayasal yönetimin başlangıcı, kamusal özgürlüğün sonu anlamına geliyorsa, devrime son vermek arzu edilir bir şey midir? Robespierre için olumlu bir cevabı olan bu sorunun Arendt için cevabının kısa ve net olacağı kesindir. Hayır! Arendt için, devrimcileri rahatsız eden bu tür statik siyaset anlayışının tezahürünün, düşünülmesi dahi müm-

kün olmamalıdır. Devrimler, sürekli hale gelecek olan kamusal mutluluğu hedefliyorsa tercih edilebilir. Öyleyse Arendt'e göre devrim kategorisinin olumsuzlanması mümkün değildir ama söz konusu devrim modeli Fransız Devrimi olacaksa, cevap gene de olumsuz olacaktır.

Peki, Arendt Amerikan ve Fransız Devrimi arasındaki söz konusu farkın kaynağını nasıl değerlendirir? Sorunun cevabı onun Fransız Devrimi'nin ilk yıllarını ve Paris Komünü esnasında merkezî hükümetin içinde bulunduğu koşulları ele alışında gizlidir. O yıllarda öncelikle her biri kendince küçük iktidar yapıları olan topluluklar ve komünlerin özyönetimi, merkezî devlet iktidarı için alenen tehlike olarak görülmeye başlanmıştır. Arendt'e göre şematik olarak Jakoben hükümeti ile devrimci topluluklar arasındaki çatışmalar üç farklı alanda ele alınmalıdır. İlki, Baldırıçıplaklar hareketinin baskısına karşı cumhuriyetin var olma mücadelesidir. Bu mücadele, bireysel sefaletin artması karşısında verilen kamusal özgürlük mücadelesidir. İkincisi, toplulukların kamu ruhuna karşı Jakoben hizipçiliğin verdiği savaştır. Kuramsal olarak bu, "genel istenç"in kamu ruhuna, düşünce ve ifade özgürlüğüne içkin olan çeşitliliğe karşı savaşıdır. Fiilî yansıması ise parti ve parti çıkarının kamu yararı aleyhine verdiği iktidar mücadelesi olmuştur. Üçüncü mesele ise, hükümetin tekelleşen iktidarının erkler ayırımına ve bölüşümüne dair federal ilkeye karşı, yani ulus-devletin gerçek bir cumhuriyetin ilk nüvelerine karşı verdiği savaştır (Arendt, 2013: 329). Bu üç mücadele alanında kamusal mutluluk karşısında kendini "kamu" olarak sunan yönetimsel iradenin/egemenin kendi çıkarını vurgulaması öne çıkar.

Mücadelelerin bu biçimde sonuçlanması üzerine düşünen Arendt, üç farklı nedene işaret eder: *Tiers État* (Üçüncü Sınıf) sonrasında diğer tabakaların kendi içinden çıkan toplumsal bir tabakanın egemenliğine boyun eğmek durumunda kalması ya da bunu kabullenmeye zorlanması ilk önemli nedendir. İkincisi, birlik ve çokluk siyaseti olarak karşı karşıya koyabileceğimiz anlayışlar arasında Fransız Devrimi'nin birlikten (genel irade kavrayışından) yana tercihte bulunmasıdır. Burada amaç, genel irade olarak vurgulanan ama aslında devrimci sınıfın iradesini ya da diğer bir ifade ile "meslek olarak siyaset"in temsilcilerinin iradesini kamu yararının önüne yerleştirmektir. Üçüncü ve son olarak, Fransız Devrimi'nin katılım ve temsil arasında yaptığı tercihle, devrimi oluşum koşullarından bağımsızlaştırmasıdır. Fransız Devrimi, ulus devletin birlik siyasetini, özgürlükçülüğü sürekli hale getirilebilme potansiyeli olan cumhuriyetçiliğin önüne koymuştur.

Buna karşılık, Arendt'e göre Amerikan Devrimi'nin kurucu babaları olan Jefferson ve Madison ebedî özgür eylem anlayışına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Daha önce belirtilen sorunsallar üzerinden açıklamak ge-

rekirse, katılımı esas alarak çoğulculuk ve kamusal mutluluğu yönetimsel anlayışın egemenliğine tercih etmişlerdir. Bu çerçevede Jefferson'ın kafasındaki birincil sorun yönetim şeklinin fiilî değişimi değildir. Hattâ o "anayasa'nın belli aralıklarla gerçekleşen onarımlarla kuşaktan kuşağa devredilmesinin anayasal bir hükme bağlanması"nı bile düşünmüyordu. Daha ziyade her kuşağa "bir konseye kendi temsilcilerini tayin etme hakkı"nı, yani herkesin kanaatinin "adil bir şekilde, kusursuzca ve barış içinde dillendirmesinin, tartışmasının ve toplumun ortak aklıyla karara varmasının" yol ve yöntemlerini bulma hakkını temin etmeye çalışıyordu. Bir diğer deyişle mevcut kılmak istediği şey, "Devrim'in seyrine eşlik etmiş olan tüm eylem sürecinin eşsiz bir tekrarı"ydı (Arendt, 2013: 315).

Jefferson, Arendt'e göre çoğunluğun iktidarını değil, kendi yetkinlik sınırları dâhilinde "herkesin" iktidarını güçlendirmeye çalışmaktaydı. Ona göre nihai olarak devrim, *contitutio libertatis*'i, yani özgürlüğü ve bu özgürlüğün ortaya çıkabileceği bir kamusal alanın kurulmasını amaçladığına göre, kısımlardan oluşan bileşke cumhuriyetler de, herkesin özgür olabileceği tek somut yer olarak aslında büyük cumhuriyetin amacıydı. Bu bağlamda onun iç işlerindeki temel hedefi, bu türden özgürlük mekânlarını insanlar için ulaşılabilir kılmak ve onları korumak olmalıydı. Arendt'e göre Jefferson bilse de bilmese de konsey sisteminin temel varsayımları şunlardı: "Hiç kimse, kamusal mutluluktan pay almadan mutlu addedilmez; hiç kimsenin kamusal özgürlük deneyimini yaşamadan özgür olduğu söylenemez ve hiç kimse kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz" (Arendt, 2013: 341).

Sonuç olarak Arendt, siyasal olanın yaşam alanının, Amerikan Devrimi ve daha sonrasında Paris Komünü, Sovyet deneyimi, Macar Devrimi ve daha birçok devrimin deneyimlemiş olduğu konsey sistemine dayanan yapısında aranmasının doğru olacağının altını çizer. Konsey sisteminin ise katılımcı ve daha ileri bir ifade ile doğrudan demokrasinin işler hale gelebildiği, bununsa süreklilik koşuluyla ve yönetsel egemenliğin iradesiyle sınırlanmadığı bir cumhuriyet ile mümkün olabileceğini vurgular. Ona göre "katılımcı demokrasi sloganı, devrimci geleneğin en önemli katkısına dayalıdır: Konsey sistemi; on sekizinci yüzyıldan beri her defasında yenilgiye uğratılan, ama her devrimin doğal büyüme sürecinin tek sahici sonucudur" (Arendt, 2003b: 34).

Devrim Üzerine'nin son bölümünün başlığını "Devrimci Gelenek ve Onun Kayıp Mirası" olarak belirlerken Arendt, kayıp olan mirasın "şimdinin zamanı" ile "şimdi ve burada"ya doğrudan gönderme yapan konsey sistemi olduğunu tespit eder. Ona göre her devrim, hem Jefferson'ın planları hem Fransız devrimci toplulukları, 19 ve 20. yüzyılda görülecek olan

Sovyetleri ve Räte'leri önceden görmüştü (Arendt, 2013: 334). Tüm devrimlerin temel karakteristiği olarak konseylerin bariz şekilde özgürlük alanları olduğu görülmekteydi. Konseyler kendilerini devrimlerin geçici organları olarak görmeyi reddetmişlerdi. Aksine bütün çabaları, "devrimi sürekli hale getirmek"ti. "Tüm sonuçlarıyla alkışlanacak bir cumhuriyetin temellerini atmak, işgaller ve iç savaşlar çağını sonsuza dek kapatacak yegâne yönetimi kurabilmekti". Mücadelenin sonunda almayı umdukları "mükâfat", yeryüzünde bir cennet, sınıfsız bir toplum yahut sosyalist ya da komünist birlik hayali değil, "gerçek cumhuriyetin tesis edilmesiydi" (Arendt, 2013: 350).

Konsey sisteminin sürekliliğine dayalı anlayış, Arendt açısından özgürlükçü cumhuriyetçi devrim fikrinin kurucu unsurudur. Ona göre, konseylerde yer alan kişiler de birer elittir; hattâ bu elitler halkın içinden çıkan tek elitlerdir. Ancak onlar modern dünyanın bugüne dek düşündüğünün aksine, yukarıdan tayin edilmiş ya da aşağıdan desteklenmiş değillerdir. Onlar kendi kendilerini seçmişlerdir. Onlar "bir başlangıcı önemseyen ve bunun için inisiyatif alanlardır; halkın devrimle ortaya çıkmış elitleridirler". Sonuç olarak Arendt'in devrim araştırmasının amacı devrimi kurmak ve onun tarihini serimlemekten öte, Benjamin'in tarih kavrayışından hareketle devrimlerin gerçekleştiği şimdide bulunan olanakları çekip almak ve gene devrimlerin Heideggerci eylem tasavvurundaki burada ve şimdi gerçekleşen deneyim olduğunu göstermektir.

Kaynakça

Arendt, Hannah, *Devrim Üzerine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Arendt, Hannah, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003a.

Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003b.

Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları 2 – Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

Barber, Benjamin, *Güçlü Demokrasi Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul, Metis Yayınları, 2001.

Berktay, Fatmagül, *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Berktay, Fatmagül, *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

Bonacker, Thorsten, "Die Politische Theorie des Freiheitlichen Rebublikanismus: Hannah Arendt", *Politische Theorien der Gegenwart I* içinde, düzenleyen Andre Brodocz ve Gary S. Schaal, s. 177-214. Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 2009.

Çoban, Funda, "Emek'ten Eylem'e: Hannah Arendt", *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* içinde, düzenleyen Hilal Onur İnce, s. 92-137. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Erdağı, Bora, Mehmet Evren Dinçer, "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis* 17, Kış 2007, s. 173-192.

Levinas, Emmanuel, "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito*, no. 41-42, (Şubat 2012), s. 19-50.

Moruzzi, Norma Claire, *Maskenin Ardından Konuşmak Hannah Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti*, Ankara, De Ki Yayınları, 2009.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Amerikan Devrimi

Ahu Tunçel*

"Devrim" kavramını açıklamaya yönelen girişimlerin pek çoğu, kuşkusuz biçimde önceliği Fransız Devrimi'ne verecektir. Devrim çalışmalarına bu türden bir giriş büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin ilk iki yüz yılında özellikle Marksist çözümlemelerin sosyal bilimlere damgasını vurmasından kaynaklanır (Hobsbawm, 2000). Öyle ki Marksist çözümlemelerin devrim kavramına yükledikleri sınıf mücadelesinin Amerikan Devriminin itici gücü olmayışı, bu uzun yüzyıllar boyunca Amerikan Devriminin gerçek bir devrim olmadığına ilişkin yoğun kuşkular uyandırmıştır.[1] Oysa Amerikan Devrimi üzerine en etkileyici çözümlemelerinden birini yapan Hannah Arendt'e göre Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi sonuçları açısından karşılaştırılabilir olsalar da, "devrim" kavramını anlamak için birbirlerine indirgenemeyecek ölçüde farklılıklar gösterirler: "20. yüzyılda ortaya çıkan ve Avrupa'dan çok Amerika'ya ait olan uzman görüşün, çoğu zaman Amerikan Devrimini Fransız Devrimi ışığında yorumlamaya ya da eleştirmeye meyilli olması gerçekten tuhaftır, çünkü bu görüş, Fransız Devrimi'nden çıkarılan derslerle açıkça uyumsuzdur" (Arendt, 2012: 71).[2] Dolayısıyla "devrim" olgusu Marksist bir yaklaşımla kavrandığında, Amerikan Devrimi onu anlamanın hatalı bir yolu olarak kalacaktır.

---

* Doç. Dr. Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] Örneğin Barrington Moore, Amerikan Devrimini bir devrim olarak değerlendirme amacı taşımaz. Bkz. B. Moore (2003). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. A. Şenel ve Ş. Tekeli, İstanbul: İmge Yayınları.

[2] Hannah Arendt'in Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi arasında açıkça bir uyumsuzluk bulunduğu iddiasına karşın R. R. Palmer her iki devrimin de "18. yüzyılın demokratik devrim çağının öncü aktörleri" olması bakımından kusursuz örnekler olma paydasında benzerlik taşıdığı konusunda ısrar eder (bkz. R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800, Volume I: The Challenge*, New Jersey: Princeton University Press, 1969).

Ancak özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmalarının olguların ve kavramların farklı çözümlemelerinin olanaklarına dikkat çekişi ve "özgürlük", "çoğulculuk" gibi kavramların siyasal alanda demokrasi taleplerine paralel biçimde merkezi bir önem kazanması, Amerikan Devriminin yeniden yorumlanmasına yol açar. Bu türden yorum farklarının odağında "siyaset"in doğasına ilişkin tartışmalar yer alır. Marksist gelenek çerçevesinde ekonomiye bağımlı değişken olarak değerlendirilen siyaset, sınıfsal mücadelenin alanıdır. Sonuçta Marksist gelenek içerisinden yapılan bir değerlendirmede Fransa'da sınıfsal farklılaşma temelinde oluşan toplumsal hiyerarşilere karşı çıkış, "devrim"in doğası olarak tanımlanır. Böylesi bir tanımlamanın en ciddi tehlikesi, "siyaset"in "toplumsal" olana indirgenerek, "siyasal olan"ın bağımsız doğasının gözden kaçırılmasıdır.

Oysa daha 19. yüzyılda Alexis de Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* kitabında Yeni Kıtanın ilk yerleşimcilerinin geçmişin tüm hiyerarşik ve soyluluk içeren geleneksel bağlarını arkalarında bırakmış, yeni koşulları eşit bir biçimde paylaşan insanlardan oluşan bir toplum kurduklarını yazar (Tocqueville, 1994). İşte bu şanslı ve bir çeşit ütopyacı kuruluş ânı, Amerikan Devrimini geçmişle bir hesaplaşma ya da sınıfsal bir mücadele değil, bağımsızlık mücadelesi olarak okuma zorunluluğunu da beraberinde getirir. Hannah Arendt'e göre tam da bu nokta, "devrim" ile "siyasal olan" arasındaki ilişkiyi kavramak için doğru bir izlek sunar. Antik Yunan'ın düşünce geleneğinin "siyaset" kavramına yüklediği anlamı miras olarak alan Arendt,[3] siyasetin anlamını "özgürlük"te bulur. Böylece Arendtçi bir çözümlemede siyasetin gerekçesi ekonomik ya da sınıfsal eşitlik değil, "özgürlük"; devrim ise tiranlardan ya da tahakkümcü güçlerden özgürleşmenin bir yolu, "tüm insanlığın kurtuluşu"dur (Arendt, 2012: 12).

Amerikan Devrimcilerinin Britanyalı kolonicilerin siyasal tahakkümünden kurtulmak üzere vermiş oldukları bağımsızlık mücadelesi, Arendt'in gözünde Amerikan Devrimini "devrim" olgusunu kavramanın en iyi örneği kılar. Ancak gene de Amerikan Devrimi, kendisinden sonra gelen devrimler üzerinde, önemiyle paralel bir etki alanı oluşturmaz. Amerikan Devriminin siyasal özgürlük konusunda sağladığı ufuk açıcı miras Avrupalı Devrimciler tarafından yeterince değerlendirilmemiş, Kıtanın sunduğu haklar ve ekonomi bağlamındaki eşitlik Avrupalı Devrimcilerin devrim sürecinden beklentilerinin içini doldurmuştur. Diğer bir deyişle Amerikan Devrimi tarihsel olarak öncü bir görev üstlense de, Avrupalı devrimciler Amerika deneyiminden kendi paylarına siyasal değil, toplumsal yapının

[3] Hannah Arendt'in siyasetin doğasına ilişkin ayrıntılı çözümlemesi için bkz. Hannah Arendt (2000), *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şenel, İstanbul: İletişim Yayınları.

değişmesine ilişkin sonuçlar çıkartmışlardır. Böylece "devrim" olgusunun yorumu, Eski ve Yeni Kıtanın koşullarına uygun biçimde değişkenlik gösterir. "Devrim"in toplumsal ya da siyasal değişim taleplerini dile getirerek meşrulaştırılması, tarihe damgasını vuran iki önemli devrimin, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin temel farkını oluşturur. Bu fark, aynı zamanda iki devrim arasındaki cumhuriyetçi ilkelerin yorumlanışına ilişkin farkları da peşi sıra getirir.

Bu farkların yorumlanmasındaki gecikme ve Amerikan Devriminin dünya siyasetini biçimlendirmede Fransız Devrimi ile karşılaştırıldığında büyük ölçüde etkisiz kalışı, Amerikalıların hem Devrim sürecinde hem de Devrim sonrasındaki süreçte kuramsal çabalara duydukları inançsızlığın bir sonucu olarak hafızalarının zayıflığına bağlanabilir. Fransız Devrimi'ne, Devrimin öncülerinin ve sonrasındaki yorumcularının kuramsal temellendirme çabalarının eşlik etmesi, onu dünya tarihinin hafızalarda daima diriliğini koruyan bir parçası kılar. Ancak aynı gerekçeler, yani Avrupa geleneğine uygun bir biçimde siyasal eylemin felsefi düşünceye boyun eğmesi, Fransız Devrimi'nin siyasal eylemden uzak başlangıcını da gösterir. Oysa tam tersi bir biçimde Amerikan Devrimine yön veren ilkeler, büyük ölçüde gelişen tesadüflerle biçimlenmiştir ve bu açıdan Amerikan Devriminde düşünce eylemi takip etmek zorunda kalmıştır. Amerikan Devrimini siyasal bir devrim kılan bu durum, diğer bir yönüyle ise Devrimin kavranmasında ve hatırlanmasında yeterli verilerin oluşmamasının gerekçesini oluşturur. Dahası Amerikan Devriminin öncülerini takiben Amerikalıların kuramla aralarına koydukları mesafenin hiçbir zaman kapanmamış olması, Arendt'e göre Devrimin mirasının sürdürülmesi konusunda da büyük bir zafiyet yaratır (Arendt, 2012: 297). Kamusal katılımın sağladığı kamusal mutlulukla bireysel refah arasındaki ilişkinin giderek görünmez hale gelmesi sonucunda, toplumsal alanın siyasal alanı işgali hız kazanır ve bu yoldan Amerikan Devriminin mirası bugün âdeta reddedilerek siyasal açıdan örnek olma vasfını kaybeder. Diğer bir deyişle bazı şanslı tesadüflerin yarattığı siyasal devrimi kuram haline dönüştüremeyen Amerikalılar, sivil ve siyasal özgürlüklerin en parlak biçimde belirdiği bu cumhuriyetçi Devrimin unutulmasında kuşkusuz en büyük payın sahibidirler.

Bağımsızlığın Arifesinde Tarihsel Gelişmeler

Amerikan Devrimini başlatan olaylar dizisi gerçekte bir bağımsızlık ya da cumhuriyetçi ideallerle yola koyulan bir ayrılık hareketinden çok, Britanya'nın özellikle vergi siyasalarının restorasyonu amacını taşırlar. Çoğu kez bağımsızlık taleplerinin temel gerekçesi olarak değerlendirilebilecek "(...) *Amerikan milliyetçiliği duygusu*" ise "*Devrimin nedeni olmaktan*

ziyade onun ürünü"dür ve Amerikan milliyetçiliği 1775'den önce olgunlaşmamıştır (Bonwick, 2000: 72). Bu nedenle ileride "Bağımsızlık Bildirgesi"nde Thomas Jefferson'ın da inkâr etmeyeceği üzere, koloniciler tarihsel kökenleri nedeniyle kendilerini Amerikalı olduğu kadar Britanyalı da sayarlar. Dahası Britanya'ya bağlı kalmak, Amerikalı kolonicilerin ekonomik çıkarları açısından Devrim öncesindeki siyasalarının baş hedefini oluşturur. Amerikalı koloniciler Britanya'ya bağlı kalarak, uçsuz bucaksız sömürgelere sahip İmparatorluğun dünya pazarına giriş hakkını elde etmiş ve böylece sermaye biriktirme, girişimcilik gibi becerilerini geliştirme olanağı yaratan denizaşırı ticaret yollarına kavuşmuşlardır.

Ekonomik açıdan Britanya'nın bir sömürgesi olmayı kârlı bulan kolonicilerin, kolonilerde siyasal olarak özerk biçimde örgütlenebilmeleri, yüzyıllar boyunca Amerika'da Britanya karşısında devrimci gerekçeler oluşturma konusunda isteksizlik yaratır. Devrim öncesinde koloniler, ileride Amerikan Cumhuriyetinin bel kemiğini oluşturacak biçimde idare, yasama meclisi ve adli meclis olmak üzere bölünmüş, dengeli bir yönetsel mekanizmaya sahiptirler. Britanya tahtı kolonilere Londra'ya bağlı kalacak valiler atıyor olsa bile, yasama meclislerinin bütünüyle topluluklarına karşı sorumlu oluşları, valilerin keyfî uygulamalarını önlemekte ve Amerika'nın görece istikrarlı bir siyasal yapıyı sürdürmesinin de garantisini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hem ekonomik hem de siyasal açıdan bazı avantajlar elde eden Amerikalı koloniciler, başlangıçta Britanya monarşisine karşı bir tutum almaktan çok, kendilerini bu geleneğin bir parçası sayarlar.

Amerikalı restorasyon taraftarlarını devrimcilere dönüştüren en önemli neden, özellikle Britanya'nın Yedi Yıl Savaşları'nda Fransa'yı yenmesinin ardından, daha önce Fransız sömürgesi olan Kuzey Amerika'da varlığını güçlendirme arzusudur. Bu süreçte Britanya, kendi vatandaşlarından farklı olarak doğrudan vergilendiremediği Amerikalı kolonicilerin tüketim mallarından daha yüksek vergiler alarak savaşın yarattığı ekonomik açığını kapatmayı amaçlar. İmparatorluk yasaması, kolonilerden aldığı vergileri arttırma adına 1765'te "Damga Vergisi"ni çıkartır. Kolonilerde tepki ile karşılanan bu vergi, Bağımsızlık Savaşının kıvılcımını çakacak olan "Boston Çay Partisi"[4] eylemine neden olur.

Ekonomik anlamda avantajlarını giderek kaybeden Amerikan Kolonilerinin görece siyasal özerklikleri ise 1766'da çıkartılan "İlân Yasası" ile gölgelenir. "İlân Yasası" yasal egemenliğin bölünmez bir bütün oluşuna ve tanımsal açıdan tek elde toplanması gerektiğine dikkat çekerek, seçim yap-

[4] Boston Çay Partisi: 28 Kasım 1773'te Britanya'nın çaya yapılan vergi artırımını protesto eden Amerikan halkı, Boston Limanı'nda geniş çaplı protesto eylemi başlattılar. Yerli kılığına giren bir grup eylemci, Samuel Adams önderliğinde gemiye çıkarak, tonlarca çayı denize döktü.

sın ya da yapmasın tüm kolonileri Britanya Parlamentosuna bağlar. Böylece Britanya Parlamentosu tüm koloniler adına yasa çıkartma gücüne sahip olduğunu ilân eder. Özellikle siyasal açıdan müdahale niteliği taşıyan bu gelişme, Amerika'nın cumhuriyetçi savlarının da zeminini oluşturur. Gerek siyasal gerekse ekonomik özerkliğini yitiren Amerikan Kolonileri, Britanya'nın 1774'te Amerikalıların "Katlanılmaz Yasalar" adını verdikleri dört "Baskıcı Yasa"yı daha uygulamaya koymasına şiddetle karşılık verir. Bu yasaların en ünlüsü Britanya'nın Kraliyet çıkarlarını korumak üzere kolonilere yönetici olarak gönderdiği valilerin yetki alanlarının genişletilmesini öngören "Massachusetts Yasası"dır. "Massachusetts Yasası"nın önemi, koloniler üzerinde baskının artmasından çok, Britanya'nın kolonilerin özerkliği konusunda tanıdığı imtiyazı tek taraflı değiştirme gücünün olduğunu göstermesi, diğer bir deyişle Amerika'nın sahip olduğu özerkliğin keyfiyete tâbi olduğunu açığa çıkartmasıdır. Yasaya direnç gösteren Amerikalılar, Fransa'nın da direnişlerine destek vermesinin sonucunda 14 Temmuz 1776'da "Bağımsızlık Bildirgesi"ni ilân ederler.

"Bağımsızlık Bildirgesi"ni imzalayan devrimcilerin, daha öncesinde sadece restorasyonu amaçlayan kişilerle aynı oluşu, Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi'nin seyirlerinin farklı biçimlerde gelişmesinin nedenlerinden birini oluşturur. Fransa'da muhafazakâr monarşi yanlıları ile devrimcilerin ayrışmaları, devrimcilerin, devrim sonrasında toplumsal muhalefetle karşı karşıya kalmasına ve bu muhalefeti dindirmek amacıyla şiddete başvurmasına neden olurken; Amerikan Devrimine yol gösteren ilkeler, herhangi bir muhalefetle karşılaşmaksızın kabul edilir. Bu açıdan Amerika'nın yeni bir anayasa yaparak Britanya'nın tahakkümünden özgürleşmesi, kendilerini ister muhafazakâr isterse devrimci olarak adlandırsın tüm toplumsal grupların paylaştığı ortak bir istencin ürünüdür (Arendt, 2004: 192). Nitekim görüşleriyle hem Amerikan hem de Fransız Devrimi'nde etkili bir siyasi figür olan Thomas Paine'in *İnsan Hakları* kitabının "Giriş" bölümünde İngiltere'nin geleneksel haklarının savunusunu yapan muhafazakâr Edmund Burke'e verdiği yanıtta, her iki devrimi de birer karşı-devrim olarak tanımlaması, muhafazakârlar ile devrimciler arasındaki amaçsal bağın en açık göstergesidir (Paine, s. 6). Bu bağ, Amerika'yı toplumsal muhalefetten uzak tutarak, İngiltere'den bağımsızlaşma yolunda hızlı ve etkili adımlar atmaya yönlendirirken, devrimin de bağımsızlık amacının tüm süreç boyunca korunmasını sağlar.

YAŞLI KITADAN KOPUŞUN BAĞIMSIZLIK TEZLERİ: AMERİKA'DA ÖZGÜRLÜK DENEYİMİ

İngiliz muhafazakârları Amerikan kolonilerinin bağımsızlığına şiddetle karşı çıkarlarken, Thomas Hobbes'un yaklaşık bir yüzyıldır unutulmuş olan "özgürlük" üzerine tezlerini temel varsayım haline getirirler. Amerika'nın Bağımsızlık Davasına karşı tezler ileri süren Britanyalı muhafazakârlar, özgürlüğü, Hobbes'un *dıştan fiziksel zorlamanın olmaması* (Hobbes, 1992: 155) yolundaki tanımını takiben özgürlüğü "*fiziksel müdahalelerin yokluğu*" şeklinde tanımlayarak, siyasal katılımla özgürlük arasında Antik Yunan'dan bu yana kabul gören ilişkiyi görünmez kılmayı amaçlarlar. Isaiah Berlin'in ileride "*negatif özgürlük*" (bkz. Berlin, 1997) olarak adlandıracağı böylesi bir tanıma göre yurttaşların katılımıyla yapılmış olsun ya da olmasın tüm yasalar, özgürlüğü sınırlayan açık birer müdahale olmakla birlikte, bireylerin müdahale görmeksizin eylemde bulunacakları alanlarını diğer bireylerden korumak için bulunurlar.

Amerika'nın Bağımsızlık Davasında İngiliz Tacının sözcülüğünü yapan John Lind, Hobbes'tan aldığı ilhamla ister cumhuriyetçi isterse monarşik bir yönetim olsun, bir düzenin olduğu her yerde insanların yasalarla sınırlı bir özgürlükten ötesine sahip olamayacaklarını ileri sürerken, İngiliz halkıyla bir İngiltere sömürgesi olan Amerika'daki halkın özgürlükleri açısından bir fark bulunmadığı yanılsamasını yaratır (Pettit, 1998: 68-69). Lind'in bu görüşleri yasaların kısıtlayıcılığına vurgu yaparak, özgürlüğün anlamını doğal özgürlükle özdeşleştirmekte ve bu yoldan sivil özgürlüğü görünmez kılmaktadır. Diğer bir deyişle bu türden bir tanımlama yasayı kimin yaptığından çok yasanın izin verdiği seçeneklerin çokluğuna dikkat çekerek, özgürlüğü siyasal değil, toplumsal alanda konumlandırır. Bu açıdan İngiliz muhafazakârlarının tezleri bireylerin bireysel özgürlükleriyle sınırlı, siyasal olmayan bir bakış açısı sunar.

Lind'in akıllardan uzaklaştırdığı soruysa James Harrington'un Thomas Hobbes'un özgürlük üzerine tezlerini eleştirdiği *Oceana* kitabında sorduğu yasaları kimin koyduğu sorusudur. Thomas Hobbes'un Konstantinapolis ve Lucca Devletinin özgürlüklerini karşılaştırarak, her ikisinde de yasaların bireylerin eylemlerinin bir sınırını oluşturduğu için, birinin halkının diğerinden daha özgür olduğunun iddia edilemeyeceğine dair verdiği örneği (Hobbes, 1992: 158) değerlendiren Harrington, iki devletin özgürlüğünün birbirlerinden büsbütün ayrı olduğunu ileri sürer. Harrington'a göre Konstatinapolis'in halkı keyfî olarak yasa yapan ve gene keyfî olarak yasaları değiştirme yetkisi olan bir hükümdara boyun eğerken, Lucca halkı kendi yaptığı yasalarla yönetilen bir cumhuriyettir (Harrington, 1992: 8). Böy-

lece Harrington cumhuriyet ile tiranlık arasındaki farkı, halkın keyfî bir otoriteye boyun eğmek zorunda olması ya da olmaması biçiminde belirler.

Britanya'nın Amerika halkının onayına başvurmaksızın tek taraflı olarak vergileri arttırması ve Amerikan kolonilerine yönetici olarak atadığı valilerin yetki alanlarını istediği biçimde değiştirebileceği yönünde yasa çıkartması, Bağımsızlık Davasının öncülerini sahip oldukları özerkliğin bir yanılgı olduğunu düşünmeye sevk ederken, gerçekte Tacın Amerika üzerinde keyfi bir otoriteye sahip olduğunu da apaçık ortaya koyar. Oysa Amerikalı Devrimcilerin inancına göre sahip oldukları tüm imtiyazlar ve özerklik konuları sadece kendi onaylarıyla değiştirilebilecek olan ve ihlal edilemez haklara dayanan fiilî kurumlardır. Thomas Jefferson "Bağımsızlık Bildirgesi"nde yönetimlerin ancak halkın izniyle kurulabileceğini ilân ettikten hemen sonra, halka, yönetimi "(...) güvenlik ve mutluluklarını sağlayacağına en çok inandıkları biçimde düzenlemek ve kurmak" yetkisini tanıyarak, yasaların kaynağına işaret eder. Buna göre yasalar ancak halkın tanıdığı yetkiyle yapılabilir ve yasayı yapanlar "(...) mutlak despotizme sürüklenme niyetini açığa vurursa, o zaman böyle bir yönetimi yıkmak ve gelecekteki güvenlikleri için yeni koruyucular seçmek, o ulusun hakkı ve ödevidir." Böylece yönetimi düzenlemek, kurmak ve değiştirmek haklarının doğrudan halka tanındığı "Bağımsızlık Bildirgesi", İngilizlerin sınırsız ve keyfî otoritesini reddetmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğün de tanımını, İngiliz muhafazakârlarının Hobbesçu yorumlarından büsbütün ayrı bir biçimde vermiş olur.

"Bağımsızlık Bildirgesi"nde verilen tanıma göre özgürlük, kamusal işlere katılımda deneyimlenir ve kamusal işlere katılımın amacı da güvenlik ve mutluluk arayışıdır. Bildirgenin, Fransız Devrimi sonrasında yayımlanan "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nden en önemli farkı, insanın doğal haklarını *yaşam, serbestlik ve mülkiyet* hakları yerine *yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme* olarak tanımlamış olmasıdır. Bildirgeye göre halk, bu haklarını korumak amacıyla yönetimleri kurar, sürdürür ya da değiştirir. Diğer bir deyişle Jefferson'ın doğal haklar olarak söz ettiği tüm haklar, kamusal katılımın önkoşulu değil, sonucu olarak varlıklarını sürdürebilirler. Bu açıdan Fransız Devrimi, siyasal hakları doğal haklara dayandırırken, aslında siyaset için siyasal olmayan bir Arşimet noktası saptamış olur. Oysa Amerikalılar için kamusal özgürlük yönetsel mekanizmaya katılımın bir sonucudur ve siyasal eylemde bulunmada kendisini gösterir (Arendt, 2012: 154). Böylece kamusal özgürlüğü oluşturan siyasal katılım, "kamusal mutluluk" sağlar.

"Bağımsızlık Bildirgesi"nde kamusal mutluluk ile siyasal katılım arasında kurulan bu bağ, Tocqueville'in Amerika'daki gözlemlerine göre ilk

yerleşimcilerden itibaren Amerikan geleneğinin bir parçasıdır. Tocqueville Amerika'daki ilk yerleşim bölgesi olan New England'tan şöyle söz eder: "New England'da ilçeler, idari birim olarak 1650'lerde tam anlamıyla teşekkül etmişti. İlçe düzeyindeki bu şehir birimlerinin bağımsızlıkları, yerel menfaatlerin, ihtirasların, hakların ve görevlerin etrafında döndüğü ve sıkı sıkıya yapıştığı özü meydana getiriyordu. Bu ortam, tam demokratik ve cumhuriyetçi bir siyasi hayata imkân sağlamış oldu. Koloniler hâlâ anavatanın üstünlüğünü kabul ediyor ve monarşik devlet kanunlarını uyguluyorlardı; ama diğer taraftan kasaba ve şehirlerde cumhuriyet kök salıyordu. Şehirler yüksek memurların kendilerini tayin ediyorlar, vergi miktarlarını kendileri belirleyip topluyorlardı. New England şehrinde temsilî sistem kanunla benimsenmişti, fakat halkla ilgili hususlar –tıpkı Atina'da olduğu gibi– vatandaşların katılımıyla pazar yerinde tartışılıp kararlaştırılıyordu" (Tocqueville, 1994: 39). Bu açıdan Tocqueville'e göre yurttaşların hem eşitliğini sağlayan demokratik uygulamaların hem de siyasal katılımını öngören cumhuriyetçi ilkelerin ilk yerleşimcilerle birlikte var olmaya başlaması, Amerika'da devrimin siyasal alandan çok önce toplumsal alanda gerçekleşmiş olduğunu gösterir.

Önce 1776 tarihli "Bağımsızlık Bildirgesi", ardından da "Bağımsızlık Bildirgesi" temel alınarak hazırlanan ve 1787 tarihinde ilân edilen Amerikan Anayasasına ek "Haklar Bildirgesi"nin[5] birinci maddesi, Amerikan Devrimcilerinin zihinlerindeki katılım ve özgürlük arasında kurulan ilişkinin pozitif yoruma işaret eder. "Haklar Bildirgesi"nin hemen başında şu madde yer alır: "Kongre, bir din kurumunu onaylayan veya serbest ibadeti yasaklayan ya da ifade özgürlüğünü, basın özgürlüğünü kısıtlayan veya halkın barış içinde toplanma ve şikâyete neden olan bir halin düzeltilmesi için hükümetten talepte bulunma hakkını kısıtlayan herhangi bir yasa yapmayacaktır." Böylece Bildirge, kamusal alana katılımın koşullarını oluşturan ifade, toplanma ve dilekçe verme haklarını, tüm yaşam, serbestlik ya da mülkiyet haklarının önüne koyarak, sivil hakların ya da pozitif özgürlüğün önceliğini bir kez daha tekrar etmiş olur. Diğer bir deyişle Devrimin ön plana çıkarttığı şey, Hannah Arendt'in saptamasıyla Roma İmparatorluğunun çöküşünden modern çağa değin kaybedilen *özgür olma deneyimi*dir (Arendt, 2012: 42); bu da onu diğer tüm devrimlerden ayırt edilebilecek biçimde "siyasal bir devrim" kılar.

[5] Haklar Bildirgesi: 1787'de tasarlanan ve Amerika için federal bir siyasal yapı öngören Anayasa, onaya açıldığı sırada özellikle Virginia eyaletinin delegelerinden büyük eleştiri almıştır. Bireylerin haklarının belirgin bir biçimde ifade edilmesi gerektiğini ileri süren Virginia eyaletinin yetkililerinin talepleri, daha sonra "Anayasa'ya Temel Haklarla İlgili İlk Ek" olarak adlandırılacak olan "Haklar Bildirgesi" olarak Anayasa metninin önüne eklendi.

YAŞLI KITADAN KOPUŞUN TOPLUMSAL TEZLERİ: BAZI ŞANSLI TESADÜFLER

Gerçekte sivil ve siyasal özgürlük taleplerini olanaklı kılan şey, Amerika'nın özgün coğrafi ve toplumsal koşullarıyla ilişkilidir. Tocqueville Amerika'da Devrim sonrasında gelişen demokrasi ve cumhuriyet yönetimlerinin, Yeni Kıtanın sunduğu bu coğrafi ve tarihsel koşullara bağlı bazı şanslı tesadüfler sayesinde, kendilerine kolaylıkla serpilecekleri bir zemin bulduklarını belirtir (Tocqueville, 1994). Amerika'nın Avrupa'dan benzer koşullar altında göç eden yerleşimciler tarafından sonradan kurulmuş bir ülke olması, Yeni Kıtayı tarihsel ve sınıfsal tüm yüklerinden kurtarır. Böylece tarihsel olarak süregelen hiyerarşik ve ezen-ezilen olarak beliren sınıfsallaşmanın yokluğunda "(...) Yeni Dünya'nın kurucuları eşitsizliğe yol açan aristokrasinin tüm biçimlerini Anakara'da bırakmışlardır" (Tunçel, 2010: 243).

Pek çok araştırmacı tarafından âdeta bir *tabula rasa*ya, "ilk ilke"ye (Appleby, 1992: 233) benzetilen Amerika'nın tarihsizliği, Amerikalılara Fransa'dan farklı olarak, tarihleriyle hesaplaşmaksızın "*özgür kurumlar kurma konusunda (...) çok daha fazla avantaj*" sağlar (Dalberg-Acton, 1999: 17). Tarihi yeniden yazma şansına sahip olan bu yerleşimciler, insanın toplumdaki yerini geçmişinin değil kişisel başarısının belirlediğine ilişkin varsayımlarıyla, ileride özel mülkiyeti ve kişisel başarıyı destekleyecek yepyeni bir toplumsal anlayışın da öncülüğü görevini üstlenirler. Yeni Dünya'daki eşitsizlik, tarihsel ya da toplumsal olmaktan çok salt ekonomik nedenlere dayandığından, demokratik bir devletin kuruluşunda ve sürdürülmesinde bir engel oluşturmaz (Tocqueville, 1994: 187). Sonuçta Amerika ekonomik eşitsizlikleri aşmak üzere girişimcilere yeni bir umut sunarken, yurttaşlarına da hukuki eşitlik yoluyla toplumsal ve siyasal yaşama eşit olarak katılma olanağını tanır.

Amerika'da Devrim öncesinde ve sonrasında hâkim olan bu eşitlik ve umut ortamına karşılık, Fransa'da Devrime yön veren monarşi ve aristokrasiye duyulan öfkedir. Bu nedenle Fransız Devrimi sonrasında devrimcilerinin öncelikli hedefi yurttaşlarını eşit hukuki kişilikler haline getirmekten çok, doğal alanda tüm insanların eşit olduğuna ilişkin "insan haklarını" temellendiren ilkelerin kabulünü sağlamak olmuştur. Buna göre insanlar eşit doğarlar, ancak toplumsal ve siyasal koşullar onları hiyerarşik bir düzene mahkûm eder.

Eşitlik taleplerinde Fransa halkına ve devrimcilere yol gösteren özgürlük değil, yaşamsal zorunluluklardır. Devrimin öncülerinden Robespierre, temsili yönetimler üzerine yazdığı bir yazısında insanın mutluluk ve özgürlük için yaratılmış olduğunu belirttikten hemen sonra, eski yönetim-

den kurtulmanın gerekçesini aristokratların ekonomik sömürüsüne bağlar: "Bugüne kadar yönetme sanatı, büyük çoğunluğu küçük bir azınlık yararına soyup soğana çevirmek ve onu köle durumuna sokmaktı" (Robespierre, 1989: 42). Halkın acil ihtiyaçları ve yoksulluğu, Fransa'da Devrimin yönünü özgürlüğü tesis etmekten önce ekonomik ve yaşamsal zorunlulukları aşmaya yöneltir; çünkü Robespierre'in saptamasıyla özgürlük, ancak yoksulluğun aşılmasıyla olanak kazanacaktır. Böylece Fransa'da "(...) devrim, yönünü değiştirmişti; artık özgürlüğü amaçlamıyordu. Halkın mutluluğu, devrimin hedefi haline gelmişti" (Arendt, 2012: 77). Halkın amacının *res publica* ya da özgürlük değil, ekonomik sömürüye son vermek olduğu Fransa'da, mutluluk ve özgürlük refahla ilişkisinde tanımlanmıştı. Bu açıdan özgürlüğün ve yoksulluğun birbirlerine karşıt olduğu ve özgürlüğün ancak yoksulluğun aşılmasıyla olanaklı hale geleceği konusunda ileride Marx'a yol gösterecek ilkeler, Fransız Devrimi'nin doğrudan bir sonucudur. Ancak Arendt'e göre böylesi bir karşıtlık, Devrimin siyasal hedeflerinden uzaklaşmasının da gerekçesini hazırlar; zira yoksulluğun karşıtı devrim değil, bolluktur (Arendt, 2012: 81). Bunun anlamı Fransa'da Devrimin başlangıcı dışında sonradan izlediği seyrin özgürleşme olarak görülemeyeceği gibi, Fransız devrimcilerinin de Devrim sonrası popülizme kapılmış ve özgürlük arayışına son vermiş olmalarıdır. Dahası Devrim sonrasında eski rejim taraftarlarının muhalefeti, Fransız Devrimcilerini radikalleştirerek, eşitliği asli değer olarak kabul etmelerine yol açmıştır.

Bu dönüşüm en açık biçimde Devrim sonrasında yayımlanan "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nden takip edilebilir. 1793 yılında ilân edilen "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nin 1789 Devrimi sonrasında ilân edilen "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nden temel farkı, eşitliğe birincil, doğumla elde edilen ve her koşulda korunması gereken bir hak olarak değer vermesidir. 1789'da yayımlanan Bildirgenin birinci maddesinde insanların haklar bakımından *özgür ve eşit* doğduğu ifadesi yer alırken, 1793'te yayımlanan ve Fransız Anayasasının girişine eklenen Bildirgede insanların hakları *eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet* dizgesiyle sıralanır. Eşitlik ve özgürlük arasındaki önceliğin bu değişimi, Fransa'da Devrimcilerin ilgilerinin "özgürlüğün despotizmi"nden eşitliğe yönelmiş olmasının en açık göstergesidir. Böylece Fransız Devrimcileri başlangıçta düşündükleri cumhuriyetin özgürlük ile bağını kopartarak, yerine eşitliği cumhuriyetlerinin öncelikli değeri kılarlar.

Fransız Devrimcilerin eşitliği öncelikli değer haline getirişi, Amerikan cumhuriyetçiliği ile Fransız cumhuriyetçiliğinin tanımları arasında önemli bir fark yaratır. Amerikan cumhuriyetçiliği siyasal katılım yoluyla özgürleşmenin yolunu gösterirken, bu devrimden on üç yıl sonra gerçekleşecek olan

Fransız Devrimi, Cumhuriyeti daha çok bir hükümet şekli olarak görmüş ve katılıma dayanan bir cumhuriyet arayışında bulunmamıştır (Tunçel, 2010: 243). Fransız Anayasasının Cumhuriyet yerine "Fransız halkı" adına yürürlüğe girmiş olması, siyasal katılıma olanak sağlamak üzere sınırlandırılmış bir yönetimi değil, eski rejimin yöneticilerinin zulmüne karşı yönetimin kaynağının değiştirildiğini ifade eder.

Yönetimin meşruluğunun kaynağı olan "halk", Fransız Devrimcilerinin yolunu aydınlatan Rousseau'nun "genel istenç" kavramının ifadesidir. "Genel istenç"in bir, bütün ve bölünmez oluşu (bkz. Rousseau, 2004), Devrimi cumhuriyetin kurumlarından çok, halkın oybirliğinin ifadesi olan bir anayasaya dayandırır ki, bu açıdan Devrim gerçekte bireysel iradeleri ve kurumsallaşmayı reddeden monarşiye benzer bir iktidarın da kuruluşunu hazırlar. Böylece Fransız monarkının boşalttığı tahta bir bütün olarak halk oturur.

Rousseau görüşlerinin sıkı takipçisi olan Robespierre, Fransız Cumhuriyetinin kökenlerini insanın doğal iyiliğine ve erdemine bağlarken, açıkça ilgisini halka yöneltir: "Cumhuriyetçi erdem, halka ve hükümete göre ele alınabilir: Bu erdem halk için de, hükümet için de zorunludur. Hükümet erdemden yoksun olduğu zaman, halkın erdemi dayanılacak bir güç olarak kalır. Ama halkın kendisi bozuldu mu, özgürlük çoktan elden gitmiş demektir" (Robespierre, 1989: 83). Rousseau'nun kavramsallaştırmasını birer ilke düzeyinde ele alan Robespierre'e göre erdem, genel istenç ile ifade bulan ortak çıkarın bireysel çıkarların önünde yer alabilmesidir. Robespierre erdem "(...) fedakârlık yaratabilen ruh gücünden başka nedir ki?" diye sorarken, aslında tekil istenci genel istence, diğer bir deyişle bireysel çıkarı genel çıkara kurban eder. Böylece Robespierre'in gözünde ulusun birliği, kendi içindeki bir düşmana, bireysel çıkarlara duyulan düşmanlık duygusuyla sürdürülür. Bireylerin iradelerinin bütünüyle yok olduğu bu koşulda ise, Robespierre ve diğer devrimcilerin iktidarı, monarşi adına halkın iktidarını onaylar gibi görünse de, gerçekte halkın özgürlüğüne ilişkin koşullar, monarşinin çok da ötesine geçmez. Hattâ Anayasanın halk onayı ile değil, devrimci iktidar tarafından yapılışı sonucunda, monarşide var olan yöneten-yönetilen ilişkisi, Devrim sonrasında Devrimci yönetimin iktidarı ile halk arasındaki ilişkide yeniden üretilmiş olur.

Bu nedenle Arendt, Robespierre'in güçsüz, acı çeken insanlar olarak tanımladığı halkı, kişiliksizleştirdiğini ileri sürer (Arendt, 2012: 110). Bu türden bir kişiliksizleştirmenin ve "genel istenç" etrafında halkı bir bütün hale getirmenin en önemli tehlikesi, siyasetin ihtiyaç duyduğu insanlar arasındaki mesafenin de yok edilmesidir. Oysa özgürlük, ancak insanlar

arasındaki mesafenin varlığını koruyarak karşılıklı eylemin alanını, diğer bir deyişle siyaseti olanaklı kılar.

Amerikan Devrimini Fransız Devrimi'nden ayırt eden temel özelliği, bireyler arasındaki mesafeyi koruyarak, cumhuriyetçi özgürlüğü "genel istenç" aracılığıyla değil kurumsallaşma temelinde inşa etmiş olmasıdır. Eşitliğin Amerika'da Devrim öncesi toplumsal koşullarda zaten kendisini göstermesi, devrimcilerin ilgisini bütünüyle özgürlüğün korunmasıyla ilgili düşünmeye yöneltir. Nitekim James Madison, Amerikan Anayasasının onaylanmasından önce kamuoyu yaratmak üzere yazılan *Federalist Yazılar*'ın[6] hükümete ilişkin açıklamalarında, Fransız Devrimcilerinin düşman ilân ettiği kişisel çıkarların, yasadışı kılınmasının olanaksızlığına işaret ederek, kamuoyunun kişisel kanaatlerin birliğiyle kurulamayacağını dile getirir. Amerikan Federalistlerinin yazılarında erdem, Robespierre'in görüşlerinde belirdiği biçimiyle ortak iyiye adanmayı öngören anlamından uzaklaşarak, özellikle Machiavelli'nin Roma'dan devşirdiği cumhuriyetçi düşüncelerine uygun bir biçimde bireysel mutluluk ve özgürlüğü korumak adına siyasete katılım düşüncesiyle birleşir.

Machiavelli, çağının yazarlarının özellikle Venedik ve Sparta'yı örnek göstererek devletlerin büyüklük ve ihtişama kavuşmak için mutlak bir uyum içinde bulunmaları gerektiğine ilişkin görüşlerini eleştirirken, yurttaşlar arasında uyum bulunması gerektiğini savunanların "her cumhuriyette halk ve zenginlerden oluşan iki karşıt hizbin" (Machiavelli, 1997: 29) bulunduğunu unuttuklarını ileri sürer. Machiavelli'ye göre bu hizipleri oluşturan yurttaşlar "(...) daima seçtikleri amaçlarını gerçekleştirebilme özgürlüklerini kazanmak için faklı nedenlere sahiptirler" (Skinner, 1984: 204). Dolayısıyla Machiavelli'ye göre siyasal katılımın zorunlu oluşu, kamuya hizmet etmedeki fedakârlıkla özdeş bir erdemle değil, kişisel çıkarların gerçekleştirilmesi ve korunmasına duyulan arzuyla açıklanabilir. Böylece Machiavelli bireysel özgürlüklerle kamu özgürlüğünün gizli dengesini keşfeder. Bu gizli dengede siyasete katılım da, ortak iyiye hizmeti öngören alturist bir etkinlikten çok bireysel mutluluğu ve özgürlüğü korumanın aracına dönüşür. İnsanlık için "*gerçek güç*"ün "*çıkarların özgür olarak birleşmesi*" (Tocqueville, 1994: 61) olduğunu düşünen Tocqueville,

[6] Federalist Yazılar: 16 Eylül 1787'de Anayasa taslağı ilân edilmiş ve on üç eyaletten dokuzunun olumlu oy kullanmasıyla yürürlüğe girmesi kararlaştırılmıştır. Ancak en büyük eyaletlerden olan New York ve Virginia'nın kararı imzalamamış olması, Anayasanın yürürlüğe girerken büyük sıkıntılar yaşanmasına neden olabileceği düşünülmüştür. Devrim sırasında George Washington'ın yardımcıları olan Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay, New York Kongresi'ni Anayasayı imzalama konusunda ikna etmek üzere New York gazetelerine "Publius" takma adıyla bir dizi mektup göndermiş, mektuplarında yeni Anayasanın üstünlüğünü anlatmışlardır. 1787-1788 yıllarında toplamda seksen iki adet olan mektuplar, daha sonra *Federalist Yazılar* olarak anılmaya başlanmış ve Anayasa hakkında yazılmış en güçlü yorumlar olarak değer bulmuşlardır.

Amerika'da Demokrasi eserinde haklarının güvenliğini ve sürekliliğini korumak isteyen yurttaşların "(...) toplumun nimetlerinden yararlanmak için, kendinden istenenleri yerine getirmenin gereğini" de anlayacaklarını ileri sürer (Tocqueville, 1994: 24). Böylece Tocqueville'e göre kamusal çıkarlara katılım yoluyla gerçekleşen erdemli eylem, ancak bireysel çıkarlarla ilgisinde korunabilir.

Gerek Machiavelli'de gerekse Tocqueville'de görülen bireysel çıkarları koruma adına siyasal alana katılım düşüncesinde beliren erdem tanımı, Amerikan Federalistlerinin erdem ve özgürlük arasında öngördükleri ilişkinin doğrudan özeti niteliğindedir. James Madison Virginia Anayasasının onaylanması sırasında yaptığı konuşmasında, "Bağımsızlık Bildirgesi"nin daha ilk maddesinde insanın amacı olarak sunduğu özgürlük ve mutlulukla erdem arasındaki ilişkiyi şöyle dile getirir: "Hiçbir (...) kontrol, hiçbir hükümet biçimi bizi güvenli hale getirmez. Herhangi bir hükümet biçiminin özgürlüğümüzü ve mutluluğumuzu bir erdem olmaksızın güvence altına alacağını varsaymak boş bir hayaldir" (akt. Sinopoli, 1992: 19). Madison'ın ifadesi uyarınca erdem, bir denetim mekanizması olarak siyasal alana katılımın ifadesidir. Böylece *Federalist Yazılar*'da, özellikle de James Madison'ın yazdığı bölümlerde, antik erdemlerle modern siyaseti sentezleme girişimi öne çıkar (Thompson, 2006: 44).

Böylesi bir katılımın amacı bireysel mutluluk ve özgürlük kadar "siyaset"in varoluş alanının da korunmasının anahtarını sunar. Fransız Devrimcileri bireysel istençle genel istenç arasındaki sınırları kaldırmakla yurttaşlar arasındaki mesafeyi de ortadan kaldırırken, siyaseti de "hakikat"in ifadesine dönüştürürler. Oysa Amerika'nın "Bağımsızlık Bildirgesi" kanaatler çoğulluğuna izin verecek biçimde kamusal alanı tasarlayarak, bireysel ve kamusal özgürlüğü sağlayan müzakere koşullarını oluşturur. "Bağımsızlık Bildirgesinin büyüklüğü" de, "(...) doğal hukuk felsefesinden değil, insan kanaatlerine olan saygıdan" kaynaklanır (Arendt, 2012: 168-169).

Eylem boyutundan bakıldığındaysa Amerikan Anayasasının yazarları ile söz konusu anayasanın yazım sürecinde kamuoyu oluşturan Federalistlerin aynı kişiler olmayışı,[7] Anayasanın azınlığın "hakikat" görüşünün

[7] Hamilton, Madison ve Jefferson'ın *Federalist Yazılar*'ı birlikte kaleme almış olmalarına rağmen, Anayasanın ilânından sonra farklı partilere girmiş olması, Amerika'daki düşünsel ilişkilerin geçici çıkar uzlaşılarıyla kurulduğunun ve farklı çıkar çevrelerinin bağımsızlık dışında tam bir uzlaşı arayışının olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Anayasa sonrasında çıkan yeni yönetimde Madison, Jefferson ve Monroe Cumhuriyetçi Demokratlar Partisine, Hamilton, Washington ve Adams ise Federalist Parti'ye üye olmuşlardır. Zamanla bu iki parti arasındaki düşünce ayrılıkları fikir önderlerinin isimleriyle, Hamiltoncılık ve Jeffersoncılık/Madisoncılık olarak anılmaya başlamıştır. Bu ayırım daha çok her iki grubun da farklı çıkar gruplarının sözcülüğü görevini üstlenmelerinden kaynaklanır: "Washington, Adams ve Alexander Hamilton'ın önderliğindeki Federalistler genelde ticaret ve üretim çıkarlarını temsil etmişlerdir. Anarşiden

diktesinden çok toplumsal bir uzlaşının ürünü olduğunu gösterir. Nitekim Amerika'da Anayasa çalışmaları, on üç yerel birimde yürütülen onay arayışının bir ürünü olarak yazılır. Oysa Fransız Devrimi'nin aktörleri kendi düşüncelerini "kamuoyu" olarak tanımlayarak, toplumsal müzakere alanını ortadan kaldırırlar. Amerika'nın çok sesliliğiyse çatışan tüm çıkar ve görüşlerin gruplaşmaları ve partileşmeleriyle garanti altına alınır.

"(...) insan aklının yanılabilirliği ve kişilerin de bunu deneyimleme serbestliği sürdüğü sürece (...)" (*The Federalist*, no. 10) çok seslilik, farklılık ve kanaatler çoğulluğu Amerikan siyasetinin özünü oluşturur. Bu nedenle Amerikan siyaseti çıkar birliğinden çok çıkarların farklılığının bir ifadesidir. James Madison'a göre hükümetlerin göreviyse bu farklı çıkar gruplarını birbirleri üzerinde kurabilecekleri olası tahakküm ilişkilerine izin vermeyerek, azınlığın çoğunluğa boyun eğmesini engelleyen düzenlemeler yapmaktır: "Anladığıma göre, bir takım vatandaşlar (...) diğer vatandaşların haklarına ya da toplumun sürekli ve toplu çıkarlarına aykırı olarak, ortak ihtiras ya da çıkar dürtüsüyle birleşip harekete geçiyorlar" (*The Federalist*, no. 10) diyen Madison'a göre diğerlerinin haklarını tehlikeye atan bu ihtiras ya da çıkarlar dini ya da siyasal olabilse de çoğu kez ekonomiktir. Diğer bir deyişle ekonomik farklılıklar ya da taşınmaz mal türleri hizipleşmenin başlıca nedenidir. "Toprakla ilgili bir çıkar, üretimle ilgili bir çıkar, ticaretle ilgili bir çıkar, parayla ilgili bir çıkar ve daha pek çok ikincil çıkar uygar uluslardaki gereksinimlerden doğar ve ulusları farklı duygular ve görüşlerin harekete geçirdiği farklı sınıflara ayırır. Bu çeşitli ve birbirini etkileyen çıkarların düzenlenmesi, çağdaş yasamanın başta gelen görevini oluşturur. Adil, mantıklı ve özgür kişiler bu kadar çok birbirine rakip talebi ya da onların yarattığı hizipleri nasıl uzlaştırabilirler? İhtiras ya da kişisel çıkarların yasadışı kılınması olanaksız bulunduğuna göre, uygun yapıda bir hükümet, azınlık ya da çoğunluktaki bir hizbin isteklerini genel doğrular aleyhine zorlamasını önleyebilmelidir" (usemb-ankara.org.tr).

Farklı çıkar sahiplerinin çıkarlarını kamuda açıkça ortaya koyabilmeleri ve savunabilmeleri, kamusal mutluluğun tüm yurttaş kesimleri arasında paylaşıldığı anlamına gelir. Amerikan Devrimcileri özellikle "Bağımsızlık Bildirgesi"nde siyasal alanın kuruluşunu ifade eden kamusal mutluluktan paylarını talep etmişler, Britanya monarşisini farklı çıkarları dillendirebilecek yurttaşlar çoğulluğunu kamudan sürgün etmekle suçlamış-

---

korkuyorlar ve ulusal ekonomi politikalar üretip düzen oluşturabilecek güçlü bir merkezî devlete inanıyorlardı. En büyük desteği Kuzey'den alıyorlardı. Jefferson'ın önderliğindeki Cumhuriyetçiler ise tarımsal çıkarları temsil ediyorlardı. Güçlü bir merkezî devlete karşıydılar ve eyalet haklarına ve çiftçilerin kendi kendilerine yetmesi gerektiğine inanıyorlardı. En büyük destekçileri Güneylilerdi." (UBPB, 2011: 26-27)

lardır. Diğer bir deyişle "Bağımsızlık Bildirgesi" Taç'tan bağımsızlığı ilân ederken, siyasal bir kamunun da kuruluş metni haline gelir.

Siyasal Kamunun Kuruluşu: Anayasal Cumhuriyet

"Bağımsızlık Bildirgesi", Amerika'nın Britanya'dan ayrılma gerekçelerini ardı ardına sıralarken, Büyük Britanya Kralını da tiran olmayı istemekle suçlar: "Büyük Britanya Kralı'nın yönetim devresi, ardı arkası kesilmeyen haksızlıkların ve sürekli baskıların çağı olmuştur. Tüm bunların amacı, bu devletler üzerinde mutlak bir tiranlık kurmaktır." Çağlar boyunca "iyi yönetimler" arasında anılan monarşinin Bildirgede tiranlıkla özdeşleştirilmesi, Amerikan Devriminden itibaren modern dünyanın monarşiler karşısındaki tavrını belirleyecek olan bir değişimin de habercisi olur. "Bağımsızlık Bildirgesi" monarkın tiranlaştığını ilân eder etmez, bu ilânın gerekçesini açıklar: "İngiltere Kralı, kamu refahı için gayet yararlı ve gerekli olan yasaları onaylamayı reddetmiştir." Böylece Bildirgede tiranlığın özü de ortaya koyulur: Tiranlık, kişisel refahtan değil, kamusal refahtan ve mutluluktan pay almaya engel bir yönetimdir.

Kamusal refah ve mutluluğun siyasal katılımla ilgisi göz önüne alındığında, tiranlığın özü itibariyle siyaset ve dolayısıyla özgürlük karşıtı olduğu açıkça belirginleşir. Tiranlık, yurttaşların sadece özel alanda var oldukları, ancak siyasal katılımda bulunamadıkları bir yönetim biçiminin ifadesidir. Bu açıdan Jefferson'ın monarşiye değil de tiranlığa karşı çıkışı, kuşkusuz anlamlı bir itirazdır. İngiliz Monarşisinin yüzyıllardır kabul edilen ayırt edici bir gelenek olarak *Commonwealth* ile diğer bir deyişle sınırlı monarşiyle yönetiyor oluşu, Devrimcilerin anayasal yönetim talepleri için herhangi bir gerekçe sunmaktan uzaktır. Buna karşın Jefferson'ın Britanya monarşisini suçladığı tiranlık ise anayasallığa direnen tek yönetim biçimidir.

Ancak tek başına anayasallık düşüncesi, cumhuriyetçi geleneği kurmada yeterli değildir. Nitekim Britanya'nın da anayasal bir monarşiyle yönetiliyor oluşu, cumhuriyetçilik ile monarşi arasında anayasallık dışında bir başka farkın daha gözetilmesi gerektiğine işaret eder. Bu fark Montesquieu tarafından ünlü eseri *Kanunların Ruhu*'nda açıklanır. Montesquieu *Kanunların Ruhu*'nda iki özgür yönetim biçimi sayarak, bu yönetimleri özgürlüğün olmadığı bir yönetim biçimi olan despotizmin karşısına yerleştirir. Özgür olan bu iki yönetim, monarşi ve cumhuriyettir (Montesquieu, 2004: 2. ve 3. kitaplar). Her iki yönetime de özgür olma niteliğini kazandıranın anayasal olmaları, diğer bir deyişle yasayla sınırlandırılmış bir yönetim biçimini ifade etmeleridir. Montesquieu monarşi ve cumhuriyet yönetimlerinin ayırımını ise "eşitlik" kavramında bulur. Monarşi eşitliğin olmadığı bir

toplum yapısı kurarken, cumhuriyet eşit yurttaşların yönetimini gerektirir. Bu açıdan cumhuriyet, yurttaşların siyasete eşit katılım göstererek özgürlüklerini deneyimledikleri anayasal bir yönetim biçimidir.

Cumhuriyetçi anayasaların özü James Madison tarafından yalnızca iktidarı sınırlamak değil, kamusal alana eşit katılımlarını sağlamak amacıyla farklı hiziplere üye tüm yurttaşların birbirleri üzerindeki tahakkümlerinin ve baskılarının sınırlanması olarak yorumlanır: "Bir cumhuriyet için önemli olan, toplumu yalnızca yöneticilerin zulmüne karşı korumak değil, toplumun bir kesiminin adaletsizliğine karşı diğer kesimini korumaktır" (*The Federalist*, no. 51). Madison'ın cumhuriyetçi anayasa üzerine yapmış olduğu bu yorum, onu yalnızca anayasal monarşilerden ayırt etmekle kalmaz, aynı zamanda Amerikan cumhuriyetçiliğini Avrupa'daki benzerlerinden de ayırt eder. Özellikle Fransız Devrimi'nin etkisiyle Avrupa'da kurulan cumhuriyetçi devletler, halklarını "genel istenç"e sahip "ulus" olarak tanımlama yoluyla bir bütünlüğe dönüştürürlerken Amerika farklı çıkar çevrelerinin varlığını tanıyan ve bu çevreleri siyasal açıdan eşit haklarla donatan liberal ilkeleri cumhuriyetçi katılım düşüncesiyle biraraya getirmeyi başarır. Buna göre cumhuriyetçi anayasanın amacı toplumda yalnızca bir kişinin, kurumun, azınlığın ya da çoğunluğun yasalı yönetimini kurmak değil, toplumun tüm kesimlerinin kamusal katılımda bulunarak seslerinin duyulabilecekleri bir yönetim kurmaktır. Bu açıdan cumhuriyetçi anayasa bir kişinin, grubun ya da çoğunluğun halk adına bile olsa tahakkümünü önlemek üzere tesis edilmesi gereken türden, "kimseye ait olmayan" bir iktidarın ifadesidir.

Amerika'nın cumhuriyetin varlığının ancak siyasal katılımı koruyan bir anayasa ile olanak kazandığına ilişkin vurgusuna karşın, Fransız Devrimi sonrasında Avrupalı devletler için anayasallık negatif hakların korunmasını garanti altına alan sınırlı yönetimlerin bir ifadesine dönüşmüş, bu açıdan da kabul edilen "haklar bildirgeleri" anayasallığın özünü oluşturmada yeterli sayılmıştır. Oysa Amerika'nın Kurucu Babaları için "Haklar Bildirgesi" yalnızca yönetimin sınırlandırılmasını sağlar, ancak özgürlüğü kuramaz. Derlediği *Federalist Yazılar*'a yazdığı "Önsöz"de Clinton Rossiter, Amerikan Anayasasında amaçlanan özgürlük ve özyönetimlilik ilkelerini şöyle özetler: "*Federalist Yazılar*'ın özeti şudur: Özgürlük olmadan mutluluk olamaz, özyönetim olmadan özgürlük olamaz, anayasallık olmadan kendi kendini yönetim olamaz ve dürüstlük olmadan anayasallık olmaz –ve istikrar ve düzen olmadan da bu büyük değerlerin hiçbiri olmaz" (Rossiter, 1961: XVI). Bu türden bir özyönetimlilik vurgusunun yapılması, özgürlüğü sivil hakların korunmasının ötesine geçerek iktidarın kurulmasına

katılımla ilişkilendirmenin bir sonucudur. Böylece Amerikalıların aradığı iktidar ve özgürlüğün birleşimidir.

Aranan cumhuriyetçi iktidar, gerçekte gene Amerika'nın kuruluşuna eşlik eden tarihin şanslı tesadüflerinin bir ürünü olarak koloniyal dönemin öncesinde kaynağını bulunur. Diğer bir deyişle özyönetimli kurumlar kaynağını, kolonileşmeden çok daha önce Amerika'da iktidar kurucu bir iradeden alırlar. Bu irade ilk kez yıllar boyunca Amerika'nın özyönetimli anayasasının kaynağı görülen Mayflower Anlaşması'nda[8] belirir. İngiltere Kralı James, kralın kilise üzerindeki üstünlüğünü tanımak istemeyen ve kendilerine Yeni Dünya'da ayrı bir kilise kurmayı arzulayan kolonicilere bu hakkı tanıyarak, Virginia eyaletine yerleşmelerine izin verir. Ancak Yeni Kıtaya varan koloniciler gemiden Virginia yerine Massachussets'te inme konusunda karar alarak, bundan böyle karaya çıktıklarında da alınacak ortak kurallara uyacaklarına dair Mayflower Anlaşması'nı imzalarlar (Arendt, 2012: 222). Böylece birbirlerine söz vererek bir ittifak kuran ilk yerleşimciler, aşkın bir başka güç arayışında bulunmaksızın yalnızca söz ve rızaya dayalı bir özyönetimin de temelini atarlar.

Nitekim John Locke'u da toplum sözleşmesi kuramını ortaya koymada etkileyen, Amerika'nın ilk yerleşimcilerinin gerçek bireyler arasında karşılıklı bir sözleşme yapmış olmasıdır. Oysa Avrupa'da sözleşme geleneğine kaynaklık eden Thomas Hobbes'un ve özellikle de Jean-Jacques Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramlarında iktidar, ya "mutlak güç" ya da "genel istenç" ile tekelleşmiştir. Bu tekelleşme, gerçek bireyleri iktidarla karşı karşıya geldikleri noktalarda iktidar kaybına uğratır. Hobbes'un sözleşme düşüncesinde bireyler güvenlikleri adına iktidarlarını "mutlak güç"e devrederlerken (bkz. Hobbes, 1992: 131), Rousseau'nun sözleşme düşüncesinde tek tek bireyler "genel istenç" ile farklı düşündüklerinde yanıldıklarını kabul etmeye her an hazır olmalıdırlar (bkz. Rousseau, 2004: 147). Bu durumda Fransız devlet geleneğinin kaynağında bulunan Rousseau'nun düşlediği türden bir sözleşme düşüncesi, ulusu yaratmak adına kolaylıkla bireysel vicdanların inkârına dönüşebilecek "çoğunluğun tiranlığı" tehdidini kendi bağrında taşır.

Çoğunluğun tiranlığına yol açan en büyük sorun, Fransa'da Devrim sonrasında iktidarın ve yasamanın aynı kaynaktan türetilmesiyle baş gösterir. Diğer bir deyişle kurucu iktidar aynı zamanda yasaları da koymakla yetkilendirildiğinde, çoğunluğun yasalarının hüküm sürmeye başlaması kaçı-

[8] 11 Kasım 1620 tarihli Mayflower Anlaşması sivil toplumun temelini oluştururken, kolonilerde çıkarılacak yasa ve anayasaların kolonilerin genel yararına uygun biçimde çıkartılacağına dair bir ittifakı kurar: "(...) dirlik ve düzenimiz için (...) sivil bir örgüt çatısı altında biraraya gelmeyi; adil ve eşit kurumları, emirleri ve anayasaları koloninin genel çıkarlarına uygun olacak bir şekilde çıkarmaya bütün alçakgönüllülüğümüzle ve saygımızla söz veriyoruz."

nılmaz bir sonuçtur. Fransa'da Devrim süreci var olan tüm kurumları yok ederek, iktidar da dâhil her türden siyasal kurumu yeniden inşa ederken, kurucu iktidar olarak halkı saptamış ve yasama yetkisini de gene halkın kendisine bırakmıştır. Amerika'yı ayrıcalıklı kılan ise iktidarın kaynağının halk olarak saptandığı devrim sürecinde, halkın da eylemlerini yargılamayı sağlayacak yasaların kaynağının kurucu öncülerin eylemlerinde beliren ussal alanda bulunmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle Amerika'da Devrim zaten var olan kurumsallaşmayı miras olarak alırken, halkın iktidarı Devrim öncesinde de hüküm süren yasalara dayanarak meşruluk kazanır. Bu da Amerika'da yasalara, halkın iktidarından ayrı, önce gelen ve üstün bir kaynak sağlar. Böylece Amerikalılara göre iktidar halktan kaynaklanmakla birlikte, onu otoriteye dönüştüren yasalar ussal muhakeme gücünden kaynaklanır.

"Ussal muhakeme" gücünün (Arendt, 2012: 249), yani yargının iktidardan önce gelmesi ve iktidarı meşru kılan güç oluşu, Amerika'nın "çoğunluğun tiranlığı"na evirilmesini, diğer bir deyişle halkın çoğunluğunun çoğunluk yararına uygun keyfî biçimde yasa yapmasını engeller. İktidar ve yargı arasındaki bu hiyerarşik ilişki *Federalist Yazılar*'da Hamilton tarafından açıkça dile getirilir: "Ulusal otoritenin büyüklüğü, adalet mahkemeleri aracılığıyla ortaya koyulmak zorundadır" (*The Federalist,* no. 16). Yasamanın Hobbes ya da Rousseau'nun görüşlerinden farklı olarak "güç" ya da "genel istenç"e değil de *yalnızca muhakemeye sahip* yargıya bağlanması, yargının kuvvetler ayrılığını oluşturan en zayıf halka olmasından, diğer bir deyişle iktidarla olan uyumsuz ilişkisinden ileri gelir (*The Federalist,* no. 78).

Yasama, yürütme ve yargı arasında yapılan bu keskin ayırım ve yargının yasamanın önüne geçişi, hem eyaletler düzeyinde hem de ulusal düzeyde alınan kararların usun yargısına bağlı olduğu sonucunu doğurur. Yasama, yürütme ve yargı arasında yapılan bu türden bir ayırım, tam anlamıyla Montesquieu'nün formüle ettiği "kuvvetler ayrılığı" tezinin de görünür hale gelmesi olarak tanımlanamaz. Montesquieu'yü kuvvetler ayrılığı tezini üretmede etkileyen Britanya yönetiminin idari, adli açılarından ve yürütme gücü bakımından dengeli unsurlarla kurulmuş olmasıdır. Yüzeysel olarak bakıldığında Amerika'da her eyaletin yerinden yönetime sahip oluşu ve kendi anayasasıyla yönetilmesi, Amerika ile Britanya arasında bir benzerlik kurulmasına neden olabilse de, her iki ülkenin felsefeleri ve *modus operandi*leri birbirlerinden oldukça farklıdır (Bailyn, 1968: 61-105). Amerikalılar için cumhuriyet, krala ya da benzeri biçimde yürütme gücünü elinde bulundurarak, buyruklar yağdırabilecek üstün bir gücün varlığına karşı çıkıştır. Bu açıdan Amerikalılar kuvvetler ayrılığıyla yetinmek yerine meşru siyasal yönetimin kaynağını değiştirip otoriteyi toplum içine yer-

leştirirken, usu da onun dengeleyicisi olarak ayrı bir iktidar sahibi kılar. Böylece Montesquieu'de kaynağını bulan kuvvetler ayrılığı ilkesi, Amerika'nın kendine has koşullarında yeni bir yoruma kavuşur. Bu yoruma göre "kuvvetler ayrılığı", bölünmüş bir iktidar gücünden çok birbirlerini denetleyen kurumların varlığına işaret eder. Diğer bir deyişle, Amerika yasamanın iktidar gücünü parçalamaktan çok, yargıya bir başka iktidar alanı tanıyarak, onu dengelemeyi, frenlemeyi amaçlar. Amerika'nın iktidarın ancak bir başka iktidar ile dengelenerek denetlenebileceğine ilişkin bu keşfi, özgün kaynağını Roma Cumhuriyetinde bulur. Roma Cumhuriyetinin Senato, konsüller ve siyasete sonradan katılım hakkı kazanan tribünlerle farklı çevrelerin çıkarlarını, birbirlerini denetledikleri bir yönetim mekanizmasında buluşturan bilgeliği, Amerika'da hem kuvvetler ayrılığı ilkesini yeni bir formülasyona ulaştırır hem de eyaletler ve ulusal yönetim arasındaki çıkar uyumsuzluklarını bir avantaj olarak değerlendirecek güçlü bir federal yönetimi kurma yolunda esin kaynağı oluşturur.

Eyaletler ve ulusal yönetim arasındaki çıkar uyumsuzluğu, özellikle Devrim sürecinde *Federalist*ler ve *Antifederalist*ler[9] arasındaki tartışmanın asli kaynağını oluşturur. Amerikan Anayasasının yazım sürecinin temel sorunu, Devrim sonrasından Anayasanın yazılışına kadar geçen sürede konfederasyon olarak örgütlenen eyaletlerin özgürlüklerini zayıflatmaksızın bir merkezî iktidarın nasıl kurulacağına ilişkindir. Keyfî bir monarşi karşısında özgürlüklerini henüz kazanmış olan Amerikan kolonilerinin halkları, bir başka merkezî ve denetimsiz iktidara tahammül göstermeye gönüllü olmasalar da, eyaletler arasındaki istikrarsız ilişkiyi de bir düzene sokmayı arzularlar. Bu güç görevin altından kalkma olanağının araştırılması, *Federalist Yazılar*'ın merkezî temasını oluşturur.

Federal bir yönetim aracılığıyla tüm eyaletlerin birleştirilebileceği inancını paylaşan federalistlere en güçlü muhalefet, antifederalistlerden gelir. Antifederalistler Devrim ile Anayasanın yazımı arasında geçen sürede hâkim olan konfederal yapının korunması gerektiği, merkezileşen bir iktidar yapısının gerçekte iktidarın kaynağıyla yasaların kaynağını tek elde ya da çoğunluğun elinde toplamak anlamına geleceğinden, tiranik bir yönetime eğilim göstermesinin kaçınılmaz bir sonuç olacağı görüşünü paylaşırlar. Antifederalistler, merkezî yönetime karşı argümanlarını büyük ölçüde Rousseau ve Montesquieu'nün görüşlerinden devşirirler. Her iki filozofun da cumhuriyetçi yönetimlerin ancak küçük devletler için uygun olabileceği görüşünü (bkz. Rousseau, 2004: 96 ve Montesquieu, 2004: 128) kaynak olarak alan antifederalistlere göre cumhuriyet yönetiminin Amerika gibi büyük bir ülkede uygulanma çabalarının (*The Antifederalist*, no. 14) enin-

[9] Thomas Jefferson, James Monroe, Patrick Henry ve Samuel Adams.

de sonunda Roma'dakine benzer bir biçimde İmparatorluğa ya da çoğunluğun tiranlığına dönüşmesi kaçınılmazdır (*The Antifederalist*, no. 25).

Şaşırtıcı bir biçimde bu türden bir eleştiriyi karşılamada federalistlere yol gösteren gene Montesquieu'dür. Montesqueiu'ye göre küçük cumhuriyetler genişlerlerse, en büyük erdemi olan eşitliği kaybederler, ancak küçük kalmaya devam ederlerse bu kez de büyük devletlerin himayesine girme tehdidi belirir (Montesquieu, 2004, s. 135). Federalistlere göre, "saygın bir ulus olarak yaşam sürdürebilmek için merkezî hükümete önemli ancak sınırlı yetkiler devredilmesi gerekliydi. Bunun, eyaletlerin tekil kimliklerini ve egemenliğini yıkmadan yapılabileceğine inanıyorlardı" (UBPB, 2011: 15).

Antifederalistlerin büyük bir coğrafi alan üzerine yayılan cumhuriyetin hızla çoğunluğun tiranlığına evirilebileceğine ve çoğunluğun oluşturduğu hizbin diğer azınlık grupları üzerinde tahakküm oluşturabileceğine dair kaygıları, özellikle James Madison'ı yasama organının niteliği üzerine düşünmeye sevk eder. Madison yasama organında doğabilecek olan hizipleşmelerin güçlerinin nasıl kontrol altında tutulabileceğiyle *Federalist Yazılar*'ın onuncusunda ilgilenir. Madison'a göre, "Hiziplerin neden olduklarını ortadan kaldırmada iki yöntem bulunur: ilki varoluşlarının temeli olan özgürlüğü zedeleyerek, diğeri her yurttaşın benzer görüşlerine, benzer tutkularına, benzer çıkarlarına aynı şansı vererek" (*The Federalist*, no. 10). İlk koşul hiziplerin tümünü "genel istenç" kavramı altında birleştirerek özgürlüklerden taviz vermeyi gerektirdiğinden, Madison'a göre cumhuriyetçi özgürlüğün zedelenmesi anlamına gelir. Bu nedenle federalistlerin ilgisi Madison tarafından dile getirilen ikinci koşul üzerinde yoğunlaşır. Madison'a göre hiziplerin birbirlerinin ya da toplumun genelinin üzerinde tahakküm edebilecek bir güce sahip olmalarının önüne geçmek ancak iktidarın eyaletler ve merkezî hükümet arasındaki paylaşılmasıyla olanak kazanır.

Buna göre yasamayı büyük ve genel çıkarlar söz konusu olduğunda ulusal organlar, yerel çıkarlar söz konusu olduğundaysa eyalet organları yerine getirecektir. Böylece temsilî demokrasilerin yol açabileceği çoğunluğun tiranlığı olasılığını da zayıflatmayı amaçlayan Madison'a göre yerel ve ulusal çıkarlar arasındaki bu ayırım eyalet düzeyindeki yönetimleri demokratik kılarken; ulusal düzeyde kurulacak geniş bir hükümet, cumhuriyetçi ilkeyi korumanın bir yolu olarak işlev görecektir: "Bir demokrasi ile bir cumhuriyet arasındaki farklılığın iki büyük temel noktası bulunur: öncelikle –demokraside– çoğunlukça seçilmiş az sayıda yurttaşın temsil ettiği hükümet varken, diğerinde –cumhuriyette– ülke geneline yayılmış daha çok sayıda yurttaşın temsili söz konusudur" (*The Federalist*, no. 10).

Bu türden bir ayırımın anlamı yasanın ve iktidarın farklı kaynaklardan türetilmesine işaret etmesinde yatar. Demokratik çoğunluk yasa ve iktidarın kaynağını oluştururken, cumhuriyetçilik yasaya uygun bir iktidar kurar. Böylece Amerikalılar anayasalarını ne ulusun istencinde ne de çoğunluğun oyunda aramak zorunda kalmaksızın üretmeyi başarabilirler. Amerika'da iktidarın kaynağı zaten halkın daha küçük yönetim biçimini ifade eden eyaletlerin meşru iktidarından türer. Bu da Amerikan cumhuriyetçiliğinin bir bütün olarak ulusa ya da çoğunluğa değil, halkın doğrudan katılımına dayandığını gösterir. Cumhuriyetçi yönetimi korumanın yolu ise, Amerikalılara göre, merkeziyetçi yönetimden kaçınmak için tıpkı kuvvetler ayrılığı yorumuna benzer bir biçimde iktidarı olabildiğince başka iktidar alanlarıyla denetlemekten geçer.

Federalist Yazılar'da öne çıkan hükümet biçimi farklı iktidar odaklarıyla iktidar çoğulluğunun yaratıldığı bir sistemi ifade ederken; iktidarı parçalayarak değil, bir başka iktidarla denetlemeyi ve frenlemeyi içerir. İktidarı parçalayarak kontrol etmeyi ifade eden hükümet biçimlerinden farklı olarak, iktidarı iktidarla dengeleyen bu sistemde "(...) yönetimin bir bölümünün iktidarı tekelleştirmesine karşı bir güvence sağlanabilecektir; bunun yanısıra yönetimin tam merkezinde inşa edilmiş ve yeni bir iktidarı, diğer odak ya da kaynaklara zarar verecek kadar büyütmeden daima yenileyecek bir mekanizmayı da var edebilecektir." (Arendt, 2012: 201)

Böylesi bir denge-fren sistemi hem Hamilton hem de Madison tarafından birden fazla yazıda tekrar edilir. İki meclisli yasama organının işleyişi anlatılırken, halk tarafından seçilen Temsilciler Meclisinin eyaletlerin yasama organlarınca seçilen Senato[10] tarafından denetlenmesi ve dengelenmesinden söz eden yazılarında Madison, mekanizmayı makamın makamla denetlenmesi, Hamilton ise demokratik bir meclis ve demokratik bir senatonun birbirlerini denetlemeleri olarak açıklar (*The Federalist*, no. 47-51). Madison'a göre böylesi bir dengeleme ve denetleme sistemi öz-korumanın zorunlu bir sonucudur: eyalet yönetimleri "(...) ortadan kalkmış olsaydı, öz-koruma ilkesi gereği yönetim onları, eski konumlarına yeniden getirmek zorunda kalırdı" (*The Federalist,* no. 14). Öte yandan Hamilton adalet kaynaklarının yasama organı olarak görev yapan Senato ve Meclisin hiziplerin etkisiyle zehirlenme riskine karşın bir diğer iktidar odağı olarak Yüksek Mahkemeleri eyalet düzeyinde ve ulusal düzeyde yapılan yasaların Anayasaya uygunluğunu denetlemekle görevli kılar (*The Federalist*, no. 78). Böylece Amerikan Anayasasını Avrupa'daki örneklerinden ayırt eden en önemli keşif, iktidarın zorunlu olarak bütünüyle merkezî yönetimlere

[10] Senatonun eyaletlerin yasama organlarınca seçimine ilişkin bu hüküm 1913'te kaldırılmış, Anayasaya senatörlerin halk tarafından seçileceği maddesi eklenmiştir.

devredilmek zorunda olmayışıdır. Amerika güçlü bir merkezî yönetim yaratmak yerine geniş merkezi yönetimlerle eyaletleri, eyaletlerle de merkezî yönetimleri denetlemeyi tercih etmiş ve böylece güçlü bir iktidardan ziyade kalıcı bir sivil-siyasal birlik şeklini bulmuştur.

Sonuç

Amerika Birleşik Devletleri sivil-siyasal birliğin, bir ulus olmadan da var olabileceğinin en büyük örneğini sunar. Bu çıkarım özellikle 20. yüzyılın başından bu yana ulus-devletleri tek devlet modeli olarak gören modern dünya için oldukça anlamlıdır. Arendt'in saptamasıyla Amerika, "(...) mutlakiyetin siyasal alanda daima giyinmiş olduğu (...) ulus maskesinden de kurtulmuştu" (Arendt, 2012: 262). Ulus düşüncesinden özgürleşme Amerika Birleşik Devletleri'ne, Avrupalı devletlerden farklı olarak çoğulculuğu koruyabilme niteliği katar. Çoğulcu toplumsal yapıyı siyasal birer kimlik olarak tanıma "Birleşik Devletler"i, özellikle şiddet yoluyla monarkı tahtından indirirken, gene şiddet yoluyla halkın iktidar alanını kuran Fransız Devrimi'nden daha başarılı kılar: "O bir İmparatorluğu devirdi ve kaçınılmaz güç kullanımına gem vurmakta başarılı oldu" (Bonwick, 2000: 86). Bu açıdan Amerikan Devrimi, azınlıkları görünmez kılan irade bütünlüğü arayışı nedeniyle eleştirdikleri ulus kavramıyla birlikte cumhuriyet yönetimini de mahkûm eden çoğulcuların iddialarını çürüten bir yanıt niteliği taşır.

Tarihsel açıdan ulus ve cumhuriyet kavramlarını birbirlerine bağlayan Fransız Devrimi örneğinden hareket eden çoğulcuların cumhuriyet yönetiminin azınlıkları görmezden gelen baskıcı bir eğilim gösterdiği yolundaki iddiaları, Amerika'nın cumhuriyetin ulus olmadan da var olabileceğine ilişkin tarihsel izleri takip edildiğinde boşa çıkacak bir önyargı olarak kalacaktır. Amerikan Devrimi kurduğu siyasal örgütlenmeyle cumhuriyet ve demokrasiyi bir araya getiren önemli bir miras bırakır. Amerika'nın mirası, bir yandan ulus olmaksızın cumhuriyetin kurulabileceğini ispatlayan, diğer yandan ise özellikle cumhuriyeti eleştirenlerin yöneldiği aşırı demokratik yönetimlerin en büyük tehlikesi olan "çoğunluğun tiranlığı"na kapılmayan bir devletin olanağını göstermiş olmasıdır.

Liberal yönetim ile cumhuriyetçi ilkeleri bir araya getiren Amerika'nın yolu, büyük ölçüde şanslı tarihsel koşullarının bir sonucudur. Bu sonuç Amerika'da siyasal eylemin her türden siyasal tasarımdan önce gelişi tarafından yaratılır. Modernitenin çağında, modernlerin yolunun aksine düşünceyi eyleme boyun eğdiren böyle bir örnek, Amerika'nın özgüvenli Kurucularının dehasının bir ürünüdür. Diğer bir deyişle Amerika, tesadüflerle de olsa Antik Yunan'dan bu yana unutulan siyasetin eylem boyutunu 18.

yüzyıldan itibaren keşfederken, eylemin siyasal değerini modernlere hatırlatır.

Ancak kamusal mutluluğu ve kamusal refahı özdeş kılan Kurucuların dehasının ürünü bu Devrimci Ruhun zaman içerisinde unutulması, Amerikalıların bugün bireysel refaha odaklanan dünyanın en büyük tüketim toplumunu kurmalarına neden olur. Yurttaşlar bireysel refahlarına odaklandıkları ölçüde siyasal alanın toplumsal alan tarafından işgale uğramasına izin verirler. Böylece saf çıkarlar dünyası ortak iyilerin alanını gasp ettiği, yalnızca ekonomik çıkarın değerli bulunduğu, erdemlerin ise çıkar birliklerine dönüştüğü yeni bir dünya tek gerçeklik olarak kendisini dayatır. Bu yeni dünya özgürlüğün ekonomiyle ilişkilendirilmesi sonucunu peşi sıra getirirken, artık herkes ekonomik alanın hüküm sürdüğü bir dünyanın farklı statülerdeki kölelerine dönüşür. Oysa Amerikan Devriminden takip edilen bir tarih okuması, yalnız Amerikalılara değil tüm insanlığa, siyasetin özgül anlamı olarak Antik dünyanın erdemleriyle eylem dünyasını bağlayan bir anlayışın, modern koşullarda hem bireysel hem de toplumsal özgürlüklerin korunabildiği demokratik bir cumhuriyetin kurulabileceğine dair bir umut sunar.

Kaynakça

"Amerikan Anayasası", http://turkish.turkey.usembassy.gov/media/pdf/abd-anayasasi.pdf, erişim tarihi: 20.03.2016.

"Amerikan Anayasasının Ana Hatları", www.usemb-ankara.org.tr/ ABDAnahatlar/Hukumet.htm, erişim tarihi: 20.11.2016.

"Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi", Janko Musulin, Hürriyet Bildirgeleri – Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne, İstanbul: Belge Yayınları, 1983, s. 79-84.

"Amerikan Haklar Bildirgesi", Janko Musulin, Hürriyet Bildirgeleri – Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne, İstanbul: Belge Yayınları, 1983, s. 102-103.

"Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi", Janko Musulin, Hürriyet Bildirgeleri – Magna Charta'dan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne, İstanbul: Belge Yayınları, 1983, s. 99-101.

Appleby, J.O. (1992). *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination,* Cambridge: Harvard University Press.

Arendt, Hannah (2004). *Geçmişle Gelecek Arasında,* çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim.

Arendt, Hannah (2012). *Devrim Üzerine,* çev. O. E. Kara, İstanbul: İletişim.

Bailny, Bernard (1968). *The Origins of American Politics,* New York: Alfred A. Knopf.

Berlin, Isaiah (1997). "Two Concepts of Liberty", *Contemporary Political Philosophy: An Anthology,* der. P. Pettit ve R. E. Goodin, Oxford: Blackwell, s. 391-415.

Blackstone, William (1978). *Commentaries on the Laws of England*, New York: Garland.

Bonwick, Colin (2000). "The American Revolution 1763-91", *Revolutions and Revolutionary Tradition: in the West 1560-1991,* der. D. Parker, London: Routledge, s. 68-87.

Dalberg-Acton, J. E. E. (1999). *Lectures on the French Revolution,* Ontario: Batoche Books.

Hamilton, A.; Jay, J.; Madison, J. (1961). *The Federalist Papers,* der. C. Rossiter, Penguin.

Hamilton, A.; Jay, J.; Madison, J. *The Federalist Papers,* erişim tarihi: 05.03.2016, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed48.asp

Harrington, James (1992). *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics,* der. J.G.A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas (1992). *Leviathan,* çev. S. Lim, İstanbul: YKY.

Hobsbawm, Eric (2000). *Devrim Çağı 1789-1848,* çev. B. S. Şener, Ankara: Dost.

Jefferson, T.; Monroe, J; Henry, P. ve Adams, S., *The Antifederalist Papers,* erişim tarihi: 10.05.2016, http://www.let.rug.nl/usa/documents/1786-1800/the-anti-federalist-papers/

Machiavelli, Niccolo (1997). *Discourses on Livy,* çev. J. C. Bondanella ve P. Bondanella, Oxford: Oxford University Press.

Montesquieu (2004). *Kanunların Ruhu,* çev. F. Baldaş, İstanbul: Seç Yayın Dağıtım.

Moore, Barrington (2003). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri –Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü,* çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel, Ankara: İmge.

Paine, Tomas. *Rights of Man,* https://www.ucc.ie/archive/hdsp/Paine_Rights_of_Man.pdf, erişim tarihi: 25.03.2016.

Pettit, Philip (1998). *Cumhuriyetçilik -Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi,* çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Palmer, R. R. (1969). *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800. Volume 1: The Challenge,* New Jersey: Princeton University Press.

Robespierre, Maximillien de (1989). *Devrim Yazıları,* çev. ve haz. V. Günyol, İstanbul: Belge.

Rossiter, Clinton (1961). "Introduction", *The Federalist Papers,* Penguin, s. ii-xvi.

Rousseau, Jean-Jacques (2004). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyasi Hukuk İlkeleri,* çev. M.T. Yalım, İstanbul: Betik.

Sinopoli, R. C. (1992). *The Foundations of American Citizenship Liberalism –The Constitution and Civic Virtue,* Oxford: Oxford University Press.

Thompson, C. B. (2006). "James Madison and the Idea of Fundemantal Law", *America and Enlightenment Constitutionalism,* der. G. L. McDowell ve J. O'Neill, New York: Macmillian, ss. 243-263.

Tocqueville, Alexis de (1994). *Amerika'da Demokrasi,* çev. İ. Sezal ve F. Dilber, Ankara: Yetkin.

Tocqueville, Alexis de (2004). *Eski Rejim ve Devrim,* çev. T. Ilgaz, İstanbul: İmge.

Tunçel, Ahu (2010). *Bir Siyaset Felsefesi - Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Uluslararası Bilgi Programları Bürosu (UBPB - ABD) (2004). *About America: The Constitution of the United States of America,* der. J. W. Peltason, http://usinfo.state.gov, erişim tarihi: 20.03.2016.

Mutlak Özgürlük Olayı: Hegel'in Fransız Devrimi ve Cumhuriyet Takvimi Yorumu*

David Ciavatta

Âniden ve hiç yoktan ortaya çıkmış gibi duran ve yalnızca zamanının Fransız toplumunun özgün sosyo-ekonomik koşullarında mümkünmüş gibi görünen tekil, kısa ömürlü ve olumsal bir tarihî olay, Hegel'in Fransız Devrimi'ni değerlendirdiği *Tinin Görüngübilimi*'nin altıncı bölümünde,[1] özerk bir "tin biçimi"[2] şeklini alır. Hal böyle olunca bu olay Hegel'in insan toplumunun asli biçimlerine dair sistemli ve diyalektik açıklamasında zorunlu bir yer işgal eder: Bu çerçevede insan öznelerden müteşekkil bir toplum olmanın ne anlama geldiğinin öz-belirlenmiş (*self-determined*), kapsamlı ve nihai biçimde somutlaşmış şeklidir. Bu bakımdan da kendisini, sosyo-kültürel örgütlenmeye ilişkin diğer bütün çabalarda göz önüne alınacak

---

Çev: Doğancan Özsel

* David Ciavatta, "The Event of Absolute Freedom: Hegel on the French Revolution and its Calendar", *Philosophy and Social Criticism*,40 (6). 2014, ss. 577-605.

[1] G. W. F. Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, ed. H.-F. Wessels and H. Clairmont (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988); İngilizce edn. *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). Aksi belirtilmedikçe tüm doğrudan alıntılar Miller'ın çevirisinden ve İngilizce olarak verilecektir. *Phenomenology*'e yapılacak atıflar '*PhS*' olarak, devamında Miller'ın çevirisindeki paragraf numaraları 'M' ön ekinden sonra, Wessels ve Clairmont edisyonunun sayfa numaraları da 'W/C' ön ekinden sonra verilecektir.

[2] Fransız Devrimi bu şekilde adlandırılmasa bile, "Absolute Freedom and Terror" (*PhS* M 582-95, W/C 385-94) başlıklı bölüm açıkça devrimin ortaya koyduğu temel ilkelerin ve gerilimlerin analiz edildiği bir bölüm olma iddiasındadır.

evrensel ve mutlak bir standart olarak kabul eder.[3] Bu durumda Hegel'in değerlendirmesinin arka planında duran mesele, diğer tüm tarihsel olaylar gibi esasen olumsallık ve mekânsal-zamansal tekillik damgasını taşıyan sonlu bir tarihsel olayın nasıl olup da böyle sonsuz ve evrensel ölçekleri üstlenebildiği, belirli bir yerde ve zamanda belirli tikel bireylerin başına gelen bu olayın sanki hepimizin başına gelmiş, bizatihi insanlık tarihinin başına gelmiş gibi kavranabileceğidir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, tarihin *içerisinde* yer alan ve tam da bu konumu nedeniyle belirli bir motivasyona ve anlama sahip olan tekil bir tarihsel olay nasıl olur da nihayetinde tarih için en çok önem arz eden şeyin niteliğini değiştirebilir ve böylece, tarih treni içerisinde yaşayan bizler, Hegel'in değerlendirmesine göre bütün tarihsel olaylarla (o olaylar ister devrimden sonra isterse de öncesinde gerçekleşmiş olsun) ancak onun içerisinden ve onun aracılığı ile bağlantı kurmak durumunda kalırız? Zira *Görüngübilim* nihayetinde her ne kadar devrimin diyalektik bir eleştirisini sunmakta ve böylece, tarihi, insanlık bakımından söz konusu olan meselenin ne olduğuna ilişkin devrimin sahip olduğu operasyonel vizyonun ötesine taşıyan içsel dinamikleri ortaya çıkardığını iddia etmekte ise de, burada Hegel'in devrimi otonom bir biçim olarak algılaması (örneğin Aydınlanmanın inanç karşısındaki mücadelesinin gelişen anlatısındaki geçici bir an olarak veya süregiden Avrupa mutlakiyetçiliği anlatısındaki basit bir anomali olarak görmemesi)[4] bile Hegel'in devrimde evrensel ölçekte bir şeyler olduğuna kanaat getirdiğini ve onu, bize genel anlamıyla insan tininin doğasına dair kesin, vazgeçilmez ve geri dönülemez bir nüfuz sağlayacak bir şey olarak gördüğünü düşündürmektedir.[5]

---

[3] *Görüngübilimi*'nin altıncı bölümünde tinin farklı biçimleri üzerine geniş bir bakış açısı için bkz. *Phenomenology, PhS* M 596-8, W/C 394-5. Hegel burada Mutlak Özgürlüğü, tinsel özün kendi dolaysız varoluşundan "saf yabancılaşması" olarak tanımlamaktadır.

[4] Mutlak Özgürlüğün neden Hegel'in Aydınlanma tartışmasından ayrı olduğuna ve ona farklı bir bölüm ayırdığına ilişkin derin ve ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), özellikle Bölüm 3; ayrıca Hegel'in devrime yaklaşımının, devrimin radikal karakterinin önemini azaltma eğiliminde olan bazı tarihçilerden nasıl farklılaştığına dair bkz. s. 77-82. Şu notu da eklemem gerekir ki Hegel *Tarih Felsefesi*'nde Fransız Devrimi'ni açıkça "dünya-tarihsel" olarak tanımlarken takip ettiği yaklaşım ile *Görüngübilimi*'ndeki yaklaşımının nasıl uyumlu hale getirileceğine dair çetrefilli soruyla uğraşmayacağım. (Bana kalırsa Comay'ın kitabı, özellikle de *Tarih Felsesi*'nde ifade edilen bir noktanın, Fransa'nın başarılarına ulaşmak için Almanya'nın dinsel ve siyasal kültürünün Fransa'da gerçekleşen türde bir devrime ihtiyacı olmadığı tespitinin felsefi önemini ortaya çıkarma kaygısı da güttüğü için, bu soruyla uğraşan ilgili en iyi kaynaktır.)

[5] Joachim Ritter'in "Hegel için Fransız Devrimi, felsefenin kendi zamanıyla olan ilişkisindeki tüm belirlenimlerin kümelendiği ve felsefenin Devrim'e dönük saldırılar ve hücumlar üzerinden sorunu belirlediği nadide bir olaydır" savı da bu noktada göz önünde bulundurulmalıdır, bkz. Joachim Ritter, 'Hegel and the French Revolution', *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right* içinde, trans. R. D. Winfield (Cambridge, MA: MIT Press, 1982), s. 35-

Belirli sonlu ve olumsal olayların evrensel olduğu iddia edilen boyutlarına ilişkin bu sorun, bilhassa Hıristiyanlık konusunu ele alışı bağlamında Hegel'i özellikle ilgilendirmektedir. Hegel'e göre Enkarnasyon doktrini[6] göz önüne alındığında, Hıristiyanlık, Mesih'in doğumunun, yaşamının ve ölümünün insanlık tarihinin akışı içinde konumlanmış gerçek olaylar oluşunun öneminin ne olduğu sorusundan kendisini kurtaramaz.[7] Her ne kadar Hıristiyanlık *tüm* insanların kurtuluşunu amaçlayan evrensel bir din olduğunu iddia etse ve her ne kadar Hıristiyan olmayı kurtuluşa ermek için *her* bireyin yapabileceği ve yapması gereken bir şey olarak kabul etse de, bu dine geçişi ve kurtuluşu mümkün kılan şey zamanın olumsal bir noktasında *gerçekten yaşanmış bir şeydir* ve kurtuluş, *şimdi* yaşamanın Mesih'ten *sonra* yaşamak anlamına gelmesi nedeniyle, yani yalnızca onun somut hayatındaki ve ölümündeki olayların ortaya çıkardığı tamamen yeni bir imkânlar alanında (yeni dünyada) yaşamak anlamına gelmesi nedeniyle mümkündür. Nitekim bu tikel tarihsel olaylar yalnızca imanı tarihsel bakımdan mümkün kılmakla kalmaz, aynı zamanda imanın *içeriğindeki* çok önemli bir noktanın da tanımlanmasını sağlar. Hıristiyan olmak, Mesih'in yaşamı ve ölümü somut olayının kabulünün ötesinde, bu olayın diğer hiçbir olay gibi olmadığının, bir bütün olarak insanlık tarihinin anlamını ve yönünü değiştirdiğinin ve o tarihten itibaren gerçekleşen *bütün* tarihsel olayların aktarılmasındaki genel çerçeveleri belirleyecek bir referans noktası halini aldığının kabulünü de içeriyor gibi görünmektedir. Mesih'in içerisinde yaşamak, deyim yerindeyse O'nun yaşamı olayını canlı tutmak, bu tekil Enkarnasyon olayını diğer tüm olayların nihai anlamlarını kazandıkları evrensel bir aracıya, kalıcı bir tarihsel çağa dönüştürmektir.[8] Do-

89 (s. 43). Hem Terör konusundaki hem de devrimin sürdürülebilir kurumlarla kendini somutlaştıramaması konusundaki eleştirilerine karşın Hegel'in gene de tüm yaşamı boyunca devrimi, özgürlüğün anıtsal ve vazgeçilmez feneri olarak görmeye devam ettiğine dair Ritter'in ortaya koyduğu görüşü ben de paylaşmaktayım.

[6] İsa'nın tam anlamıyla oğul-Tanrı olarak ama aynı zamanda da tam bir insan olarak ve tarihin belirli bir zamanında doğmuş olduğuna ilişkin doktrin. (ç.n.)

[7] Örneğin Hegel'in Mutsuz Bilinç tartışması sırasında, Enkarnasyon'un olumsal 'oluşunun' [*die Geschehen*] (ki bu olayda Tanrı, birey Hıristiyan ile 'tikel bir somutluk' olarak ve 'müphem bir duyumsanabilir birim' olarak karşı karşıya gelir) hem inanana Tanrı ile daha yakın bir birlik kurmayı vaat ettiğini hem de zamanın geçişinin artık hiçbir inananın Mesih ile birinci elden temasa geçme ayrıcalığına sahip olamayacak olması dolayısıyla, bu birliği daha da uzaklaştırdığına vurgu yaptığı şu bölüme bakılabilir: *PhS* M 212, W / C 146-7. Ayrıca Hegel'in, Mesih'in tarihsel doğumuyla gerçekleşen ilk vahyin nasıl tam da onun ölümü ile daha üst bir düzeye çıktığı ve böylece bir 'olmakta olana' [*Gewensein*] dönüşerek artık duyu organlarımızla değil daha üstün düşünsel becerilerimizde kavranabilecek evrensel bir şeye dönüştüğüne ilişkin ayrıntılı analizinde Hegel bu konuya yeniden döner. Bkz. *PhS*M 758-65,W/C 494-8.

[8] Hegel, nihayetinde bütün doktrinlerin Mesih'in ve onun ilk takipçilerinin somut sözlerinde ve eylemlerinde temellendirilmesini vazgeçilmez gören tüm Hıristiyanlık biçimlerine karşı çıkar. Bu karşı çıkışı, Mesih'in evrensel mesajının (ki bu mesaj son tahlilde bizim [tarihsel olarak

layısıyla biz Hıristiyanlığın bu dünya ile öteki dünya arasındaki keskin bir ayırımı sürdürmek durumunda olduğunu (ve sonlu dünyadaki olayların sonsuz ve değişmeyen bir öte tarafa nazaran sonuçsuz ve önemsiz sayılarak bir kenara bırakıldığını)[9] düşünebilsek bile, Hegel bu dünyadaki kimi olayların (bu olayların sonlu ve duyumsal bir oluşa sahip olmalarına rağmen) böylesi evrensel ve her şeyi kapsayıcı ölçeklere erişebileceklerini öngören kapsamlı bir tarih kavrayışının köklerini Hıristiyanlığa içsel görmektedir.

Söylediğim gibi Hegel, Fransız Devrimi'ni tam da böylesi bir önemli olay, insanlık tarihinin bir bütün olarak her şeyiyle bıçak sırtında olduğu bir olay olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, paradoksal bir biçimde, Hegel için devrimin çok önemli kılan bir unsur da devrimin tarihsel bir olay olarak kendi konumuyla ve tarihsel önemiyle kurduğu sorunlu ilişkidir. Hegel'in devrim eleştirisi, devrimcilerin insan özgürlüğünün tümüyle yeni bir kavramlaştırmasını –mutlak özgürlüğü– kurma çabasının esasen kendi altını oymasına, sahip oldukları prensiplere çok önem veren devrimcilerin en nihayetinde kaçınılmaz olarak kendilerine yönelmek ve yarattıkları özgürlüğün kurumlarını yok etmek zorunda kalmalarına odaklanır. Kısacası devrim, ilkesel olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu makalede benim temel derdim, Hegel açısından devrimi gerçekleştirilemez kılan unsurun, devrimin kendi kaçınılmaz tarihselliğini itiraf etmekten ve her türlü 'gerçekleştirmenin' tarihin indirgenemez ve otonom ağırlığını da içermesi zorunluluğunun hakkını vermekten aciz oluşudur.

Devrimin mutlak egemenlik bahşettiği ve nihai olarak açığa çıkardığı şey akıl ilkesinden başka bir şey değildir. Hegel açısından devrimin çok

---

oluşmuş] rasyonalitemize nakşedilmiştir ve [bizimle birlikte geliştiğine göre] geçmişe açık bir referans olmaksızın kavramlaştırılabildiği açıktır) esas olduğu fikrine dayanır; bkz. PhS M 766, W/C 499. Ancak aynı metinde Hegel, rasyonalitenin tarihsel treninde yaşayan rasyonel bireyler topluluğu her ne kadar bu hiçbir yere bağlı olmayan akılcılığı otonom bir biçimde ve kendi terimleri ile düşünmekte, ifade etmekte ve artık tarihsel bir otoriteye havale etmekten imtina etse de, Enkarnasyon'un (veya en azından ona dair somut ve tarihsel inancın) bizim gelişkin rasyonalitemizin tarihsel *kökeni* olduğunu söyler. Ancak Hegel için sonsuzun gerçek tarihsel Enkarnasyonunun ve Hıristiyanlığın gerçek 'olayının' yalnızca tekil bir insan olarak Mesih'in yaşamı ve ölümü olmadığını ve bu birçok nesilden oluşan topluluk olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyan Vorstellungen'inin bu ardışık kavranışına ilişkin analizinde Hegel, Enkarnasyon'un kendisini bile hiçbir mekâna bağımlı olmayan bir akılcılık üzerinden düşünerek onun gerekliliğini rasyonel ve kavramsal bir tarzda ortaya çıkarır ve bunu yaparken de bu olayın gerçekliğine dönük herhangi bir doğrudan borçluluğun da ötesine geçer; bkz. PhS M 769-70, W/C 500-1. Ancak bu gerçekte Hıristiyan toplumunun "kendi üzerine düşünmesidir" ve Hegel böyle bir düşünmeyi ancak Mesih'ten sonra ve tarihsel bakımdan onun adıyla gelişen bir tarihsel dünyada yaşadığı için yapabilmektedir.

[9] Bu Hegel'in Mutsuz Bilinç tartışmasında sunulan Hıristiyanlık görüşüdür. (*PhS* M 207-30, W/C 144-56)

önemli bir olay olmasının bir nedeni, onun, dünyada yalnız aklın hüküm sürmesini sağlama yolundaki bir girişim olmasıdır. Ancak bu akıl ilkesi devrimciler tarafından açıkça, esasen *tarih dışı* bir şey olarak ele alınmaktadır: Devrimin iddiası, *her türlü* kurumsal yapılardan, kültürel ve dinsel pratiklerinden miras kalan yasalara karşı, devlet işlerinin doğal aklın ebedî ve evrensel prensipleriyle yönetilmesiydi. Ne kadar önemli ve tam zamanında gerçekleşmiş olursa olsun, aklın ilkelerinin gündelik insan hayatı alanı içerisindeki keşfine, ifadelendirilmesine ve kurulmasına dair tarihsel olay, bu akıl ilkeleri açısından bakıldığında önemsiz ve ilgisizdir. Zira bu ilkelerin gücü ve meşruiyeti, onların herhangi bir tekil ve tarihsel bir örneklenmesine veya onları ilk kez açığa çıkaran bir başlangıç olayına *bağlı değildir*. Hegel açısından devrim, kendi koyduğu ilkelere sadık kalabilmek için sanki hiç gerçekleşmemiş olmalı, kendi tarihsel doğumunu inkâr etmelidir. Çünkü bir şeyin tarihin içerisine 'doğmuş' bir biçimde varolması, kendi kökeni ve anlamı konusunda bütünüyle ve tek başına sorumlu olamaması anlamına gelir. Öz-belirlenim konusundaki bu acizlik ise tam da devrimin 'mutlak özgürlük' ilkesinin, bu kendi temelinin gene kendisi olması halini taahhüt eden ilkenin tasvip edemeyeceği şeydir.

Eğer ki Hegel'in devrimi ele alışı, bir yönüyle, tarih dışı bir akılcılığın tarihsel kurumlarındaki içsel gerilimlerin araştırılması ise, ve eğer bunu yaparak 'mutlak özgürlüğün' ve onun akılcılık kavramlaştırmasının *sınırlarını* ortaya çıkarmak kaygısı güdüyorsa, bu durumda devrimin (özellikle de devrim olayının kendi kendisini yok ettiği Terör'ün) Hegel için, tarih dışı *olmayan* bir akıl ve rasyonel otorite kavramlaştırmasının bir bütün olarak gerekçelendirilmesinde kritik bir an olması beklenebilir. Hegel için devrim, tekil, vazgeçilmez ve yeni bir başlangıç olan bir 'açığa çıkış olayı' olduğunu göstermiştir. Ancak Hegel'e göre bu, devrimin başarılarından çok başarısızlıkları sayesindedir: Onun için devrim, tam da kendisinin tarihsel olay *olarak* varolma niteliğini ortadan kaldırma çabasındaki başarısızlığı ile tarihten tamamen kopmuş bir akılsallığın *imkânsızlığını* ortaya koyar. Böylece Hegel için Terör, aklın kendi tarihselliğinin açığa çıktığı belirleyici bir tarihsel olay haline gelir: Terör, tarihsel olaylar düzleminin bu olaylardan bağımsız varolan veya onları önceleyen bir akılsallığın vasıtaları veya araçları şeklinde basitçe anlaşılamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Bunun yerine söz konusu tarihsel olaylar düzlemi, kendisi otonom ağırlığa sahip olan bir düzlem olarak, sadece kendi başına ve kendisi olmaksızın varolamayacak olan bir akılsallığa somut bir dayanak, etkililik ve zorlayıcı bir otorite kazandıran bir şey olarak kavranmalıdır. Demek ki bu anlamda Fransız Devrimi, aklın hakiki tarihselliğine dair kendi devrimci görüşünün tarihsel gelişiminde, Hegel için can alıcı bir âna denk düşmektedir.

Takip eden sayfalarda, Hegel'in *Görüngübilimi*'nde devrimin kendi tarihselliğiyle kurduğu ilişki konusundaki tespitlerinden en önemli gördüklerime ilişkin daha kapsamlı bir felsefi analiz sunmaktayım. Ancak bunu temel olarak Hegel metinlerinin detaylı bir çözümlemesi yoluyla değil de, Terör Dönemi'nin başlamasından birkaç ay öncesinde alınan tekil bir kararın öneminin kapsamlı bir araştırması yoluyla yapacağım. Bu karar Ulusal Konvansiyon'un Gregoryen (miladi) takvimi ve onun *Anno Domini* tarihlendirme sistemini bir dizi radikal takvim reformuyla değiştirmeyi öngören yasa tasarısıdır. Ben bu kararın hem devrimin en temel ilkelerinin hem de özel olarak devrimin kendi tarihselliği ile kurduğu sorunlu ilişkinin tam da Hegel'in onları kavradığı biçimiyle tezahür ettiği bir örnek olduğunu düşünüyorum. Bu türden reformların yapılması, o dönem Fransız toplumunu esir alan büyük toplumsal, ekonomik ve kültürel çalkantılarla karşılaştırıldığında önemsiz ve yalnızca sembolik olarak görünebilirse de,[10] devrimcilerin kendi öznelik duyumlarını (kendi 'mutlak özgürlük' duyumlarını) ve bunun tarihteki yerini kavrayışları konusunda daha açıklayıcı olabilecek bir başka kararı tasavvur etmek zordur. Zira ileride de tartışacağım üzere Cumhuriyet Takvimi,[11] bir bütün olarak tarihsel zamanın ifade edilme ve belirleme biçimini devrimci bir tarzda yenilemeyi önermiş, bunu yaparken de Hıristiyanlık değerlerine uygun bir mihenk noktasına sahip Gregoryen takvimde kendi uygun konumunu bulması mümkün olmayan devrimci olayın mutlak tekilliğinin hakkını vermeyi hedeflemişti.

Ben devrimin tarihle olan ilişkisinde görünen (ve devrimin özünde yer alan) ikircikliğin emsal teşkil eden bir dışavurumunun Cumhuriyet Takvimi olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu takvim bir yandan devrimin kendisini bir tarihsel olay olarak tanımlamayı ve hatırlamayı açıkça hedeflemekte, bunu da en çarpıcı biçimiyle, tarihlendirme sistemindeki temel mihenk noktasına (Mesih'in doğumu yerine) devrimin kendisini koyarak gerçekleştirmektedir. Öte yandan bu takvimde, kendi kuruluşunun kaçınılmaz yerleşikliğinin ve tarihsel belirlenmişliğinin izlerini ortadan kaldırma amaçlı açık bir girişim de tespit edebiliriz. Zira açıkça ifade edilen 'takvimi bütün tarihsel köklerine dair izlerden ve dolayısıyla bir tarihî otoriteye yapılan her türlü göndermeden' arındırma hedefinin yanında, yeni takvimin yaratımındaki bir diğer itici motivasyon da zamanı tamamen rasyonel bir biçimde ifade edebilmekti. Örneğin takvim, tam bu nedenle, (ve tıpkı aynı dönemde yaratılan metrik sistemin ağırlık ve ölçü birimleri

[10] Takvimin klasik bir reddiyesi için bkz. Thomas Carlyle'ın *The French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 311-13.

[11] Genellikle Devrimci Takvim olarak anılsa da ben Cumhuriyet takvimi tanımlamasını kullanacağım.

konusunda yaptığı gibi)[12] zamanın temel birimlerini ifade etmek üzere büyük oranda muntazam ve tekbiçimli bir ondalık sistemi hayata geçirmişti. Zamanı ifade etmenin daha rasyonel ve şeffaf bir yolu olduğuna inanılan bu sistemin, hem dinî önyargıların hem de diğer geleneksel önyargıların irrasyonel otoritesine karşı devrimci farkındalığı daha da kalıcılaştıracağı düşünülüyordu.[13]

Hegel'in devrim değerlendirmesinin kilit noktalarından yola çıktığımızda, Ulusal Konvansiyon'un çıkardığı en temel devrimci yasaların tümünün, kendi ortaya çıkışlarının tarihselliğine dair bu ortak gerilime saplanmış oldukları görülecektir. Bununla birlikte [yeni] takvimin kurulması hem tarih konusundaki mücadelenin ne üzerine olduğu sorusuna hem de tarihe ve bizzat zamana dair yeni ve radikal bir ifade kazandırma çabalarına açıkça değinmesi bakımından, Hegel'in devrimci özgürlük olayını ele alışı üzerine olan çalışmamız için örnek teşkil edecektir.

Anlatısal Yapı Olarak Takvim

Bu bölümde devrimcilerin Cumhuriyet Takvimi'ni uygulamaya koyarken ne yapmakta olduklarına dair fikirlerinin önemine ilişkin bir bakış açısı sağlayacak bir yorumsal çerçeve çizeceğim. Gregoryen Takvim Fransa'da ve diğer bazı Katolik ülkelerde 16. yüzyıl sonlarında benimsenmiş ve Fransız Devrimi zamanında da Avrupa'da ve kolonilerinde geçerli olan takvimdi. Bununla birlikte, Gregoryen Takvimin kimi bileşenleri çok daha uzun zamandır kullanımdaydı. Örneğin Gregoryen Takvimi kullanan ülkelerin çoğunun benimsediği ay adları ilk kez MÖ 45 yılında uygulamaya konulan Jülyen takvimi tarafından belirlenmiş, yılın ilk günü 1 Ocak kabul edilmiş ve sonunda haftaların 7 günlük oluşu da benimsenmişti. Dahası, neredeyse 9. yüzyıldan beri Avrupa'da yılların tarihlendirilmesinde Anno Domini sistemi (miladi sistemi) yaygın biçimde kullanılmaktaydı.[14] Zamanın bu düzenlenme biçimlerinin ne kadar kökleşmiş olduğu ve hem dünya-

[12] Görünüşte daha akılcı tarafsız olduğu ve 'doğallığı' gerekçesiyle devrimciler tarafından ağırlık ve uzunluk ölçümünde savunulan metrik sistemin gerçekte açıkça tikel bir dizi tarihsel ve siyasal ajanda dâhilinde gerçekleştiğine ilişkin Ken Alder'ın ikna edici çalışması için bkz. Ken Alder, 'A Revolution to Measure: The Political Economy of the Metric System in France', *The Values of Precision*, ed. M. Norton Wise, içinde (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), s. 39-71.

[13] Takvim reformlarını devam ettirmek ve ilerletmekten sorumlu komitenin başkanı Charles Gilbert Romme, komitenin önerisi hakkındaki raporunda şunları yazdı: "Toplum bilimleri ve tarih (...) de sizden, bize yüzyılların cehaletinin getirdiği aldatmacaların ve batıl geleneklerin yanlışlarından aynı şekilde uzak olan yeni bir zaman ölçüsü de istemektedir" George Gordon Andrews, "Making Revolutionary Calendar", *The American Historical Review* 36(3) (April 1931): 515-32.

[14] Gregoryen Takvimin gelişiminin tarihsel arka planına ilişkin bkz. Anthony Aveni, *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures* (London: Taurus Parke, 2000), s. 114-18.

nın hem de insan hayatının genel ritminin, hızının ve zamansal ifadesinin insanlar tarafından algılanmasında ne kadar derinlikli bir etkisi olduğu göz önüne alınırsa, devrimcilerin haftanın süresini on güne çıkarmak ve milat olarak Cumhuriyet Dönemi'ni belirlemek gibi radikal takvim reform girişimlerinin gözüpekliğini görmezden gelmek o denli zorlaşır.[15] Özellikle de devrimin hemen sonrasındaki yılların hengâmesi göz önüne alındığında, devrimcilerin bu kadar karmaşık ve geniş kapsamlı bir reformu gerçekleştirmeyi düşünebilmiş olmaları bile şaşırtıcıdır.

Devrimciler açısından son zamanlarda şahit oldukları olayları insanlık tarihinin geri kalanından ayırmak, devrimin kendi otonom anlatısını kuran bir olay olmaktan ziyade zaten var olan tarihsel anlatının içinde konumlandırılabileceği fikrini (özellikle de Hıristiyan Avrupa'ya ilişkin tarihsel anlatının içinde konumlandırılabileceği fikrini) reddederek yaşadıkları zamanın tikelliğini vurgulamak açıkça çok önemliydi. Gregoryen takvimin değiştirilmesini radikal biçimde otonom bir tarihsel anlatı başlatmaya, geçmişe sünger çekip tamamen yeni ve eşi benzeri görülmemiş bir başlangıç yapmaya dönük bu girişim ışığında okumak yararlı olacaktır. Göreceğimiz üzere Cumhuriyet Takvimi savunucuları başlangıçlarla ve 'açılış olayları' ile çok ilgiliydiler ve bu ilgileri de, gene göreceğimiz üzere, beşerî zamansallığının özünde *anlatısal* bir kavranışa dayanmaktaydı ki bu kavrayış, Hegel'in kendi diyalektik tarih felsefesi içerisinde de kritik bir öneme sahiptir.

Aydınlanmanın ve bilimsel dünya görüşünün çocukları olarak bizler, zamanı, içinde vuku bulan belirli olaylardan bağımsız ve kayıtsız olarak düşünme eğilimindeyiz. Nasıl ki geometrik uzay, uzamsal düzlemde yer kaplayan şeylerin birbirlerine göre işaretlemek ve kesin niceliksel ifadelerle ölçmek için kullanılan bir evrensel koordinat sistemi işlevini yerine getiriyorsa, zamanı da bu şekilde zamansal düzlemde yer kaplayan olayların içerisinde gerçekleştiği bir tarafsız ve evrensel araç olarak, herhangi bir olayın süresinin niceliksel ifadelerle ölçülmesini ve diğer olayların süresiyle karşılaştırılmasını mümkün kılan sabit bir ölçü olarak düşünmek çok yaygın bir eğilimdir.

Bununla birlikte öz bilince sahip, deneyimleyen failler olarak bizler aynı zamanda insan yaşantısının kendi dramasına özgü bir zaman deneyiminin de içerisinde hareket ediyoruz ve bu 'yaşanan zaman', evrensel saatin yeknesak [homojen] bir biçimde akan ve ölçülebilen zamanı ile mükemmel

[15] Cumhuriyet Takviminin kimi temel özelliklerine ve toplumsal önemine ilişkin faydalı bir tartışma için bkz. Eviatar Zerubavel, "The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time", *American Sociological Review* 42(6) (December 1977): 868-77. Ayrıca genel olarak zamanın standardizasyonunun toplumsal önemi üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Eviatar Zerubavel, *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life* (Berkeley: University of California Press, 1981).

bir biçimde uyum içerisinde değil. Elbette herhangi bir olayı alıp onun niceliksel zamanın tek tip ölçeğindeki yerini belirleyebilir ve onu ölçebiliriz; ve gerçekten failler olarak kendi eylemlerimizin zamanını da bu saate göre belirlemekte ve diğer olaylara nazaran ne kadar süreceklerine dair bir algıyı da çoğu zaman geliştirmekteyiz. Bununla birlikte, beşerî dünyada yaşamaya ve eylemeye ilişkin somut deneyimimizde zaman, bizim için öncelikle yeknesak bir şey olarak, niceliksel birimlerin farklılaşmamış bir dizisi olarak var olmaz. Tersine, en temelinde, bizim dünyaya pratik dâhil oluşumuzu meydana getiren olayların ve sürelerin hem birbirleriyle hem de kendi içlerinde gelişmekte olan tikel 'drama' ile ilişkilenerek belirli ve niteliksel anlamlarını buldukları bir çeşit anlatısal yapı olarak varolur.[16]

Örneğin biz sabahı, günün *başlangıcı* olarak deneyimleriz. Bu dönem, kendimizi henüz kesin olarak belirlenmemiş olarak deneyimlediğimiz müddetçe (kendimizi, sabahın yaşandığı anda ve yerde, henüz tamamlanmamış ve sonuçları kesinleşmemiş olaylarla ilişkilendirerek deneyimlediğimiz müddetçe) tipik olarak harekete geçirici bir yenilik hissine sahiptir. Bu, güneşin ilk ışıklarının günün belirsizliğini veya açık-uçluluğunu ilân etmesi ve kendi özgürlüğümüzün belirsizliğini ilânı gibidir. Veya uzun vadeli bir projeyi tamamlamak üzere gerçekleştirdiğimiz eylemler, bizim açımızdan birer *hedefe varış* biçiminde var olur. Bir diğer ifadeyle biz bu eylemleri, kendisini önceleyen ve son eyleme ulaştıran birbirleri ile ilişkili bütün bir eylemler kümesini saran eylemler olarak deneyimleriz. Hattâ bu tip bir uzun vadeli projeyi tamamlamaya odaklanıp çalışırken eylemlerimize eşlik eden zaman algısı uyarınca, bu projenin başlangıç aşamalarındaki olaylar bize, projenin tamamlanmasının hemen akabindeki olaylardan (her ne kadar bu ikincisi saatle belirlenen tek biçimli zamanda bize en yakın olan olaylar ise de) bir anlamda daha 'yakın' gelir (bu olaylar daha *buradadır* ve biçim şimdiki eylemlerimizle daha fazla *süreklilik* içerir).

Bu nedenle bizlerin de yaşadığı şekliyle insanların hayatlarındaki olaylar, birbirlerinden ayrı ve birbirini dışlayan eşit zaman birimleri biçimini almaz. Bunun yerine, olaylar, kendilerini geriye ve ileriye doğru, anlamlı yollarla ilişkili olduğu bir dizi tikel olaya bağlayan içsel referanslara sahip olacak şekilde gerçekleşir. Deneyimlerimizde bizler, temel olarak başlangıçlarla ve bitişlerle, ilk anlarla ve nihai anlarla, beklentilerle ve hatıralarla, ilerlemelerle ve gerilemelerle, ani gelişmelerle ve sıkıcı tekrarlar ile sürüncemelerle ilgileniyor gibi görünüyoruz ki zamanın bütün bu farklı "söylemsel ifadeleri" de, bizim birer fail olarak deneyimlerimizi kuran açılış-

[16] Yeknesak ve münferit sayılabilir birimlere bölünebilen bir zaman kavrayışı ile, zamanın yaşanan somut bir deneyim olarak niteliksel sürekliliği arasındaki karşıtlığın felsefi bir açıklaması için, bkz. Henri Bergson, *Time and Free Will*, çev. F. L. Pogson (Mineola, NY: Dover, 2001).

larla, ilerlemelerle ve kapanışlarla çok yakından ilişkili gibi görünüyor. Bir başka deyişle biz yeni ve öngörülmemiş olay dizileri başlatma, bunların ilerlemesini kontrol etme, süreç boyunca karşımıza çıkan engellere karşı tepki geliştirme ve projeleri uygun sonuçlara ulaştırma yetisine sahip olmamızdan ötürü (ve son tahlilde kendi kimliğimizi de doğum ile başlayan ve nihai sonucu olan ölüme doğru ilerleyen bir süreç olarak deneyimlediğimiz için), zaman bizim açımızdan öncelikli olarak bir dizi birbirlerinden ayrı ve niceliksel bakımdan eşit zaman birimi biçiminde görünmez. Bunun yerine zaman, öncelikle, belirli olayların, içinde anlamlı yollarla yankılandığı, son bulduğu, sürdüğü, sekteye uğradığı veya başka olayları vaat ettiği belirli ancak açık uçlu bir dramanın maceralı bir biçimde gelişimi gibidir. Yaşayan ve sonlu failler olarak dünyada en önemli şeyin ne olduğuna dair savları aktif bir biçimde ileri sürdüğümüz ve kendimiz için anlamlı hayatlar inşa etme işiyle sürekli meşgul olduğumuz için, varlığımızın yaşanan zamanı (kimliklerimizin ve biyografilerimizin zamanı), yaşayıp gittiğimiz sürenin saatle ölçülen her bir birimindeki içeriklerinin fark gözetmeksizin yapılan bir listesi biçiminde değildir. Bunu yerine zaman, bizim için, en dikkate değer başarılarımız ve başarısızlıklarımızla, çocukluğumuzun en kötü ve en mucizevi anlarıyla veya genç birer erişkin iken deneyimlediğimiz büyük altüst oluşlarla (yani yalnızca bizim kendimize özgü öz-benliğimize anlatısal bir şekil ve anlam veren ve diğer tüm daha sıradan olayların da kendilerine kıyasla konumlandıkları en *belirleyici olaylarla*) şekillenir.[17]

Tek tek failler olarak kendi kimliklerimizi yapılandıran kısmi anlatılar olduğu gibi, daha geniş toplulukların kimliğini yapılandıran ve bunun da ötesinde, Hegel'in tartıştığı üzere, bir bütün olarak insanlık tarihini yapılandıran daha genel anlatılar da vardır. Her ne kadar hayatımı yapılandıran kendi tikel anlatım bağlamında atacağım adımlar (diyelim bir aşk ilişkisindeki adımlarım) bir bütün olarak toplumda olup bitenlerden nispeten

[17] İnsan failliği ile anlatısallık arasındaki yakın ilişkiyi en güçlü bir şekilde öne çıkartanlar herhalde Heidegger'in zamansallık üzerine yaptığı çığır açan çalışmanın ardından gelen felsefeciler kuşağıdır. Örneğin, tercihin içsel zamansal yapısının, her bir kararın o kararı motive eden veya "başlatan" bir geçmişin ve onu bekleyen bir geleceğin ışığı altına yerleştirilmesini de içerdiğine, ve bu bakımdan, tercihlerin bireyin otobiyografisinin zamanını anlamlı anlatılar biçiminde şekillendirmesi konusunda bkz. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. H. Barnes (NewYork: Washington Square Press,1993), özl. böl. 4. Ayrıca insan eylemlerine özgü olan şeyin tam da anlatısal yapı olduğuna dair sav için bkz. Hannah Arendt, *Human Condition*, 2. ed. (Chicago, IL: Chicago University Press, 1958), böl. 5. Hegel'in kendi faillik kavramlaştırmasının da anlatısal bir teori olarak yorumlanabilirliği konusunda oldukça faydalı bir tartışma için bkz. Allen Speight, "Hegel, Narrative, and Agency", Arto Laitinen and Constantine Sandis (der.) *Hegel on Action* içinde, (Basingstoke, Hants: Palgrave Macmillan, 2010), s. 232-243. Ayrıca, dramanın kendisini tam da tanımlanan faillerin bireysel karakterlerinin açığa çıktığı bu belirleyici durumlar ve olaylar çevresinde kurmasına ilişkin Hegel'in tartışması için, bkz. *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, vol. 1, çev. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 217-220.

bağımsız ise de, bu tikel eylemler de toplumumdaki (ve tabii yaşadığım tarihsel dönemdeki) daha genel anlatılar bağlamında yer alır ve anlam kazanır. Ben de bu konudaki farkındalıktan tamamen yoksun bir konumda bulunmam. Örneğin yaşadığım aşk ilişkisinin tikel biçimi ve bu biçimin benim tarafımdan "normal" olarak mı, "alışılmadık" olarak mı yoksa "yasak" olarak mı algılandığı, aşkın insan hayatındaki yerine ilişkin daha geniş ve evrilen bir toplumsal anlatının neticesidir. Ve aslında bu anlatı da bireylerin (örneğin ailelerinin ayarladıkları birlikteliklere karşı) özgür ve gönüllü birlikteliklerinin değişen önemine dair daha da kapsamlı bir anlatıya bağlıdır.[18] Dahası, şüphesiz ki sevgilime yazdığım mektuplar, ne kadar özgün ve kişisel olurlarsa olsunlar, gelecek nesiller tarafından insanların aşk ilişkilerine ve bu ilişkilerin nesiller boyu nasıl tedricen gelişip dönüştüklerine ilişkin daha geniş bir kültürel anlatı içerisinde işleyen belirli bir genel normun kanıtı (veya belki de, var olan bir normdaki bir kırılmanın başlangıcının kanıtı) olarak gösterilebilirler. Şu veya bu ilişkiye girmeyi tercih ettiğimde, bu daha büyük anlatıların tüm ayrıntılarının tümüyle farkında olsam da olmasam da, tercihim, bu anlatılarda ve onların önüme serdiği genel olanaklarda *ima edilir* ve onlar sayesinde *mümkün olur*. Başlattığım bu tikel ilişkiyi nasıl deneyimleyeceğim de, bir bağlamda, bu daha büyük anlatının *içerisinde kendimi konumlandırma* sorunudur.

Bu anlatısal yapının varlığı ve bizim bireysel eylemlerimizin söz konusu daha büyük anlatının içerisinde konumlandığı göz önüne alınırsa (ki bu bir birey olarak kendi eylemlerimin nihai anlamlarının yegâne belirleyicisi olduğumu iddia edememem ve bu eylemlerin anlamlarını bir dereceye kadar da sözünü ettiğim geniş anlatıya ve en son tahlilde de bizzat tarihin yargısına havale etmem gerektiği anlamına gelir)[19], eylemlerimizin bu daha geniş anlatısal çerçevesini bilmekte ve kendi eylemlerimizle onu mümkün

[18] Hegel'in aşkın tarihsel anlatısı, modernitenin bireyin öznel özgürlüğüne doğru yaşanan değişimi nasıl gerçekleştirdiğine ve öz kimliğin ve edimlerin şekillenmesinde esas rolü ailenin komünal tininin oynadığı eski dönemlerde mümkün olmayacak bir şekilde, kişisel tercihlere ve romantik aşka dayalı ilişkilerin çok daha yaygın bir görünürlük kazanmasına ve yaşamın yapısal özelliklerinden birisi olmasına ilişkin de açıklamalar içermektedir: Örneğin bkz, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), s 162 ve 164; İngilizce çevirisi, *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), ve bundan sonrasında *PhR* olarak gösterilecek ve ardından madde numarası işaretlenecektir. Doğrudan tüm alıntılar Knox çevirisinden ve İngilizce verilecektir.

[19] Hegel'in, eylemlerin ahlâki bir noktadan yapılan (ve eylemin neliğinin ve değerinin belirlenmesinde son ve mutlak olma iddiasında olan) değerlendirmelerinin dahi, bilhassa bireylerin eylemi yeni bir tinsel dönemin şafağını bekliyorsa, en nihayetinde tarihin yargısına boyun eğmek durumunda olduklarına dair argümanı ile karşılaştırınız; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1961), s. 80-4, İngilizce çev. *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), s. 34-7 (buradan sonrasında *PhH* olarak kısaltılacak, Reclam edisyonunun sayfa numaraları ve sonrasında da Sibree çevirisinin sayfa numaraları ve-

olduğu kadar korumakta veya değiştirmekte hepimizin kişisel bir çıkarı vardır. Bunun ışığında Hegel'in tarih felsefesi de bütün eylemlerimizi konumlayan ve onlara anlam veren en geniş ve en kapsamlı tarihsel anlatının su yüzüne çıkarılması veya dile getirilmesi olarak görülebilir. Bu projenin arkasındaki motivasyonun bir parçası da anlatının aldığı biçimi ve ilerlediği yönü bilemeden kendimizi tastamam bilemeyecek olmamız ve kendi kendimizi belirleme konusundaki potansiyelimizin tamamına ulaşamayacak olmamızdır. Yani Hegel'e göre tarihin gerçekleştirmek için çabaladığı özgürlük, kendimize dair öz bilinç ile beraber var olmaktadır.[20] Belki de Devrim kendisini açıkça bu dünya-tarihsel bağlamda gördüğü için ve dahası insanın öz-belirlenim gücünün de yalnızca kendi toplumumuzu değil fakat tarihin kapsamlı anlatısını da baştan aşağıya yeniden şekillendirme kabiliyetimizde olduğunu düşündüğü için (ki göreceğimiz üzere bunu da en bariz şekilde eşi görülmedik bir takvimi uygulamaya koyarak gerçekleştirmeye çalışmıştır), Hegel özgürlüğün öz-bilince ulaşmasına ilişkin *kendi* kapsamlı anlatısında kilit bir dramatik yer ayırmıştır.

Tıpkı kolayca aklımıza gelen ve tüm eylemlerimizi bir bağlama oturtan ulusal ve dinsel anlatılar gibi (örneğin ulusumuzun kökenine, yaşadığı sıkıntılarına ve güçlüklerine dair, evrenin kökenine dair veya Hıristiyanlıkta ve Müslümanlıkta olduğu gibi insanın kurtuluşunu mümkün kılacak belirli olaylara dair hikâyeler), inşa ettiğimiz takvimler de bizlerin birer özne olarak, doğal ve beşerî dünyaların her şeyi kuşatan zamansal çerçevelere belirli bir ifade kazandırmamızı ve kendimizi onlar içerisinde konumlandırmamızı sağlayan yollardır.[21] Takvimlerimizin aldığı tikel biçimler, kaçınılmaz olarak, dünyada geçirdiğimiz zaman içerisinde insan olarak bizlere en belirleyici görünen doğal, siyasal ve dinsel olayları mihenk taşı olarak kabul eder (örneğin mevsimlerin değişimleri, ayın evreleri, belirli bir siyasal liderin veya ailenin iktidar dönemi, dünyada bir bütün olarak yerimize ilişkin son derece önemli bir dinsel olay) ve onların etrafında şekillenir. Bu nedenle, bir eylemde bulunurken onu gerçekleştirmekte olduğumuz *zamanın* farkında olduğumuz her durumda (bu 'zamanı', takvimlerimizin çizdiği çerçevede ister günler veya haftalarla isterse de mevsimlerle, yıllarla veya çağlarla ifade edelim) aslında eylemimizi belirli bazı bir dizi olayın

rilecektir). Ayrıca tarihinin bir yüksek "yargı mahkemesi" olmasına dair tartışma için bkz. *PhR* 341-3.

[20] Tarih'e özgürlüğün gerçekleşmesi olarak bakan Hegel'in temel görüşü için bkz. *PhH* 58-62; 17-20.

[21] Vurgulamak gerekir ki, doğal olaylar genellikle doğada döngüsel olarak var olurlar ve bu nedenle içsel olarak hiçbir başlangıç ve sonları yoktur. Ancak takvimlerimiz kaçınılmaz olarak bu döngüleri "anlatısallaştırmaya" eğilimlidirler: Örneğin, yıllık dönümleri, yılın belli bir günü olarak biçimde işaretleyerek veya tüm yılları ilk yılla sıralı bir ilişki içinde olacak biçimde ardışık biçimde sıralayarak yaparlar bunu.

kendilerine alternatif olabilecek diğer olaylar pahasına seçilerek mihenk taşı olarak kabul edildiği bir anlatı içerisinde konumlandırmaktayız. Bu şekilde konumlandırmakla da, bir bakıma, bu belirleyici anlatı içerisindeki tikel yerlerinin eylemlerimizin anlamını da kısmen belirlediğini teslim etmiş oluyoruz.

Böylece devrimcilerin eşi görülmemiş yepyeni bir takvim ve tarihlendirme sistemini kurmayı uygun görerek giriştikleri çabanın aslında bir bütün olarak beşerî zamanı ifade etme ve ona yön verme çabası olduğu görülebilir: Kendilerini, eylemlerin ve olayların gerçekleştiği pratik bağlamlarda açımlayan ve bu eylemelerin ve olayların anlamını şekillendiren anlatıların belirlenmesinde bir söz sahibi olabilmek adına, hayatlarımız için en hayati önemdeki olayların neler olduğunu belirleme çabasına giriştiler. Örneğin Ulusal Konvansiyon, belli bir eylemin gerçekleşme tarihini "1791" olarak vermenin, aslında, bir insanın eylemlerini uygun yerlerine yerleştiren anlatının başlangıcının Mesih'in doğumu olduğunu ima ettiğini ve dolayısıyla da eylemin nihai anlamının ve saikinin bu anlatıdan geldiğini kabul etmek olacağını görmüştür. İkincisi, ki Cumhuriyet Devrimi taraftarlara göre bu nokta muhtemelen daha tiksindiriciydi, miladi tarihlendirme sistemini kullanmak pratikte insanın eylemlerini Katolik Kilisesi'nin tahakkümünün tarihsel-siyasal anlatısı bağlamına yerleştirmek, dolayısıyla yalnızca papaların ve kardinallerin değil, iktidarını meşrulaştırmak için bu ikisinin çabaladıkları kralların otoritesini de dolaylı yoldan onaylamak anlamına geliyordu. 22 Eylül 1792 günü, Ulusal Konvansiyon'un Fransa'da kraliyetin kaldırıldığını belirterek Fransa'yı bir özgür cumhuriyet olarak ilân edişinin ertesi günü, Konvansiyon üyeleri, 21 Eylül 1792 gününü Cumhuriyet Çağı'nın ilk resmi günü (sonradan 1. Yılın Vendémiaire 1 günü olacaktır) olarak ilân ederek bu ânın önemini vurgulama ihtiyacı hissettiler.[22] Kararın zamanlaması, miladi sistemin reddedilmesinin, onların zihinlerinde, Fransa'daki *Ancien Régime*'in ve onun Avrupa'daki tüm benzerlerinin reddedilmesi ile eş tutulmuş olabileceğini de göstermektedir.

Dolayısıyla cumhuriyetin kuruluş günü eşi benzeri görülmemiş otonom bir anlatının başlangıcı oldu. Ulusal Konvansiyon fiiliyatta bu günü, ister şimdi gerçekleşiyor olsunlar ister geçmişte gerçekleşsinler, Fransa'da veya başka yerlerde gerçekleşen *bütün* beşerî işlerin ve kurumlarının o andan itibaren yorumlanacakları ve ölçülecekleri nihai bir referans noktası olarak belirlemeye çalışmaktaydı. Tıpkı Hıristiyan dünya görüşünde Tanrı'nın Mesih olarak dünyaya gelişi tarihsel olayının, hem ileriye hem de geriye dönük tüm beşerî zamanın kendisine göre tanımlandığı en hayati

[22] Cumhuriyet takviminin uygulanmasına ilişkin siyasal sürecin detaylı bir tartışması için bkz. Andrews "Making the Revolutionary Calendar": 515-32.

olay olarak görülmesi örneğindeki gibi, insan edimlerinin tarihi bundan sonra, en geniş düzeyde, cumhuriyet-öncesi ve cumhuriyet-sonrası olarak iki döneme ayrılacaktı. Böylece cumhuriyetin kuruluşunun tarihsel önemi de yalnızca eskiden tasavvur dahi edilemeyecek şekilde son derece yeni bir geleceği (kendisinden başka bir otorite tanımayan bir beşerî özgürlüğün şafağını) başlatmasında değil, aynı zamanda yeni bir "geçmiş" de başlatmasındadır. Bu yeni geçmişte, önceleri bağlam kurucu olan Hıristiyan kurtuluşu anlatısı ve bu anlatıyı bireylere aktaran Kilise artık cumhuriyet tarafından baş aşağı edilmeye hazırlanan uzun bir zulüm ve baskı anlatısının yalnızca bir safhasına dönüşmüştür.

Cumhuriyet'in yasa koyucu iradesi, kendi tarihsel ortaya çıkışının bundan böyle bütün beşerî işlerin anlamlarının belirleneceği yeni bakış açısının başlangıç noktası olmasını bilinçli bir biçimde arzulayan bu irade, işte Hegel'in tam da 'mutlak özgürlük' dediği şeydir ve ona göre devrimin temel ilkesi de budur.[23] Bahsi geçen özgürlük yalnızca kendisinin nihai anlamını değil fakat bütün insan eylemlerinin nihai anlamlarını tamamen kendi koyduğu şartlarda belirleme iddiasındadır ve mutlaklığı tam da bu nedenledir (ki bu aslında, geçmiş tarafından belirlenmiş olan motivasyonları ve koşulları kör bir biçimde miras alıp tekrarlayarak kendi doğum olayını da geçmişten beri var olan bir büyük anlatı içerisindeki olaylardan yalnızca birisi durumuna indirgemektense, tüm eylemlerin içerisinde yer alıp anlam kazandıkları bir geniş ve evrensel anlatıyı belirleme çabasında olduğu anlamına gelir). Az önce verdiğim örnek, yani olası aşk ilişkilerinin anlamlarını önceden belirleyen hâlihazırda açımlanmış bir kültürel anlatı bağlamı içerisinde hangi aşk ilişkisine gireceğimi belirleme konusunda verdiğim karar, bu noktadan bakıldığında *mutlak* anlamda özgür bir karar olarak nitelendirilemez. Zira beni tercihlerden herhangi birisine zorlayan hiç kimse olmasa bile, bu tercihler ve her birinin hem benim için hem de başkaları için taşıdıkları anlam benim kararımdan önce verili durumdadır. Kararım benden önceki nesiller tarafından *çoktan alınmış* olan bir kararın içerisinde oturmakta ve onun bir türevi gibi meydana gelmektedir ve bu bakımdan da *tamamen* yeni bir başlangıç değildir.

Böylece, Cumhuriyet Takviminin temel bir işlevi de, evrensel yasama iradesi sahneye çıktığına göre, ister geçmişte ister gelecekte olsun beşerî işlerin anlamına ve yönüne dair var olmuş bütün diğer otoritelerin ve iddia-

[23] Hegel mutak özgürlüğü, bütün tarihsel bakımdan hâkim toplumsal örgütlenme biçimlerinin ve eski dinsel bağlılıkların (yani kendi deneyimlerimize ve eylemlerimize onlar aracılığı ile anlam kazandırmış olduğumuz tüm eski referans noktalarının) temelinde, "bilincin kendisine dair bilgisinin" yattığını görmek olarak tanımlar (PhS M 584, W/C 386). Bunun anlamı, onların kendi başlarına ve öz-bilince dışsal bir otoriteye sahip olamayacakları ve her birey için eşit derecede erişilebilir olan şeye, yani rasyonel öz bilincin *içsel* standartlarına hesap vermek zorunda olmalarıdır.

ların artık bu iradenin *kendi* kurallarına göre yeniden konumlandırılmaları gerektiğini açıkça ilân etmekti. Hegel açısından "mutlak özgürlük dünya tahtına çıkar ve hiçbir güç kendisine direnç gösteremez" (PhS M 585, W/C 387). Hegel, insan özgürlüğünü yegâne nihai hakem olarak gören yeni bir anlatının birer parçası haline geldiklerinden, toplumun farklı alanlara veya sınıflara (rahip ve sivil insan, aziz ve günahkâr, soylu ve sıradan kişi) bölünmesini sağlayan tarihsel olarak hâkim kültürel anlatıların altlarının oyulduğunu söyler (*age.*). Bu kurumsal farklılaşmalar artık yalnızca 'dünyanın ahvali' olarak veya bizim kendi tikel tercihlerimizin ancak onların *içerisinde* anlamlı hale gelebildikleri verili "unsurlar" veya "etik sistemler" olarak görünmezler. Bunun yerine söz konusu kurumsal farklılaşmaların bizatihi kendileri bu yeni anlatı içerisinde, kolayca bırakılabilir olan ve mantıkları (ya da mantıksızlıkları) herkesin gözleri önüne serilebilen birer tercihe, yalnızca *tikel, olumsal, bilinçli tercihlere* dönüşmüştür.[24]

Özgür iradenin esas oluşuna ve evrenselliğine ilişkin bu görülmemiş farkındalığın ve savununun da etkisiyle Hegel, Fransız Devrimi'ne kendi büyük tarih anlatısı içerisinde, kendi nihai 'takviminde' (yani beşerî ruhun özgürlüğünün ve öz-bilincinin gelişime dair söylediklerinde) kritik bir an olarak yer verir.[25] Hegel'in tarih görüşü ile devrimin tarihteki kendi rolünü kavrayışı arasında açıkça uyumlu noktalar görülmektedir. Benzerlik yalnızca Hegel'in de bütün insanlık tarihini beşerî özgürlüğünü doğuşu ile ilgili bir anlatı olarak görmesiyle sınırlı değildir. O aynı zamanda devrimin kendisi hakkında yaptığı değerlendirmeyi, yani kendisini insanlık tarihinin bütün anlatısının ve anlamının mevzubahis olduğu bir olay, kendi sonulluğunu ve tikelliğini aşarak evrensel ölçeğe erişen bir olay olarak görmesine ilişkin düşünceleri de kısmen paylaşır. Fakat göreceğimiz gibi, Hegel'e göre devrimin benimsediği özgürlük biçimi (bütün tarihi en başından itibaren ve rasyonel bir biçimde belirleme iddiasındaki bir özgürlük) özgürlüğün kendi tarihsel başlangıcının anıtsallığına ve anlatısal karakterine mutlaka ihanet etmek zorundadır.

II: ZAMANI AKILCILAŞTIRILMAK

Hıristiyanlığa göre beşerî tarihin nihai anlatısında çığır açan olay, özünde Tanrı'nın bahşettiği bir armağan olarak hakikattir. O hakikat Mesih'te ve

[24] Böylece birey kendi genel pratik yönünü belirli ve kendisinin devraldığı bir toplumsal alanın veya sınıfın *içinden* almak yerine, kendisini böylesi her türlü tahsis edilmiş alanın üzerine çıkarır ve böylece "kendi sınırlılıklarını bir kenara bırakır" (PhS M 585, W/C 387).

[25] Hegel'in tüm hayatı boyunca Bastille gününü kutladığını, bunun da bir bakıma, yalnızca Hegel'in felsefi olarak oluşturduğu dünya-tarihsel olaylar takviminin değil ama Hegel'in kendi kişisel takviminin de devrimin önemini yansıttığının bir göstergesi olduğunu burada hatırlatmak gerekir, bkz. Ritter, "Hegel and the French Revolution", s. 46-7.

Mesih aracılığı ile ortaya konmuştur. Dolayısıyla kabulü için, enkarnasyonu bir tarihsel olay olarak, saf bir olay olarak ve katışıksız *verililiği*, bütün gizemi ve müphemliği ile birlikte saracak bir iman edimini gerektirir. Oysa cumhuriyetin doğumundaki çığır açıcı olay Tanrı'dan gelmez ve yalnızca insan eliyle gerçekleştirilmiştir. Onun su yüzüne çıkartmak istediği hakikati ilke olarak her birimiz, tıpkı Fransız vatandaşlarının temsilcisi sıfatıyla Ulusal Konvansiyon'un kendi ideali olarak benimsediği türden bir özgür, şeffaf ve rasyonel karar alma yoluyla ortaya koyabilir, kendimize *bahşedebiliriz*. Öyleyse miladi sistem beşerî zamanı düzenlerken zımnen insanın kendisini aşan bir dışsal güç karşısındaki nihai pasifliğini ve ona bağımlılığını anımsatırken, Devrimci tarihlendirme sistemi insan öznelliğinin kendi kanunlarını ve prensiplerini kendi içerisinde öz-bilinçli bir biçimde belirleme ve kurma kapasitesini anımsatıyordu. Yani aslında yeni takvim aynı zamanda aklın hâkimiyeti anlamına gelen şeyi, nihai öz-yönetim kapasitesini anımsatmaktaydı. Aklın insan yaşamındaki en üstün egemen güç olmasını sağlama ve böylece kendi kanunları çerçevesinde hareket edecek (ve aynı zamanda bu kanunlar üzerine düşünerek onları tasdik edecek) olan her rasyonel bireye bir tür egemenlik bahşetme yönündeki bilinçli çabası yoluyla devrim, bizim bakış açımızdan geçici, şeffaf olmayan veya evrenselleştirilemeyecek olan hiçbir otorite veya iktidar biçimine hoşgörü gösterilmesinin veya başvurulmasının artık mümkün olmadığı tamamen yepyeni bir tarihsel alan açtığını iddia ediyordu.[26]

Öyleyse devrimciler, cumhuriyetin yegâneliğini teyit ederek, yalnızca kendi tikel, olumsal ve tarihsel iradelerinin geçmişi olumsal bir biçimde tahakküm altına alan tikel iradeler üzerindeki hâkimiyetini onaylamış olmuyorlardı. Onların öz-belirlenim iddiaları, tekil birer tarihsel özne olarak kendi yaşamlarına yön veren kararları (bu kararlar *her ne* olursa olsun) başka tikel ötekilerin otoritesine tevdi etmektense kendilerinin almak zorunda oldukları anlamına gelmiyordu. Bunun yerine çabaları, iradenin olumsallığını ve tikelliğini tümden ortadan kaldırmak ve bu suretle son sözü aklın kendisinin (evrensel iradenin, gerekliliğin kendisinin) söylemesini sağlamaktı.

Genel olarak rasyonel Aydınlanma ruhunu aktif bir biçimde savunan bir kültürden beslendiği sürece Devrimci pratik, bir anlamda, aklın egemenliğini yalnızca beşerî konuların özgül alanında değil aynı zamanda doğa

[26] Hegel devrimi değerlendirdiği *Görüngübilimi*'ndeki bölümünde aklın üstünlüğü hakkında açıkça konuşmasa da, açıktır ki Hegel'in düşüncesinde devrim Aydınlanma'nın aklın üstünlüğe dair etkin kavramlaştırmasını içselleştirmekte ve sistematik olarak pratiğe dökmektedir. H. S. Harris'in, mutlak özgürlüğün Hegel'in Aydınlanmacı akıl ile özdeşleştirdiği 'tümüyle gerçek olmaktan emin olmak' ile eşdeğer olduğu görüşüyle karşılaştırmak için; H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, vol. II, *The Odyssey of Spirit* (Indianapolis, IN: Hackett, 1997), s. 384-92.

üzerinde de kurma girişimiydi. Doğal şeylerin dahi rasyonel bireylerin öznelikleri ve nihayetinde de bu özneliği tanıyıp ona güç veren aklın evrensel iradesi aracılığı ile, kör olumsallıktan ve belirsiz kaba gücün irrasyonel karakterinden kurtarılması anlamında, bu dönemde doğada da bir devrim yapıldı.[27] Aydınlanmacı bakışa göre doğal nesneler artık (Aristoteles veya daha sonrasında Gerard Manley Hopkins'te olduğu gibi) kendi başlarına bir öze ve otonomiye sahip nesneler olarak görünmüyorlar, dolayısıyla da insan düşüncesi ve iradesi karşısında özsel bir müphemliği ve dışsallığı devam ettiremiyorlardı. Hopkins'in Hıristiyanlık anlayışı ilhamını ve anlamı doğanın tüketilemezliğinde ve saf verililiğinde bulabilirken ve Hopkins "şeylerin derinliklerinde" varolan "en güzel tazelikte" sonsuzluğun ulvi çağrısını duyduğunu ileri sürerken,[28] aydınlanmış özne kendi çağrısını bütün nesnelerin koşullanmamış ve evrensel iradelerini (yani aklın içsel olarak akılla kavranabilir kanunlarını), kendisinin doğa ile olan rasyonel ilişkisi üzerinden nihayet sergileyebilmesi olarak görüyordu. Ve bu da her şeyden çok, rasyonel akıl tarafından bilinçli bir biçimde kavranmış olan doğal güçlerini rasyonel faaliyet örüntülerine doğru kanalize etmenin (onların kelimenin tam anlamıyla *rasyonel bir el* tarafından ele geçirilip kavranmasının) yollarını ortaya çıkarmayı, böylelikle de diğer tüm olumsal, tikel ve "heteronom" iddialara üstün gelme konusunda mutlak olan rasyonel özgürlüğü somut araçlara ve ifadelere dönüştürmeyi içeriyordu.

Böylece diyelim ki elektriğin nasıl işlediğine dair bir kavrayışa dayanarak insan yapımı binaları yıldırımın yıkıcı etkilerinden korumak üzere yere bir demir kazık çaktığımızda, elektrik artık insan amaçsallığına karşı mutlak bir umursamazlık içerisinde (ve hattâ ona zıt bir biçimde) kendi kendisini dayatan kaba ve olumsal bir güç olmaktan çıkar. Şimşek de artık heybetli bir aşkın Tanrı'nın laneti (ve hattâ karanlık ve uğursuz bir azabı) değildir. Bunun yerine, kontrol altına alınan ve yönlendirilen elektrik artık, gerçekte, rasyonel insan özneliğinin bir uzantısı olmuştur. Bu özneliğin

[27] Bu tartışma, devrimin Aydınlanmacı proje içerisinde her şeyin kendi rasyonel faydasına indirgenişinin en son noktasının devrim olduğuna ilişkin Hegel'in görüşünün bıraktığı yerden devam ediyor: Hegel'in yazdığı gibi, "bir nesne ancak özbilinç onun içerisine girebildiği ve içinde kendi *hireysel* özünün *kesinliğini*, hazzını (*kendi-için-oluşunu*) bulduğu oranda yararlıdır; öz bilinç nesne üzerinde bir hak görür ve bu içgörü öznenin *gerçek özünü* içerir" (PhS M 581, W/C 385; vurgular orijinal metindendir). Ancak Hegel için devrim faydaya dair temel duruşu *aşmıştır*. Zira artık (diyelim inancın doğayı 'mistifiye' etmesine karşılık) faydayı doğal dünyanın belirlenimlerinde *bulmaya* dönük değildir, her şeyin önceden ve en yüksek amaca dönük faydaları bakımından, yani iradi rasyonel özgürlüğe olan faydaları bakımından tanımlanmış oldukları bir dünya görüşü içerisinde işler. Bkz. PhS M 586, W/C 387-8. Ayrıca bu konuda Hegel'in "[mutlak özgürlük] için dünya kendi iradesidir ve o irade genel iradedir" sözleri için bkz. PhS M 584, W/C 386.

[28] Gerard Manly Hopkins'ten, "God's Grandeur", *Hopkins: The Mystic Poets* içinde, (Woodstock, VT: Skylight Paths, 2004), s. 57.

kendisi de zaten zımni olarak var olan bütün nesneleri şeffaf ve rasyonel bir totalitede birleştiren şeyin, aklın evrensel iradesinin bir uzantısıdır.[29] Bu durumda doğa, işleyişine dair rasyonel bir kavrayış yoluyla, özellikle de doğa ile olan ilişkilerimizde uyumu sağlamak için izlediğimiz somut yollar üzerinden bu kavrayışı somutlaştırmamız yoluyla, tek mutlak rasyonel amaç olan şeyin, rasyonel iradenin birincilliği ve özgürlüğünün onaylanması gayesinin hizmetine girer. Cumhuriyet Takvimi ise, cumhuriyetin kuruluşu olayına (ki bu olay evrensel, rasyonel iradenin nihai makamı olarak anlaşılıyordu) önemle işaret edilmesini sağlamasının yanında, bir de zaman-hesaplaması işlerini her türlü olumsallık ve tikellik izinden arındırarak, zamanın ifadesini daha kesin bir biçimde rasyonel kılmaya dönük bir çaba olarak, aklın bu yeni egemenliğinin örnek bir dışavurumuydu. Zamanın ifadesi artık, doğanın kendisinin tepeden tırnağa anlaşılabilir, hesaplanabilir (ve kullanılabilir) olmasına dönük Aydınlanmacı taahhüt ile daha uyumlu olacaktı. Örneğin her ay artık 10'ar günlük üç tam haftaya bölünürken, her gün 10 saate, her saat 100 dakikaya ve bu dakikalar da 100'er saniyeye bölünüyordu. Zamanın bundan önceki bölünme tarzı ise (ayların standart olmayan gün sayısından oluşması, haftanın 7 günden, günün 24 saatten oluşması, 60 dakikanın bir saat ve 60 saniyenin de bir dakika yapması), doğanın kendisine dayanmayan, yalnızca uzlaşımsal bir düzen olarak görülüyordu. Bunun yerine gelen onluk sistemin getirilmesi ise sadece yeni bir yapay uzlaşım olarak değil, zamanın kendisinin ölçülebilirliğinin ve tek tipliğinin gerçekten gösterilmesi olarak düşünülüyordu. Dahası onluk sistemde gösterilen olaylar aynı düzen içerisindeki başka birimlerle de kolayca ifade edilebiliyor, eş birimlere veya birbirlerinin çarpanlarına bölünebiliyor, bu anlamda da pratik hesaplamalara ve bilimsel analizlere

[29] Paratoner örneği, Fransa'da hemen devrim öncesinde bu tip çubukların kullanımına ilişkin tartışmalara ilişkin Marie-Hélène'in muhteşem anlatımından alınmıştır; *Mourning Glory: The Will of the French Revolution* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), s. 9-25. Bu âletin kullanımına ilişkin tartışma bir davaya yol açmıştır ve âleti kullanmaktan men edilen davalının savunma avukatı genç Maximilien Robespierre'den başkası değildir. Bu davayı yalnızca paratoner çubuğun kullanımının değil ama aynı zamanda aydınlanmış bir zihnin kural tanımaz ve kör doğayı akla uygun hale getirebilme yeteneğinin savunulması için bir fırsat olarak gören Robespierre, paratoner sayesinde "yıldırımın [aklın] kanunlarını kabul ettiğini ve kendi kör düşme dürtüsünü, önüne çıkan her şeyi yıkma ve altüst etme dürtüsünü hemen kaybettiğini, koruması gereken nesnelerin neler olduğunu öğrendiğini" söylemiştir (akt. Huet, Mourning Glory, s. 16). Ayrıca Simon Schama'nın, devrim öncesindeki yıllarda bilimsel ilerleme ve yeni teknolojik gelişmelerin popüler algılanışı üzerine yürüttüğü tartışmadaki görüşü ve bu algının aynı zamanda anti-mutlakiyetçi duygular için gerekli ortamı kurduğu fikri için bkz. Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Vintage Books, 1989), s. 123-31. Schama, Versailles'da gerçekleşen yeni bir sıcak hava balonu gösterisinin, kraliyet sarayının ihtişamını nasıl gölgede bırakan bir etki ve unutulmaz bir kitlesel heyecan yarattığına dair bir anı da aktarmaktadır.

daha uygun gibi görünüyordu. Bunun aksine miladi takvim, birbirleriyle uzlaştırılamayan bir dizi sistemden oluşuyordu. Örneğin 7 günlük hafta ritmi ile ayların ritmi arasında bir uyum yoktu ve bu nedenle de yıllık tekrarlanan bir dizi olay, her sene haftanın bir başka gününe denk geliyordu. Ayrıca Paskalya'nın ne zaman kutlanacağına ilişkin karmaşık (ve kiliseye giden ortalama insanın yapamayacağı) hesaplamalar da ay, dünya ve 7 günlük hafta döngüleri gibi birbiri ile uyumsuz üç döngünün belirli bir korelasyonu ile belirleniyor ve Paskalya'nın kutlanacağı Pazar günü, 22 Mart ile 25 Nisan arasındaki 35 farklı günden birisine denk gelebiliyordu.[30]

Cumhuriyet takviminde kullanılan zamansal birimlerinin adları bile onları daha akılcı ve tabiri caizse daha tarih-dışı kılmak üzere, olumsal otoritenin belirlenimine daha az bağlı olmalarını sağlayacak şekilde seçilmişti. Örneğin haftanın günleri Roma tanrılarından alınan geleneksel adlar yerine basitçe sıra sayılarına göre adlandırıldı (ilk gün *primidi*, ikinci gün *duodi* vb.); ve haftalar da *decades* [onluklar] olarak adlandırıldı ve içinde bulundukları aydaki sıraya göre birinci, ikinci veya üçüncü hafta biçiminde isimlendirildiler. İlk başta aylarda sadece yıl içinde bulundukları sıraya göre adlandırılıyordu (ör. dördüncü yılın *üçüncü ayı* gibi). Ancak bu yöntemin fazla kullanışsız olduğu ortaya çıkınca, aylar bu kez mevsimlere ve tarımsal döngülere uyan iklimsel özelliklere göre isimlendirilmeye başlandı (örneğin filizlenme ve hasat). Yılın pek çok gününü azizlerle ilişkilendiren Katolik Azizler Takvimi'nin aksine, yıl içerisindeki tüm günler evcil hayvanlarla, meyvelerle veya çiftlik araç gereçleri ile ilişkilendirilerek isimlendirildi. Bu isimleri belirlemekle görevlendirilen komitenin raporunda, komitenin görevi "cehaletin sanrılarının yerini aklın gerçeklerinin, ruhbanın prestijinin yerini ise doğanın hakikatinin almasını sağlamak" olarak belirtiliyordu.[31]

Düşüncesiz, akıldışı önyargılara ve geçmişin dinsel otoritesine ait gibi görünen takvimi bir kenara bırakan komitenin önerdiği yeni takvimin, ilkesel olarak herhangi bir yurttaşın bilinçli bir şekilde kavrayabileceği ve takvimin meşruluğunu kendisinin de teyit edebileceği şekilde, yalın, zarif ve kolaylıkla anlaşılır bir sistem olduğu düşünülüyordu. Pratikte ise, zamanın tarihsel tikelliğe gömülmüş ifade edilme biçimlerinden kurtulmak suretiyle, takvimi demokratikleştirmenin, ve (tıpkı bir matematiksel denklemin

[30] Paskalya'nın tarihlendirilmesinin tarihsel arka planına ilişkin bir tartışma için bkz. Aveni, *Empires of Time*, s. 115-17.

[31] 1793 Ekimi'nde, günler ve aylar için hangi adların kullanılması gerektiğinin yeniden değerlendirilmesi amacıyla görevlendirilmiş özel bir komisyon raporu sunumundan, Andrews'ta aktarıldığı şekliyle, bkz. Andrews, "Making the Revolutionary Calendar": 530. Önceki sayfalarda takvim uygulanmasının farklı aşamalarında yer alan bilgilerle ve tartışmalarla çizmeye çalıştığım çerçeve, genellikle Andrews'ın metninden yararlanarak gerçekleşti.

çözümünü kendi başına başından sonuna düşünen her bireyin bu çözümün meşru yazarı olduğunu iddia edebileceği gibi) her bir vatandaşın kendi bireysel akılcılığı ile kendisini bu takvimin *yazarı* olarak görmesi anlamında, bu takvimi genel iradenin bir ifadesi şekline sokmanın yollarını aramaktaydılar. Zamanın düzeninin akılcılığının bu şekilde sağlanması eylemi, tıpkı matematiksel akıl yürütme eylemi gibi, prensipte her bir rasyonel vatandaş tarafından, tarihsel konumlanmışlıklarından bağımsız olarak tekrar edilebilir. Öyleyse zamanı yeni takvim ile ölçen birey, aklın tarih-dışı zorunluluklarını karşıladığını hissedebilir ve dolayısıyla da kendi tarihsel konumlanmışlığının veya tarihsel nedenlerle hâkim olan herhangi bir otoritenin kendisi üzerindeki olası bir kontrolünü de zımnen reddetmiş olur. Devrim sırasında "bütün tarafından [âni genel iradenin ifadesi olarak Ulus tarafından] yapılmış gibi görünen şey, her birisinin doğrudan ve bilinçli edimleridir" (M 584) derken Hegel, aklın şeffaflığına dayanma iddiasındaki her türlü yasama ediminin ardında yatan prensibi yakalar: Karar verme ve eyleme geçme konusunda her vatandaşın dayandığı nihai temel eninde sonunda kendi aklı olduğu müddetçe, akla dayanan bu edimler de, gerçekte temsilciler eliyle veya bir çeşit ulusal referandum yoluyla yapılmış bile olsalar, her bir vatandaşın *doğrudan ve dolayımsız* edimi sayılırlar.[32]

Bu durumda, temelde rasyonel olduğu müddetçe böyle bir edim, her ne kadar belirli bir insan grubu tarafından tarihin belirli bir zamanında ileri sürülmüş dahi olsa, yalnızca bu insanların tikel ve sonlu iradelerinin değil aynı zamanda herkesin genel iradesinin de bir somut ifadesini verme iddiasındadır. Genel iradenin yasasını kendisinin doğrudan yazdığını bu durumda her bir birey iddia edebilirse de, bu yasa Hegel'in "bükülmez, soğuk evrensellik" (*PhS* M 590, W/C 390) dediği şeyin de bir ifadesidir. Zira hiçbir birey ve hattâ hiçbir tekil ulus onun sahibinin tümüyle kendisi olduğunu ve kendisine ait olduğunu iddia edemez. O hem herkese aittir hem de

[32] PhS M 584, W/C 386-7'den anlaşıldığı kadarıyla Hegel, devrimin tinini, hangi biçimde olursa olsun hiçbir siyasal temsil kullanımını benimsemeyen doğrudan bir demokrasi tiniyle ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte, H. S. Harris'in oldukça inandırıcı bir biçimde ileri sürdüğü üzere Hegel'in ilgili bölümde temsili yok sayması, mutlak suretle, temsilin devrim öncesi rejimdeki karakteristik biçimine dayanmaktadır. Örneğin Tabakalar Meclisi'nde köylüler *zımnen* toprak sahiplerince temsil ediliyor ve belli *tikel* çıkar grupları veya tabakalar da temsil ediliyordu. Devrim sonrasında da erkeklerin tümünün seçme hakkını elde etmesiyle temsilciler seçildi fakat bu temsilciler "seçmenlerini değil sadece ve daima Ulus'u" temsil ediyorlardı. Seçilenler, milli iradeyi yansıtan ve onları seçen yurttaşlarla eşit olan yurttaşlardı"; Harris, *Hegel's Ladder*, vol. II, s. 388. Her bireyin, ister seçilmiş olsun ister olmasın, kendi bireysel aklıyla (prensipte bile olsa), gerçekten rasyonel bir ulusun yaptığı yasaların nihai ve doğrudan kaynağı olduğunu iddia edebiliyor olduğuna dair söylediklerim, böylesi bir "aklın egemenliğinin" nihayetinde bir çeşit doğrudan demokrasiyi de içerdiğini de ima eder. Ve Hegel'in "her bir kişiliğin öz-bilinçli tözü" derken de vurgulamak istediği şeyin, doğrudan demokrasinin bu "ideal" formunun olabileceğini düşünüyorum (PhS M 584, W/C 386-7).

hiç kimseye ait değildir. Örneğin eğer takvim gerçekten de zamanın kendisinin rasyonel bir modeli ise, bu modelin şu veya bu insan grubu tarafından 1793'te 'keşfedilmesi' yalnızca tesadüfidir. Aklın ortaya çıkışı 'olayı', bizatihi evrensellikte konumlanma iddiasındadır veya bir diğer deyişle o da 'numen' dünyadaki bir olay olması bakımından zamanın kendisine benzer (elbette bu benzeme, zamanı, ampirik düzlemde gerçekleşen olaylardan etkilenmeyen, yeknesak bir bağlam olarak kavradığımız müddetçe geçerlidir). O tıpkı doğanın süregiden döngüleri gibi, gerçek bir başlangıcı ve sonu olmayan, dolayısıyla da tarihsel eylemin anlatısal yaşamı ile uyuşmayan bir olaydır.

Gerçekten de devrimciler, Ulusal Konvansiyon'un kurulduğu o önemli günün (ki onu takvimin ve dolayısıyla beşerî özgürlüğün radikal ve yeni anlatısının ilk günü olarak ilân etmişlerdir) tarihsel olayların ve kararların oluşturduğu bir anlatının rastlantısal bir sonucu olmak yerine, doğanın rasyonel düzeni tarafından arzulandığını dahi ileri sürdüler. Zira 21 Eylül'ün Güz ekinoksu olduğu ortaya çıkmıştı ve takvimden sorumlu olan Kamu Eğitim Komitesi üyeleri, cumhuriyetin başladığı günün evrensel ve kozmik bir ölçek ve meşruiyet kazandığını öne sürmekte hiç tereddüt etmediler: "Sivil ve ahlâki eşitliğin yeni hükümetin kutsal temeli olduğu Fransız halkının temsilcilerinde ilân edildiği anda, aynı zamanda gecenin ve gündüzün eşitliğin de gökyüzünde imleniyordu."[33] Sanki şeylerin doğal düzeni bu tarihi ayarlamıştı ve böylelikle hem olayın kendisinin hem de bu olayın Ulusal Konvansiyon tarafından ilk gün olarak belirlenmesinin olumsallığı bir nebze de olsa silinmiş oluyordu. Elbette böyle bir astrolojik düşünce bu akılcı insanlar tarafından çok da ciddiye alınamazdı. Ancak, sırf olumsal bir biçimde gerçekleşmiş olduğu için bir otorite meydana getirme ve anlam kurma iddiasındaki her şeyi takvimden (ve aslında beşerî dünyayı yöneten güçlerin tümünden) temizleme derdinde olan devrimcilerin, hem Konvansiyon'un kuruluşu olayının gerçekleştiği hem de onu yılın ilk günü olarak anma kararının alındığı tarihsel durumun tikelliğini silikleştirmek üzere bu mutlu tesadüfü göz ardı etmeleri düşünülemezdi.

III: AKIL VE MUTLAK BAŞLANGIÇLAR

Gördüğümüz üzere Cumhuriyet Takvimi'nin ortaya çıkışının merkezinde zamanın doğasına ilişkin oldukça farklı iki kavrayış bulunmaktadır: Birincisinde zamanın indirgenemez bir anlatısal karakteri vardır ve kendisini kuran gerçek olaylar arasındaki anlatısal ilişki zamanın akışını ve anlamını şekillendirir; ikincisinde ise zaman kendi içerisinde meydana gelen olay-

[33] Romme'nin raporundan Andrews'ta alıntılandığı şekliyle, "Making the Revolutionary Calendar": 526-7.

lardan etkilenmeyen ve onlar için standart bir niceliksel ölçü sağlayan yeknesak bir rasyonel sistem olarak kavranır.

Zamana dair anlatısal bakış açısından devrim, hiçbir mevcut anlatıya uymayan ve kendi kapsayıcı tarihsel anlatısını ortaya çıkarmış bir tekil olay olduğu iddiasındadır. Sırf bu tarihsel kesintinin gerçekleşmiş olması dahi ("şeylerin eski düzenine" benzer bir sisteme geri dönülmesi düşüncesini imkânsız kılacak şekilde, sırf yeni varoluş imkânlarını ve yeni davranış yollarını beraberinde getirmiş olması dahi) kendi başına belirli bir güç ve otoriteyi haiz görünüyor. Bu bakımdan Terör dönemi sırasında ılımlı bir muhalifin bile hemen "devrime ihanet etmekle" suçlanmasının ardında herhalde bu olayın kendisinin tekilliğine ve geri döndürülemezliğine olan inanç (ve aldıkları sorumluluklarla, risklerle ve yaptıkları fedakârlıklarla bu olayın gerçekleşmesini sağlayan tikel aktörlere olan bağlılık) yatmaktaydı. Öyle ki zamanın ne kadar radikal bir biçimde değiştiğinin farkına varamamak ve geçmişin bütün toplumsal ve kültürel kurumlarının ne kadar imkânsızlaştığını kavrayamamak dahi kişi hakkında ciddi bir şüphe uyandırmaya yetiyordu.

Bu anlatısal bakış açısından Mutlak Özgürlüğün alamet-i farikası, *yeni baştan başlama* gücünün, tarih için tamamen yeni ve geçmişe hiçbir şey borçlu olmayan bir *başlangıç noktası* belirleyebilme kapasitesinin (ve başlattığı yeni tarihsel yörünge uyarınca o geçmişin anlamını yeniden tanımlayabilme erkinin) olmasıdır. Ve tıpkı bir hikâyeyi başlatan olayın o hikâyede ardından gelişecek tüm olaylar için dramatik bir mekân açması ve (sonradan gelişen tüm olayların ancak bu ilk olay ışığında bir anlam ifade etmeleri ve onların tekil anlamlarının ve dramatik yüklerinin bizi, zımni olarak, bir parçası oldukları bütün bu hikâyeyi başlatan olaya tekrar döndürmesi anlamında) sonradan gelişen tüm olaylarda *mevcut olmaya devam etmesi* gibi, devrim de kendi ardından gelişen bütün bir tarih için böylesi bir ilk olay olma, ardından gelecek olayların kendisine atıf yapacakları bir zamansal köken oluşturma, 'her şeyin başladığı yer' olma iddiasındadır. Bu tekil olayın kendi mevcut ve sonlu statüsünü aşması ve diğer olaylar için bir çeşit genel ortam ve bağlam konumuna gelmesi tam da böylesi bir yolla kendi kalıcı anlatısını bir anda yaratmasıyla (ve böylece, aslında ardından gelen olayların kendisine bir köken ve bir başlangıç noktası olarak atıfta bulunmak yoluyla teyit etmeleri ile) olur.[34]

[34] Hegel'in, tekil ve sonlu bir olayın evrensel bir araca dönüştürülmesine dair anlatısallaştırma sürecini, özellikle Hıristiyanlığın İsa'nın 'doğal' ölümünü tekrarlanabilir tinsel bir harekete dönüştürüp kimliği Mesih'e dönük bu referansa dayanan cemaatin somutluğunu bu sayede kurması bağlamında tartışması için bkz. PhS M 784-7, W/C 511-13.

Ancak devrimciler için *mutlak* bir başlangıç yapmanın yegâne yolu, aklın, kendi evrenselliği içerisinde, başlangıcın nihai ve yegâne sorumluluğunu alması idi. Ancak akıl bize nesneleri gerçekten kendimizin yapma, kendimizi diğer türlü bize dışsal olan şeylerin içerisinde bulma kudreti verir. Öte yandan akıl, en azından burada anlaşıldığı şekliyle, tüm başlangıç noktalarını (ve en nihayetinde de tüm anlatısal yapıları) kendisi bakımından önemsiz kılmaktadır. Zira evrensellik iddiası ile akıl, her türlü tarihsel tekilliği, kendi gücü ve otoritesi bakımından alâkasız kılmaktadır: Kişinin kendi aklına olan güveni ve bağlılığı açısından bakıldığında, bu güven, kişinin mevcut davranışını mümkün kılan bir tarihsel süreci başlatmış olduğu gerekçesiyle tarihteki herhangi bir tikel olaya (veya olayı gerçekleştiren tikel bireylere) dayandırılamaz. Zira daha önce de belirtmiş olduğum gibi, kişinin şimdiki eylemlerinin bu anlamda bir belirlenim ilişkisine tâbi olduğunu itiraf etmek, kişinin eyleminin doğasının ve anlamının da tek ve en nihai kaynağının akıl olmadığını itiraf etmek anlamına gelir ki, bu da, söz konusu eylemin kendi başına var olan, mutlak anlamda otonom bir eylem olmadığının ortaya çıkması demektir.

Böylece Devrimci ilişkinin kendi olayı ile ilişkisine musallat olan gerilimin ne olduğu yavaş yavaş aydınlanmaya başlıyor: Burada, asla gerçekleşemeyecek bir mutlak başlangıca, gerçekten dört başı mamur bir başlangıç *olduğu* müddetçe hiçbir anlatıyı ortaya çıkaramayacak bir başlangıca bağlılık söz konusudur. Zira görmeye başlıyoruz ki anlatının zamansallığı, tarihsel tekillik ile ve basitçe tikel olayların *olaylılığı* olarak adlandırabileceğimiz şey ile tekil ve olumsal bir olayın yeni bir geleceğin açılışını yapma kapasitesi ile bağlanmış durumdadır. Ve burada anlaşıldığı şekliyle aklın kabul edemeyeceği şey işte tam da bu olaylılığın ağırlığıdır. Bu gerilime, basit bir rasyonel eylemin (örneğin basit bir matematiksel hesaplamanın yapılması gibi, aklın kendi otonom ve koşulsuz karakterinin somutlaşması olarak görülen bir eylemin) olaylı başlangıçlar sorusu bakımından nasıl bir konumda bulunduğuna kafa yorarak biraz daha yoğunlaşabiliriz. Rasyonel eylem ile olaylılık arasındaki gerilimin incelenmesinin, Hegel'in devrim konusunda açıkladığı değerlendirmelerin özüne de ışık tutacağını düşünüyorum.

Çarpım tablolarını öğrenmeye başlayan bir öğrenci, ilk başta yalnızca öğretmeninin önüne koyduğu tabloyu ezberlemiştir ve ihtimal ki 3 ile 5'i çarpması söylendiğinde '15' yanıtını verebilir. Gene de yanıtının neden doğru olduğunu söyleyemez ve bu konuda öğretmeninin dışsal otoritesine başvurmak zorundadır. Bu anlamda da yanıtı tam olarak kendisine ait değildir. Her ne kadar yanıt verirken kendi inisiyatifinin işlemekte olduğunu söyleyebilirsek de (çünkü yanıtı tek başına dillendirmiştir ve dahası, çarpım

tablosunu ezberleme konusunda da bir inisiyatif almıştır), aynı zamanda bu inisiyatifler de bir bakıma öğretmeninin kendisinin önüne çarpım tablosunu koyması gibi olumsal bir inisiyatifin içerisinde olgunlaşmıştır ve öğretmenin bu inisiyatifine bağımlıdır (ve en nihayetinde öğrenci, belki de eninde sonunda yararlı bir sonuç çıkacağı inancıyla, yanıtını verirken kendisine sunulan çarpım tablosuna güvenmektedir). Ancak öğrenci çarpım tablosunun ardında yatan prensipleri bir kere kavradıktan ve bunları önüne konan probleme bilinçli ve doğru bir şekilde uygulamayı başardıktan sonra, artık *neden* 3 ile 5'in çarpımının 15 *olması gerektiğini* ve 15'ten başka herhangi bir sayı *olamayacağını* söyleyebilir (artık bu denklemi yöneten rasyonel zorunlulukları kendi başına kavramış ve onaylamıştır) ve işte *bundan sonra* artık kendi yanıtının nihai başlangıç noktası veya kaynağı haline gelir. Bu noktada öğretmeninin aldığı ilk inisiyatif, öğrencinin soruya verdiği yanıta nazaran *olumsal ve arızi* bir konumdadır artık, zira verilen yanıtın zorunluluğuna dair öğrencideki kavrayış, öğretmenin geçmişte yaptığı veya söylediği her türlü tikel ve ampirik alana yerleşik şeyi aşmaktadır. Herhangi bir tikel talimata uymak ("ne zaman senden 3 ile 5'i çarpmanı isterlerse '15' diyerek yanıtla"), bir bakıma, talimatın kendisi olan bir fiili olaya, olumsal bir ampirik söze uymaktır. Öğrencinin 'talimata uyma' davranışıyla ile bu soruyu farklı farklı zamanlarda hep '15' olarak yanıtlaması da, verilen bu yanıtlar gerçekte öğretmen tarafından verilmiş olan fiilî bir talimatla başlayan basit bir anlatı içerisine yerleştirilmediği müddetçe tam anlamıyla kavranamaz. Ancak şimdi, bu matematiksel işlemin altında yatan mantığı kavrayan öğrenci, artık bir başka öğretmenin de başka bir yaklaşımla ve farklı talimatlar ile kendisini gene aynı farkındalığa ulaştırabilmesinin mümkün olduğunu görecektir. *Neden* doğru olduğuna dair bir kavrayışla doğru yanıtı verebilmek ve verdiği yanıtlar için kendi *düşüncesini* yeterli bir otorite olarak görmek (yani söylediklerinin nihai ve rasyonel kaynağının kendi özgürlüğün olduğunu zımni olarak onamak), tam da kişinin öğrenim sürecindeki tikel biyografik başlangıçları aşması demektir. Bu noktada artık gerçekten evrensel olan, herhangi tekil bir olaya veya olay dizisine indirgenemeyecek olan bir şeye, 'daimi' bir şeye karşı sorumlu olunduğuna göre bu, bir bakıma geçmişin tümüyle aşılması demektir.

Eğer ki devrim çağrısı 'rasyonel davranma' çağrısı ile eşdeğer ise, bu durumda devrim adına yapılan her bir yeni edim de diğerleri kadar kendine yeterli ve otonom bir başlangıç olmalı ve hiçbirisi devrim gibi veya cumhuriyetin kuruluşu gibi (özneleri öğretmen örneğimize benzer biçimde otonom yaşamın yoluna hasbelkader yönlendiren) bir 'ilk olaya' özel bir bağlılık zorunluluğu hissetmemelidir. Çünkü cumhuriyetin yasaları da dâhil olmak üzere bize dışsal olan hiçbir şey, meğerki biz bunları eylemimizin

her bir aşamasında kendi standartlarımızla tekrar tekrar onamıyor olalım (ki buradaki durum, uzun bir argüman dizisi sonuca ererken benim bu dizinin ilk önermelerinin geçerliliğini onayıp onamama konusunda özgür olmama benzer), bizi otonom yaşamın standartlarından ve tamamen kendi aklımıza dayanan kararlarla yaşamaktan alıkoyamaz. Ve eğer ki her bir tercih tek başına tümüyle yeni, kendisinden başka hesap vereceği bir yer olmayan, kendine yeterli bir başlangıç ise, bu durumda kesin ve zamansal olarak uzayan anlatıların da hiçbirisi mümkün değildir. Onluk sistemin yeknesak (ve her biri bir diğerine işlevsel olarak eşit ve özünde aynı olan) zaman birimleri gibi, özgür ve rasyonel eylemin de her bir safhası bağımsız, kendi içinde bir bütün ve kendine yeterli bir atomdur ve olduğu şey olabilmek için hiçbir biçimde diğer safhalara bağımlı değildir. Bu ise, Hegel'in devrim sırasında yaygın olan "aklın soyut kavranış biçiminin" özü olarak işaret ettiği şeyin, "fiilî öz-bilincin ayrı ve mutlak katılığı ve *öz-iradeli atomizmi[nin]*" (*PhS* M 590, W/C 390, vurgu bize aittir) bir içerimidir yalnızca.

Otonom aklın ortaya çıkışının geçmişini nasıl olup da kendi varlığı bakımından olumsal kıldığını gördük. Elbette halen daha eylemin veya sözün *durumuna* dair bir olumsallık mevcuttur: Verdiğimiz örnekte, öğrencinin yanıtı her ne kadar nihayetinde bir dışsal otoriteye atıfta bulunmak yerine kendi aklından kaynaklanmakta ise de, bu yanıt ancak, sorulması zorunlu olmayan somut bir soruya verilmiş bir karşılık olarak bir anlam ifade eder. Bir diğer ifadeyle yanıt, ancak soru sorulması olayı ile arasında *anlatısal bir bağ* kurulduğu müddetçe, ancak kendisine yol açan bir dışsal durumun *geliştirdiği* veya onun *tetiklediği* bir şey olarak anlaşıldığı sürece bir anlam ifade eder. Öyleyse rasyonel bir öznenin herhangi bir durumu cevap vermeye değer olarak görebilmesi için bile harekete geçirici olayın verimliliğini ve olumsallığını kendi yanıtı içerisinde devralmalı ve bu anlamda kendi eyleminin de, her ne kadar bu eylem duruma ilişkin yegâne rasyonel tepki olarak görülse de, olumsal olduğu itiraf etmelidir.

Ancak eylem dünyasını tepeden tırnağa yapılandıran şeffaf ve rasyonel kanunlar ve kurumlar kurmak isteyen Devrimci hareketin asıl amacının, tekil vatandaşların içerisine girecekleri durumların olumsal karakterini mümkün olduğunca ortadan kaldırmak olduğu açıktır. Örneğin ulus çapında tüm okulların organizasyonunu ve müfredatını, eğitimin içeriği ve yöntemi konusunda rasyonel olduğu söylenen bir anlayışla standartlaştırma amacı güden herhangi bir eğitim reformu, pratikte, öğrencilerin içerisine gireceği eğitsel durumlarda tikelliğin ve olumsallığın rolünü en aza indirmeye çalışmaktadır: Böylesi bir "rasyonelleştirilmiş" eğitim sistemi içerisinde bir öğrenciden belirli bir çarpma sorusuna yanıt vermesinin istenmesi tikel bir eğitmenin kendi olumsal inisiyatifi değil, belirgin karakteri ve rasyonelli-

ği prensip olarak herkes tarafından onaylanmış olan standart müfredatın bir ifadesidir.[35] Devrimin yalnızca eğitimde değil, genel olarak ekonomik toplumsal yaşamdaki pek çok kurum konusunda daha standart ve rasyonel bir temel sağlama misyonu (ki gördüğümüz üzere zamanın ölçülmesi konusu da buna dâhildir), beşerî alanı olumsallıktan ve tikellikten tamamen arındırma ve böylece beşerî eylemin tüm alanını, başlangıcından itibaren büyük önemli parçalarının aklın şeffaf ilkeleri tarafından düzenlenmiş olduğu belirli ve düzenli bir totalleşmiş rasyonel sisteme dönüştürme çabası olarak anlaşılabilir.[36] Böyle bir düzenli sistem içerisinde yaşandığında bireysel eylemdeki durumlar (belirli yanıtları talep eden durumlar), prensip olarak *zaten* evrensel aklın bir ürünüdür ve bu nedenle de, Hegel'in yazdığı üzere, bireysel bir öznenin aklındaki pratik amaçlar ve sonuçlar hâlihazırda "genel amaçtır, onun dili evrensel hukuktur, eylemi evrensel eylemdir" (*PhS*M585,W/C387). Böyle bir sistem içerisinde eylemekte olan bireysel özne prensipte "tekil [*Einzelnes*] olan hiçbir şey yapmamakta, devletin kanunlarını ve işlevlerini yerine getirmektedir" (*PhS* M 587, W/C 388; çeviri düzeltilmiştir).

Cumhuriyet tarafından tesis edilecek olan ideal rasyonel alanda eylemimin, anlatısal bakımdan, içerisine sürüklendiğim ve eylemimi tetikleyen durumun olumsallığına ve eşsiz tekilliğine bağlı olma ihtimali yoktur. Zira prensip olarak, bu durumun içerdiği kurumsallaşmış rasyonaliteyi (yani neden bu şekilde olduğunu) kavrayabiliyor olmam gerekir ki, onu bu şekilde onun kavranabilir ve zorunlu yönünü ortaya çıkarmakla da, varolan durumun, *kendi* düşünce ve eylemimi de yöneten aynı rasyonalitenin bir parçası olduğunu onaylamış olurum. Tıpkı daha önce kendisine dışsal ve verili olan çarpma sürecini rasyonalitesini kavramak suretiyle kendisinin kılan öğrenci gibi, ben de eylemimi belirleyen verili durumu kendimin kılmış olurum. Zira vereceğim karşı tepki konusunda aklın beni ikna etmesi gibi, verili durum da içsel olarak zorunlu oluşuna beni ikna etmiş olur: Böylece dışsal olan artık benim için biricik ve verili bir şey olmaktan çıkar ve benim

[35] Devrim döneminde önerilen çeşitli eğitim reformlarının ayrıntılı bir tartışması için bkz. Robert R. Palmer, *The Improvement of Humanity: Education and the French Revolution* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985). Fransa'nın eğitim sistemi Direktuvar dönemine kadar önemli ölçüde değiştirilmese bile, Condorcet ve Lepeletier gibi kişiler, Kamusal Eğitim Komitesi (bu komite aynı zamanda Cumhuriyet Takviminden de sorumludur) aracılığıyla önerdikleri eğitim reformlarıyla, eğitimin ulusallaşmış olması ve kurumlarının ve müfredatlarının belirli bir standarda dayanması gerekliliği konusunda sahip oldukları görüşler açısından göze çarpmaktaydı.

[36] Jakobenlerin, Fransa genelindeki özgürlük, eşitlik ve ortak ölçüm standartlarını teşvik eden evrensel akılcı ilkelere dayanarak, özellikle toplumsal ve ekonomik hayatın birçok ayrıntısını yeniden inşa etme arayışlarına ilişkin faydalı bir tartışma için bkz. Patrice Higonnet, *Goodness Beyond Virtue: Jacobins During the French Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

tepkimin de bir parçası olacağı şeyin, nesnelerin bütünsel akılcı düzeninin parçası haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, benden eylem talep eden durum da bir bakıma tetikleyici bir eylem veya kendi başına, kendi tikelliği ile gerçekten *bir şeyi başlatan* ve benim tikel eylemimin onun ardından bir *cevap olarak* geliştiği bir eylem sayılmaz. Eylem anlatısal bakımdan bir 'ilk olma' durumunda değildir. Bunun yerine söz konusu durum rasyonelliği bağlamında düşünülürse, şeylerin evrensel ve zamandan azade yapısının bir örneklemesidir ve benim kendi eylemim de aynı yapının bir örneklemesi olacaktır.[37] Hem eylemin hem de eylemin kendisine bir cevap olarak geliştiği durumun mevcut hallerinde olmasının ilk ve en öncelikli nedeni, onların karşılıklı tekiller olarak birbirlerine değil, evrensel olanın kendisine yönelik doğrudan bir hassasiyetlerinin olmasıdır. Burada tekil (ve evrenselleştirilemez) olanın kendi başına bir geçerliliği, temeli ve başlatma gücü yoktur. Hegel'in söylediği üzere eğer tekil bir özne tikel bir eylem "alanına" indirgenemez şekilde yerleşmişse ve kendi eylemini yalnızca bu alanda kurulmuş olan *tikel* eylem kuralları ile ilişkilendirebilip sadece bunlarla meşrulaştırabiliyor ise, bu durumda bu özneliğin kendisi de sınırlandırılmış olacaktır ve özne de "gerçekten evrensel bilincin içerisinde olmaktan çıkacaktır" (PhS M 588, W/C 389). Şeylerin rasyonel yapısı olarak evrensel olan, buradaki tek gerçek "tetikleyici" veya "başlangıç noktasıdır", ancak onun "ilkliği" tikel bir tarihsel noktada veya anlatısal zamanda yer almaz ve bir *olay* da değildir. Çünkü tarihsel alanda (veya en azından beşerî alanın nihayet olumsal ve tikel iradeler yerine yalnızca rasyonel hukuk ile yönetilmeye başlandığı Cumhuriyet Dönemi içerisinde) gerçekleşen her ne olursa olsun, bunlar *prensipte* evrensel olanın bir ifadesidir.

Tümüyle akılcılaştırılmış bir eylemsel çevre yaratmaya dönük bu devrimci ideal, pratikte bizi, her bir hareketini yönetmekte olan evrensel "eylem kurallarını" halihazırda kavramış olan rasyonel özne idealine getirir. Öznenin kendisini içerisinde bulduğu olumsal durumlar, kendi içsel anlatısının sahiplenilmesi ve sürdürülmesi için öznenin yargısını veya onun spontane yaratıcı inisiyatifini beklemez. Bunun yerine söz konusu pratik alan özneye zaten eylemin "evrensel dili" bağlamında kavranabilir görünmelidir. Öyle ki, özne şu biçime sahip rasyonel kurallardan oluşan eksiksiz bir küme ile donanmış olmalıdır: "Eğer durum [standart bir] X ise, o zaman [eyleminde rasyonel ve dolayısıyla otonom olabilmek için] Y'yi yap." Bu durumda yapması gereken tek şey durumu kendi şeffaf ve evrensel karakteri içerisinde tanımlaması ve onun kendi sahip olduğu evrensel ilkeler dizgesindeki karşılığını bulmasıdır. Bundan sonra gereken eylemin ne

[37] Hegel'in yazdığı gibi, "dünya onun için yalnızca onun iradesidir, ve bu bir genel iradedir"; *PhS* M 584,W/C386.

olduğu açıkça ortaya çıkacak, konu, (tıpkı bir tümdengelimsel akıl yürütme örneğinde ilk iki önermenin, sonucu reddetmemizi imkânsızlaştırması gibi) bir bakıma özne tarafından zaten çözülmüş olacaktır.

IV: HEGEL'İN DEVRİM ELEŞTİRİSİ VE TİKELLİĞİN İNDİRGENEMEZLİĞİ

Rasyonel eylemin buraya kadar yapmış olduğumuz analizi bize, Hegel'in *Görüngübilimi*'nde ifade edilen şeye, yani devrimin içkin eleştirisine giriş için bir başlangıç noktası sağlar. Genel hatları itibariyle Hegel'in eleştirisinin odağında, devrimin, tüm olumsallıklara ve tikelliklere açıkça karşı çıkan soyut ve evrensel iradeye olan bağlılığının yarattığı sorunlar vardır: Hegel'e göre devrimci yönetimin insan hayatında olumsallığın ve tikelliğin önemli bir rol oynamasını tamamen engelleyecek biçimde yasalar yapma çabasının kendisi, kaçınılmaz bir biçimde olumsallık ve tikellikten beslenir ve bu nedenle de nihayetinde Devrimci hükümet kendi kendisine karşı gelmek durumundadır. Bir diğer deyişle bu 'saf' evrenselliği somut, güncel ve tarihsel bir biçimde *gerçekleştirmeye* dönük her çaba, beraberinde işe bir parça olumsallık ve tikellik (veya kısmen, müstesnalık) katmak durumundadır ve bu nedenle de kendi prensiplerinin ilân edilen 'saflığının' sınırlarını ihlal eder.[38] Bu nedenle devrimin kendi prensiplerine uymaya devam etmesinin tek yolu kendi kendisini yok etmesidir. Aşağıda da tekrar dikkat çekeceğim üzere, Hegel'in eleştirisi burada, olumsallığın ve tikelliğin, her türlü anlamlı kurumun ve eylemin zorunlu bir koşulu olmasından ötürü, pratik yaşamın indirgenemez bir parçası olduğu ve bu bakımdan da onların arkalarında bir iz bırakmaksızın yeknesak ve rasyonel bir totalite tarafından basitçe kapsanamayacağı yönündedir. Aslına bakılırsa Hegel bu noktada, devrimin, tam da özellikle evrensel bir irade ve soyut akıl adına onları silmeye çabalaması sayesinde, olumsallığın ve tikelliğin indirgenemezliğini eşsiz bir biçimde su yüzüne çıkarmış olduğunu iddia ediyor gibidir.

Saf bir rasyonel eylem idealinin dayandığı kavrayışa dair bir önceki bölümde yaptığım tartışma göz önüne alınırsa, Hegel'in olumsallığın ve tikelliğin pratik alandaki indirgenemezliğini gösterme çabası, zamanın her bir ânını (ve tabii eylemin her bir ânına) bağımsız, eş ve kendi içerisinde bir bütünmüş gibi tasavvur eden "akılcılaştırılmış" zaman karşısında, zamanın *anlatısal* kavrayışının indirgenemezliğinin örtük bir tarzda onanması anlamına gelir. Bir önceki bölümde, somut pratik yaşamın anlatısal ya-

[38] Örneğin, diğer tüm toplumsal güçlerden, özel olarak evrensel iradenin cisimleşmiş hali olması bakımından ayrılmış olması gereken Devrimci yönetimin, kaçınılmaz biçimde, diğer pek çok "hizipten" birisi olması (yani kaçınılmaz olarak *tikel* olması) ile ilgili olarak Hegel'in tartışması için bkz. *PhS M* 591, W/C 390-1.

pısının içsel olarak tikellik ve olumsallık konusunda bir hassasiyete sahip olduğunu, ve bu nedenle de, örneğin, 'başlangıç' ve 'son' gibi nosyonlar için tikelliğin ve olumsallığın vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüştüm. Bu nedenle eğer devrim olumsallığın ve tikelliğin insan yaşamındaki nihai silinmezliğini kesin olarak (ve istemeden) ortaya çıkarıyorsa, öyleyse o aynı zamanda, Hegel'in kendi tarih felsefesinin de merkezinde olan ve onun (tarihten tümüyle bağımsız olmayıp tarihin önemli ve dönüştürücü olaylarının *içinde ve onların aracılığı ile* kendisini geliştiren şey olarak) *somut* evrensel kavrayışının özü olan şeyin, zamanın anlatısal kavranışının önceliğine ışık tutmaya da yardımcı olacaktır.

Hegel'in devrimle ilgili değerlendirmelerinde tikelliğin ve olumsallığın indirgenemezliği temasının kendisini gösterdiği yerlerden bir tanesi, örneğin, devrimin tüm tekil aktiviteleri bir "yekpâare" totalite içerisinde homojenize edip birleştirme çabasına karşı spontane biçimde gelişen organik "tinsel kitlelerin" içsel çeşitliliklerini ve göreli otonomilerini zımni olarak savunmasıdır (*PhS* M 593-4, W/C 391-4). Bu tinsel kitleler, her gelişmiş toplumda bulunan, çeşitli farklı amaçları, bireysel kanaatleri ve tekillikleri içerisindeki bireysel öznelerin sınırlı başarılarını şekillendiren ve onlar tarafından şekillenen, ayrık ve kalıcı pratikler ile yaşam biçimleridir. Zamandan bağımsız ve soyut aklı geçekleştirmeye çalışırken, devrim, gördüğümüz üzere "bütün ayırımları ve kendi içerisinde bu ayırımların sürekliliğini ortadan kaldırır" (*PhS* M 592, W/C 391). Hegel'in buna verdiği zımni cevap ise, bireysel eylemi yönlendiren, motive eden ve ona anlamlı bir bağlam kazandıran böylesi kalıcı ve evrilen yaşan formlarının içsel belirliliği ve içkin tikel normları olmaksızın, hiçbir eylemin kendi başlarına pozitif ve uzun soluklu katkılar olarak var olamayacaklarıdır. Eylemler bu durumda yeni bir yol veya eylem alanı *başlatma* veya sürmekte olan bir eylem çizgisini kesin biçimde *sonlandırma* kapasitelerini kaybederler (kısacası, anlatısallıklarını kaybederler), zira her bir eylem, evrenselin doğrudan, kendi içerisinde bir bütün olan ve diğer tüm eylemlerin tikel ağırlıklarına dışsal olan bir ifadesine bürünür.[39] Kişinin kendisini onu kullanarak ayırt ettiği ve kendi bireyselliğini de eylemleriyle ifade ettiği yerel ve tikelleşmiş bir eylem bağlamının yokluğunda, tüm önemini gene tekil oluşundan alan bir tekil farklılığı yaratma imkânı hiç olmadığında (tüm

[39] Hegel'in iddiası, cumhuriyetin idealize edilmiş ve akılcılaştırılmış alanının "hiçbir şeyi ona karşı duran *özgür bir nesne* şeklinde bırakma[dığıdır]. Bundan çıkan sonuç, onun, ne dilin ne de edimselliğin evrensel konularında, ne *bilinçli* özgürlüğün yasalarında ve genel kurumlarında ne de *onu isteyen* özgürlüğün edimlerinde ve işlerinde pozitif bir şeye ulaşamaz oluşudur' (*PhS* M 588,W/C 388; vurgular orijinal metindedir). Kendi okumam dâhilinde bu kalıcı bir şey elde etme, 'pozitif' işler ve edimler gerçekleştirme kapasitesinden yoksunluk, anlatısal bağlantı kurma kapasitesizliği ile aynı anlama gelmektedir.

eylemlerin, tıpkı rasyonel ve bürokratik bir düzendeki gibi, kendine özgü hiçbir belirli pratik bütünlüğü olmayan ve spontane bireysel yargıları hiç teşvik etmeyen tümüyle ön-belirlenmiş ve analiz edilmiş bir fonksiyonun anonim bir biçimde işletilmesinden ibaret olduğu bir durumda), en nihayetinde, hiçbir canlı anlam, dürtü veya eyleme dönük dramatik vaat kalmaz.

Terör döneminde devrimin, bireyin ölümünü gerçekleşen diğer pek çok olaydan birisi kılmak ve onu evrensel kanunun örneklendirilmesinin ve tekrarının pek çok örneğinden yalnızca birisi şekline sokmak suretiyle nasıl kendisini *bizzat hayatın* içsel tikelliğine ve olumsallığına karşı konumladığına dair Hegel'in yaptığı analizde de yukarıda değindiğimiz tema ile karşı karşıya geliriz. Yaşayan her özne bütün olumsallığına ve tikelliğine rağmen kendi yalın deneyiminin özselliğine nasıl kurucu bir biçimde bağlı ise ve bu nedenle de nasıl her bir öznenin kendi ölümüne olan yakınlığını hayatının anlamının anlatısal koşulu olarak görmekten başka çaresi yok ise,[40] giyotinin gayri şahsi ve bürokratik verimliliği de ölümü, gayri şahsi ve rasyonelleşmiş totalite içerisindeki pek çok birbirinden bağımsız olaydan yalnızca birisi konumuna oturtmak ve onu tıpkı diğerleri gibi rasyonel hesaplamanın ve fayda maksimizasyonunun bir konusu haline getirmek anlamına gelir.[41] Hegel bakımından devrimcilerin tasavvur ettikleri rasyonel cumhuriyette yaşamanın imkânsızlığını en nihayetinde görünür kılan şey de tam olarak budur, yani kişinin kendi ölümünün tekilliğinin ve anlatısal öneminin tümüyle yeknesaklaşması ve gayri şahsileştirilmesi korkusudur.

Hegel'in devrime yönelik içkin eleştirisi daha temel bir düzeyde, indirgenemezliği, *kendi* etkinliğinin, tikelliğinin ve olumsallığının indirgenemez otoritesini kabul etmeksizin, *kendisini kurumsallaştırmasının* (aklın mutlak karakterini "gerçek dünyanın gerçek devriminde" [PhS M 582, W/C 385] keşfedilmesine dönük zımni ve 'içsel' devrimin) dahi imkânsız oluşunu göstermeyi amaçlar. Bir başka ifadeyle aklın ilân ettiğini söylediği egemenliğin dahi tarihsel bir başlangıç eylemi ile, anlamın olumsal bir kuruluşu ile (kendisini olumsallığında ve tikelliğinde olumlamaktan başka çaresi olmayan olumsal bir 'yaşamda') yapılandığı ve bunun üzerine bina edildiğini gösterir.

Dolayısıyla Hegel'in analizindeki temel mantık, yalın bir edim olarak yeni devrimsel prensipleri eyleme geçirme ediminin içsel olarak dayandığı unsurları aydınlatmaktır. Herhangi bir kanunun gerçek hayatta kurumsallaştırılıp uygulanması, bu kanun ne kadar rasyonel olursa olsun daima bu

[40] Ölümün öneminin idraki, Hegel'in efendi/köle ilişkisi çözümlemesinde köle tarafından çıkartılan dersin özünü oluşturmaktadır; bkz. *PhS* M 194, W/C134)

[41] Ve dolayısıyla Hegel'in, Terör döneminde ölümün "bir lahananın başını koparmaktan ya da bir ağız dolusu suyu yutmaktan daha önemli bir şey olmadığı[na]" dair meşhur yorumu bu anlamdadır (*PhS* M 590, W/C 390).

kanunun evrensel bir şeyden (daimi şekliyle herkes tarafından onanabilir, sahiplenilebilir ve yazılabilir olan bir şeyden) içsel olarak kısmi ve tikel bir şeye doğru temel bir dönüşüm geçirmesini içerir: 1793 yılında mevcut olan bu kanun 1790 yılında mevcut değildi ve vatandaşların da bu nedenle söz konusu kanunun belirli bir grup insan tarafından, bir tikel hükümet tarafından koyulduğunu ve dolayısıyla gelecekteki hükümetler tarafından uygulanmamasının da pekâlâ mümkün olduğunu fark etmemeleri mümkün değildir. Dahası, bu kanun genel iradenin bir ifadesi olmaya devam etse bile, gelecekteki hükümetlerin bu kanunu yürürlükten kaldırmayacaklarının bir garantisi yoktur. Bunun anlamı, benim bu kanuna gösterdiğim somut boyun eğme eyleminin asla *yalnızca* kendi saf rasyonalitemi takip etmekten ibaret olmaması, kendi tikel tarihselliklerinin belirlenimine tâbi olması ve *zorunlu* olarak kanunun *tarihsel* otoritesine verilmiş bir cevap olmasıdır.

Dahası böyle bir kanunun gücünü devam ettirmesi bazı vatandaşların (örneğin bir çeşit polislik görevinde bulunanların) diğer vatandaşlardan ayrı olarak bu kanunun uygulayıcıları olarak beliren iş olmasına bağlıdır ve bu durumda da kanunun nasıl, ne zaman ve nerede uygulanacağına ilişkin *onların* yargıları, daima bu bireylerin kendi sorumluluklarında olacak ve onların tikel kararları olacaktır. Bunun anlamı, herhangi bir siyasi kanunun gerçek gücünün, ona gerçek gücünü vermesi gereken evrensellik ve rasyonalite ile kıyaslandığında, bazı bakımlardan olumsal olmasını beklemek zorunda olmamdır. Çünkü kanunun saf rasyonalitesini kabul etsem dahi, onun somut durumlara uygulanışı *daima* şimdi ve burada yapılan olumsal ve belirli bir tercih biçimini alacaktır ve bu tercih, Hegel'e göre, asla basitçe kendime ait bir tikel tercih olamaz.[42] Zira Hegel'in yazdığı gibi, "Evrensel olan ortaya bir edim koymadan önce, kendisini bireyselliğin Bir'i içerisinde [*das Eins der Individualität*] yoğunlaştırmalı ve bireysel bir özbilinci en öne koymalıdır; çünkü evrensel irade ancak "Bir" olandaki, bir kendilik içerisindeki *somut* iradedir". (*PhS* M 589, W/C 389). Eylemde belirleyici olabilmek için, evrensel olan kendisini, kaçınılmaz olarak, eşsiz, ve dolayısıyla özel bir biçime sokmalıdır. Ancak devrim, aklın evrensel iradesine böylelikle tarihsel bir *somutluk* vererek (bu iradeyi *olaylı* hale getirerek), kaçılması mümkün olmayan bir evrensellik-yokluğunun ve olumsallığın suçlusudur. Evrensel akla dayalı geçerliliği ile kanun, kendi somut kuruluşu nedeniyle *kendisini* ihlal ediyor gibi görünmektedir.

Somut bir kanunun kalıcılığı ve istikrarı, aklın vaat ettiği türden bir kalıcılık (tekrarın, bir kişinin 5 ile 3'ü kaç defa çarparsa çarpsın her sefe-

[42] Hegel'in yazdığı üzere, bireysel özbilinç, "bu [evrensel] özgürlüğün iradesinin *uygun* edimlerinde ve *bireysel eylemlerinde* kendisini [bulamaz]" (*PhS* M 589, W/C 389; vurgu orijinal metindedir).

rinde 15'i elde edeceğini önceden garanti eden türde bir kalıcılığı) değildir. Onu tarihsel kalıcılığı, kendisini takip eden eylemler, en başta bu kanunun kurumsallaşmasına ilişkin tikel ve somut olayı anlatının başlangıç noktası olarak alan ve ancak takip eden olayların da ancak bu anlatı içerisinde var olabilecekleri bir *anlatısal sürekliliğin* sürdürülmesi ile gücünü devam ettirebilir. Hegel, mutlak özgürlüğe dair Devrimci prensibini imkânsız kılanın ve bu nedenle de devrimin kendisinin kendi için *kalıcı ve istikrarlı* bir şey yaratmasının imkânsızlaştıran şeyin böylesi bir somut ve anlatısal kalıcılık olduğunu ileri sürer. Bu anlatısal kalıcılık da o öznelerin kendi eylemlerini halihazırda açımlanmakta olan anlatıya göre konumlamayı sürdürmelerine ve böylece bu anlatıyı kıran eylemlerinin belirliliğini ve olumsallığını zımni olarak sahiplenmelerine bağlıdır.

Sonuç: Olayda Yerleşik Akılcılık

Hegel'de Fransız Devrimi "tinin bir biçimi" şeklinde değerlendirilirken ima edilen şeyin, tamamen yeni bir yaşam alanının ortaya konulmasında ve dünyada beşerî bir özne olmanın anlamının kavranmasının tümüyle yeni bir yolunun açılmasında, tekil ve olumsal bir tarihî olayın çok önemli bir rol oynayabilmesi olduğunu ileri sürüyorum. Öyleyse Hegel için bu önemli olay kendi tikelliğini ve sonlu sınırlarını aşar ve tıpkı bir anlatının başlatıcı olayının bir süre sonra o anlatının diğer tüm tikel olaylarının açımlanmasına ve kendilerine uygun yerlere yerleşmelerine yarayan bir tür genel ortama dönüşmesi gibi, evrensel ölçekte bir şeye dönüşür: Onu takip eden olaylar artık ancak bu başlangıç olayının ışığında bir anlam ifade ederler ve bu anlamda da kendi başlangıçları olarak, bu ilk olaya atıf yaparlar. Ancak bu ilk olayın tikelliği ve olumsallığı evrensel bir şeye dönüştürülse de basitçe silinip ortadan kaldırılamaz. Bunun yerine kendisini takip eden her olayda tekrar tekrar yeniden onaylanır ve böylelikle idealize edilir. Ben devrimcilerin Cumhuriyet Takvimi'ni yaratırken yapmaya çalıştıkları şeyin de tam olarak bu olduğunu düşünüyorum: yani yapmaya çalıştıkları şey, tikel ve belirleyici bir olay olan devrimi, ondan sonra gelecek tüm olayların (ve aslında kendinden önce gelenlerin de) zamansal konumlarını artık belirleyecek olan genel bağlamı sağlayan, kalıcı ve tekrarlanan bir yapıya veya kanuna (takvimin kendisine) dönüştürülerek idealize etmek. Böylece biz, yeni bir takvim yapma eyleminin içerisinde, saf devrim olayının tikelliğinin ve olumsallığının kapsanmasına ve tekrarlanmasına dönük bir bağlılık ve bu bakımdan da zamanın, Hegel'in kendi tarih felsefesinde savunulan anlatısal kavranışına dönük bir bağlılık görüyoruz. Üstelik bu bağlılığı, devrimin tüm tikellikleri ve olumsallıkları, her türlü tarihsel olaydan özünde bağımsız olan soyut akılcılık adına silmeye dönük açık prog-

ramına rağmen görmekteyiz. Öyleyse bu soyut akılcılığa karşın, devrimin *zımni* olarak somut ve tarihsel bir akılcılığın, tarihsel olayların kendi doğalarına içsel bir akılcılığın kuralları içerisinde işlediğini söyleyebiliriz. Bu somut akılcılığın neyi gerektirdiği üzerine kafa yorarken, "saati sıfırlama" kararının (yani yılların sayımına yeniden Yıl I'den başlama kararının) alınması sırasında söz konusu olanın ne tür bir akılcılık olduğunu düşünmek yararlı olabilir. Çünkü dile getirilen amaç zamanın kendisinin zamansız ve rasyonel düzenini yakalamak olmasına karşın, bu tikel yasa açık bir şekilde tikel tarihsel olayların önemi ile ilgilidir ve bu nedenle de bağımsız ve tarihsel bakımdan bağlı olmayan bir otoriteye sığınamaz. Gördüğümüz gibi bu kararıyla Ulusal Konvansiyon, pratikte, hangi olayın akıl çağının başlangıç noktası olarak tarihe geçeceğine karar verme iddiasındaydı. Ancak kararın özünde tarihsel olan doğası göz önüne alındığında, onu meşru bir kanun olarak doğrulayacak şeyin tarihin kendi somut açımlanması dışında ne olabileceği sorusuna yanıt vermek kolay değildir: kişi devrimin farklı tarihsel olaylarına ve edimlerine dâhil olmalı ve kendi somut perspektifinden bakarak, neyin *onların* gerçek başlangıcı olduğuna dair bir yargıya ulaşmalıdır. Bu kaba bir pozitif olgu veya niceliksel leştirilebilir hesaplamalarla ilgili bir konu değil, bir tarihsel yorum meselesi, olan şeye ilişkin somut anlamın ve ona eşlik eden imaların belirlenmesi işidir. Dahası yalnızca gelecek kuşaklar, devrim ruhuna olan bağlılıklarını sürdürmeleri yoluyla, onun tarihsel başlangıçlarının takvim içerisindeki yerine ilişkin kararı retrospektif olarak onaylayabilir ve temize çıkarabilir oldukları için, konvansiyonun kararını nihai biçimde haklı çıkartacak şey, kısmen ancak bilinmeyen bir gelecekten gelebilir. Öyleyse tarihsel dünya, alınması gereken tikel karar bakımından değerlendirildiğinde, özünde, ölçüm terimlerinin yalnız bir defa, evrensel ve soyut standartlar şeklinde belirlenebileceği türden ve yararlı bir akılcı bütün değildir. Çünkü bu dinamik ve gelişen bütünün bazı önemli parçaları (özellikle, gelecekte gerçekleşecek olan ve takvimin şimdi ve burada organize etmeyi arzulayacağı eylemler) henüz gerçekleşmiş değildir. Eğer burada Ulusal Konvansiyon'un kararının büyük ölçüde akılcı olduğunu söyleyebiliyorsak, bu karardaki akılcılığın *tam anlamıyla gerçekleşmiş olmadığını* da görmemiz gerekir. O kararın kendisi tarihseldir. Tüm tarihsel kararlar gibi, Konvansiyon'un 22 Eylül 1792 gününü (özgür cumhuriyetin kuruluş günü) yeni bir çağın ilk günü olarak ilân etme kararı da tartışılan bir karardı. Konvansiyon'daki kimi üyeler 1789 yılının ve özellikle de Bastille'in düşüşünün yeni çağın başlangıcı olarak belirlenmesi gerektiği görüşündeydiler. Dahası gerçekten de takvim konusunda bir reform yapmak üzere bir resmî komitenin kurulmasından çok daha önce, 1789 yılına "Özgürlüğün 1. Yılı" demek gibi yaygın bir gelenek

zaten ortaya çıkmıştı.[43] Herhalde 1789 yazındaki olaylar ve onu takip eden dönem o derece olağandışı ve fırtınalı idi ki, hayatın yeni ritmi öncesinde nesiller boyu süregelen örüntülerle o derece uyumsuzdu ki, halk (veya en azından olayların merkezindeki Parisliler) zaten diğerleri ile ilintisiz bir zamanda yaşamaya büyük ölçüde başlamıştı. Bu 'zaman' kendisinin tümüyle tekil ve dolayısıyla da özgün bir ismi hak eden bir şey olarak ilân etmiş olmalıydı. Bizim genelde bir ulusal tatil günü yaşamımızdaki düzenli iş örüntülerini kesintiye uğrattığında ve o tatil gününün diyelim Pazar mı yoksa Pazartesi mi olduğundan bile emin olmakta zorlandığımızda çok hafifçe hissettiğimiz zamansal altüst oluş, 1789'un devrimcileri için zamansal varoluşun en temel ve tanımlayıcı karakteri haline gelmiş olmalıydı. Ve zamansal altüst oluşlarının aşırılığı, kendi eylemlerinin önemine dair artan bir hissiyat ile birleşince, muhtemelen onları, zaten artlarında yeni bir takvim oluşuyormuşçasına yaşamaya yöneltmişti. Bir diğer ifadeyle tarihsel olayların kendileri ve devrimcilerin oluşumuna eylemleriyle katkıda bulundukları hayatın somut dokusu, tam da kendi tarihsel tekillikleri ile zaten zamanın etkileyici bir yeni rasyonel düzenini kurmaktaydı.

1789'un erkekleri ve kadınları bu yüzden kendi devrimci takvimlerinin zımni yazarları veya yasa koyucuları sayılabilirler. Ama bu takvimin kurallarını oluşturma işi öncelikle ve ilk olarak düşünsel ve rasyonel olarak hesaplanmış bir karar değil, somut bir zamansal altüst oluş olayının organik bir sonucuydu, zira bu olay onları hem geçmişleri ile hem de yeni ve eskiden hayal edilemeyecek bir gelecek ile olan ilişkilerinde yeni bir konuma yerleştirmişti. Bu "yaşanan" takvime ağırlığını ve otoritesini kazandıran şey cumhuriyetçi karar almanın temel prensibi olduğu öne sürülen ve hiçbir tikelde yerleşik olmayan rasyonel düşünce tarzı bir şey değildir. Bunun yerine, insan, ancak devrimin hengâmeli olaylarına somut bir biçimde dalarak ve onlara katılarak, zamanın kendisinin çığırından çıkmışlığını gerçekten deneyimleyerek, zamanın yeni bir düzenlenme yoluna olan ihtiyacı, bunun nedenini (ve hattâ bu yolun başlangıcını) canlı şekilde deneyimleyebilir. Yer ne kadar 1789 yılı yeni takvimin 1. senesi olarak seçilmemiş olsa bile, yeni bir takvim yaratmak (ve hattâ, kendi kendini yöneten bir cumhuriyet ilân etmek) gibi başka bir zaman çok tuhaf görünecek bir fikir ancak 1789'un açtığı canlı ve tarihsel alan içerisinde, meşru ve girişilebilir bir proje olarak görünebilirdi. Bir diğer ifadeyle konvansiyonun soyut "akılcı" düşüncesi, özünde, dört yıl önce düşüncesizce yapılmış bir yasama eyleminin tarihsel bakımdan içkin akılcılığı üzerine kuruluydu. 1. yıl olarak 1792 senesini belirleyerek konvansiyon, aslında kendi tarihsel anlatısından bir parçayı reddetmiş, kendi somut otoritesinin indirgenemez tarihsel temellerini inkâr etmiş oluyordu.

[43] Bkz. Andrews, "Making the Revolutionary Calendar": 517.

KUTSAL DAĞ VE FRANSIZ DEVRİMİ*

Ronald Schechter

Fransız Devrimi düpedüz dinsizliği ile bilinir. Her ne kadar halk dindarlığının devrimci dönem boyunca da gayet güzel devam ettiğini ve bunun yalnızca karşı-devrimcilerle sınırlı olmadığını biliyor olsak da,[1] tarihçilerin çoğu devrimci ideolojinin kendisinin seküler olduğu konusunda mutabıktır. Buna göre devrimin destekçileri, kendi geleneksel (esasen Katolik) dindarlıklarını dünyayı anlamanın yeni ve temelde siyasal yollarıyla uzlaştırmış olabilirler fakat devrimci dünya görüşü "bu dünyaya" dairdir ve bu bakımdan sekülerdir.[2]

Elbette ki tarihçiler devrimci coşku ile dinsel coşku arasında benzerliklere işaret etmişlerdir. Örneğin Tocqueville Fransız Devrimi'ni, toplumsal ve siyasal düzeni yalnızca Fransa içinde değil yurtdışında da değiştirmeyi hedeflediği oranda, "bir dinsel devrimin çizgileri üzerinde ilerleyen siyasal bir devrim" olarak görmüştü.[3] Dahası, *Şölenler ve Fransız Devrimi* yapıtında Mona Ozouf, Devrim için Durkheimcı "kutsallığın aktarımı" kavramına başvurarak yeni oluşturulmuş ulusun, daha önceden Tanrı'ya hasredilmiş nitelikleri üzerine aldığını iddia etmişti.[4] Gene de Tocqueville

---

Çev: Aydoğan Kutlu.

* Metnin orijinali için bkz. Ronald Schechter, "The Holy Mountain and the French Revolution", *Historical Reflections*, 40 (2), 2014, s. 78-107.

[1] Suzanne Desan, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

[2] David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inverting Nationalism, 1680-1800* (Cambridge, MA: Harvard Universtiy Press, 2003).

[3] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, 1856), 15-20.

[4] Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, çev. Alan Sheridan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 262-282.

için devrimci dinsellik tamamen figüratifti –devrimciler misyonerler gibi davrandılar fakat seküler misyonerlerdi– ve Ozouf da kutsallık aktarımını nihayetinde sekülerleşme sürecinin bir parçası olarak görmüştü.

Peki ya Devrim din benzeri olmakla kalmayıp kendisi bir din idiyse? Aşağıda otantik bir devrimci dinselliğin güçlü kanıtı olduğuna inandığım noktaları sunacağım. Bu çalışmanın kaynağı farklı devrimci yasama organlarının (Kurucu Meclis, Yasama Meclisi ve Ulusal Konvansiyon) tartışmalarını, komitelerin ve görevlilerin raporlarını, grup temsilcilerinin meclis söylevlerini, yasama organlarına sunulan dilekçeleri ve yasa koyucular ile taşra memurları, siyasal kulüpler ve yurttaşlar arasındaki yazışmaları içeren, 101 ciltten oluşan muazzam belge koleksiyonu *Archives Parlementaires*'e dayanıyor. *Archives Parlementaires*'in, Devrim'in en radikal aşaması olan Eylül 1793'ten Temmuz 1794'e kadar süren Terör dönemini kapsayan 73'ten 93'e kadarki ciltlerine özellikle odaklandım. Bu dönemi seçtim zira Devrim'in en dinsiz dönemi olarak ünlenmiş olan dönem budur. 'Akıl Şöleni' bu dönemde oluşturuldu, kiliseler bu dönemde yakılıp yıkıldı, rahiplere zulmedildi ve Vendée bölgesindeki Katolik/Kralcı isyan da gene bu dönemde acımasızca bastırıldı. Yeni bir devrimci takvim, aziz günlerini ve kutsal Pazar günlerini bu dönemde takvimden çıkardı. Dinî "hurafe" çağının artık sona erdiği varsayılıyordu. Eğer ki dinsizlikle ünlü bu dönemin devrimci dünya görüşünün dinsel fikirler, dinî duyarlılık ve pratikler tarafından karakterize olduğu gösterilebilirse, Fransız devrimcilerinin kültürü içinde dinin yeri konusundaki bakış açımızı değiştirmek zorunda kalabiliriz.

Archives Parlementaires'in 74'ten 93'e kadar olan ciltlerini taradım ve hepsinin içinde kamuya açık tek cilt olan 73. cildin PDF şeklindeki bir kopyasını da Fransız Ulusal Kütüphanesi'ndeki (Bibliothèque Nationale de France) Gallica dijital kitaplığından indirdim. Ardından dijital ortama aktarılmış yaklaşık on beş bin sayfalık metni bir optik karakter tanıma programından (ABBYY Finereader) geçirerek aranabilir hale getirdim. Bu belge yığını içinde "kutsal" sözcüğü şaşırtıcı bir sıklıkta karşıma çıktı. Fransızcada bu sıfat, eril ve dişil ve her ikisi de tekil ve çoğul olmak üzere dört biçimde bulunur: *saint, saints, sainte* ve *saintes*. Kişi ve yer isimlerinde (Saint-Just ve Saint-Etienne gibi) bu sözcükler yaygın olduğu için ve ayrıca bunla "aziz" kelimesini de karşıladıkları için, basit bir yaklaşımla bu sözcükleri saymak yetersizdir. Bu yüzden ben, İngilizce "*holy*" (kutsal) sıfatını karşılamayan bütün örnekleri eledim. Geride 1.925 örnek kaldı. Başka bir ifadeyle, kişiler veya şeyler, kabaca on aylık Terör dönemini kapsayan bu ciltler içerisinde devrimciler tarafından 1.925 kez "kutsal" olarak betimlenmişlerdi.

Bu, büyük bir sayı mıdır? Devrimcilerin kendilerini seküler bir dil içinde ifade etmeleri gerektiği yönündeki beklenti dikkate alındığında büyük görünüyor. Aynı arşiv içindeki diğer sözcük örneklerinin sayılarıyla karşılaştırıldığında, bu sayı daha anlamlı hale geliyor. "Kutsal" örneğini, devrimcilerin kullanmasının beklenebileceği bir terim olan "görkemli" (*glorieux/glorieuse/glorieuses*) örneğiyle karşılaştırdım. İkinci örnek 1.976 kullanım ile sadece biraz daha fazla kullanılmıştı. Bir başka deyişle devrimcilerin kişileri ve şeyleri "kutsal" olarak betimleme eğilimleri, onları "görkemli" olarak betimleme eğilimlerinden yalnızca biraz daha düşüktü. Aydınlanma faydacılığında olduğu kadar gündelik konuşmada da kök salmış olmasına rağmen, "yararlı" (*utile/utiles*) teriminin kullanım sıklığı dahi 2.199 örnek ile ancak biraz daha fazlaydı.

Peki devrimcilerin "kutsal" olarak betimledikleri şeyler nelerdi? Arşivin hepsi içinde 161 atıf "kutsal özgürlüğe", 106 atıf "kutsal eşitliğe", 71'i "kutsal Anayasa'ya" ve 71 atıf da "kutsal heyecana" yapılmış. "Yasa" veya "yasalar" kelimesi de kutsal statüsünü 51 defa alırken, "aşk" 53 kere (*patrie* [vatan] aşkı, özgürlük aşkı vb.) ve devrimin kendisi de 52 kere bu sıfatla nitelenmişler. Anayasa veya Konvansiyon anlamında kullanılan "Kutsal sandık" (*holy ark*) ifadesiyle de 45 defa karşılaşılıyor. Başkaldırılar 34 kez ve "görev" sözcüğü de 23 kez "kutsal" olarak niteleniyor. Fransa 19 örnekte "kutsal ülke" olarak görünürken, "akıl" ve "öfke" de 10'ar kez kutsal sıfatıyla niteleniyor. Diğer "kutsal" şeyler ise 8 örnekle "kızgınlık", 7 örnekle "giyotin" ve 6'şar örnekle "felsefe" ve "ahlâk" olarak görünüyorlar.[5]

Her ne kadar "kutsal" teriminin yukarıdaki kullanımlarının her birine daha yakından bakmak ilginç olabilirse de –ki ileri bir tarihte çok daha kapsayıcı bir çalışma içerisinde bunu yapmayı planlıyorum–, önceki paragrafta listelenen diğer isimlerin hepsinin toplamından daha çok defa "kutsal" sıfatıyla birlikte görülen ve bu bakımdan özel bir ilgiyi hak eden bir isim bulunmakta: Dağ.[6] "Kutsal Dağ" ifadesi, arşiv içerisinde tam 877 defa ortaya çıkıyor. Bu, "özgürlük" kavramının kutsal olarak betimlenme sıklığından 5 kat, "eşitliğin" bu sıfatı taşıması sıklığından ise 8 kat daha fazla bir kullanım anlamına gelmekte. "Kutsal" sıfatının kullanımlarının yaklaşık yarısı yalnızca bu nesneye ayrılmış gibi görünüyor ve bu ifadenin daha yakından araştırılması, devrimci dinsellik konusunda bize daha fazla şey söylemeyi vaat ediyor.

---

[5] Tam atıf yerleri için, makalenin Historical Reflections dergisi 40:2'de yayınlanan ekinde verilmiştir. (E.N.)

[6] 607 örnekte ifade "*sainte Montagne*" şeklinde geçer (büyük harf yazımı değişiklik gösterir ve bazı örneklerde iki sözcük arasına tire işareti girer). Yine büyük harf kullanımı değişiklik göstermekle birlikte, 280 örnekte ifade "*Montagne sainte*" biçiminde kullanılmıştır.

"KUTSAL DAĞ" İFADESİNİN KÖKENLERİ

Fransız Devrimi üzerine çalışanların bildiği üzere, "Dağ" veya *Montagne* (genellikle büyük harfle yazılır) ifadesi Ulusal Konvansiyon'da meclis salonunun yukarı sıralarında oturan vekillere atıf yapar. Gayri resmî bir siyasal parti olarak bu yasama üyeleri radikal politikalarıyla ve özellikle Jirondenler olarak bilinen hizbe karşı muhalefetleriyle bilinirler. İki grup arasındaki temel ayrışma konusu, XVI. Louis'nin Ocak 1793'teki yargılanmasında takındıkları farklı tutumlar olmuştur. Dağlılar kralın af veya temyiz olasılığı olmaksızın idamını isterlerken, Jirondenler ise Fransa'daki yerel ikinci seçmen meclislerinin hükmü kesinleştirecekleri bir "halka başvuru" yöntemini desteklemişlerdi. Dağlılar böyle bir hükmü ya Devrim'e karşı itidalli bir desteğin işareti ya da daha kötüsü, gizli bir karşı-devrim taraftarlığı olarak gördüler. Her ne kadar Konvansiyon böyle bir halk başvurusunun aksi yönünde karar almış ve Kral da Konvansiyon'un isteği doğrultusunda 21 Ocak 1793 tarihinde idam edilmiş ise de, Dağlılar, benimsedikleri pozisyon nedeniyle Jirondenleri asla affetmediler. 1793 yazından itibaren Konvansiyon'da baskın hale gelen Dağlılar, bunun akabinde 'Terör' olarak bilinen yasaları, siyasaları ve kurumları uygulamaya soktular. Peki ama rastgele bir lakap olarak ortaya çıkan "Dağ" nasıl oldu da "kutsal" statüsünü kazanabildi? Devrimciler için Dağ'da kutsal olan şey tam olarak neydi? Ve bu semantik alışkanlıktan devrimci din hakkında ne öğrenebiliriz?

Bu ilginç ifadenin kökenleri hakkında kısa bir açıklamayla başlayalım. Bunun *Archives Parlementaires*'de ilk görüldüğü tarih, Terör'ün başlangıcından yaklaşık altı ay öncesine denk gelir. 17 Mart 1793'te Marsilya Eşitliğin ve Özgürlüğün Dostları Derneği, "Paris'in 48 semtine, Jakobenlere, Kordelyelere, ve Saint-Antoine ile Saint-Marceau banliyölerine" bir mektup yazar:

> Yurttaşlar, kardeşler ve dostlar,
> Bizler de, Marsilya'nın Dağı, Baldırıçıplakları ve gerçek cumhuriyetçileri de ayaklandık. Kardeşlerinin güneydeki bir parçası olarak ilân ederler ki, onlar da sizin gibi silâhlanmışlardır; 14 Temmuz'un, 10 Ağustos'un ve 21 Ocak'ın adamları, hainleri ve 'başvurucuları' yok etmek, sizle birleşmek isterler ve cumhuriyetçiler ile Baldırıçıplaklar olarak yalnızca Dağ'ın vekillerini kendilerinin gerçek temsilcileri olarak tanıdıklarını Konvansiyon'a deklare ederler: Capet'nin yargı kararının halka başvurusunu isteyenlerin hepsinin ulusa ihanet etmiş olduklarına hükmedilmesini ve hepsinin hak ettikleri biçimde cezalandırılmalarının gerektiğine karar verilmesini dilerler. Egemen halkın onlara bildirdiği

üzere, bu hainlerin ve rezillerin, Kutsal Dağ'ın (de la Sainte-Montagne) vekilleri yanında artık yer işgal etmemeleri kararı alınmalıdır.

Ayağa kalkın, silâhlanın, aranızdaki alçakları kovun ve cezalandırın. Ancak bu şekilde arındırılacak olan Dağ bize iyi yasalar yapabilir, bir Anayasa verebilir ve Cumhuriyet'i sonsuza dek koruyabilir. Bizim birleşik semtlerimiz ve bize bağlı dernekler bağlılıklarını bildirirler; bu geri çevrilemez istekle siz, kuşkusuz yalan sahte sözler söyleyen bakanları ve generalleri değiştireceksiniz.

Haberleşme Masası Üyeleri.
İmza: P. Trahan, başkan; P. Peyre-Ferry, sekreter.[7]

Bu mektubu anlamak için bağlamı biraz bilmek gerekiyor. Marsilya'daki Eşitlik ve Özgürlüğün Dostları Derneği, aynı zamanda Jakoben Kulüpler olarak da bilinen ve iki bin kadar benzeri olan siyasal kulüplerden biriydi. Mektupta hitap edilen "Paris'in 48 semti" ise silâhlanmış belediye idari taksimatlarıydı. Bunların birçoğu monarşiyi deviren 10 Ağustos 1792 başkaldırısına katılarak militan bir ün kazanmışlardı ve ulusal yasama organına (Konvansiyon) radikal tedbirlerin alınması ve karşı-devrimci olduğunu düşündükleri kimselerin cezalandırılması için baskıda bulunuyorlardı. Dernek aynı zamanda Paris Jakobenlerine, radikal Kordelye Kulübüne ve militanlığıyla ünlü iki banliyö olan Saint-Antoine ve Saint-Marceau'ya (bazen Saint-Marcel olarak da adlandırılır) hitap ediyordu.

"Dağ", belirtildiği gibi Jirondenleri hain olarak gören radikal vekillerden oluşuyordu ve Marsilya Jakobenleri, kendilerinin de "Dağ"lı olduğunu iddia ederek Dağlı vekillerle ve onların politikalarıyla özdeşleşiyorlardı. Dönemin burjuvaların giydikleri dize kadar uzanan donların (*culottes*) aksine işçi sınıfının pantolon giymelerinden hareketle kendilerini Baldırıçıplaklar (*Sans-Culottes*) ismiyle de adlandırıyor ve Fransa'nın güneyindeki bütün radikalleri temsil ettiklerini gururla bildiriyorlardı. Ayrıca, silâhlanmış olduklarına da dikkat çekiyorlardı ki bu, düşmanlarını öldürmeye hazır olduklarını söylemenin bir diğer yoluydu.

Marseillais [Marsilyalı] Jakobenler, mektubun hitap ettiği militan muhataplarına "14 Temmuz'un adamları" derken Bastille'in 1789'daki yıkılışını anıştırıyor, "10 Ağustos" derken 1792'deki monarşiyi yıkan başkaldırıyı hatırlatıyorlardı. "21 Ocak" tarihi ise kralın idam edildiği tarihti. Bu başkaldırı faaliyetleri üzerinden onları kışkırtıyorlar ve "Capet'nin (XVI. Louis) yargı kararının halka başvurusunu isteyen hainlerin" cezalandırılması ve aslında tümüyle yok edilmesi için Konvansiyon'a baskıda bulunmaya teşvik ediyorlardı. Aynı zamanda silâh arkadaşlarından, Jirondenler-

[7] *Archives Parlementaires*, 62, 673.

le ilişkili olan "kaçamak yanıtlar veren bakanların ve generallerin" azledilmesi (ve büyük olasılıkla cezalandırmaları) için Konvansiyon'a baskı yapmalarını bekliyorlardı.

Ancak "kutsal" sözcüğünün buradaki kullanım amacı henüz açık değildir. Militanların siyasal mesajlarını bu sözcüğü kullanmaksızın da gönderebilecekleri pekâlâ tasavvur edilebilir. Eğer ki amaç yakınlık duyulan devrimci yoldaşlara iltifat etmek veya dalkavukluk olsa, bunun için kullanılabilecek "yurtsever", "cesur" veya "erdemli" gibi birçok başka terim devrimci kelime dağarcığı içerisinde zaten vardır. Gerçekte burada siyasal yakınlık yanında bir başka dürtünün, zamanın çatışmalarını dinî kavramlarla ifade etme ihtiyacının varlığı görülmektedir.

Bu ifade, kısa bir süre sonra yeniden gözümüze çarpar. Söz konusu mektuptan sadece iki gün sonra 19 Mart 1793'te, muhtemelen Konvansiyon'a gönderilmiş 17 Mart tarihli mektuba yanıtta "Kutsal Dağ" ifadesi ulusal yasama organında işitilmiştir. Burada bizzat geçici İçişleri Bakanı Dominique-Joseph Garat, "Paris'in, bizzat Ulusal Konvansiyon'un çoğunluğunun, illerin ayaklanmasını, Dağ'ın, Kutsal Dağ'ın (*la sainteMontagne*) yıkılmasını ve onun enkazı altında özgürlüğün ve Fransa'nın yok edilmesini amaçlayan haydutlarca" doldurulduğu konusunda Konvansiyon'un "sol tarafındaki üyelerinin" kendisini uyardıklarını belirtir. Garat bu sözlerin sol taraftaki haber kaynaklarından kendisine geldiğini ileri sürüp, doğrudan bir alıntıyla sözleri aktarmamasına rağmen, söz konusu kanaati *très raisonnable* [çok makul] bulduğunu da belirtiyordu.[8]

İfade *Archives Parlementaires*'de bir sonraki defa, bu kez radikal Saint-Antoine banliyösünden bir grup Baldırıçıplak temsilcinin 1 Mayıs tarihinde Konvansiyon'da verdikleri söylevde karşımıza çıkar. Burada konuşmacı, eylemsizliği nedeniyle yasama organını açıkça suçlayarak, "Cumhuriyetçi yasalar yapmak için (...) toplandınız, cevap verin, ne yaptınız?" diye sorar. Dağ'dan vekillerin yanıtı "hiçbir şey" olur. Konuşmacı bu yanıt üzerine devam ederek, "en muazzam savunucularımızı komisyonlara [idari amaçlı bölge ziyaretlerine] gönderdiniz, Kutsal Dağ'ı tükettiniz (*dégarni la saintemontagne*), [bu sırada] aranızda oturan kışkırtıcılar güçlerini korudular". Konuşmanın devamında Baldırıçıplakların bir azami fiyat uygulaması veya fiyatları düzenleyen bir yasa istedikleri anlaşıldı. "Kutsal" terimini kullanarak, bu yasanın destekçilerinin kasten komisyonlara gönderildiğine veya başka yollarla etkisiz kılınmış olduklarına dair kanaatlerine ahlâki bir zemin kazandırmaya çalışıyorlardı.[9]

---

[8] *Age.*, 60: 330.

[9] *Age.*, 63: 681.

"Kutsal Dağ" ifadesi bunun ardından bu kez 19 Mayıs tarihinde karşımıza çıkar. Konuşmacı, Lehardy isimli bir Jironden vekildir ve Dağlılar tarafından kullanılan korkutma taktiklerinden şikâyet etmektedir. "Tanıdığım yegâne karşı-devrimciler ve kralcılar, aralıksız olarak cinayet ve yağmadan bahsedenlerdir; Konvansiyon'un Kutsal Dağ'a indirgenmesi gerektiğini biteviye söyleyenler, tribünleri (baldırıçıplakları) Konvansiyon'a saldırmak için provoke edenlerdir: *Voilà* [İşte] kralcılar, karşı-devrimciler."[10] Her ne kadar burada *Sainte* terimi sarkastik bir şekilde kullanılmışsa da, Lehardy'nin konuşması soldaki devrimciler arasında "Kutsal Dağ" ifadesinin kullanımının bir alışkanlığa dönüştüğüne işaret eder.

Bu kalıbın herhangi bir ironi olmaksızın kullanımı ise çok daha yaygındır. Özellikle dikkat çeken bir örnek, 31 Mayıs'ta, seksen bin silâhlı baldırıçıplağın, Jironden vekillerin atılmalarını istedikleri muazzam başkaldırılarının ortasında, Dağlı Jean-Lambert Tallien'in merkezî devrimci hükümetten bağımsız olma isteğinde bulunan ve Marsilya'da dâhil olmak üzere bir dizi yerel isyana neden olan federalist hareketin tehlikeleri üzerine yaptığı bir konuşmadır. Marsilya'nın yakında Dağlı tarafına geçeceği yönünde vekillere güvence veren Tallien, şunları söyler: "Marsilya'nın Kutsal Dağ'ı, Konvansiyon'un Dağı ile tekrar birleşmeye hazırdır." *Archives Parlementaires*'e göre bu sözler, "Dağ'da ve [baldırıçıplakların bulunduğu] tribünlerde canlı alkışlarla karşılandı".[11] Başkaldırının en hararetli şekilde devam ettiği ertesi gün, vekil François Chabot da Languedoc'taki Tarn'a yaptığı son gezisinden sonra, kendi ilkeleri ile "Kutsal Dağın ilkeleri[nin]" paralelliğini belirterek güvence verir.[12]

31 Mayıs'ta başlayan başkaldırı 2 Haziran'da Jironden vekillerin Konvansiyon'dan tasfiye edilmeleriyle başarıya ulaşmış ve bu noktadan itibaren Dağ, üstünlüğü ele geçirmiştir. Fransa'nın her bölgesindeki destekçileri de artık "kutsal" sıfatını giderek daha sık bir biçimde kullanmaya başlarlar. Örneğin Savoy'daki Rumilly komününün (belediyesinin) genel konseyinin on üyesi ile kentteki "Halk Derneği" üyesi otuz bir kişi tarafından imzalanan ve yasama organı üyelerini son tasfiyeler nedeniyle tebrik eden 11 Haziran tarihli mesaj şöyle başlar:

Beyhude bir çabayla halkın intikamından kaçmaya çalışan bu inançsız hizip, sahte bir ılımlılık ve yasa sevgisi maskesi altında bizi adım adım krallığa veya federasyona götürmek istediğinde, Fransa tiranının başı daha yeni tozlar içerisinde yuvarlanmaktaydı. Bu yeni siyasal canavar tarafından gerçek yurtseverler üzerinde uygulanan aşağılık baskı altında uzun za-

[10] *Age.*, 65: 59.
[11] *Age.*, 65: 640.
[12] *Age.*, 65: 678.

mandır inledik ve Kutsal Dağ'ın, halkın görkemine karşı dövüşmeye cüret eden bu kibirli pigmeleri heybetli balyozuyla ezmesi dileğimizi uzun zamandır ifade ettik.[13]

Taşradaki diğer devrimciler de kendilerini benzer biçimde ifade ederler. 13 Haziran'da, Mont-Blanc'daki Annecy Halkçı Derneği, Konvansiyon'a bir mektup yazarak "Cumhuriyetçi erdemin, ona hakaret eden rezillere üstün geldiği ve Kutsal Dağ ile Paris halkının gerçek ilkelere olan değişmez bağlılıklarının kanıtını (...) tartışılmaz bir kesinlikle verdiği (...) unutulmaz *journée* (başkaldırı gününü) olan son 31 Mayıs'ı ve onu takip eden *journée*'leri ..." kutlar.[14] Saint-Germain-en-Laye'in Cumhuriyetçi Derneği'nin bir söylevinde ise başkaldırı, "Konvansiyon'daki Kutsal Dağ'ın faydalı işlerine köstek" olan "inançsız temsilcilerin dinsiz hizbi" suçlanarak kutlanır.[15] Marne'daki La Veuve kasabasının genel konseyi "Kutsal Dağ'ı", "inançsız ova" (yani Jirondenler) karşısındaki zaferinden dolayı tebrik eder.[16] Rhone-et-Loire'daki Saint-Romain kantonundan bir yurttaşlar meclisi, 29 Haziran tarihli mektupta Konvansiyon'a şöyle seslenir: "10 Ağustos başkaldırısı Cumhuriyet'in doğuşuna vesile olurken, 31 Mayıs başkaldırısı da Kutsal Dağ'ın entrika ve fesat yoluyla hapsedilmiş olan Anayasa'yı çekip almasını sağladı."[17]

Yeni bir cumhuriyetçi anayasanın tamamlanması da 1793 yazı boyunca "Kutsal Dağ'ın" övülmesi için yeni fırsatlar verir. Örneğin Paris'teki Ulusal Tiyatro –eski İtalyan Tiyatrosu– aktörleri, yeni demokratik belgeyi "Marseillaise" melodisiyle söyledikleri "À la SainteMontagne" isimli bir şarkıyla kutluyorlardı.[18] 9 Temmuz'da Paris'in hemen kuzeyindeki Belleville'den bir "yurttaşlar heyeti" bütün üyelerin artık Dağ'dan olduğu varsayımıyla, Konvansiyon'a "halkın değerli temsilcileri, Kutsal Dağ" şeklinde hitap ediyor, "Kutsal Anayasa" olarak adlandırdıkları ve "doğanın Egemen Hâkimi" tarafından takdis edilmesini diledikleri "Anayasaların en bilgesini" tamamladıkları için Konvansiyon'u tebrik ediyorlardı.[19] 22 Temmuz'da Bellegarde vekili Antoine Dubois, "Anayasa'nın Charente'deki Angoulême'de oybirliğiyle kabul edildiğini" sevinçle ilân etti. Bu ilânın ardından "'Vive la République, vive la Constitution, vive la sainte Montagne' çığ-

[13] *Age.*, 67: 6.
[14] *Age.*, 67: 117.
[15] *Age.*, 67: 607.
[16] *Age.*, 68: 9-10.
[17] *Age.*, 68: 411.
[18] *Age.*, 68: 279.
[19] *Age.*, 68: 491.

lıklarını herkes duyabiliyordu."[20] Rouen şehri yeni anayasayı kabul etmek için oyladığında ise Yurttaş Denize, "Anayasa'nın Rouen Şehri Tarafından Kabulü Anısına Kutsal Dağ'a İlâhi'yi" bestelemeye başladı.[21]

Anayasa vesilesiyle "Kutsal Dağ'ı" onurlandıran diğer belgeler, La Manche ilindeki Saint-Vast-la-Hougue Cumhuriyetçi Derneği'nden,[22] Chaumont[23] komünü izleme komitesinden, "Orleans Baldırıçıplaklar Cumhuriyetçi Derneği'nden,"[24] Gers ilindeki Condom bölgesi temsilcilerinden,[25] "Toulouse semtleri"[26] komitelerinin üyelerinden, Saint-Quirin Cumhuriyetin Dostları Köy Derneği Baldırıçıplakları'ndan,[27] Senlis Halkçı Derneği'nden,[28] Dormans Halkçı Derneği'nden[29] ve "Soissons komününün üç semtindeki yurttaşlardan"[30] gelmişti. Ayrıca Moselle Ordusu'nu temsil eden General Houchard'ın konuşmaları[31] ile Pas-de-Callais onuncu taburundan,[32] "Ren Ordusu İkinci Ağır Piyade Taburu'na bağlı komutanlar, astsubaylar ve gönüllülerden",[33] Arden Ordusu İkinci Bölüğü'nden[34] ve kendilerine "Paris'in altmışlık gazileri"[35] diyen bir grup tarafından gelen yeni anayasayı kutlama mesajlarına bakıldığında, ordu mensuplarının da sivil yurttaşların kullandıkları dili aynen benimsedikleri görülmektedir.

1793 Eylülü'nde, tam da Terör tırmanma aşamasındayken, "Kutsal Dağ" ifadesinin kullanım sıklığı keskin bir biçimde artar. Daha önce de değinildiği üzere, *Archives Parlementaires*'in 73. cildinden 93. cildine kadar bu ifade tam 877 defa göze çarpar. Dahası, artış yalnızca ifadenin kullanım sıklığında değildir. Kutsal Dağ imgesi aynı zamanda giderek daha ayrıntılı bir biçime girmektedir. Bir siyasal partiye işaret eden belirsiz bir lakap olmak yerine, Kutsal Dağ artık ayrıntılandırılmış bir figür, keskin hatlı bir

[20] *Age.*, 69: 275.
[21] Marş şöyle başlıyordu: Senin yanan zirvelerinden [Seine'in] bu kıyılarına / Senin ölümsüz chef d'œuvre'ün [şaheserin] alevleri yeniden tutuşturdu / Umudu ihya etti ve neşeyi büyüttü / Kutsal özgürlük (la libertésainte) ruhlarımızı beslerken / Biz tasarladık, biz alkışladık / Baba yurdunun onuru, Anayasayı / Sevgili ülkenin bu muhafızı, bu kurtarıcısı / Orada medeniyet ağacı serpilirken. *Archives Parlementaires*, 69: 428.
[22] *Archives Parlemantaires*, 69: 462.
[23] *Age.*, 69: 71.
[24] *Age.*, 69: 269.
[25] *Age.*, 70: 36.
[26] *Age.*, 72: 122.
[27] *Age.*, 72: 179.
[28] *Age.*, 72: 230.
[29] *Age.*, 72: 361.
[30] *Age.*, 72: 692.
[31] *Age.*, 69: 73.
[32] *Age.*, 70: 154.
[33] *Age.*, 72: 9.
[34] *Age.*, 72: 260.
[35] *Age.*, 69: 286.

betimleme halini alır. Peki, ayrıntılandırılmış haliyle bu betimleme neye benzemekte ve ne yapmaktadır?

TERÖR SIRASINDA "KUTSAL DAĞ" TERİMİNİN EVRİMİ

Kutsal Dağ, diğer niteliklerinin yanında, yasaların da kaynağı olarak görülmektedir. Dağ'ı oluşturan veya bir parçası olan vekiller de tıpkı Dağ'ın ilk kurucuları gibi kutsal oldukları için, onların ürettikleri kanunlar sorgulanamaz. Tam da bu nedenle, Paris'in hemen doğusundaki Seine-et-Marne ilindeki Rosay bölgesinin *procureursyndic*'i, "Kutsal Dağ'dan fışkıran yasalara (...) saygı gösterilmesini ve onlara mutaassıp bir biçimde uyulmasını" sağlamaya söz verirler.[36] Benzer biçimde, Lorraine'deki Thionville bölgesi idarecileri de Konvansiyon'a karşı "en derin ulvi hürmetlerle dolu" olduklarını belirtir ve "Kutsal Dağın zirvelerinden nazil olan faydalı yasaların icrasıyla kesintisiz biçimde meşgul olduklarını" söylerler.[37] Diğer devrimciler de Kutsal Dağ'dan "fışkıran" yasaları betimlerken aynı hürmetkâr veya tapınmacı dili kullanırlar. Örneğin Jagny ve Mareil-en-France komünleri izleme komitesinin Konvansiyon'a gönderdiği heyetin amacı, "Kutsal Dağ'dan fışkıran bütün yasaların kendilerine ulaştığını" rapor etmektir.[38] Samoreau "halkçı derneği", gönderdiği bir mektupta "Kutsal Dağ'dan fışkıran mukaddes yasaları" över.[39] Alsace'taki La Marche bölgesinin ulusal temsilcisi, Konvansiyon'a güvence vererek şöyle der: "Yetkili olduğum bölgenin tamamında yasalar, olması gereken kesinlikle uygulanmaktadır: Yurttaşlar onların içerisinden fışkırdığı Kutsal Dağ'ı takdis ederler."[40]

Daha spesifik olarak ise Kutsal Dağ, anayasanın kaynağı olarak görünür. Blaye-sur-Gironde komünü Cumhuriyetçi Halkçı Derneği, anayasadan bahsederken "onu Kutsal Dağ doğurdu" ifadesini kullanır.[41] Auvergne'deki Montaigu bölgesi "cumhuriyetçi yurttaşlarının" bir dilekçesinde de anayasa övülürken benzer bir dil tercih edilir ve ona "Kutsal Dağ'dan doğan" sıfatı verilir.[42] Güney Fransa'daki Aveyron ili Saint Hippolyte [kantonu] Halkçı Derneği de "Kutsal Dağ'ın bağrından çıkan (...) ilâhi Anayasa'yı" kutlar.[43] Gene Aveyron'da bulunan Villefrance'ın Halkçı Derneği için ana-

[36] *Age.*., 74: 84, 12 Eylül 1793.
[37] *Age.*, 77: 474, 17 Ekim 1793.
[38] *Age.*, 79: 140. 23 Brumaire Yıl II (13 Kasım 1793).
[39] *Age.*, 90: 399. Veri yok, tahminen 1794 Baharı.
[40] *Age.*, 86: 359. 13 VentoseYıl II (3 Mart 1794). "Kutsal Dağ"dan "çıkan" yasaların övüldüğü diğer devrimci örnekler için bakınız: *Age.*, 78: 112, 117 ve 89: 406.
[41] *Age.*, 76: 109. 18 Eylül 1793.
[42] *Age.*, 77: 637. Tarih yok, tahminen Eylül veya Ekim 1793.
[43] *Age.*, 80: 223. Tarih yok, tahminen Eylül veya Ekim 1793.

yasa, "Kutsal Dağ'dan gelen (...) yüce bir anayasadır."[44] Basses-Alpes'teki "Manosque Baldırıçıplaklar Cumhuriyetçi Derneği ise, yaptığı duyuruda, "yüce bir anayasanın Kutsal Dağ'ın zirvesinden nazil oluşuna şahit olduk" der.[45]

Bütün bu ifadelere içkin olan husus, yasaların veya anayasanın yazarının ilâhi olduğu fikridir. Rousseau, sıradan vekilleri karakterize eden kişisel çıkardan sakınmak için yasa koyucunun ilâhi olması gerekeceğini iddia etmişti.[46] Devrimciler de onunla hemfikir görünmektedirler. Pek çok örnekteki daha detaylı tasvirler, Kutsal Dağ ile Sina Dağı[47] arasında kuşku götürmez imalar içerir. Vendée'deki karşı-devrimciler karşısında elde edilen zaferin kutlanışı sırasında Châtre Halkçı Derneği "Şimşekler ve gök gürültüleri arasında Kutsal Dağ'dan gelen, ölümsüz Anayasa'yı ve İnsan Hakları [Bildirgesini] içeren kutsal sandığı" tarif eder.[48] Bu gök gürültülü fırtına benzetmesi tesadüfi değildir. Bu fırtına kutsiyet hissini pekiştirmekle kalmaz, aynı zamanda şimşekler ve gök gürültüleri arasında Tanrı'nın Musa'ya verdiği On Emir'i de anımsatır.[49] En ruhban-karşıtı devrimciler bile bu anıştırmanın farkındandır. "Şimşekler, gök gürültüleri ve siyasal fırtınalarla etrafı çevrili Kutsal Dağ üzerindeki bu Anayasa'ya" atıf yapan Sully belediye memurlarının betimlemesinin arkasında da aynı Eski Ahit imgelemi yer alır.[50]

Devrimciler diğer bazı örneklerde Sina Dağı'nda gelen vahye açıktan atıf yapıyorlardı. Örneğin Angers'den yazan Maine-et-Loire bölgesinin anayasal otoriteleri "Tıpkı Sina Dağı gibi bize yasa tabletleri veren bu Dağ'ı" kutluyor ve onu "kutsal dağ" olarak yüceltiyorlardı.[51] Aynı biçimde, Machecoul'deki bir cumhuriyetçi şölende konuşan Yurttaş Musset, "Musa'nın tabletleri gibi yalnızca gök gürültüleri ve şimşekler arasından gelebilecek bir Anayasa'yı" bize vermek suretiyle, "inançsız ve hizipçi vekillere korkunç yıldırımlar yağdırarak cumhuriyeti kurtardıkları [için] cesur dağlıları" övüyordu. Dağ metaforunu konuşmasında kullanmayı sürdüren Musset, anayasayı, "bu Kutsal Dağın özgür Fransa'nın düşmanlarına karşı yuvarladığı, despotların ve federalistlerin ruhlarına korku ve terör

[44] *Age.*, 76: 420. 1 Ekim 1793.
[45] *Age.*, 76: 481. 24 Eylül 1793.
[46] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou principes du droit politique*, kitap 2, 6-7. Bölümler. Modern baskıları, C.E. Vaughan, ed. (London: Longmans, Green and Co., 1918) ve http://fr.wikisource.org/wiki/Rousseau_-_Du_contrat_social_(texte_complet).
[47] Sina Dağı'nın Musa peygamberin Tanrı'dan On Emir'i aldığı yer olduğuna inanılır ve bu nedenle İbrahimî dinler tarihinde önemli bir yere sahiptir. (ç.n.)
[48] *Archives Parlementaires*, 80: 90. 7 Brumaire Yıl II (28 Ekim 1793).
[49] *Çıkış* 20: 18.
[50] *Archives Parlementaires*, 81: 309. 7 Frimaire Yıl II (27 Kasım 1793).
[51] *Age.*, 77: 407. 16 Ekim 1793.

salan bir özgürlük ve eşitlik kayası"[52] olarak betimliyordu. Boleyssagues Cumhuriyetçiler ve Baldırıçıplaklar Derneği, "Aklın, bu engin ve yılmaz Cumhuriyet'in mutluluğunu ebedi olarak güvenceye alması gereken bu faydalı yasaların, Fransa'nın gerçek Sina'sı olan Kutsal Dağınızın zirvelerinden vurmasına izin verin" diyerek yasa koyucuları teşvik ediyordu.[53] Rozoy Halkçı Derneği de benzer biçimde yasa koyuculara yakarıyordu: "Fransa'nın gerçek Sina'sı olan Kutsal Dağ, dehşet verici yıldırımlarınızı bütün düşmanlarınızın üstüne yağdırın, yağdırın ki onlar mahvolsunlar, (...) yalnız isminiz tiranların yandaşlarını korkuyla ürpertsin ve onlardan kurtulan özgürlüğün toprağı, müellifinin [yani Tanrı'nın] elinden ilk çıktığı zamanki kadar saf bir hale gelsin."[54] Villars Halkçı Derneği temsilcileri de vekillere övgüler düzerken, "Tıpkı bir başka Sina gibi evrene yasalar dikte eden Kutsal Dağ, şanınla övün" diyorlardı.[55]

Başka bir yerde cumhuriyetçi bir anayasanın yaratılması, evrenin yaratılmasına benzetilmişti. Provins Halkçı Derneği'nin beyanı şöyleydi: "Tanrı evreni yarattığında konuştu (...) ve kaosun içerisinden varlıklar ortaya çıktı; bugün, despotlar hakkında nihai hükmü veren Haklar Bildirgesi ve tam anlamıyla cumhuriyetçi olan Anayasası ile birlikte Kutsal Dağ, sesini duyuracak ve özgürlük muzaffer olacak!"[56] Burada Dağ bir tür yaratıcı tanrı olarak görülmektedir.

Diğer bazı örneklerde ise Dağ'a hürmetlerini gösteren devrimciler, Anayasa'yı bir İncil gibi tasvir ediyorlardı. Hem gönüllü bir asker hem de rahip olan ve maaşının üçte birini Cumhuriyet'e bağışlayan Franche-Comté'deki Doubs bölgesinden Yurttaş Jeannot, Alsace'taki Marckolsheim kışlasından, kendi "dinî uzmanlığıyla" şöyle yazıyordu: "Cumhuriyetin özgürlüğü, eşitliği, birliği ve bölünmezliği; tiranlara ve onların çevresindekilere ölüm; Ulusal Konvansiyon'a ve ondan yetki alan bütün makamlara itaat ve teslimiyet; fırtınaların ortasında, bugünden itibaren bütün kuşakların mut-

---

[52] *Age.*, 76: 436. 3 Ekim 1793.

[53] *Age.*, 80: 192. 29 Vendémiaire Yıl II (20 Ekim 1793).

[54] *Age.*, 81: 470. 1 Frimaire Yıl II (21 Kasım 1793).

[55] *Age.*, 86: 476. 16 Ventose Yıl II (6 Mart 1794). Paris yakınındaki Viry-Chatillon komününden bir hatip için "Kutsal Dağ", "Yanan çalıdan daha parlak" ve "Sina Dağı'ndan daha yüce" idi. *Age.*, 79: 252. 25 Brumaire Yıl II (15 Kasım 1793). "Kutsal Dağ" ile "Sina Dağı" arasında bir başka karşılaştırma için bakınız: *Age.*, 83: 237.

[56] *Age.*, 75: 344. 26 Eylül 1793. Üç nokta orijinal metindedir. Benzer biçimde, Haute-Saône'daki (Franche-Comté) Jussey Bölgesi yöneticileri de "Kutsal Dağ'ın yükseklerinden bize vaat edilmiş ülkeyi göstermen senin için yeterli değil, oradan akan süt ve bal içinde hep birlikte yüzebilmemiz için bize oraya kadar mutlaka rehberlik etmelisin ve bizimle beraber oraya gelmelisin" diyerek tapınma nesnelerinin ilâhiliğine işaret etmişlerdir. *Age.*, 79: 422. 18 Brumaire Yıl II (8 Kasım 1793). "Kutsal Dağ"ın tanrılaştırıldığı bir başka örnek, Availles Halkçı Derneği'nin bir mektubundaki "kadiri mutlak" (*toutepuissante*) adlandırmasında görülebilir. *Age.*, 85: 456. 8 Pluviose Yıl II (27 Ocak 1794).

luluğa erişmeleri için bize bu yüce siyasal İncil'i veren Kutsal Dağ'a tam ve eksiksiz bağlılık."[57] Benzer biçimde, Alpes-Maritimes bölgesi genel konseyi de yeni ilhak edilen Nice'ten yazarken, "Kutsal Dağ'ın yüksekle-rinden bu yüce Anayasayı, (...) ulusları yeniden diriltecek olan halkların İncil'ini dikte ettiren" vekilleri övüyordu.[58]

Yasa koyucu işlevi yanında Kutsal Dağ, bir yürütücü, daha geniş anlam-da adalet sağlayıcı olarak da sıklıkla betimlenmiştir. Devrimci konuşma-larda şimşek ve gök gürültüsüne yapılan pek çok atıf, en azından kısmen, bu bağlamda da anlaşılabilir. Bu atıflar anlatıya sadece bir hava katması için yapılmıyordu. Dağ ve onun kutsal sakinleri pek çok defa cumhuriyetin düşmanlarına yıldırımlar fırlatırlarken hayal edilmişlerdi. Bu imge Zeus'un Olympos Dağı'ndan düşmanlarına şimşekler yağdırdığı klasik kaynakların bir yankısı olsa da, aynı zamanda, Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın yanlış yapanlara gene yıldırımlar yoluyla gözdağı verdiği ve onları cezalandırdığı birçok örneği de hatırlatmaktadır.[59]

Örneğin, Dax şehrindeki Anayasanın Dostları Derneği, Konvansiyon'u cesaretlendirerek, "*Patrie*'nin isteklerini reddetme Kutsal Dağ. (...) Gök gürültüsüne devam et, öç alıcı yıldırımlarını despotlar ve tiranlar yok olun-caya kadar yağdır" diyordu.[60] Aynı biçimde Sourdon komünü de "İnsan-lık onurunu yeniden canlandıran yasaların [ve] tiranları yok edecek yıldı-rımların geldiği Kutsal Dağı" övüyordu.[61] Burgundy'deki Pierre komünü Halkçı Derneği de benzer biçimde methiyeler düzerken "Sen, (...) tahtları toza çeviren şimşek ve gök gürültüsünün kaynağı olan Kutsal Dağ" diye sesleniyordu.[62] Diğer devrimciler bir yandan "Kutsal Dağ'a" yakarırken, diğer yandan düşmanı un ufak eden yıldırımları methediyorlardı. Örneğin Cette Halkçı Derneği, "Bizi buyruğu altına almak isteyen bütün tiranları ve hainleri toza çevirmeden, zirvelerinden yağdırdığın yıldırımları kesme" diyerek yalvarıyordu Kutsal Dağ'a.[63] Cavaillon belediye görevlileri de "Umutlarımızı, bizi aydınlatan ışınların ve düşmanlarımızı un ufak eden yıldırımların geldiği bu Kutsal Dağ'da (...) bulduk" diyorlardı.[64] Vérine Halkçı Derneği de taleplerini dile getirirken "Bilge anayasamızın düşman-

[57] *Age.*, 75: 494. 13 Eylül 1793.
[58] *Age.*, 77: 14. 21 Eylül 1793.
[59] Örnekler: *Çıkış* 9: 23-24; 19: 16-20; 20: 18; *1. Samuel* 2: 18, 7: 10; *Zebur* 18: 13; 29:3; 68: 33; 77:17-18; 93: 4; 104: 7; *İşaya* 29: 6; 30: 30; *Yeremya* 25: 30; *Vahiyler* 4: 5; 8: 5; 11: 19.
[60] *Archives Parlementaires*, 77: 390. Tarih yok, tahminen Eylül veya Ekim 1793. Devrimcilerin, "Kutsal dağ"ın *foudresvengeresses*'ini (intikamcı gazabını, AK) ululadıkları diğer örnekler için bakınız: *Age.*, 81: 8 ve 91: 506.
[61] *Age.*, 77: 634. 26 Eylül 1793.
[62] *Age.*, 80: 597. 4 Frimaire Year II (24 Kasım 1793).
[63] *Age.*, 86: 695-696. Tarih yok, 4 Şubat ve 20 Mart 1794 arası.
[64] *Age.*, 87: 451. 15 Pluviose Yıl II (3 Şubat 1794).

larının kökünü yıldırımlar yağdırıp kurutana değin bu Kutsal Dağ'da kalın yüce temsilciler. En sonuncusunu da un ufak etmeden aşağıya inmeyin" diye yazıyordu.[65]

Yüce dağın yıldırımlı saldırılarının muhatapları basitçe "düşmanlar", "tiranlar" veya "tahtlar" olarak adlandırılırken, aynı zamanda mundar bir hastalık ve kirlilik diyarının yaratıkları olarak da betimlenirler. Saf ve temiz bir dağ ile yoz bir "bataklık" veya *marais* arasındaki bu karşıtlığın ortaya çıkışı da "Dağ'ın" bir siyasal hizip olarak oluşum tarihine kadar geri götürülebilir. Başlarda bu siyasal grubun tanımlayıcı ötekisi, ılımlı vekillerin toplantı salonunda daha alt sıralarda oturmalarından hareketle "ova" olarak adlandırılıyordu. Ancak Dağ'ın destekçileri, alçakta duran bu vekillere giderek artan sıklıkta "bataklık" diyerek hor görmeye başladılar. Bu ahlâki topografya uyarınca Dağ'ın havası tertemiz iken, bataklıktaki hava sağlıksız, kirli ve mikropluydu. Dağ'ın sakinleri yozlaşmaz ve tanrısal iken, bataklıkta yaşayanlar yok edilmeyi hak eden murdar ve kirli yaratıklardı.

Şimşek sembolizm bu ahlâki karşıtlığın vurgulanmasını sağlıyordu. Mont-Blanc bölgesindeki Le Bourget Halkçı Derneği, vekilleri şöyle teşvik ediyordu: "Eğer bu yaratıklar önünüzde hâlâ çamur içerisinde debelenmeye devam ederlerse, çarpıcı bir adalet örneği gösterin ve hainler ile komplocuları imha edecek ulusal yıldırımları Kutsal Dağ'ın yükseklerinden yağdırın."[66] Güney Fransa'nın Gers bölgesindeki Mouchés komünü konseyi üyeleri de Cumhuriyet'in düşmanlarının yok edilmesini şu terimlerle tahayyül ediyorlardı: "Nihayet Kutsal Dağ eteklerindeki ovanın hainlerini saklayan kalın sisi uçurup yok ettiğinde, güzel şafak, yeni günü ilân etti! Işıldayan yıldız, sen, habis zehirleriyle şişip bataklığın sazlıklarında debelenen bu çamurlu kurbağaları yıldırımlarıyla yok edebilmesini Dağ'a lütfettin."[67] Benzer biçimde, Auty yurttaşları şöyle diyorlardı: "Ovadaki kurbağaları kahretmek ve mahvetmek için yıldırımlar o Kutsal Dağ'dan gelmeli ve özgürlüğün toprağını ebediyen arındırmalıdır."[68] Kurbağa sembolizminin yanısıra, gök gürültüsü gibi gürleyen Dağ'ın destekçileri, düşmanlarını böcekler biçiminde de tasvir etmekteydi. Luxeuil bölgesi yöneticileri, Dağlı vekilleri, "Kutsal Dağ, zirvenden ovayı gözle ve vatanı öldürmeye çalışan bu zehirli böcekleri yıldırımlarınla yok et" diyerek uyarıyorlardı.[69] Chateaunneuf-Calcernier Halkçı Derneği, düşmanlarının sürüngen mi yoksa böcek mi olduğuna karar verememişti fakat onun yakarı-

[65] *Age.*, 92: 36. 20 Floréal Yıl II (9 Mayıs 1794).
[66] *Age.*, 85: 57. 14 Pluviose Yıl II (2 Şubat 1794).
[67] *Age.*, 80: 274. 5 Ekim 1793.
[68] *Age.*, 91: 681. Tarih yok, 24 Mart ile 8 Haziran 1794 arası.
[69] *Age.*, 81: 203. 10 Frimaire Yıl II (30 Kasım 1793).

şı, Dağ'ın yüksekleriyle onun düşmanlarının aşağı konumu konusunda çok az şüphe içeriyordu: "Ey Kutsal Dağ! Ey erişilmez kayalar! Sürüngenlerin pis ve çürük zehirlerini karıştırmak istedikleri bu kristalden daha berrak akarsu senden gelir! Bu iğneli böceklere zirvenden yıldırım ve ölüm yağdır ve ölümcül bataklarında tükenip gömülmelerini sağla."[70]

Düşmanlarına karşı şimşekler ve gök gürültüsü göndermesi için Devrimcilerin, Kutsal Dağ'a yalvardığı pek çok örnek bulunabilir. Ben yukarıda belirtilenlere ek olarak, *Archives Parlementaires*'de elli yedi örnek daha buldum.[71] Bu örneklerin bize gösterdiği, Kutsal Dağ fikrinin devrim düşmanlarının yok edilmesi fikriyle derinlemesine bağlı olduğudur.

Benzer biçimde, devrimciler, Kutsal Dağ'ı volkanik bir dağ olarak da sıklıkla tahayyül ediyorlardı ve bu örneklerde de lav şimşekle benzer bir işlevi yerine getirmekte ve düşmanı yok etmektedir. Melun Halkçı Derneği, böyle bir benzetmeyle Konvansiyon'a şunları yazıyordu: "Cesur ol Kutsal Dağ, Cumhuriyetçi Anayasa senin işin; tiranlar ittifakı imha edilinceye kadar makamını terk etme ve gerekirse, halkın egemenliğine saldırmaya cüret eden bütün canavarları devrimci lavlarıyla un ufak eden korkunç bir volkana dönüş."[72]Mouzon Halkçı Derneği de benzer bir dil kullanıyor ve Kutsal Dağ'ın "Gerekirse korkunç bir volkana dönüş[mesi] ve halka öylesine zalimce baskı uygulayan bütün bu rezilleri un ufak et[mesi]" çağrısı yapıyordu.[73] "Kutsal Dağ, modern Etna"ya seslenen Bessan komünü de volkanın "despotları ve onların alçak projelerini toza çevirmesini" istiyordu.[74]

Diğer devrimciler de volkan imgesini aynı ahlâki amaç uğruna kullandılar. Örneğin Barville Komünü Baldırıçıplakları "tek ve bölünmez Cumhuriyet'in son düşmanı da onun devrimci lavlarıyla silinip süpürülmeden dağ, Kutsal Dağ çözülmesin" diyorlardı.[75] Montmirail Komünü Konvansiyon'a "Kutsal Dağ, berbat aristokrasinin hydrasını imha etmek için lavlarını püskürttüğü sürece, özgürlüğün korkacak hiçbir şeyi yoktur" diyerek güven telkin ediyordu.[76] Calais-sur-Anille (eski Saint-Calais) Halkçı Derneği, "Yanan lavları dünyanın yüzeyine yayılan bir volkana dönüşen Kutsal Dağ'ın, yakında tahtları ve asaları yakıp yok edeceğini" söylüyordu.[77] Dordogne'deki Saint-Astier Halkçı Derneği, belki de bir volkanın ne olduğundan bihaber olduğu için, volkan imgesini yıldırım imgesiyle

[70] *Age.*, 92: 119. 1 Prairial Yıl II (20 Mayıs 1794).
[71] Tam atıf yerleri için Ek 1'e bakınız.
[72] *Archives Parlementaires*, 76: 419. 6 Ekim 1793.
[73] *Age.*, 85: 267. Tarih yok, tahminen 1793/4 kışı.
[74] *Age.*, 89: 258. 16 Germinal Yıl II (5 Nisan 1794).
[75] *Age.*, 76: 571. 2 Ekim 1793.
[76] *Age.*, 85: 60. 24 PluvioseYear II (12 Şubat 1794).
[77] *Age.*, 87: 431. Tarih yok, tahminen Şubat veya Mart 1794.

karıştırarak Konvansiyon'a yalvarıyordu. "Ey Kutsal Dağ, her zaman (...) tiranları ve onların hizmetçilerini yok etmeye hazır yıldırımlarla dolu bir volkan ol."[78]

Yıldırım imgesinde olduğu gibi volkan imgesinde de arı ve temiz bir dağ ile kirli bir bataklık arasındaki karşıtlığı vurgulamaktadır. Dağ'ın kutsal ateşi bataklığın pisliklerini kurutup bitirebilir. Örneğin, "Finistére Semti'nin ilk celbedilen yurttaşları" ki bunlar, *levée en masse*'da (genel seferberlikte) askere çağrılan askerlerdi, "Sen, Kutsal Dağ, yanan lavlarınla çamurlu bataklığı kurutup bitirdikten sonra, ortak düşmanlarımızı un ufak etmeye söz ver" diyerek yakarıyorlardı.[79] Alpes-Maritimes Bölgesi Genel Konseyi, "Fransa'nın siyasal atmosferini tüm bataklıkların derinlerinden yükselen ve Cumhuriyet'i perişan eden pis kokulu ve bulaşıcı gazlardan, kendisini ışıl ışıl parlatan kutsal ateşi sayesinde arındıran bu Kutsal Dağ'a onur, görkem ve sonsuz şükran" ithaf ediyordu.[80] Rozoy Halkçı Derneği, "Hayır, bir anda patlayarak kirli bir bataklığın çamurlarını yanan lavlarıyla örten, onu kurutup bitiren Kutsal Dağ kaybolup gidemez" diyordu.[81] Tartas Cumhuriyetçi Anayasa Dostu Dağlılar Derneği, vekillere "Ey Kutsal Dağ, havası hastalık yayan bu bataklığı arıt, lavlarını sakladığın volkanını patlatıp onun üzerini ört" diyerek yalvarmaktaydı.[82] Bir Hıristiyansızlaştırma süreciyle meşgul olmalarına ve Gregoryen takvimindeki Pazar gününü cumhuriyetçi *décadi* (onuncu gün) ile değiştirmelerine rağmen, St. Maixent Komünü yeni dinsel hassasiyetleri tarif etmek için ilâhlaştırıcı bir dil kullanmaktaydı. Üyeleri Konvansiyon'a güvence veriyorlardı: "Belediyemizde şimdi tanınan tek bayram günü *décadi*'dir. Kamu ruhu dikkate değer bir oranda büyümektedir. Kutsal Dağ'ın eteklerinde tütsüsünü yakmaya giderek daha çok can atmaktadır insanlar: Bilgeliğinizle yücelttiğiniz her şeyi pis kokulu buharlarıyla yozlaştırmak isteyen çamurlu bataklığı kendi ateşiyle kurutup bitiren kutsal volkana herkes saygı duyuyor."[83] Kuzeydoğu Fransa'daki Haute-Marne bölgesi idarecileri de "Cumhuriyet'teki bütün pisliği silip götürecek alev selini sinenden çıkar Kutsal Dağ" diyerek yalvarırlar.[84]

Kutsal Dağ'ın volkanik veya şimşekler üretme niteliği, Fransa'nın vatansever yurttaşlarına uygulandığında ise faydalı olarak görülebilmekteydi. Örneğin Paris'in Quinz-Vingts semtinden askere alınmış olan Yurttaş

[78] *Age.*, 90: 179. Tarih yok, 24 Mart ile 9 Mayıs 1794 arası.
[79] *Age.*, 74: 501. Tarih yok, tahminen Eylül 1793.
[80] *Age.*, 76: 80. 21 Eylül 1793.
[81] *Age.*, 76: 423. 6 Ekim 1793.
[82] *Age.*, 78: 253. 17 Ekim 1793.
[83] *Age.*, 85: 331. 8 Pluviose Yıl II (27 Ocak 1794).
[84] *Age.*, 87: 508. 5 Germinal Yıl II (25 Mart 1794).

Le Tellier, Konvansiyon kürsüsünden vekillere şöyle sesleniyordu: "Sineni aç Kutsal Dağ, alevlerini sal, tehlikeli görevlerine gidecek olan yiğit savunucularını kutsal ateşinle tutuştur."[85] Montmirail komünü de volkanik ısıyı Fransız yurttaşları için pozitif bir güç olarak görenler arasındaydı. Onlar önce Fransa'nın düşmanlarını yok etmek amacıyla "volkanlarını püskürttüğü" için "Kutsal Dağ'ı" övüyor, ardından da "Vatanseverlik ateşi hepimizin kalplerini yakıp bitiriyor" ve "Onun göksel nüfuzu sevinçle dolu aracılarla özgürlük imparatorluğunun her yerine erişecektir" diye ekliyorlardı.[86] Chabeuil Halkçı Derneği de Kutsal Dağ'ın volkanik doğasını düşmanlar için yıkıcı ama vatanseverler için de yararlı bir şey olarak betimliyordu: "Kutsal Dağ! Şan şeref sana olsun. Alevler içindeki çevrenden kalplerimizi ve aydınlanmış ruhlarımızı tutuşturan ateş okların geliyor; şimşek gibi hızlarıyla onlar aynı anda Cumhuriyeti kurtardı, vatanseverleri avuttu, suçluları bastırdı ve onları cezalandırdı."[87] Benzer bir biçimde, Dirgoin-sur-Loire Cumhuriyetçi Derneği, "Ey sen, Kutsal Dağ! Sarsılmaz kayalarının yükseklerinden, ruha bütün cumhuriyetçi erdemlerle birlikte nüfuz eden canlı ışığını göndermeye devam et" derken, Dağ kökenli şimşek okları temasını aynı zamanda bir ahlâki güç kaynağına dönüştürerek çeşitlendiriyordu.[88]

Birçok örnekte, Kutsal Dağ'dan gelen ışık, hurafelerin ve fanatizmin karanlığıyla bir karşıtlık içinde sunulmuştur ve bu bakımdan bizzat bir Aydınlanma gibi görünür. Örneğin Verneuil Halkçı Derneği şöyle seslenir: "Ey Kutsal Dağ! Altın çağ asrını canlandırmayı başarmak yalnızca sana nasip olmuştur; yalnızca sen, ölümlülerden ışığı saklayan karanlık gözbağını yırtıp atabilirdin: bugüne kadar hiçbir ulusun başlamaya cesaret edemediği şeyleri sen tamamladın ve fanatizmi yıktın. Yüce görevine devam et ve insanlığın başına bela olan şu egoistleri dünya üzerinden en kısa zamanda yok et."[89] Mantes komünü Genel Konseyi ise cahiliye dönemi ile şimdiki Aydınlanma günlerini karşılaştırır: "Bütün çağlarda batıl inanç, hatanın ve yalanların kızıydı; onun vaizleri çok uzun zamandır doğanın en büyük kızı olan gerçeği, pis bir peçeyle örttüler. Fransız Cumhuriyeti, Kutsal Üçleme'deki üç kişinin (bu defa hiçbir gizem olmadan) yalnızca özgürlük, eşitlik ve gerçek olduğunu tüm Fransızların kabul etmelerini sağlayan ışık huzmelerini ve lütfu Kutsal Dağ'ın zirvesinden aldı."[90] Pont-l'Evéque'i

[85] *Age.*, 74: 404. 19 Eylül 1793.
[86] *Age.*, 85: 60. 24 Pluviose Yıl II (12 Şubat 1794).
[87] *Age.*, 78: 573. 20 Ekim 1793. Cezalandırıcı ve yol gösterici ışığın benzer bir çifti, Isére'deki Bourgoin'ın belediye görevlilerinin mektubunda görülebilir: "Yıldırımların ve aydınlanmanın (*la foudre et la lumière*) geldiği Kutsal Dağ'a sonsuz şükran". *Age.*, 85: 636. 7 Pluviose Yıl II (26 Ocak 1794).
[88] *Age.*, 83: 629. Tarih yok, tahminen Ocak 1794.
[89] *Age.*, 80: 190. 6 Brumaire Yıl II (27 Ekim 1793).
[90] *Age.*, 80: 543. 2 Frimaire Yıl II (22 Kasım 1793).

temsil eden bir konuşmacı, Konvansiyon kürsüsünde "Kutsal Dağ'ın zirvesinden gelen ışık huzmeleri bütün gözleri açtı, bütün kalplere işledi ve geçmişe bir bakış attığımızda, nasıl olup da bu kadar uzun zamandır rahip şarlatanlığının ahmakları ve en gülünç batıl inançların köleleri kalabildiğimize inanmakta güçlük çekebiliriz" diye belirtir. "Bir insanın diğer insanlarla Tanrı arasında arabulucu olabileceğine inanmanın saçma olduğunu" onlara Kutsal Dağ öğretmiştir.[91] Diğer devrimciler de büyük bir hürmet duydukları Dağ'ı bir ışık ve Aydınlanma kaynağı olarak betimler. *Montagnesainte*, Marne bölgesi idarecileri için "bir gün bütün yerküreyi aydınlatacak bir ışık kaynağı[dır]"[92] ve Marat-Fruvaisnes (eski Château-Portier) Halkçı Derneği, "bütün evreni aydınlatacak olan *saintemontagne*'e"[93] övgüler düzer. Chauny bölgesi vekilleri, "Kutsal Dağ'ın zirvesindeki cesur temsilcileri'ni" tarif ederken "felsefenin kutsal alevinin" taşıyıcısı ifadesini kullanır.[94] Yıldırımlardaki elektrik, cumhuriyetçi zihinlere aktığında olumlu bir nitelik olarak da görülebilmektedir. Lauzun Cumhuriyetçi ve Baldırıçıplak Derneği, "aklımızı aydınlatan ve ruhlarımızı elektriklendiren kıvılcım sizden, Kutsal Dağ'dan geldi" der.[95] Hattâ yanan çalı imgesi bile Aydınlanma'nın hizmetinde kullanılır ve Samatan Dağlılar Derneği, "evreni aydınlatan yanan çalının, Kutsal Dağ'dan geldiğini" tasdik eder.[96]

Gene de devrimci imgelemde Kutsal Dağ, yalnızca ısı ve ateş yayan bir nesne olarak görülmez. O aynı zamanda iyileştirici ve sağaltıcı bir suyun da kaynağıdır. Örneğin Baugé Halkçı Derneği'nin açıklamasına göre "siyasal gövdenin her tarafına elektrik veren devrimci kıvılcım Dağ'ın sinesinden geldi ve yıldırım hainlere çarptı, despotlara korku saldı, [ama] aynı zamanda Kutsal Dağ, sağlıklı sularını her yere yayan ulusal İhsan kaynağının da çıktığı yerdir."[97] *Salutaire* (sağlıklı) sıfatının içerisindeki *salut* ifadesi bazen (Kamu Güvenliği Komitesi'nde –*Comité du Salut Public*– olduğu gibi) güvenlik olarak çevrilir, ama aynı oranda sağlık ve kurtuluşu da çağrıştırır. *Eauxsalutaires* [sağlıklı sular] imgesi, dokunduğu kimseye yeni bir yaşam bahşeden vaftiz suyu fikrini çağrıştırır. Kutsal Dağ buna benzer bir *dirilme* sağlayan suyun kaynağıdır. Paris'in hemen kuzeyindeki Gonesse komününün "yerleşik otoritelerini" temsil eden bir hatip, Konvansiyon kürsüsünden ulusa seksen dört mark gümüş ve kiliselerden yağmalanmış

[91] *Age.*, 83: 414. 28 Nivose Yıl II (17 Ocak 1794).
[92] *Age.*, 86: 536. Tarih yok, 4 Şubat ile 16 Mart 1794 arası.
[93] *Age.*, 92: 259. 30 Floréal Yıl II (19 Mayıs 1794). Paris yakınındaki Bagnolet komününü temsil eden bir hatibin, "*Montagnesainte*'i" Konvansiyon'da "gerçeğin ışığı" olarak övdüğü alıntı için *age.*, 87: 35. 1 Germinal Yıl II (21 Mart 1794).
[94] *Age.*, 79: 387. 29 Brumaire Yıl II (19 Kasım 1793).
[95] *Age.*, 83: 141. 6 Nivose Yıl II (26 Aralık 1793).
[96] *Age.*, 81: 265. Tarih yok, 16 Ekim ile 10 Aralık 1793 arası.
[97] *Age.*, 93: 431. Tarih yok, 4 Şubat ile 23 Temmuz 1794 arası.

diğer değerli eşyaları sunduktan sonra "dirilişin hayırlı sularının doğduğu Kutsal Dağ'a ebedi kurtuluş" diler.[98] Diriliş kavramı, Ozouf'un gösterdiği gibi, devrimci ideolojide merkezî bir noktadadır. Tamamıyla ahlâki bir dönüşüm geçirmiş bir "yeni insan'ın" yaratımına işaret etmektedir.[99] Fakat "diriliş" sözcüğü aynı zamanda ruhsal yeniden doğuşa işaret eden ve vaftiz töreniyle yakından ilişkili olan teolojik bir kavramdır. Tam da bu nedenle Jean-François Féraud'nun 1787 ve 1788'de yayımlanmış olan *Dictionnaire critique de la langue française*'in "diriliş" (*régénération*) başlığında, "vaftiz töreninin Diriliş Nişanı olarak adlandırıldığı" not edilir.[100] Bu bağlamda, Argentan'da asker toplamakla sorumlu olan görevlinin şu sözleri yalnızca bir siyasal yorum değil, aynı zamanda ülkesinin kurtuluşunun kutlanışıdır: "Bu Kutsal Dağ, insan ırkının içerisinde mutluluk ve saadet arayacağı bir kaynağa sahiptir. Her gün bu kayadan gelen kutsanmış suların Fransa'yı dirilttiği görülmektedir."[101]

Aslında, Kutsal Dağ kavramı etrafındaki konuşmalarda kurtuluş önemli bir kavramdır. Paris'in Unité semti polis komiseri Konvansiyon'a hitap ederken, onu "yasama görevlisi yurttaşlar, *patrie*'nin [vatanın] kurtuluşunu sağlayacak Kutsal Dağ" diyerek över.[102] Ariége bölgesi idarecileri de "Fransız halkının kurtuluşunu borçlu olduğu şey sensin Kutsal Dağ" derler.[103] Arandon Halkçı Derneği, benzer biçimde, "Cumhuriyet'in kurtuluşunu borçlu olduğumuz Kutsal Dağ" diye yakarır.[104] Paris'teki "dirilmiş Beaurepaire semtinden" Yurttaş Closquinet, Kutsal Dağ'ı, "komplocuların korkusu ve halkın kurtuluşu" olarak adlandırır.[105] *Salut* ismine ek olarak devrimciler, Kutsal Dağ'ın ülkelerine ne yaptığını betimlemek için sık sık *sauver* fiilini kullanırlar. Bu şekilde Evreux Halkçı Derneği, "bizi enkazdan kurtaran Kutsal Dağ'ı kutsarız" diye güvence verir Konvansiyon'a.[106] "Dirilmiş Gournay yeniden canlandırılmış bölgesi idarecileri" adına konuşan bir hatip de Konvansiyon'a, "sonunda ufkumuzun çevresi temizlendi, bulutlar dağılıyor ve her şey en güzel günü ilân ediyor. Kutsal Dağ! Bu mucizeleri sana borçluyuz. Kal ve Fransa kurtulsun" diye seslenir.[107] Başka

[98] *Age.*, 75: 325. 29 Eylül 1793.
[99] Mona Ozouf, *L'Homme Régénéré: Essais sur la Révolution Française* (Paris: Gallimard, 1989).
[100] Jean-François Féraud, "Regénération". *Dictionaire Critique de la Langue Française* içinde, *Dictionnaires D'autrefois*'ya başvuruldu, erişim 1 Mayıs 2014, http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=r%C3%A9g%C3%A9n%C3%A9ration.
[101] *Archives Parlementaires*, 83: 530. 28 Nivose Yıl II (17 Ocak 1794).
[102] *Age.*, 74: 266. 16 Eylül 1793.
[103] *Age.*, 89: 146. 25 Germinal Yıl II (14 Nisan 1794).
[104] *Age.*, 89: 272. Tarih yok, 24 Mart ile 24 Nisan 1794 arası.
[105] *Age.*, 89: 192. Tarih yok, tahminen Ocak ile 23 Nisan 1794 arası.
[106] *Age.*, 74: 183. Tarih yok, tahminen Eylül 1793.
[107] *Age.*, 85: 154. 29 Pluviose Yıl II (8 Şubat 1794).

yerlerde ise "Kutsal Dağ", "Cumhuriyet'i,"[108] "vatanı,"[109] "özgürlüğü,"[110] ve "Fransa'yı"[111] kurtaran unsur olarak betimlenir.

DEVRİMCİ DİNİN ANLAŞILMASI İÇİN "KUTSAL DAĞ"IN ÖNEMİ

Bütün bunlar bize devrimcilerin dinselliğin derecesi veya türü konusunda ne anlatıyor? Özellikle Fransız Devrimi tarihçiliği konusunda yaşanan 'dilbilimsel dönüş', bu makalede işaret edilen türden ifadelerin kelime anlamlarıyla ele alınmasına karşı bizi uyarır. Tarihçileri, söz edimlerini naif bir biçimde ebedî fikirler olarak şeyleştirdikleri gerekçesiyle Quentin Skinner tarafından paylanması meşhurdur. Keith Michael Baker da devrimcilerin sözlerine Skinner'ın bu kuşkuculuğuyla yaklaşır ve "gösterenlerin" sözde gösterdikleri şeyleri çalışmak yerine "söylemleri" çalışmamız gerekir diyen Foucaultcu önermeyi buna ekler.[112] Bu şerhler, devrimcilerin "gerçekte ne düşündükleri" veya bizim konumuz bakımından ne tür dinsel veya manevi deneyimler yaşadıkları hakkında bir dizi sonuca çabucak ulaşmak hususunda tarihçilerin ihtiyatlı olmalarını gerektirir. Duyguların tarihi konusundaki yakın tarihli çalışmalar da duygusal ifadeleri harfiyen doğru kabul etme veya geçmişteki insanların hissettiklerini gerçekten bilebileceğimize inanma konusunda bizleri uyarır. Bu alanda çalışan Peter ve Carol Stearns kendilerini "duygubilim" adını verdikleri ve tikel bir toplumda hangi duyguların uygun kabul edildiğine yönelik bir çalışma sahasıyla sınırlarlar.[113] Barbara Rosenwein ise "insanların nasıl hissettiklerini ifadelendirme, anlama ve gösterme yollarını kavramamıza yardım edecek" bir kavram olarak "duygusal cemaatlere" dikkat çeker, ancak "kendimiz dışında birisinin hisleri hakkında bilebileceklerimizin bununla sınırlı" olduğuna inanır. Rosenwein da "belirli bir bireyin belirli bir durumda ne hissettiğini" bilebileceğimiz konusunda son derece kuşkucudur.[114] Buraya

---

[108] *Age.*, 78: 573; 86: 549 ve 90: 297.
[109] *Age.*, 87: 552; 90: 150 ve 92: 38 ile 115.
[110] *Age.*, 87: 479 ve 90: 237.
[111] *Age.*, 91: 635.
[112] Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3-53 ve Keith Michael Baker, "On the Problem of the Origins of the French Revolution" içinde *Inventing the French Revoluiton: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 12-27.
[113] Peter N. Stearns ve Carol Z. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *American Historical Review* 90, no. 4 (Ekim 1985): 813-836.
[114] Rosenwein, "duygusal cemaatler" konusunda şöyle yazar: "Bunlar, toplumsal cemaatlerle –aileler, komşular, loncalar, manastırlar, kilise bölgesi üyeliği– tam olarak aynıdır fakat araştırmacı onlara bakarken, her şeyden önce duygu sistemlerini –bu cemaatler (ve onların içindeki bireyler) için değerli veya zararlı olanı nasıl tanımlıyor ve hesaplıyor; başkalarının duyguları hakkında ne

değin ele aldığımız dinî beyanlar aynı zamanda yoğun bir duygusallık da içerdiklerinden, Stearns'lerin ve Rosenwein'ın uyarısı bu bağlamda da uygun görülmelidir.

Kaldı ki "Kutsal Dağ" hakkındaki söylevleri, dilekçeleri ve konuşmaları kelime anlamlarıyla anlamamamız gerektiğine dair bir dizi neden de vardır. Devrimcilerin, ulusun düşmanlarını yok etmek için Kutsal Dağ'ın büyülü bir biçimde yıldırımlar veya volkanik patlamalar saçtığına gerçek mânâda inanmadıkları açıktır. Vekillerin bir Dağ'a veya Dağ'ın vekillere dönüşümünü açıklayan, [Aşai Rabbani âyinine benzer] bir devrimci töz değişimi öğretisi yoktur. Dolayısıyla devrimcilerin kullandığı dil açıkça mecazi idi. Fakat bu, devrimcilerin bir kutsiyet hissine sahip olmadıkları veya belirli kişileri veya prensipleri yüceltmelerinin dinsel olarak betimlenmesinin yanlış olacağı anlamına gelmez.

Gene de, bir kimsenin herhangi bir şeyi gerçekten ulviyet atfedecek kadar yücelttiğini biz nasıl bilebiliriz? Bu makalede alıntılananlara benzer ifadeler, siyasal bir bağlamda dile getirilmişti. Bu ifadeleri dile getiren veya yazan insanlar, bir dizi siyasal çekişmenin içerisindeydiler. Sıklıkla birilerini ikna etmeye veya bazen de bir tür iktidarı elde edip korumaya çalışıyorlardı. En azından iktidarda olanlara dalkavukluk etmeye, Clifford Geertz tarafından Max Weber'in karizma kavramını anlamanın anahtarı olarak nitelenen "merkezler"e katılmaya çalıştıkları muhtemeldir.[115] Gene de belirli düzeyde bir siyaset, dini pratiklerde hemen her zaman bulunur. Dinî pratikler genellikle insanlar arasında bağlılıkları tanımlar ve iktidar ilişkilerini onaylar veya onlara meydan okur. Dahası, bazı devrimciler dinî söylemi katı siyasal hedefler için sinik bir biçimde manipüle etmiş olsalar bile, bu durum, devrimcilerin tamamının ve hattâ çoğunun böyle yaptığı anlamına gelmez. Dinî bir coşku içeren söz konusu ifadelerin, tam da "Dağ'a" bağlılığın gerektirdiği türden bir kişisel risk alma eğiliminin işareti olduğu da pekâlâ ileri sürülebilir. Bir siyasal çatışmanın "doğru" tarafı yalnızca bugünden geriye dönüp bakıldığında bellidir ve şiddetli bir devrim süreci içerisinde aslında herhangi bir şey söylemek bile risklidir.

---

değerlendirmelerde bulunuyor, insanlar kendi aralarındaki duygusal bağları nasıl tanıyor ve bekledikleri, teşvik ettikleri, hoş gördükleri ve üzüldükleri duygusal ifade biçimleri nelerdir– açığa çıkarmaya çabalar. Barbara H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review* 107, no. 3 (Haziran 2002): 821-845 (alıntı 842'den). Tarihçilerin, başkalarının duygularına erişmedeki sınırları hakkında Rosenwein'ın görüşleri için bakınız: "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions* (2010), 11n, 23 Mart 2013'te erişildi,
http:/www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf

[115] Clifford Geertz, "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power", içinde *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology,* (New York: Basic Books, 1983), 121-146.

Öte yandan kabul etmek gerekir ki, bazen hiçbir şey söylememek de eşit biçimde riskli olabilir.

Lingüistik bulguları içsel bir dinselliğin işareti olarak ele alırken ihtiyatlı olunması gerektiği kesindir. Ancak burada, mesela geleneksel Katoliklerin konuşmalarını çalışırken olduğundan daha fazla ihtiyatlı olmamız için de bir neden yoktur. Aslına bakılırsa ben, devrimci dinselliğe dönük tarih-yazımsal ilginin eksik oluşunun, devrimcilerin, örneğin Katoliklik gibi alışıldık bir dini takip etmiyor olmalarından kaynaklanıp kaynaklanmadığını merak ediyorum. Cumhuriyet'e karşı ayaklanan ve samimiyetlerinden çok az sayıda tarihçinin şüphe duyduğu Katolik karşı-devrimcilerin aksine, devrimcilerin dininin ne ölçüde gerçek veya içten olduğu hususunda kuşkular ileri sürülmektedir. Din üzerine olan devrimci anlatımı doğası gereği kuşkulu görmeye devam eden tarihçiler, devrimcilerin ateist veya dinsiz olduklarına ilişkin karşı-devrimci varsayımın kendi düşüncelerine kılavuzluk etmesine izin verme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Devrimcilerin sahiden dindar olamayacakları varsayımına yol açan bir başka neden de Aydınlanma ile dinsizliğin zihinlerde çoktandır birbirleriyle ilişkilendirilmesidir. Bu makaledeki birçok örneğin gösterdiği gibi devrimciler çoğu zaman kendilerini Aydınlanma fikirleriyle ilişkilendiriyor ve rahiplerin "batıl inançlarından" ve "fanatizminden" şikâyet ediyorlardı. Dahası, gene karşı-devrimci –ve karşı-Aydınlanmacı– düşüncenin sonucunda Aydınlanma ateist bir akım olarak bilinmesi nedeniyle de "aydınlanmış" devrimcilerin inançlı olamayacakları varsayılır. Öte yandan yakın tarihli çalışmalar, Aydınlanma taraftarlarının büyük çoğunluğu için dindarlığın hiçbir sorun teşkil etmediğini bize göstermiştir.[116]

Aydınlanmayı dinsizlikle eşitleyen totolojiden kurtulduğumuzda, devrimciler arasındaki kutsala yakarışları içeren ve dinselliğe meyleden dili yeniden ele alabiliriz. "Kutsal" derken gerçekten neyi kast ettiklerini sormak yerine, kutsal kavramına olan bu bağlılıklarının Devrim hakkında bize ne söyleyebileceğini sorabiliriz. *Aziz* (saint) sıfatının ne anlama geldiğine daha yakından bakmak bu noktada yardımcı olabilir. *Académie Française Sözlüğü*'nün hem 1694 hem de 1762 baskısına göre kavram, "özünde saf, mükemmelliğe hâkim" anlamına geliyordu. Aynı zamanda, "Tanrı'nın ya-

[116] Örneğin bkz. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008); Ulrich L. Lehner ve Michael Printy, ed. *A. Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* (Leiden: Brill, 2010) ve Jeffrey D. Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France* (Notre-Dame, IN: Notre Dame University Press, 2010).

salarına göre yaşayan" kişileri betimliyordu.[117] *Encyclopédie* de aziz kavramı benzer biçimde "saf, masum, mükemmel" anlamına gelecek biçimde tanımlanmıştı.[118] Bu anlatımlar, devrimci fikirler ve devrimcilerin kendilerine bakışı hakkında bildiklerimizle uyuşmaktadır. Devrimciler, saflık konusunda takıntılıydılar. Doğru tarafta olmak yeterli değildi; aynı zamanda niyetlerin iyi, motivasyonların ve hislerin de doğru olması gerekirdi.[119] Herhangi bir kuşku veya öz-çıkar bir kişiyi "ılımlı" birine çevirirdi ki Terör dönemi bağlamında ılımlı olmak hain olmak demekti. Saf olmanın karşıtı yozluktu. Robespierre'in bu dönemde "yozlaşmaz" olarak adlandırılması tesadüf değildi ve Danton gibi yozlaştığı düşünülen insanlar idam ediliyorlardı. Benzer biçimde mükemmellik fikri de devrimcilerin hem kendileri hem de diğerleri için koydukları standartlarla uyuşuyordu. Hiçbir kusura veya zayıflığa yer yoktu ve liderlik konumunda yer alanların ahlâken mükemmel oldukları varsayılıyordu. Dahası, "masumiyet" de basitçe suçlu olmamak değil, kusursuz ahlâki iyiliğin bir diğer göstergesiydi. Bu anlamda da saflığa ve mükemmelliğe çok benziyordu. Kutsallıkla bağlantı ve "Tanrı'nın yasasını" takip etme konusuna gelince, Devrim'in destekçileri kendi yasalarının ve en önemlisi de "kutsal Anayasa'nın" Tanrı'nın iradesiyle mükemmel bir uyum içerisinde olduğunu düşünüyorlardı. Kutsal kavramı, Devrim'in, Devrim'in liderlerinin ve yasalarının tartışılmaz ve sorgulanmaz –diğer bir ifadeyle saf ve mükemmel– olarak sunulmasına hizmet ediyordu.

Bu noktada devrimcilerin düşünüş ve davranışlarını "dinsel" şeklinde kategorize edilip edilmemesinin ne önemi olduğu sorulabilir. Din kavramının kuşkusuz birçok tanımı vardır ve tüm bu tanımları burada yeniden incelemek ukalalık olur. Gene de ben, bu tanımların tamamında motivasyonun ortak bir özellik olduğu konusunda çoğu kişinin hemfikir olacağını düşünüyorum. Din, insanların belirli biçimlerde davranabilmelerini sağlama kapasitesine sahiptir. Dinin insanlığa zarar mı verdiği yoksa onun gelişimini mi sağladığı biçimindeki eski tartışmada her iki konumun savunucuları da dinin insanları motive ettiği farklı davranışlara işaret ederler. Devrimciler olağandışı şeyler yaptılar: Hasımlarını öldürdüler veya ölümlerini desteklediler ve bu süreçte kendi hayatlarını da tehlikeye attılar. Yabancı güçlere

[117] *Dictionnaires D'Autrefois*, s.v. "Saint", Fransız Dilinin Hazineleri Üzerine Amerikan ve Fransız Araştırması Projesi (ARTFL) tarafından dijital versiyonu basılmıştır, erişim 2 Ekim 2013, http://artflsrv01.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=saint.

[118] Encyclopédie, s.v. "Saint", Fransız Dilinin Hazineleri Üzerine Amerikan ve Fransız Araştırması Projesi (ARTFL) tarafından dijital versiyonu basılmıştır, erişim 2 Ekim 2013, http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.13:1823.encyclopedie0513. Vurgu orijinal.

[119] Patrice Higonnet, *Goodness Beyond Virtue: Jacobins During the French Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

karşı savaş açtılar, kimi zaman şahsen savaşmak için gönüllü oldular ve kendi sınırları içerisinde de zalim bir iç savaşa dâhil oldular. Bu olağandışı şeyleri yapmalarını sağlayacak bir motivasyona ihtiyaç duyuyorlardı. Din, insanları güdüleyen tek şey olmasa da, çok güçlü bir motivasyon kaynağıdır. Tam da bu nedenle devrimci retoriğin sığlığı hakkındaki kuşkumuzu bir kenara bırakmalı ve devrimcilerin kutsal hakkında konuştukları zaman, tam da söyledikleri şeyi kast ediyor olma olasılıklarını göz önünde bulundurmalıyız.

JAKOBENİZM VE DEVRİMCİ HALK HAREKETLERİ (1789-1794)

Ateş Uslu*

Jakobenizm, siyasal terminolojide tarihsel bağlamından koparılarak kullanılan terimlerden biridir. Fransız Devrimi'nin başlangıcından itibaren ortaya çıkan dernek ve kulüplerin en önemlilerinden olan Jakobenler Derneği'nin adından türetilen bu terim, dar anlamda, Devrim'in en radikal dönüşümlerinin yaşandığı 1793-1794 yıllarında uygulanan politikaları ve bu dönemde hâkim olan siyasal düşünceleri belirtmek için kullanılır. Daha sonraları Jakobenizm teriminin kullanım alanı genişlemiştir; devrimci bir çevrenin "halka rağmen, halk için" devrimci politika izlemesini anlatmak için *Jakobenizm* terimine ve *Jakoben* sıfatına sıklıkla başvurulmuştur. 19. yüzyıl başlarından itibaren, devrim fikrine düşmanca ya da mesafe ile yaklaşan birçok politikacı ve yazar her tür devrimci radikalizmi "Jakoben" olarak yaftalamıştır. Sosyalistler arasında ise Jakobenizm kimi zaman reddedilen, kimi zaman da benimsenen bir terimdir. 19. yüzyıl başında erken dönem sosyalistler her zaman jakobenizmi sahiplenmemiştir; devrimci terörün radikalizmini reddedenler olduğu gibi, jakobenlerin yeterince halkçı olmadığını öne sürerek onları eleştiren ya da jakobenizmin halkçılığına güvenmeyen sosyalistlerin varlığından söz etmek mümkündür. Sosyalist literatürde Jakobenizme olumlu anlamlar yüklendiği örneklere de sıklıkla

* Doç. Dr. Ateş Uslu, İstanbul Üniversitesi, SBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

rastlanır. Örneğin Vladimir İlyiç Lenin, Temmuz 1917 tarihli bir yazısında jakobenizmi "ezilen bir sınıfın kurtuluş sürecindeki en önemli tepe noktalarından biri" olarak görmenin öneminden bahsetmiştir; ona göre Jakobenizmin özü "devrimci, ezilmiş bir sınıfa iktidarın aktarımı"dır, tam da bu nedenle işçi sınıfı onu dönemin krizinden çıkış için tek çare olarak görmelidir (Lenin, [1917] 2002).

Jakobenizm teriminin kullanımı, Türkiye'de siyasal hayat ve siyasal düşünce incelemelerinde özel bir önem taşır. Cumhuriyet'in ilânı, erken dönem cumhuriyet reformları ve bu dönemin Mustafa Kemal Atatürk başta olmak üzere çeşitli politikacıları tarafından geliştirilen siyasal düşüncelerin "Jakobenizm"in bir biçimi olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre Kemalistler "tepeden inme" devrimci yöntemleri kullanarak radikal bir siyasal-kültürel dönüşümü ve zihniyet değişimini geniş kitlelere benimseterek Jakoben bir tavır benimsemişlerdir. Gene bu yaklaşımdan hareket eden yazarlar, Fransız Devrimi sırasında olduğu gibi 1920'ler ve 1930'lar Türkiye'sinde de devrimin "kendi çocuklarını yediği" tespitini yaparlar ve bu noktada da Jakobenizm ve Kemalizm arasında bir analoji kurarlar. "Kemalist Jakobenizm" yaklaşımı gerek Kemalizm karşıtı söylemde, gerekse Kemalizme olumlu bir yaklaşım geliştiren politikacıların söyleminde (ve hattâ kimi akademik çalışmalarda) yer bulabilmektedir.[1]

Gerek işçi hareketleri ve sosyalist ideoloji ile Jakobenizm arasında doğrudan bir ilişki kuran yaklaşımlar, gerekse "tepeden devrimcilik" üzerinden Kemalizm-Jakobenizm bağlantısı kuran yaklaşımlar, Jakoben politikanın tarihdışı bir kavrayışından yola çıkar. Çoğu zaman, Fransa'da 1789-1794 arasında devrimci radikalizm adına uygulanan her politika Jakobenizm ile ilişkilendirilir ve bu hatalı tarihsel yaklaşım hatalı siyasal kavramsallaştırmalara zemin hazırlayabilir. "Jakobenizm"e atıfla siyasal değerlendirme yapan pek çok yazarın "Jakoben", "Montanyar" ve "Baldırıçıplak" kavramlarını birbiriyle karıştırarak kullandıkları durumlara sıklıkla rastlanabilmektedir.

Bu çalışmada, Jakobenizmin özgül bir tarihsel bağlamda, Fransız Devrimi'nin ilk beş yılı içinde şekillenmiş bir kavram olduğundan yola çıkılacaktır. Jakobenizmin gereğince kavranabilmesi için bu dönemde üç alanda (meclis, kulüpler, kent) gelişen toplumsal hareketlerin ve siyasal düşüncelerin arasındaki ayırımlar ve ilişkilerin dikkate alınması gerekir. Jakoben kulübü, tıpkı Feuillants ve Cordeliers kulüpleri gibi, bir kulüptür; Konvansiyon Meclisi içinde Montagnards (Dağlılar), Girondins (Gironde Bölgesinden Gelenler) ve Pleine (Ova) adı verilen gruplar bulunur; kent

[1] Bu yaklaşım konusunda kapsamlı eleştirel değerlendirmeler için bkz. Gülsunar (2015); İrem (2004).

merkezlerinde ise Sans-culottes ("Baldırıçıplaklar") ve Bras-nus (Çıplak Kollular/Gömleksizler) adı verilen hareketler bulunmaktadır.[2]

İlerleyen sayfalarda, Jakobenlerin sınıfsal yönelimlerinden yola çıkılarak siyasal düşünceler ve devrimci hareketler tarihinde nasıl bir konuma yerleştirilebileceği sorusuna yanıt aranacaktır. Konu kronolojik bir perspektiften incelenecektir. İlk bölümde 1788 yılından cumhuriyetin ilânına (1792) uzanan dönemde Jakoben hareketin gelişimi incelenecektir. İkinci bölüm ise 1792-1794 arasında, başka bir deyişle Ulusal Konvansiyon meclisinin kurulmasından "Devrimci Terör" döneminin sonuna uzanan dönemde Jakobenizmin gelişiminin incelenmesine ayrılmıştır. Çalışmanın bütününde, Jakobenizmin bu kısa tarihsel dönem içindeki şekillenişi ve devrimci halk hareketleriyle ilişkisi dikkate alınacaktır.

I. ANAYASAL MONARŞİNİN OLUŞUM SÜRECİNDE JAKOBENİZM (1788-1792)

A. DEVRİMCİ KULÜPLERİN OLUŞUMU VE SOKAK HAREKETLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Yeniçağ Avrupası'nın en önemli güçlerinden olan Fransa, 17. yüzyılda mutlak monarşi rejiminin konsolide olmasına ve kolonyal yayılmanın önemli boyutlara ulaşmasına rağmen, kırılgan bir toplumsal, iktisadi ve siyasal yapıya sahipti. Krallık maliyesi 17. yüzyıl sonlarından itibaren kötü durumdaydı; Amerika kıtasından Hindistan kıyılarına uzanan geniş coğrafyada bulunan Fransız kolonilerinin varlığına ve merkantilist ekonominin sonucu olarak ülke içinde biriken değerli madenlere rağmen, savaşların ve kamu giderlerinin finansmanı açısından pek çok sorun yaşanmaktaydı; büyük ölçüde tarımsal üretime dayalı olan ekonomik sistem dönem dönem hasadın da kötü sonuçlar vermesiyle dengesini yitirebiliyordu.

Fransa'nın geç feodal toplum yapısı, katı bir toplumsal tabakalaşma üzerine kuruluydu. Ortaçağ'dan devralınan bir anlayışa göre toplum üç ana tabakadan oluşuyordu: Ruhban, Aristokrasi ve Üçüncü Tabaka. Ancak, kamu hukuku düzleminde belirgin bir şekilde tanımlanmış olan bu tabakaların içinde çok daha karmaşık üretim ilişkilerinin sonucu olarak oluşan toplumsal sınıflar bulunuyordu. Aristokrasi, varlıklı ve siyasal nüfuz sahibi büyük aristokrat aileleri kapsadığı gibi, yoksullaşmış olmasına rağmen

[2] Yazı boyunca kullanılacak olan Fransızca isimlerin tekil ve çoğul biçimleri ile okunuşları şu şekildedir: *Feuillant(s)* – Föyyan, *Cordelier(s)* - Kordölye, *Montagnard(s)* – Montanyar, *Girondin(s)* – Jironden, *Pleine* – Plen; *Sans-culotte(s)* – Sankülot, Bras-nus – Branü, *Indulgent(s)* – Endüljan, *Enragé(s)* - Anraje. Türkçe literatürde görece yaygınlıkla kullanılan terimlere (Jakoben, Jironden, Montanyar) okunuşlarıyla yer verilecek, diğer terimlerde Fransızca özgün yazılışlar ya da Türkçe çeviriler kullanılacaktır.

asalet unvanlarını muhafaza eden aileleri de içeriyordu; ayrıca asillerin bazıları krala yakın bir konumdayken, bazıları da geleneksel imtiyazlarını Sarayın merkezileşme çabalarına karşı koruma çabası içindeydi. Üçüncü Tabaka ise kentsel alanda ve kırsal alanda oluşmuş olan çok çeşitli sınıfları içeren bir kategoriydi. Büyük ticaret burjuvazisi, mülk sahibi zanaatkârlar, ve küçük tüccarları içeren pek çok kentli sınıf fraksiyonunun varlığından söz etmek mümkündür. Köylüler arasında ise büyük ya da küçük toprak sahipleri ve topraksız köylüler bulunuyordu.

Zanaatkârlar son derece hiyerarşik bir işleyişe sahip olan atölyeler içinde faaliyet gösteriyordu; tıpkı Ortaçağ'da olduğu gibi 18. yüzyılda da usta-kalfa-çırak arasındaki hiyerarşi önemini koruyordu. Zanaatkârlar ve tüccarlar loncalar içinde örgütlenmişti. Özellikle Paris gibi büyük şehirlerde çok büyük ve güçlü loncalar vardı; ustaların üye olabildiği bu örgütler onların çıkarlarını koruyordu. Loncaların sağladığı imtiyazlardan yararlanamayan kalfalar, yoldaşlık dernekleri (*compagnonnage*) içinde örgütleniyorlardı. Sanayi kapitalizminin henüz gelişmediği bu dönemde Fransa'da 19. ve 20. yüzyılda anlaşıldığı şekliyle bir "işçi sınıfı"nın varlığından söz edilemez, ancak bu dönemde kalfalar ile çırakların ve proleterleşmeye başlayan zanaatkâr ustaların 19. yüzyılda gelişecek olan işçi sınıfının çekirdeklerinden birini teşkil ettiği söylenebilir. Sendikaların henüz ortaya çıkmadığı bu dönemde kalfaların kurdukları yoldaşlık dernekleri işçi örgütlenmelerine model teşkil etti ve 19. yüzyılın ortalarına kadar bu özelliğini korudu.

Fransa, Büyük Britanya ile 18. yüzyıl boyunca süren çatışmaların sonucu olarak Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda Britanya'dan bağımsızlık talebi içinde olan Amerikan kolonilerini desteklemişti; 1780'li yılların ortasına gelindiğinde Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın derinleştirdiği mali darboğaz Saray'ın yeni vergiler toplamaya karar vermesine neden olmuştu; o döneme kadar vergi muafiyetine sahip olan Ruhban ve Aristokrasi'ye mensup olan kişilerin de vergi ödemesini öngören tasarılar gündeme gelmişti (Soboul, 1982: 118-123). Aristokrasi, 17. yüzyıldan itibaren sosyo-ekonomik ve siyasal gücü krallar tarafından azaltılsa da vergi muafiyeti başta olmak üzere imtiyazlarını korumak istiyordu. Vergi tasarılarının gündeme gelmesine bağlı olarak büyük aristokrat aileler 1614'ten beri toplanmamış olan Tabakalar Genel Meclisi'nin (*Etats-généraux*) toplanması yönünde kral XVI. Louis'ye baskı yaptılar.

Feodal döneme ait bir kurum olan Tabakalar Genel Meclisi üç feodal tabakanın (Ruhban, Aristokrasi ve Üçüncü Tabaka) temsilcilerinden oluşuyordu. Meclis eşitlikçi bir temsil esasına dayanmıyordu; her bir tabakanın bir alt meclisi vardı; önce alt mecliste oylama yapılarak her bir tabakanın

ayrı ayrı kararı alınıyor, daha sonra her bir tabakanın tek bir oyu olduğu kabul edilerek tabakalar arası oylama yapılıyordu. Dolayısıyla nüfusun çok küçük bir kısmını temsil eden Aristokrat tabaka meclisinin oyu, gene küçük bir kitleyi temsil eden Ruhban meclisinin oyu ile çok geniş bir kitleyi temsil eden Üçüncü Tabaka meclisinin oyu birbirine eşit ağırlıktaydı ve bu alt meclisler birbirlerinin kararını veto edebiliyordu (Lefebvre, 2005: 97). Dolayısıyla Tabakalar Genel Meclisi, imtiyazlı tabakalar olan Aristokrasi ve Ruhban'ın imtiyazsız sınıflara üstünlüğünü perçinleyen bir kurumdu.

B. TABAKALAR GENEL MECLİSİ

XVI. Louis 1788'de Tabakalar Genel Meclisi'ni toplama yönünde bir karar aldı; tarihçi Lefebvre, bu kararın aristokrasinin zaferi anlamına geldiğini, dolayısıyla bir aristokratik devrim niteliği taşıdığını belirtir. Meclis toplantıları yaklaştıkça halkın çeşitli kesimleri taleplerini "temenni defterleri" (*cahiers de doléances*) adı verilen metinlerle temsilcilere iletmeye başladılar. 1788'den itibaren yazılan bu metinlerde siyasi ve toplumsal çelişkilerin aristokrasi ve monarşi arasındaki çatışmadan ibaret olmadığı aşikârdı. Birçok defterde aristokratlar "siyahlar" gibi olumsuz sıfatlarla anılıyor, bunların karşısında reform yanlısı kişilerin olduğu belirtiliyordu. Reform yanlılarına "ulusallar" (*nationaux*) adı veriliyordu, bazı metinlerde de 1780'lerin Hollanda yurtsever hareketlerine atıfla "yurtseverler"e de atıf yapılıyordu (Vovelle, 2005: 51).

Temenni Defterleri'nin bazılarında "üçüncü tabaka"nın bir parçası olan kentli çalışanların taleplerine yer veriliyordu. Zanaatkârların yazdığı kimi defterlerde halkın en temel biriminin loncalar olduğuna dair ibareler yer alıyordu; toplumun temel yapıtaşları olarak görülen bu geleneksel esnaf teşkilâtlarının kamu yararına çalışması için düzenlemeler yapılması talep edilmişti (Sewell, 1997: 94). Bu noktada, 1780'lerin sonunda Fransa'nın büyük şehirlerinde kimi zanaatkâr atölyelerinde toplumsal-ekonomik düzenden duyulan hoşnutsuzluğun giderek mahallelere doğru yayılmaya başladığını belirtmek gerekiyor. Paris'in bazı mahalleleri ve dış mahalleleri (*faubourg*'lar) devrimcilikleriyle ön plana çıkıyordu. Paris'in doğusunda yer alan, esnaf ve zanaatkârların yoğun olduğu Saint-Antoine *faubourg*'u 1789'un bahar aylarına gelindiğinde en devrimci yerleşim yeri olarak ün kazandı ve bu ününü ilerleyen yıllarda da korudu (Rudé, 1966: 97).

Etats-généraux meclisi 5 Mayıs 1789'da, Fransa'nın kraliyet sarayının da bulunduğu Versailles şehrindeki bir salonda (*Menus-plaisirs* salonunda) toplantılarına başladı. Üçüncü Tabaka temsilcileri, vergi ödeyenlerin verdikleri oylarla, gene vergi mükellefleri arasından seçilmişlerdi. Seçilenlerin çoğu burjuvaziye mensuptu, önemli bir kısmı hukukçuydu (Lefebvre,

2005: 102; Keitner, 2007: 1). Meclisteki temsilcilerin bu dönemde monarşiye son vermek, farklı bir rejim kurmak gibi hedefleri yoktu; tıpkı asiller gibi burjuvalar da monarşiye sadakatlerini belirtiyorlardı, bununla beraber, Üçüncü Tabaka temsilcileri arasında, mutlak bir yönetim yerine hukukun üstünlüğüne dayalı bir sistemin kurulması gerektiği yönündeki fikirler yayılıyordu (Lefebvre, 2005: 104). Vergide eşitliğin sağlanması ve vergilendirme oranlarının daha düşük seviyelere çekilmesi, burjuvazinin dile getirdiği talepler arasındaydı. Burjuvalar bu talepleri dile getirirken asillerin sahip oldukları imtiyazları eleştiriyorlardı. Britanya tipi bir anayasal monarşi yanlısı olan kimi aristokratlar ve Ruhban hiyerarşisinin alt basamaklarında yer alan bazı din adamları, Üçüncü Tabaka temsilcilerinin dile getirdiği dönüşüm taleplerine olumlu yaklaşıyorlardı. Meclis'te temsilcileri bulunmayan, ancak Üçüncü Tabaka'nın parçası kabul edilen köy ve kent kökenli halk sınıfları ise kendilerine uygulanan kimi vergilerin kaldırılmasını ve toprak sahiplerinin kimi imtiyaz ve haklarının son bulmasını istiyorlardı (Lefebvre, 2005: 103), ayrıca her tabakanın bir oy hakkına sahip olduğu eşitsizlikçi *Etats-généraux* sistemi de gerek halk tabakaları, gerekse burjuvazi için hoşnutsuzluk kaynağıydı.

Bu noktada, Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı önemli bir fenomen olan "kulüp"lerden söz etmek gerekiyor. Brötanya (Bretagne) bölgesinden temsilcilerin oluşturduğu, Isaac Le Chapelier'nin başkanlığını yaptığı Bröton Kulübü (*Club breton*), Fransız Devrimi kulüplerinin ilk örneğidir. Brötanya Fransa'nın kuzeybatısında bulunan bir bölgedir; bölge 1547 yılına kadar bir dukalık olarak bağımsızlığını korumuş, daha sonra Fransa Krallığı topraklarına dâhil olmuştu, ancak Fransa'ya dâhil olmasını takiben yerel aristokratlar Brötanya'yı ilgilendiren konular hakkında fikir teatisinde bulunmak için biraraya gelme alışkanlıklarını sürdürmüşlerdi. Bu nedenle Meclis toplantıları öncesinde fikir alışverişi yapmak için Bröton Kulübü'nü kurdular. Kulüp toplantıları, temsilcilerin meclis tartışmalarından önce tartışmalar esnasında takınılacak tavır gibi konularda görüş birliğine ulaşmalarına olanak tanıyordu. Başkalarının da kendileri gibi düşündüğünü varsayarak daha cesurca kararlar verebildiler. Bahar ve Yaz aylarında Üçüncü Tabaka temsilcilerinin radikal kararlar almasında önemli ölçüde etkili olan Bröton Kulübü, daha sonraları kurulacak olan Jakobenler Kulübü'ne kaynaklık etti, başka kulüplerin kuruluşuna da ilham kaynağı oldu.

Daniel Guérin, Etats-généraux Meclisinin toplanmasını takiben Üçüncü Tabaka temsilcileri ile kral arasında bir "ikili iktidar" durumunun bulunduğu tespitini yapar (Guérin, 1973: 24). Üçüncü Tabaka üyeleri 17 Haziran'da yaptıkları toplantıda iki karar aldılar. Bu tarihten sonra Üçüncü Tabaka kendini Etats-généraux'nun geri kalanından ayırdı ve Milli Meclis

adını aldı. Yeni meclis aynı zamanda vergi konusunda tam yetkili olduğunu ilân etti. Bu tek taraflı karar aristokrasi ve ruhbanın reforma karşı olan üyelerini olduğu kadar hükümdarı da tedirgin etti. Kral XVI. Louis 20 Haziran'da Üçüncü Tabaka toplantılarının yapıldığı salonun kapatılmasını emretti. Bunun üzerine Üçüncü Tabaka temsilcileri *jeu de paume* (bir tür tenis oyunu) için düzenlenmiş bir salonda toplanarak anayasa ilân edilene kadar birlikte hareket edeceklerini bir yeminle duyurdular. Jeu de paume yemininden bir hafta sonra, 27 Haziran 1789'da Kral geri adım attı, tabakaların tek bir meclis çatısı altında toplanmasını kabul etti. Milli Meclis anayasa hazırlama çalışmalarına başladı ve 9 Temmuz'da Üçüncü Tabaka Meclisi kendini krala kabul ettirerek Kurucu Milli Meclis (*Assemblée nationale constituante*) adını aldı. Lefebvre (2005: 110), bu noktada burjuva devriminin başarıya ulaştığı görüşündedir.

Meclis düzleminde bu gelişmeler olurken kentli toplumda da zaten var olan hoşnutsuzluklar gündeme geldi. Halk Versailles'da olanları uzaktan takip ediyordu. Ulusal Meclis adı altında örgütlenen Üçüncü Tabaka temsilcileri ile kral arasındaki ikili iktidar durumuna benzer bir şekilde, burjuvazinin temsil edildiği Ulusal Meclis ile halk tabakalarının temsil edildiği Paris Belediye Meclisi arasında da bir ikilik ortaya çıkmıştır (Guérin, 1973: 24). Paris'in güneybatısındaki Versailles'da bu olaylar olurken başta Paris olmak üzere Fransa'nın büyük şehirlerinin sakinleri arasında hoşnutsuzluk giderek artıyordu. Eden-Reyneval Antlaşması'nın imzalandığı 1786 yılından beri Fransa ekonomisinin Britanya mallarına açık hale gelmesi, Fransa'nın Britanya'dan ucuz ve kaliteli mal ithal etmesi sonucunu doğurmuş, bu da özellikle 1788-1789 yıllarında Fransa'da işsizlik oranını büyük ölçüde artırmıştı. Etats-généraux'nun toplanmasına bağlı olarak gelişen olaylardan önce Paris'teki halk sınıfları siyasetle yoğun bir şekilde ilgilenmeye başlamıştı (Mazeau, 2010: 48). Versailles'da meydana gelen olaylar ve kralın Kurucu Milli Meclis fikrine mesafeyle yaklaştığının bilinmesi halkın huzursuzluğunu perçinliyordu. Versailles'daki Üçüncü Tabaka temsilcileri ise Mayıs-Haziran aylarında yaptıkları hamleleri gerçekleştirirken halka herhangi bir çağrı yapmak gibi bir risk almamayı tercih etmişlerdi (Rudé, 1966: 98). Halkın isyanını körükleyen, kralın yeni bir hamle yapması oldu. Kral 11 Temmuz'da Jacques Necker'i başbakanlık görevinden aldı. Haziran 1788'den beri görevde bulunan Necker halk tarafından sevilen ve "yurtsever" davaya yakınlığıyla bilinen bir isimdi. Breteuil'ün ise, Fransa'nın ekonomik durumundan sorumlu tutulan kraliçe Marie-Antoinette tarafından desteklendiği biliniyordu. Necker'in görevden alınmasına dair haberlerin 12 Temmuz günü öğlen saatlerinde Paris'te yayılmasıyla beraber Fransız Devrimi bir halk devrimi halini aldı (Rudé, 1966: 99).

Bröton Kulübü ile ve Üçüncü Tabaka'nın anayasacı çevreleriyle ve halkla bağlantılı olan kişiler vardı. Bu bağlantıyı Camille Desmoulins gibi bazı gazeteciler sağlıyordu. Genç gazeteci Desmoulins, Paris'in zanaatkâr mahallelerinde ve *faubourg*'larında yaptığı konuşmalarla halkı isyana çağırıyordu. Camille Desmoulins, Haziran 1789 tarihli yazılarında doğrudan demokrasi ve halkın doğrudan egemenliğini savunmak yerine temsilî demokrasiyi savunuyor, Eskiçağ kanun koyucularını proleterlerin siyasal etkinliğine yer tanımadıkları için övüyordu (Guérin, 1973: 17). Bu arada, gerek aristokrasiye karşı savaşmak, gerekse halk isyanının aşırılıklarını törpülemek isteyen burjuvaların katılımı ve Paris Belediyesi'nin yönlendirmesiyle bir "Milli Muhafız Alayı" (*Garde nationale*) kuruldu. Hoşnutsuzlukların büyümesinin en önemli göstergelerinden biri, 13 Temmuz'u 14 Temmuz'a bağlayan gece krala karşı direniş için Paris'te barikatlar kurulmasına karar verilmesiydi. 14 Temmuz sabahında ise kralın Bastille Kalesi'nden halka ateş açacağı söylentisi yayıldı. Bastille, Paris'in doğu kesiminde bulunan, hapishane olarak kullanılan bir kaleydi. Çoğunluğunu (yüzde 75 ile 80'ini) Paris esnaf ve zanaatkârlarının oluşturduğu bir kitle Bastille'i kuşattı, kaleden ateş açılması üzerine yüz elliye yakın kişi hayatını kaybetti (Rudé, 1966: 100; Sewell, 1997: 92). Milli Muhafız Alayı'nın da katıldığı çatışmalar sonucunda kale düştü. Bastille'de tutsak olarak bulunan yedi kişinin kurtarılması sembolik bir öneme sahipti; halk isyanı sonucunda krallığın başlıca simgelerinden olarak kabul edilen bir kale halkın eylemi sonucunda düşüyordu.

Bastille'in düşüşü bir yandan Milli Kurucu Meclis'in konumunu sağlamlaştırdı, diğer yandan da Paris'te devrimci bir halk hareketinin yerleşiklik kazanmasını sağladı. Kral bu olaydan sonra 15 Temmuz'da Paris'ten birliklerini geri çekti, meclisi "Milli Meclis" olarak niteledi, dolayısıyla resmen tanıdı. Necker de 16 Temmuz'da başbakanlık görevine yeniden çağrıldı. Paris'te ise halk hareketinin gelişimine bağlı olarak bir alternatif iktidar odağı ortaya çıktı; süreç içinde halk ve Milli Meclis temsilcileri tarafından oluşturulan Seçmenler Komitesi bir şehir konseyi (Commune/Komün) oluşturdu ve Jean Sylvain Bailly'yi belediye başkanı olarak seçti (Rudé, 1966: 100). Bailly, Etats-généraux'da Üçüncü Tabaka temsilcilerinden biri olarak yer almış, *Jeu de Paume* yemini sırasında önemli bir rol oynamış, önce Üçüncü Tabaka temsilcilerinin, daha sonra da Milli Meclis'in başkanı seçilmişti.

Yaz ayları boyunca halk isyanı üç ayrı ölçekte devam etti. Paris'te karmaşa hali 1789 yazında daha geniş bir çevreye yayıldı. Taşra kentlerinde Paris örneğine benzer "belediye devrimleri" yaşandı ve krala bağlı kişiler kovuldu. Kırsal kesimde 20 Temmuz'dan Ağustos ortasına uzanan haftalar

boyunca "Büyük Korku" (*Grande Peur*) olarak adlandırılan olay yaşandı. Kimi tarihçiler bu olayı kayıtlı tarihteki en şaşırtıcı kitlesel panik vakası olarak nitelerler (Wydra, 2008: 32). Ekonomik koşulların kötü olduğu bir dönemde Paris'te siyasi dönüşümlerin ve toplumsal kalkışmaların yaşanması, bu olaya kaynaklık etmiştir. Köylülerin aristokratların karşı devrimci bir komplo hazırlığı içinde olduğu, halkı aç bırakmak için buğday stokları yaptıkları gibi haberler yayıldı. Ortaya çıkan panik havası köylülerin toprak sahibi asillere karşı isyan etmesiyle sonuçlandı. Paris'te 14 Temmuz olaylarından sonra kraliyet silâhlı kuvvetlerinin dağılması gibi etmenler de isyana elverişli bir zemin hazırladı (Rudé, 1966: 103). Halk devrimi artık bir köylü isyanı boyutu da kazanmıştı.

Büyük Korku'nun sonuçlarından biri, 4 Ağustos 1789 gecesinde Meclis'in anayasa ve insan hakları bildirgesi üzerine tartışmalara ara vererek asillerin ve ruhbanın imtiyazları konusunu gündeme almasıdır. Yapılan oylama sonucunda, Bröton Kulübü üyelerinin etkili çalışmalarının doğrultusunda, iki tabakanın imtiyazları kaldırıldı ve kanun önünde eşitlik ilkesi tanındı (Wydra, 2008: 32). Feodalitenin ortadan kaldırılması için önemli bir adım atılmış oldu. Ancak sonraki günlerde bu duruma bazı kısıtlamalar getirildi, örneğin feodal senyör ile köylülerin bir anlaşma yaptığı durumlarda anlaşmaya konu olan değerin yirmi katının köylü tarafından senyöre ödenmesiyle hakların satın alınmasının mümkün olduğuna dair bir düzenleme yapıldı, bu şekilde feodal sistemden ancak zengin köylülerin kopması mümkün oldu.

"4 Ağustos Gecesi" kararları Büyük Korku'nun yatışmasını sağladı. Bundan sonra 26 Ağustos 1789'da Fransız Devrimi'nin en önemli metinlerinden biri olan İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi Meclis tarafından kabul edildi. Metinde insanın doğal hakları tanımlanıyor, özgürlük, emniyet, baskıya direniş ve mülkiyet hakları güvence altına alınıyordu.

Kurucu Milli Meclis'in 11 Eylül 1789 tarihli oturumunda kralın veto yetkisi üzerine önemli bir tartışma yaşandı. Tartışma, kral Yasama Meclisi'in çıkaracağı kanunları veto etme hakkına sahip olup olmadığı konusunda düğümleniyordu. Kimi sadık aristokratlar kralın mutlak veto yetkisini, kimileri askıya alıcı veto, kimileri de vetoyu reddediyordu. Kralın veto hakkı olması gerektiğini savunanlar meclis başkanının sağına, bu hakkın krala verilmesine karşı çıkanlar ve hükümdarın yetkilerinin kısıtlanması gerektiğini savunanlar ise soluna oturdular (Vovelle, 2005: 50). Solda oturanlar arasında, içlerinde hukukçu Maximilien de Robespierre'in de bulunduğu "yurtseverler" önemli bir yer tutuyordu. Siyaset terminolojisinde ilerleyen dönem boyunca etkili olan sağ-sol ayırımı bu şekilde ortaya çıktı.

II. MONARŞİNİN YIKILMASINA DOĞRU

A. JAKOBENLER KULÜBÜ'NÜN OLUŞUMU

Eylül 1789'da yapılan veto tartışmasında Bröton Kulübü'nde önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştı: Kulübün temsilcilerinin bir kısmı kralın her türlü veto yetkisini reddederken, bir kısmı kralın Meclis kararlarını askıya almasına olanak tanıyacak bir veto yetkisi olmasını savunmuştu. Sonbahar aylarında yaşanan başka gelişmeler kulübün yeniden yapılanmasını beraberinde getirdi. Çoğunluğunu kadınların oluşturduğu bir kitlenin, reformlara sıcak bakan aristokratlardan Orléans Dükü'nün de yönlendirmesiyle 5 Ekim 1789'da Paris'ten Versailles'a yürüyerek kraldan ekmek talep etmesi Fransız Devrimi'nde yeni bir dönüm noktası teşkil etti. Göstericilerin taleplerinin arasında kralın Versailles Sarayı'ndan ayrılarak halkın ihtiyaçlarını daha iyi gözlemleyebilmesi için Paris'e yerleşmesi ve krala bağlı olan silâhlı birliklerin Paris'ten çekilmesi de yer alıyordu. Kral 5 Ekim gecesi talepleri kabul etti ve ertesi gün kitleyle ve Milli Meclis üyeleriyle beraber Paris'e yerleşti. Kitle hareketinin de etkisiyle Versailles-Paris ikiliği ortadan kalkmış ve Paris devrimin başlıca merkezi haline gelmişti. Kral ve ailesi Tuileries Sarayı'na yerleşti, meclis ise sarayın yakınında bir salonu toplantı salonu haline getirdi.

Bu noktadan sonra kent halkı Meclis çalışmalarını daha yoğun bir şekilde izlemeye başladı; daha önceki dönemlerde halkla bağlantıları sınırlı olan Bröton Kulübü de artık kent halkıyla daha yakın bir bağlantı içine girmeye başladı. Bröton Kulübü'nde faaliyette bulunmuş olan kişiler başka "yurtsever"lerle birleşerek Paris'te bulunan Jakoben Manastırı'nda toplanmaya başladılar. Ortaya çıkan yeni kulüp Jakobenler Kulübü (*Club des Jacobins*) olarak tanındı. Kulübe üyelik için belirli bir miktar aidat ödenmesi gerekiyordu, dolayısıyla Jakobenler Kulübü kitleye açık bir topluluk değildi. Kuruluşunda muhtemelen iki yüz kadar üyesi olan kulübün üye sayısı 1789 sonunda bine kadar çıktı. Bu kulüp ve daha sonra kurulacak olan kulüpler esas olarak İngiliz kulüplerinden etkilenerek ortaya çıkmıştı. Üyeleri arasında Isaac Le Chapelier, Emmanuel-Joseph Siéyès, Mirabeau Kontu ve La Fayette Markisi gibi tanınmış politikacıların yanında daha radikal eğilimleri temsil eden ve isimleri henüz duyulmamış olan hukukçu Maximilen de Robespierre ve hukukçu ve gazeteci Jacques Pierre Jacques-Pierre Brissot gibi kişiler de bulunuyordu (Jaume, 1989: 45-46). Dolayısıyla Jakobenler Kulübü kuruluşundan itibaren çok çeşitli eğilimleri (gerek kralcıları, gerekse cumhuriyetçileri) içinde bulunduran bir topluluk olarak nitelenebilir. Kulüp 1789'da yaygın olan mutlakiyet karşıtı aristokrasinin anayasal monarşiyi savunan temsilcilerinden "halkın egemenliği" kavramını temel alan

bir söylem geliştiren daha radikal devrimcilere ve halk ile çok daha belirgin bağlar geliştiren radikal devrimci çevrelere uzanan çok çeşitli bileşenlere sahipti (Harsin, 2002: 5; Guilhaumou, 2002: 113-114, 117).

Jakoben Kulübü üyelerinin bu dönemde tüm siyasal görüş farklılıklarına rağmen "birlik" kavramına verdikleri merkezî önem üzerinde birleştikleri söylenebilir. Onların bakış açısına göre halk ayrılmaz bir bütün teşkil ediyordu; halkın temsilcileri ise halk ile özdeş idi. Bu "birlik" fikri, halkın temsilcisi olma iddiasındaki kişileri güçlendirmeyi hedefliyordu, sonraki dönemlerde de Jakobenler Kulübü üyeleri tarafından sıklıkla dile getirildi (Gueneffey, 2000: 215). Ancak, devrimci burjuvazinin halkın türdeş bir bütün olduğu anlayışı, her ne kadar Jakoben söylem tarafından yüceltilse de hiçbir zaman gerçekliğe sahip olmadı (Gueniffey, 2000: 219); devrimci burjuvazinin "halk" olarak genellediği kitle içinde gerek sınıfsal tabakalaşma, gerekse siyasal düşünceler açısından önemli farklılıklar vardı.

Erken dönem Jakobenlerin bir kısmı, özellikle de 1789'dan itibaren Brissot'nun etrafında toplananlar Amerikan cumhuriyetçiliğini hayranlıkla izliyorlardı (Gueniffey, 2000: 214). Brissot Aydınlanma düşüncesi ile Amerikan cumhuriyetçiliğinin sentezini yapıyordu (Gueniffey, 2000: 221). Brissot ve arkadaşları "bireysel haklar" konusuna diğer Jakobenlere göre daha fazla vurgu yapıyorlardı, ancak bu durum onların devrim sürecinde kimi baskıcı yöntemleri benimsemelerini engellemiyordu (Gueniffey, 2000: 221-222).

Devrim günlerinde Paris'te faaliyet gösteren tek kulüp Jakobenler Kulübü değildi. Kurucu Milli Meclis'in Paris'teki toplantılarında yeni anayasa üzerine tartışmalar devam ederken Jakobenlerin etkinliklerini yeterli bulmayan ve kitle hareketine yakın kişiler tarafından 27 Nisan 1790'da kurulan İnsan ve Yurttaş Hakları Dostları Derneği (*Société des Droits de l'Homme et du citoyen*) kısa bir süre içinde dönemin en önemli topluluklarından biri haline geldi. Dernek, toplantılarını Cordeliers manastırında yapması nedeniyle Cordeliers Kulübü olarak anılmıştır. Avukat Georges Danton, gazeteci ve avukat Camille Desmoulins, gazeteci Jacques Hébert ve doktor Jean-Paul Marat gibi kişilerin üyesi olduğu Cordeliers Kulübü, üyelerinden aidat parası talep etmiyordu. Bu şekilde, Cordeliers Kulübü'nün kuruluşundan itibaren Fransız Devrimi'nin kulüp ve dernekleri ücretli işçilere ve zanaatkârlara açık hale geldi (Rudé, 1966: 104). İlerleyen aylarda Cordeliers Kulübü ile sokak hareketleri organik bir ilişki geliştirdi. Cordeliers Kulübü üyeleri, James Harrington ve Marchamont Nedham gibi XVII. yüzyıl İngiliz cumhuriyetçi siyaset teorisyenlerinden etkilenmişlerdi (Hammersley, 2004: 468). Cordeliers Kulübü'nün üyeleri, Jakobenlerden de önce Fransa'da cumhuriyetin ilân edilmesi için çağrılar yapmışlardı; ör-

neğin Camille Desmoulins Temmuz 1789'da Paris halkına hitaben yaptığı konuşmalarda cumhuriyetçi fikirleri yayıyordu (Hammersley, 2004: 470). Kulüp üyelerinin cumhuriyetin demokratik bir niteliğe sahip olması gerektiğini özellikle vurgulamaları da dikkat çekicidir (Hammersley, 2004: 471).

B. ANAYASAL MONARŞİYE KARŞI JAKOBENİZM VE BALDIRIÇIPLAK HAREKET

Bahar-Yaz 1791'den itibaren başlayan siyasi, toplumsal ve ekonomik kriz durumu 1794'e kadar devam etti (Sewell, 1997: 101). Bu süreçte kitle hareketi önemli bir rol oynadı. Parisli kalfalar 1791'in bahar aylarından itibaren maaş artışı talebiyle harekete geçmişlerdi. Bu hareketlenmede en önemli rolü marangozlar oynuyordu; demirciler, matbaacılar, çilingirler, şapkacılar, ayakkabıcılar ve başka meslek gruplarına mensup zanaatkârlar da gösterilere katılanlar arasındaydı (Sewell, 1997: 98). Marangoz işçilerin Nisan 1791 sonunda kurduğu Marangozluk Zanaati İşçilerinin Kardeşlik Birliği'nin (*Union fraternelle des ouvriers en l'art de charpente*) Cordelier Kulübü ile aynı binada toplantı yapması anlamlıdır (Sewell, 1997: 98-99).

Marangozların ve diğer zanaatkâr kalfalarının giderek siyasallaşan bir mücadele geliştirmeye başlamaları, burjuvaziyi rahatsız etti ve Milli Meclis'i yasal düzenlemeler yapmaya itti. Mart 1791'de aristokrat milletvekili Pierre d'Allarde'ın hazırladığı kanunlarla esnaf loncalarının kurulması yasaklanmıştı. Bröton Kulübü'nün kurucuları arasında bulunan ve o dönemde Jakobenler Kulübü üyesi olan Le Chapelier'nin hazırladığı, 14 Haziran 1791'de kabul edilen kanun (Le Chapelier Kanunu) ise her tür zanaatkâr ve işçi örgütlenmesini yasadışı ilân etti (Sewell, 1997: 100). Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde (VIII. kısım, XXVIII. bölüm) "burjuva darbesi" olarak adlandırdığı bu kanun, Ernest Mandel'e göre Fransız Devrimi'nin burjuva doğasının tasdiki niteliğindedir (Mandel, 1994: 55). Görüldüğü gibi, bu dönemde Jakobenler Kulübü herhangi bir şekilde "halkçı" olmaktan uzaktır; devrimci burjuvazi ve aristokrasinin temsilcilerini bir araya getiren bu kulüp halk tabakalarının radikalleşmesini engellemek için sert önlemler almaktan çekinmemektedir.

D'Allarde ve Le Chapelier kanunlarının kabulünün işçiler (özellikle zanaatkâr kalfalar) için önemli sonuçları oldu. Kalfalar önceki dönemlerde yerleşik esnaf teşkilâtlarının dışında, yarı gizli örgütlenmeler (*compagnonnages* – kalfa örgütlenmeleri) kuruyorlardı; Le Chapelier Kanunu'ndan sonra bu geleneklerini devam ettirdiler (Sewell, 1997: 100). Loncaların yasaklanmasıyla zanaat faaliyetlerinin denetim ve teftiş mekanizmaları da ortadan kalkıyordu, bu şekilde örneğin sanayicilerin işçilerin yaşam koşullarına ilişkin uyması gereken kurallar hakkında herhangi bir sorumluluk

taşıması beklenmiyordu (Le Roux, 2011: 109). Yeni düzenlemelerin bir diğer etkisi, özellikle lonca teşkilâtının ortadan kalkmasıyla beraber zanaatkârların meslek aidiyetlerinin önem kaybetmesiydi. Bu şekilde gerek ustalar, gerekse kalfalar bireysel olarak devrim ideallerine (birkaç ay sonra da Cumhuriyet'e) sadakat göstermeyi esas aidiyet biçimi olarak benimsemeye başladılar (Sewell, 1997: 92).

Zanaatkâr ve işçi hareketliliğinin ön planda olduğu bahar aylarından sonra 1791'in yaz aylarında bir siyasi kriz yaşandı. Kral XVI. Louis'nin ailesiyle birlikte 20-21 Haziran 1791'de gizlice ülke dışına çıkmak üzere seyahat ederken Fransa'nın doğu sınırlarına yakın bir kasaba olan Varennes-en-Argonne'da teşhis edilerek Paris'e geri gönderilmesi, bir yandan krala olan güveni büyük ölçüde sarstı, diğer yandan da Avrupa'daki diğer hükümdarların Fransa kralının tehlikede olduğunu düşünerek ona yoğun destek vermeye başlamalarına neden oldu. Varrennes Olayı'ndan kısa bir süre sonra Cordeliers Kulübü'nün etkisiyle cumhuriyetin ilânını talep eden bir dilekçe hazırlandı. Cumhuriyet talep edenlerin Paris'te askerî manevraların yapıldığı alanda (*Champ-de-Mars*) 17 Temmuz'da yaptıkları gösteri sırasında Ulusal Muhafız Alayı'nın komutanı Lafayette Markisi, muhafızların göstericilere ateş etmesini emretti.

"Varennes Olayı"nı takiben yapılan cumhuriyet tartışmaları sırasında Jakobenler Kulübü içinde bölünmeler ortaya çıktı; 17 Temmuz olaylarını takiben anayasal monarşi yanlıları Anayasa Dostları Derneği ya da Feuillants Kulübü'nü oluşturdu. Jakobenler Kulübü'nün ilk başkanı olan Isaac Le Chapelier, Lafayette Markisi ve Rahip Sieyès de ayrılanlar arasındaydı. Jakobenler kendi yollarına devam etti ve Jakoben-Cordeliers yakınlaşması başladı. Ancak Jakobenler içinde de ılımlılar ve radikaller vardı.

Fransa'nın ilk anayasası bu zor koşullar altında 14 Eylül 1791'de kabul edildi. Kabul edilen rejim anayasal monarşiydi. Anayasada kuvvetler ayrılığı ilkesi esas alınıyordu. Hükümdarın unvanı "Fransızların Kralı" olarak sınırlanıyordu; bu şekilde yurttaşlar ile kral arasında doğrudan bir bağ olduğu vurgulanıyordu. Anayasada belirli bir oranda vergi ödeyen erkekler "aktif yurttaş" olarak kabul ediliyordu. Bu, yirmi milyon nüfusa sahip olan Fransa'da yaklaşık dört milyon kişinin seçmen olarak kabul edilmesi anlamına geliyordu.

Anayasanın kabul edilmesinden sonra Kurucu Milli Meclis görevini tamamladı. Ağustos sonu ve Eylül başında yapılan seçimler sonucunda oluşturulan Milli Yasama Meclisi 1 Ekim 1791'den itibaren yaklaşık bir yıl boyunca faaliyet gösterdi. Mecliste çoğunluğu oluşturan bağımsız milletvekillerinin yanında, Feuillants Kulübü temsilcileri, Jakobenlerin ılımlı

kanadından temsilciler ve az sayıda da olsa Cordeliers Kulübü temsilcileri yer alıyordu.

Du contrat social (Toplumsal Sözleşme Üzerine) 1792-1795 arasında on üç baskı yapmıştı, bu baskılardan bazıları askerlere yönelik cep kitabı boyutunda baskılardı (McPhee, 2004: 63).

Milli Yasama Meclisi döneminde yaşanan en önemli gelişmelerden biri, 20 Nisan 1792'de Meclis'in "Bohemya ve Macaristan Kralı"nda (yani Habsburg İmparatorluğu'na) savaş ilân etmesiydi. İlerleyen günlerde Avusturya İmparatorluğu'nun Prusya ile müttefik olarak Fransa'ya karşı savaşa girmesiyle birlikte Devrim Savaşları başlıyordu. Savaş, halk tabakaları ile burjuvazi arasındaki kopuşun başlıca nedeniydi. Fransız Devrimi'ne karşı savaş, temelde, 18. yüzyıl boyunca Fransa ve Büyük Britanya arasında devam eden, ticaret alanında üstünlük sağlama hedefine dayanan savaşın bir parçasıydı; burjuvazi de üstünlüğünü korumak için savaşın devam etmesini istiyordu. Bununla birlikte, savaşın maddi ve insani yükü halk kitleleri tarafından karşılanacaktı (Guérin, 1973: 42). Daniel Guérin'in yerinde tespitiyle, vergi ödememek için devrim yapan burjuvazi savaşın yükünü başkalarına yüklemeye çalışıyordu (Guérin, 1973: 51). Savaş konusu Jakobenler içinde yeni bir bölünme yarattı. Jakobenler içinde bir grup hemen savaş yapma taraftarıydı. Brissot ve destekçileri savaş ilânı lehinde propaganda yaparken Robespierre'in çevresinde toplananlar, Cordeliers Kulübü üyeleriyle birlikte savaşa karşı çıktı. Bu tartışma, Jakoben Kulübü içinde Brissot ve Robespierre yanlıları arasında başlayan ve 1792'nin sonbahar aylarında bir kopuşla sonuçlanacak olan ayrışmanın ilk önemli göstergelerindendi. Brissot liderliğindeki Jirondenler olarak bilinen grubun Jakobenlerden ayrışmasının en önemli uğraklarından biriydi.

Devrim Savaşlarının başladığı dönemlerde "devrim karşıtlarına karşı mücadele etme" teması da Fransa politikasında giderek daha fazla öne çıkmaya başladı. Devrimin ilkelerine karşı çıktığı ya da dış güçlerin lehine faaliyette bulunduğu gerekçesiyle idama mahkûm edilenlerin sayısı giderek artıyordu. Böyle bir bağlamda idam pratiklerinin gözden geçirilmesi gündeme geldi: Ortaçağ'dan beri idam edilenlere ölüm öncesinde büyük işkenceler yaşatan ve çoğu zaman toplumda travmalara neden olan idam yöntemlerinin yerine kolay ve acısız bir idam yöntemi olan "giyotin" 1789 civarında geliştirilmişti. Bu yöntem devrim sürecinde ilk olarak 25 Nisan 1792'de kullanıldı ve devrim boyunca en yaygın kullanıma sahip idam yöntemi oldu.

Paris halkı, savaşın başladığı ve devrim karşıtlığı nedeniyle infazların arttığı 1792 yazında özellikle kralın çeşitli kararlarına karşı gösteriler düzenlemeye devam ediyordu. En önemli gösterilerden biri, kralın devrim

kanunlarını kabul etmeyen ruhban mensuplarına karşı alınacak tedbirleri veto etmesini protesto amacıyla düzenlenen, 20 Haziran 1792'de kralın ve ailesinin kaldığı Tuileries Sarayı'nın Jirondenlerin de desteğiyle halk tarafından basılarak kralın "Millet'in sağlığına" kadeh kaldırmaya zorlanmasıyla sonuçlanan gösteriydi.

Devrimin başlangıcından beri var olan, Bastille'in düşüşü ile devrimin en önemli itici güçlerinden biri haline gelmiş olan sokak hareketi 1792'nin yaz aylarına uzanan dönem boyunca farklı bir yöne evrilmişti. Devrim sürecinin başlangıcında kendiliğinden hareketler niteliğinde olan ve çoğunlukla güncel, kısa vadeli taleplerle ortaya çıkan halk hareketleri zamanla *sans-culottes* (baldırıçıplaklar) adını alan, toplumsal talepleri görece sistemli olarak dile getiren siyasi bir harekete dönüştü (Rudé, 1966: 93). Baldırıçıplaklar hareketinin temelleri, genç ve yoksullaşma sürecine girmiş zanaatkâr çevrelerinde aranabilir. Devrim öncesi dönemde zanaatkâr kalfaları kalfa cemiyetlerinde örgütlenme pratiğine sahipti. Devrim döneminde ise zanaatkârların siyasal ve toplumsal-iktisadi taleplerinin radikalleşmesine bağlı olarak baldırıçıplaklar hareketi gelişti.

"Baldırıçıplak" terimi, 18. yüzyıl sonunda Fransa'da yaygın olan giyim pratiklerinden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde erkek giyiminde diz altına inen kısa pantolonlar yaygındı; aristokratlar ve nispeten varlıklı olan burjuvalar diz altı ile bilek arasındaki kısmı kapatan bir tür uzun çorap giyiyorlardı; varlıklı olmayanlar ise uzun çorap olmaksızın, "baldırıçıplak" bir şekilde geziyorlardı. Baldırıçıplaklar hareketini oluşturan zanaatkârlar, üst tabaka üyeleri tarafından yaygın olarak beyaz külotlu çorap yerine basit bir pantolon giymeyi tercih ettiklerini belirterek (Sonenscher, 2008: 5) toplumsal tabakalaşmayı simgesel olarak reddediyorlardı.

Baldırıçıplaklar hareketinin başlıca destekçileri zanaatkâr kalfalar ve ustalardı (Sewell, 1997: 92, 101). Ayakkabıcılar, terziler, taş ustaları, şapkacılar, matbaacılar, mücevherciler, tekerlekçiler, bira imalatçıları ve fırıncıların da dâhil olduğu çok geniş bir yelpazedeki esnaf ve zanaatkârlar bu hareketi oluşturdu (Sewell, 1997: 92). Gerek ücretli işçilerin, gerekse küçük mülk sahiplerinin dâhil olduğu bu hareket 1789-1791 arasında çoğunlukla hukuki düzenlemelerle sınırlı kalan devrim hamlelerinin ötesine geçen, daha radikal bir demokrasi yorumunu temel alıyordu (Sewell, 1997: 101). Baldırıçıplaklar, Meclis'te giderek daha etkin hale gelen devrimci burjuvaziden farklı bir hareket teşkil ediyordu; devrimci burjuvazinin geliştirmeye çalıştığı parlamenter sistemin ötesine geçen, halkın kendine ait olan egemenliği doğrudan kullandığı, doğrudan demokrasi talebiyle ortaya çıkıyordu (Guérin, 1973; 21). Baldırıçıplaklar bu talepleri geliştirirken bir

daha önceden yazılmış bir teoriyi uygulamaya çalışmadılar; dönem ve şartlara uygun olarak bu yönde talepleri geliştirdiler (Guérin, 1973: 22).

Baldırıçıplaklar hareketinin görüşleri sistemli bir nitelik taşımıyordu; tarihçi Sewell (1997: 102), bu görüşlerin eylem içinde yapılan tartışmalar ve konuşmalarla şekillendiğini belirtir. Bazı tarihçiler kentlerde ve kasabalarda gelişen bir "baldırıçıplaklar ideolojisi"nden söz ederler. Söz konusu ideolojinin çeşitli iktisadi ve siyasi boyutları vardır. Örneğin baldırıçıplakların dile getirdiği başlıca sorunlardan biri gıda fiyatlarının yüksekliğidir (Sewell, 1997: 107). Bu şekilde baldırıçıplak hareket, çıkış noktası dikkate alındığında 18. yüzyıl sonunda Fransa'da ve başka ülkelerde ortaya çıkan "ekmek isyanları" ile kıyaslanabilir: Tıpkı ekmek isyanlarında olduğu gibi Baldırıçıplak harekette de ücret artışı talebinden ziyade fiyat artışı talebi gündeme geliyordu. Ancak baldırıçıplak hareket devrim koşullarında giderek daha radikal bir yönde evrildi.

Bu noktada Fransız Devrimi'nin tarihyazımında baldırıçıplak taleplerinin sınıfsal niteliğine dair yapılan tartışmalara değinmek gerekiyor. Albert Soboul gibi Marksist tarihçilere göre baldırıçıplaklar görünürdeki radikalizmlerine rağmen devrimde hâkim olan burjuva ideolojisinin bir alt türünü savunurlar, zira emek üzerine belirgin bir fikirleri yoktur ancak mülkiyetin savunulmasına büyük önem verirler (Sewell, 1997: 109, 112). Sewell ise Soboul'un görüşünü eleştirir ve baldırıçıplakların esas önem verdiği kavramın emek olduğuna mülkiyet üzerine sistemli bir savunu geliştirmediklerine dikkat çeker (Sewell, 1997: 112).

Baldırıçıplaklar ideolojisi, devrim öncesi dönemin zanaatkâr atölyelerinden, işyerlerinden devralınan bir sembolizm üzerinden söylem üretmiştir; aristokratlardan, rahiplerden ve zenginlerden temizlenmiş bir toplum özlemini temel alır. Bu toplumda çalışanlar (zanaatkâr ustalar ya da ücretli işçiler) çalışmalarının karşılığını tam anlamıyla alacaklardır (McPhee, 2004: 61). Bu şekilde, eski sisteme dönüş idealinin etkin olduğu devrim öncesi ekmek isyanlarının aksine devrim sonrasındakiler özellikle baldırıçıplakların etkin olduğu isyanlar) ileriye dönük bir perspektife de sahip olduğu için öncekilerden farklı bir tarihi öneme sahipti (Rudé, 1966: 121-122).

Baldırıçıplakların bir diğer özelliği halk egemenliğinin süreğen ve doğrudan bir şekilde uygulanmasını istemeleri ve "birlik" kavramına atıf yapmalarıdır (Sewell, 1997: 102-103). Birlik, iç ve dış düşmanlara karşı duruşu sağlayacaktır; kararlar birlik içinde, oybirliğiyle ve açık oylamayla alınmalıdır. Halkın iradesi önemlidir ve bu tek tek bireylerin iradesinin toplamı değildir. Bu şekilde halk iradesini kolektif irade olarak tanımlarlar: Bu tanımlamaya göre halk iradesi, halkı oluşturan tekil bireylerin iradelerinin toplamının ötesine geçen bir irade halini alır (Sewell, 1997: 106).

Baldırıçıplakların "birlik" kavramına ve tek tek bireylerden ziyade topluluğa önem verme yönündeki duyarlılıkları, içinden geldikleri feodal üretim biçimi içinde şekillenmiş olan zanaatkâr toplumun getirdiği alışkanlıkların ve zihniyetin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Feodal anlayışta bireylerden ziyade ait olunan topluluk ya da tabaka önemliydi; bireysel çıkarlarıyla hareket eden birimler olarak bireyler söz konusu değildi. Baldırıçıplak ideolojisinde de bu konuda çok farklı bir yönelim görülmüyordu. Baldırıçıplakların bazıları bu fikirleri Rousseau'nun bireycilik eleştirisi ile birleştirmişlerdir.

Paris'te Baldırıçıplakların radikalizmine bağlı olarak gelişen isyan hareketleri 1792'nin yaz aylarından 1795'e uzanan dönemde Paris'in merkezinde, Seine Nehri'nin kuzeyinde bulunan bir dizi mahalle ve nehrin güneyindeki üniversite mahallesinde yoğunlaştı (Andrews, 1974: 81); gene nehrin güneyinde bulunan Cordeliers manastırı çevresi de siyasallaşmanın yoğunluğuyla öne çıkıyordu. Mahallelerin sosyalleşmede önemli rol oynaması, zanaatkârların ortak eylemlerde biraraya gelmesini kolaylaştırıyordu (Mazeau, 2010: 50). Meclis'in 11 Temmuz 1792'de "vatan tehlikededir" şeklinde bir açıklama yapması takiben yaygınlaşan yurtsever söylemlerin de etkisiyle Baldırıçıplak hareketin de yurtsever niteliği keskinleşti.

Bu dönemde bir dizi önemli halk isyanı gerçekleşti. Bunların ilki, 9-10 Ağustos 1792'de Baldırıçıplakların Tuileries Sarayı'nı kuşatmasıdır. Habsburg İmparatorluğu'nun ve Prusya Krallığı'nın Fransa'ya karşı birleşen ordularının komutanı Brunswick Dükü'nün anarşiyi sonlandırmak ve Fransa kralına meşru yetkilerini geri vermeyi amaçladığını belirten bir bildirgeyi yayınlaması, bu isyanın nedenidir: Bildirgeyle beraber, kralın yabancı karşıdevrimci güçlerin temsilcisi olduğuna dair daha önce de var olan fikirler yaygınlık kazanmıştır.

Bu isyan sürerken, 10 Ağustos 1792'de Belediye Meclisi'nin bileşimi değişti ve Devrimci Belediye Meclisi oluştu; bu, halk tabakalarının giderek daha fazla radikalleşmesinin ve burjuvazinin temsilcisi olan Ulusal Meclis'e alternatif bir iktidar teşkil etmeye başlamasının göstergesiydi (Guérin, 1973: 24). Tuileries baskınını takiben Paris'te fiilî yönetim Paris Belediye Meclisi'ne (komün) ve Baldırıçıplaklara geçti, kral ise Meclis'e sığındı ve 13 Ağustos'ta Temple Hapishanesi'ne kapatıldı. Monarşi bu şekilde fiilen son buldu. Milli Yasama Meclisi yeni bir Kurucu Meclis'in oluşturulması için seçim kararı aldı ve kendi kendini feshetti. Seçimler 2-6 Eylül 1792'de yapıldı, bu sırada Paris halkı hapishanelerde tutulan 1.300 kadar siyasi tutukluyu öldürdü (Reilly, 2004: 57). Baldırıçıplak hareketliliğinin en etkili örneklerinden biri olan bu olaylar "Eylül Katliamları" olarak tarihe geçti. Vergi esasına göre kısıtlı oy sistemine göre yapılan 1789 seçimlerinden

farklı olarak 1792 seçimlerinde seçmen sayısı genişletilmiş, belirli bir gelir sahibi olan tüm erkeklerin oy vermesi sağlanmıştı. Bu koşullar altında 21 Eylül 1792'de açılan Yeni Meclis (Ulusal Konvansiyon – *Convention nationale*) ilk oturumunda monarşinin kaldırıldığını duyurdu. "Bir ve bölünemez cumhuriyet" ise 25 Eylül'de ilân edildi.

III. CUMHURİYET DÖNEMİNİN BAŞLANGICI

A. KONVANSİYON'DA BÖLÜNME: JİRONDENLER VE MONTANYARLAR

Ulusal Konvansiyon meclisinin 749 üyesinden sadece biri işçiydi. Dolayısıyla sınıfsal bileşim açısından Ulusal Kurucu Meclis'e kıyasla büyük bir farkı yoktu. Tıpkı önceki mecliste olduğu gibi Konvansiyon içinde de farklı siyasal eğilimleri temsil eden gruplar vardı. Feuillants kulübünde örgütlenen anayasal monarşi yanlılarının, cumhuriyetçi bir meclis olan Konvansiyon'da yerleri yoktu. Yeni mecliste mutedil (sağ) unsurları, Jakobenlerden ayrılmış olan Jirondenler temsil ediyordu; Jirondenler, Brissot önderliğinde çeşitli unsurların oluşturduğu gevşek yapılı bir ittifak niteliğindeydi (Sonenscher, 2008: 7). Grubun ismi, önde gelen üyelerinin Güneybatı Fransa'da bulunan Gironde bölgesinin temsilcileri olmalarından kaynaklanıyordu. Gerek Cordelier Kulübü ile bağlantısı olanların, gerekse Robespierre'e yakın Jakobenlerin oluşturduğu "Montagne" (Dağ) ya da "Montagnards" (Dağlılar) grubu bu radikal eğilimleri birleştiriyordu. Bu grubun "dağ" kelimesinden türetilen isimlerle anılması, meclis salonunun üst basamaklarında oturmalarından kaynaklanmaktadır. Her iki eğilime de yakın olmayan vekiller ise salonun alt koltuklarında oturuyor ve Marais ya da Plaine (Ova) grubunu teşkil ediyordu (Vovelle, 2005: 51). Konvansiyon'un delegelerinin çoğunluğu bu gruba dâhildi; ancak tartışmalarda söz sahibi olanlar esas olarak Montanyarlar ve Jakobenler olduğu için Konvansiyon'un ilk dönem tartışmalarını bu iki grup yönlendirdi. Plaine grubu ise başlangıçta Jirondenlerle, Jirondenlerin tasfiye edildiği 31 Mayıs 1793'ten sonra ise Montanyarlarla beraber hareket etti (Guérin, 1973: 96).

Konvansiyon'da Jirondenlerin baskın olduğu ilk dönemin başlarında Montanyarlar ve Jirondenler arasındaki ayrışma bir düşmanlık halini almamıştı; pek çok konuda iki grup beraber hareket edebiliyordu. Örneğin Kasım 1792 sonunda Montanyarların önde gelen temsilcilerinden Saint-Just vergilendirme karşıtı konuşmalar yaparken, bu konuşmalar Brissot tarafından övülüyordu (Guérin, 1973: 106). İki grup da 18. yüzyıl Aydınlanma ideallerinin mirasçısıydı. Montanyarlar ve Jirondenler arasında büyük bir sınıfsal farklılık bulunmuyordu; özel mülkiyetin kutsal niteliği konusunda da iki grup aynı fikirdeydi (Guérin, 1968: 115).

Robespierre'in 2 Aralık 1792 tarihinde Konvansiyon'da yaptığı bir konuşma, dönemin Jakobenlerinin mülkiyet üzerine düşüncelerini yansıtır. Robespierre, toplumun bütün üyelerinin geçim araçlarını güvence altına alan "ilk toplumsal yasa"dan bahseder; ona göre bütün diğer yasalar bu yasaya bağlıdır; mülkiyet hakkı ise "bu ilk toplumsal yasayı perçinlemek için konmuş ya da güvence altına alınmıştır". Robespierre, insanın malı ve mülkünün her şeyden önce yaşaması için var olduğunu belirtir (Robespierre, [1792] 1989: 32). Söylevinin devamında, hiçbir namuslu kazancı, hiçbir yasal sahiplik hakkını insanların elinden almak istemediğini belirtir. Ancak "başkasının mülkiyetini çiğneme hakkını" alma taraftarıdır: Ticareti değil, tekelciliğe bağlı yağmacılığı ortadan kaldırmaya çalışmaktadır (Robespierre, [1792] 1989: 37). Dolayısıyla Robespierre ilkesel olarak mülkiyete karşı değildir, ancak haksız kazanç ve tekelcilik gibi yollarla mülkiyet hakkının kötüye kullanılmasına karşıdır.

Jirondenler ve Montanyarlar arasındaki ayrışmanın tam anlamıyla bir kutuplaşma halini alması, 1792 sonu ve 1793 başında gerçekleşen kimi olayların sonucudur. Tuileries Sarayı'nda 20 Kasım 1792'de Kral XVI. Louis'nin yabancı hükümdarlarla yaptığı mektuplaşmalardan örnekler bulundu. Yapılan yargılama sonucunda 20 Ocak 1793'te kral ölüme mahkûm edildi; idam cezası ertesi gün infaz edildi. Şubat 1793 başında ise Fransa Büyük Britanya'ya savaş ilân etti; böylece 1792'den beri Fransa'ya karşı savaşan Avusturya-Prusya koalisyonuna Büyük Britanya eklendi. Mart 1793'te bir devrim mahkemesi oluşturuldu. Bu noktada, Jirondenler ve Montanyarlar arasında bulunan ve 1792 sonu ve 1793 başında yaşanan bu olayların gölgesinde belirginleşen ayrışma noktalarına ayrıntılı bir şekilde değinmek gerekiyor.

Konvansiyon'un ilk aylarında esas söz sahibi olan Jironden delegelerin çoğu Güneybatı Fransa kökenliydi. Çoğu Cizvit okullarından yetişmişti; Montanyarlara kıyasla daha yaşlıydılar (Braud & Burdeau, 1992: 62). Jirondenler, cumhuriyetin kuruluş reformlarını yaparken ılımlı bir tavır benimsemeyi tercih ediyorlardı. Cenevre ve Amerika'daki cumhuriyetçi düşünce ve deneyimlerden etkileniyorlardı. Jean-Baptiste Say ve Etienne Clavière gibi iktisatçılarla temas halindeydiler; özel mülkiyetin kutsallığı, girişimcilik ve ticaret serbestisi gibi ilkeleri önemsiyorlardı (Braud & Burdeau, 1992: 61; Hammersley, 2004: 481). Jirondenler, Fransa'nın devrimci ordularının esaret altındaki halkları kurtarıcı bir rol oynaması gerektiğini düşünüyorlardı, bu nedenle Devrim Savaşlarına özel bir önem atfediyorlardı (Braud & Burdeau, 1992: 60). Kadın-erkek eşitliği konusunda dönemin genel anlayışı içinde ilerici denebilecek fikirler savunuyorlardı (Braud & Burdeau, 1992: 61). Jirondenler, halk kitleleriyle (özellikle de Baldırıçıp-

laklar gibi radikalleşme eğiliminde olan hareketlerle) ittifak yapma fikrine karşı duruyorlardı. Buna karşılık, Jirondenlerin halk arasında (özellikle de savaş tehdidi altında olmayan bölgelerdeki) desteği çok güçlüydü. Bu grup, orduda da büyük bir desteğe sahipti (Guérin, 1973: 80).

Montanyar delegeler çoğunlukla Kuzeydoğu Fransa ve Paris kökenliydi. Genelde Oratoryen rahip tarikatının okullarından yetişmiş, bu okullarda klasik Roma cumhuriyetçiliği, Stoacılık ve Rousseau felsefesi ile ilgili bilgiler içeren bir formasyon almışlardı. (Braud & Burdeau, 1992: 62). Montanyarlar Jirondenlere kıyasla gençtiler. Montanyarlar şehirlerde yaşayan halkın geniş kesimlerinin taleplerinin başlıca savunucusu konumunda olan Baldırıçıplak hareketi ile bağlantı içindeydi. Rousseau'dan ilham alarak "halka sadakat" fikrini her şeyin üzerinde tutuyorlardı (Jaume, 1989: 70). Robespierre çevresinin bu dönemden itibaren temsilî demokrasiyi yoğun bir şekilde eleştirdiği, halkın doğrudan egemenliğini sağlayacak yeni bir mekanizmanın kurulması için çabaladığı gözlemlenmektedir. Robespierre ve arkadaşları daha çok halk egemenliği vurgusu yapıp Rousseau'nun fikirlerini kendilerince yorumluyordu; halkın doğrudan egemenliğini sağlayacak bir politika arayışı benimsiyorlardı. Baldırıçıplak hareketi Konvansiyon döneminde genel olarak cumhuriyet fikrine, özel olarak da Jakoben-Montanyar yönelime destek verdi. Ancak Baldırıçıplaklar hareketini Jakoben siyasetin ya da Konvansiyon'un Montanyar kanadının basit bir aleti olarak görmek ya da bunların aynı hareketten ibaret olduğunu ileri sürmek doğru olmayacaktır. Keza Baldırıçıplaklar ile Montagne arasında bir mesafe de varlığını korumaya devam ediyordu. Robespierre, Montanyarlar ile Baldırıçıplaklar arasındaki bağlantının kurulmasını sağlayan başlıca figürdü (Guérin, 1973: 82), kendisi konuşmalarında halk egemenliği konusu üzerine yaptığı özel vurguyla Baldırıçıplak desteğini elde edebiliyor, özellikle de Jirondenlere karşı mücadelesinde Baldırıçıplaklar dolayımıyla halk kitlelerinin desteğini almaya çabalıyordu. Ancak Robespierre mutlak anlamda bir "halk egemenliği"nin teorisini ve pratiğini yapmıyor, devlet işleri konusunda halkın değil Konvansiyon'un karar vermesi gerektiğini düşünüyordu (Guérin, 1973: 82).

Bununla birlikte, gerek Montanyarlar içindeki Jakobenlerin taktik ittifak arayışı gerekse gene Montanyar delegeleri arasında bulunan Cordeliers kökenli Konvansiyon üyelerinin önceki dönemlerden beri devrimci halk hareketleriyle doğrudan bir bağlantı içinde olması Baldırıçıplakların önemini artırdı. Konvansiyon dönemi boyunca Jakobenler Kulübü'ne katılan küçük tüccar ve zanaatkârların sayısı arttı. Jakoben Kulübü'nün 1792'den sonraki bileşenlerinin toplumsal kökenleri, Baldırıçıplakların kökeniyle benzerlik göstermektedir. Her ne kadar zanaatkârların en radikal kesimleri

Jakoben kulüplerine doğrudan üye olmasa da, 1792'de itibaren kulüpler içinde zanaatkâr ve tüccarların sayısı artmıştır. Bu dönemde Jakoben örgütlerine üye olan kişilerin yüzde 45 kadarı zanaatkârlar ve küçük tüccarlardır; önceki dönemlerde kulübün çoğunluğunu oluşturan hukukçular ve diğer meslek sahipleri artık ikinci plana düşmüştü (Vovelle, 2005: 56). Bununla birlikte, sınıfsal bileşimin benzerliği, iki hareketi birbirine yaklaştıran tek etken değildi. Konvansiyon meclisinin açılmasını takiben Baldırıçıplaklar ile Jakoben Kulübü arasında ideolojik düzlemde de bir yakınlaşma meydana geldi. Bu, hem Jakobenlerin hem de Baldırıçıplakların ideolojik yönelimlerinde değişiklik yapan ve bu iki farklı yönelimi yakınlaştıran bir süreçti. Jakoben kulüplerinde ve Konvansiyon'un Montanyar kanadında da halk egemenliği konusuna yapılan vurgu iki hareketi yakınlaştırıcı bir etki yapmıştır. Baldırıçıplak hareketle doğrudan bir temas kurulmasına bağlı olarak halk egemenliği fikirleri Jakobenler Kulübü'nde daha yoğun bir şekilde savunulmaya başladı. Baldırıçıplakların cumhuriyetin ilânından önce şekillenmeye başlayan halk egemenliği ve birlik vurgusu ise 1792 sonrasında "cumhuriyete aidiyet" vurgusuna evrildi (Sewell, 1997: 103). Baldırıçıplaklar artık kendilerini tekil mesleklere olan aidiyetleri üzerinden değil, bir ve bölünmez Cumhuriyetin vatandaşları olarak tanımlıyorlardı.

Jirondenler gibi Montanyarlar da Konvansiyon'daki faaliyetlerinde halk sınıflarının durumunu düzeltecek iktisadi-toplumsal reformlar yapma çabasına merkezi bir yer vermiyorlardı. Cumhuriyetin ilân edildiği dönemlerde, savaş ve süregiden sokak hareketleri gibi nedenlerle zanaatkârların ve ücretli işçilerin çalışma ve yaşam koşulları, sağlık ya da iş güvenliği konusundaki önlemlerin ikincil plana itildiği görülür (Le Roux, 2011: 110). Buna ek olarak, Baldırıçıplaklara daha yakın olan hareketin halen Jakobenler Kulübü'nden ziyade Cordeliers Kulübü olduğunun altını çizmek gerekiyor. Cordeliers kulübünün Jacques Hébert gibi üyeleri fakirlerin varolma hakkı gibi konularda Jakobenlere kıyasla çok daha radikal düşünceler öne sürmüşlerdir (Vovelle, 2005: 56).

Konvansiyon Meclisi'nin ilk aylarında meclis gündeminde olan sadece iç çekişmeler ve yasama çalışmaları değildi; önceki dönemde 1792 yılında başlamış olan "devrim savaşları" devam ediyor, cumhuriyet orduları muhafazakâr devletlerin oluşturduğu çeşitli koalisyonlara karşı savaşıyorlardı. Konvansiyon'da Jirondenler ve Montanyarlar arasındaki ayırım ve tartışmalar devam etti ve 1793'ün bahar aylarının başından itibaren doruk noktasına ulaştı. Tartışmaların çeşitli başlıkları vardı:

(1) Jakobenler Devrim'in korunması için Baldırıçıplaklarla ittifak yapılması gerektiğini düşünüyorlardı; Jirondenler böyle bir ittifaka karşıydı (Vovelle, 2005: 53). Bahar aylarında Fransız ordularının çeşitli cephelerde

yenilmesi ve ekonomik kriz gibi nedenlerle halk hareketlerinin yeniden alevlenmesi tartışmaları artırmıştı. (2) Cephelerde yaşanan yenilgiler Jirondenlerin askerî krizi yönetemedikleri fikrinin yaygınlaşmasına neden olmuştu. (3) Konvansiyon'un Mart ayında askerî krize karşılık olarak asker sayısını artırma kararı alması, buna bağlı olarak büyük bir askere alma hareketi başlatması ve 300.000 kişiyi silâh altına alma emri vermesi sorunları yeni bir boyuta taşıdı. Büyük bir seferberlik yapılması anlamına gelen bu karar yeni sorunlar ortaya çıkardı; Vendée bölgesinde Konvansiyon'a karşı büyük bir silâhlı ayaklanma başladı; hızla iç savaşa dönüşen bu ayaklanma asiller ve devrim karşıtı ruhban tarafından karşıdevrimci bir yönelime çekildi (McPhee, 2004: 54-55).

Bu şartlar altında hızlı karar almayı kolaylaştıracak ve gerektiğinde radikal kararlar alabilecek bir yürütme organının kurulması gündeme geldi. Komite, monarşinin lağvedilmesinden sonra eksik kalan yürütme otoritesinin de güçlenmesini sağlayacaktı. Konvansiyon içinde 1792'den itibaren çeşitli yasama faaliyetlerini yürütmek için komiteler kurulmuştu. Bulunan çözüm, diğer komitelere benzer nitelikler arz eden, ancak özel yetkilerle donatılmış bir komite oluşturulmasıydı. Kamu Selameti Komitesi (*Comité de Salut Public*) adını taşıyan özel yetkili komite 5-6 Nisan 1793'te kuruldu. Esas kuruluş amacı kriz koşullarında karar almayı kolaylaştırmaktı, ancak Jirondenler ve Montanyarlar arasındaki tartışmada dengeyi sağlama amacı da taşıyordu; ilk bileşiminde tarafsız Konvansiyon üyeleri (*Plaine* temsilcileri) çoğunluktaydı; Montanyarları temsilen sadece Danton ve Jean-François Delacroix komitede bulunuyordu. Cordeliers Kulübü kökenli bir politikacı olan Danton, özellikle hitabet yetenekleriyle ön plana çıkıyordu; ilerleyen hafta ve aylarda Kamu Selameti Komitesi'ne hâkim olmakta gecikmedi. Montanyarların esas istedikleri, Baldırıçıplaklardan oluşan (ve Montanyarlara yakın bir yönelimde olan) milis güçlerinin sayısını artırmaktı.

Kamu Selameti Komitesi'nin kurulması ve Montanyarların hem bu yürütme organı hem de Konvansiyon Meclisi içinde Jirondenlere karşı güç kazandıkları Nisan-Mayıs 1793 tarihlerinde Jakobenler Kulübü'nün önde gelen temsilcilerinin yazdıkları metinlerin incelenmesi, dönemin Jakoben siyasal düşüncesi hakkında bir fikir verebilir. Marat 6 Nisan 1793'te özgürlüğün ancak şiddetle kurulabileceğini, kralların despotizmini yıkmak için özgürlüğün despotizmini kurmanın zamanı geldiğini söylüyordu (Guérin, 1973: 30). "Özgürlüğün Despotizmi" teması, daha sonraki dönemlerde de Jakoben söylemin önemli bileşenlerinden biri oldu. Robespierre'in 24 Nisan 1793 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi projesi tüm ülkelerin insanlarının kardeş olduğunu ve bir ulusu ezenin tüm ulusların düşmanı

olduğunu belirten maddeler içeriyordu. Bu proje önceki dönemlerde (Kurucu Meclis döneminde) geliştirilen fikirleri içeriyordu (Gueniffey, 2000: 320). Özgürlük anlayışı 1789'dakinden farklı formüle edilmişti; bireysel özgürlük anlayışıyla (başkasına zarar vermeden her şeyi yapma ilkesi ile) ile sınırlı değildi, tüm halkın gelişmesini sağlayarak her bir kişinin gelişmesine katkıda bulunma amacı taşıyordu (Gueniffey, 2000: 322).

Robespierre'in 10 Mayıs 1793 tarihli söylevi ise onun Rousseau başta olmak üzere geç dönem Aydınlanma Çağı düşünürlerine atıfla kendi devrimci siyasal düşüncesini geliştirdiği en önemli metinlerinden biriydi. Söylev, Rousseau'dan yapılan doğrudan bir alıntıyla, "İnsan mutluluk ve özgürlük için yaratılmıştır. Ne var ki, her yerde köle durumunda ve mutsuzdur" sözleriyle başlıyordu. Robespierre'e göre toplumun görevi, insanın haklarını korumak ve benliğini geliştirmekti, ancak toplum, her yerde onu alçaltmakta ve baskılar altına sokmaktaydı. "İnsan aklının ilerlemeleri"nin hazırladığı devrimin görevi, topluma bu görevleri hatırlatmaktı; devrimi çabuklaştırmak görevi ise özellikle Konvansiyon delegelerine düşüyordu (Robespierre, [1793a] 1989: 42). Robespierre, aynı söylevde devlet memurlarının kendilerini halktan üstün görmemeleri gerektiğini, halkın efendisiymiş gibi davranmamaları gerektiğini belirtir (Robespierre, [1793a] 1989: 45). Memurların tepeden bakan tavırları halkın meclislerden tiksinmesine yol açmaktadır, oysa halkın halk kurultaylarında bulunmasının sağlanması gerekmektedir (Robespierre, [1793a] 1989: 55).

Nisan-Mayıs 1793 yılında bir yandan Kamu Selameti Komitesi'nde ve Konvansiyon'da Montanyarlar yükselişlerini devam ettirirlerken diğer yandan devrimci kitle hareketleri onlara desteklerini artırıyordu. Paris Belediye Meclisi (Komün) 1793'ün Mayıs ayının sonlarında 20.000 Baldırıçıplaktan oluşan paralı bir milis oluşturdu. Bu milisle birlikte toplam 80.000'e yakın kişi daha önceki Baldırıçıplak gösterilerinde de önemli bir rol oynamış olan usta hatip François Harriot liderliğinde Konvansiyon'u kuşattı (McPhee, 2004: 56; Rudé, 1966: 104-105). Gerek halk kitlelerinin, gerekse burjuvazinin Montanyarlara destek verdiği bu dönemde, halen Konvansiyon'un çoğunluğunu teşkil eden Ova grubu da Montanyarları desteklemeye başladı (Guérin, 1973: 96-97). Baldırıçıplakların 31 Mayıs'ta başlayan gösterileri sonrasında 2 Haziran 1793'te yirmi dokuz Jirondenden temsilci tutuklandı.

B. JAKOBEN DİKTATÖRLÜĞÜ

Haziran 1793'ten itibaren gerek Konvansiyon, gerekse Kamu Selameti Komitesi Montanyar-Jakoben denetimi altına girdi. Jirondenlerin tutuklanmasına yanıt olarak Lyon, Bordeaux ve Marsilya gibi şehirlerin ağırlık-

lı olarak Jirondenlere destek veren burjuva çevreleri isyan etti. Böylece "federalist" isyanlar başladı; devrim 1793 yazında en büyük krizlerinden birine girdi; federalist isyanların yanında önceki dönem başlayan Vendée İsyanı ve devrim karşıtı ülkelerin koalisyon güçlerinin yaptığı saldırılar da devrimi tehlikeye sokuyordu (McPhee, 2004: 56).

Jirondenlerin tasfiye edildiği ve bu iç ve dış krizlerin yaşandığı dönemde Montanyar etkisi altına giren Konvansiyon'un yaptığı ilk işlerden biri 24 Haziran 1793'te büyük ölçüde Robespierre tarafından hazırlanan yeni bir anayasa taslağını tartışmaya açmaktı.Yeni anayasa, mutlak bir eşitlik anlayışı üzerine kuruluydu (Outhwaite, 2011: 247). Gerek anayasada, gerekse Montanyar Konvansiyon üyelerinin ve Jakoben Kulübü temsilcilerinin üzerinde Rousseau'nun ve diğer 18. yüzyıl düşüncelerinin eşitlikçi düşüncelerinin büyük bir etkisi olmuştu (Hobsbawm, 2011: 22).

Anayasa metninde mülkiyet hakkının güvence altına alınmasına devam ediliyordu. Ancak bu dönemden itibaren mülkiyetin eleştirisi yaygınlaşmaya başlamıştı. Florence Gauthier gibi tarihçiler 18. yüzyıl ortasında eser veren Fransız Aydınlanma düşünürlerinin, örneğin Gabriel Bonnot de Mably' nin eserlerindeki "yaşama hakkı" kavramının 1793'te Jakobenler tarafından benimsendiğini belirtirler; Mably'nin eserlerinde "yaşama hakkı" mülkiyet hakkından üstün tutulmaktadır (Roza, 2011: 92). Anayasa, bireysel hakların yanında toplumsal nitelikte haklara da önem vermesi açısından dönemin diğer anayasa metinlerinden ayrılıyordu (McPhee, 2004: 57).

Yeni anayasanın bir diğer önemli özelliği, meclisin erkeklere mahsus doğrudan genel oy hakkı ile seçilen delegelerden oluşmasının kabul edilmesiydi (McPhee, 2004: 57). Robespierre, tıpkı Rousseau gibi, "genel irade"nin bir bütün olarak temsil edilebileceğini düşünüyordu, ancak doğrudan demokrasiye karşıydı (Guérin, 1973: 19); Egemenliğin halka ait olduğunu teslim ediyor, ancak bu egemenliği uygulama yetkisini –tercihen Montanyarların etkisi altında olan– Meclis üzerinde topluyordu (Guérin, 1973: 20). 1793 anayasası halkın doğrudan egemenlik isteği ile burjuvazinin parlamenter/temsilî sistem talepleri arasında bir denge kuruyordu: Bu sistemde iktidar fiilen meclisin ellerinde idi, halk ise çeşitli meclisler vasıtasıyla kimi kanunları veto edebiliyordu (Guérin, 1973: 19).

Montanyarların 1793 anayasa tasarısı halkoylamasına sunuldu; 10 Ağustos 1793'te "Birlik Bayramı"nda açıklanan sonuçlara göre 1.8 milyon kişi anayasaya evet oyu vermişi, 17.000 kişi ise anayasayı reddetmişti (McPhee, 2004: 57). Yeni anayasa böylece yürürlüğe girdi, ancak süregiden savaşlar ve toplumsal mücadelelerin ortaya çıkardığı olağanüstü koşullar altında tam olarak uygulanmadı ve Montanyarların iktidardan uzaklaştırılmasını takiben yürürlükten kaldırıldı.

Jakobenlerin anayasa tartışmaları dışındaki alanlarda gerçekte ne kadar eşitlikçi oldukları tartışmalıdır. Jakobenlerin eşitlikçiliği çeşitli boyutlarda kendini gösterdi. Örneğin 1793'ten itibaren zanaatkârlar ve tüccarlar devlet görevlisi olma imkânı kazandılar (Andrews, 1974: 76). Buna karşılık, Jakoben Kulüpleri ile Konvansiyon'un Montanyar temsilcilerinin Baldırıçıplaklar hareketiyle tam olarak nasıl bir bağlantı kurmuş olduğu konusunda tarihyazımında tartışmalar devam etmektedir. Sokak siyaseti (halk hareketi) ve kurumsal siyaset arasında bir ayırım bu dönemde devam etmekteydi (Vovelle, 2005: 54). Baldırıçıplaklar hareketi hiçbir zaman Cumhuriyet'in yönetimini devralmadı, ancak Jakoben-Montanyar politikalara önemli bir destek verdi. Kimi yazarlar Jakoben diktatörlüğünün doğrudan doğruya tepeden bir mantık üzerine kurulu olduğunu belirterek bu diktatörlüğün aşağıdan gelen radikal kitle hareketleriyle temel bir uyuşmazlık içinde olduğunu savunurlar (Kiernan, 1980: 238). Tarihçi Daniel Guérin'e göre de Jakoben kulüplerinde temsil edilen devrimci burjuvalar ile gerçek radikal devrimci halk hareketlerini temsil eden Baldırıçıplaklar arasındaki mücadele 31 Mayıs 1793'ten itibaren ortaya çıkar; söz konusu mücadele Guérin'e göre burjuvalar ve proleterler arasındaki modern sınıf mücadelesinin ilk örneğidir (Guérin, 1968: 14).

Önceki dönemlerde olduğu gibi 1793 yazından sonra da halk kitleleriyle Jakobenlere kıyasla çok daha iyi ilişkiler geliştiren kulüp ve hareketler bulunuyordu. Cordeliers Kulübü üyeleri, Jakobenlerle ittifak halinde olsalar da, Jakobenlerden daha halkçı bir politika izliyorlardı. Cordeliers Kulübü kökenli Jacques Hébert, bu dönemde ayrı hareket kurmuştu ve giderek radikalleşen bir devrimci-halkçı politika izliyordu; Hebertistler özellikle Kilise'nin toplumdaki etkisinin ortadan kaldırılması için etkin bir muhalefet yürütüyorlardı. Din, mülkiyet, çalışanların hakları konularında Jakobenlere kıyasla çok daha radikal fikirleri vardı. Jacques Roux, Théophile Leclerc ve Jean Varlet ise "Kudurmuşlar" (*Enragés*) adlı bir grup kurmuşlardı. Modern sanayi işçilerini değil, küçük burjuva ve zanaatkârları temsil ediyorlardı; bu toplumsal kesimler özel mülkiyete bağlıydı (Guérin, 1968: 97). Montanyarların parlamento ile sınırlı kalan faaliyetine karşı doğrudan eylemi savunuyorlardı (Guérin, 1968: 102). Kudurmuşlar doğrudan demokrasiyi savunuyorlar ve halk adına iktidarı kullanan temsilcilerin devreden çıkması gerektiğini söylüyorlardı (Guérin, 1973: 21). Kudurmuşlar'la bağlantılı kadınlar 5 Mayıs 1793'te Cumhuriyetçi-Devrimci Kadınlar Derneği'ni kurdular (Wallerstein, 2011: 150). 25 Haziran 1793'te ise Jacques Roux'nun hazırladığı *Kudurmuşlar Manifestosu* yayımlandı. Bu radikal hareketler 1793 yılının ikinci yarısı boyunca gelişme gösterdi.

Halk hareketleriyle daha yakından bağlantılı olan bu kulüplerin ve siyasal gruplaşmaların varlığına rağmen, Jakobenler de belirli ölçülerde de olsa halk tabakaları ile doğrudan bağlantılar kuruyorlardı. Jakoben kulüplerinin sayısı 1793 yazında artmıştı (Gueniffey, 2000: 217), bu da halkın giderek daha geniş kesimlerinin Jakoben kulüplerine üye olduğu anlamına geliyordu. Jakobenlerin Jean-Paul Marat gibi kimi temsilcileri ise Baldırıçıplaklar ile Jakobenler arasındaki bağlantıyı sağlıyorlardı. Cumhuriyetçilerin en önemli isimlerinden olan Marat, Paris'te halk sınıflarının en sevdiği politikacıydı, Baldırıçıplakların en iyi dostu olarak tanınıyordu ve lakabı "Ami du Peuple" (Halkın Dostu) idi (Mazeau, 2010: 49, 63). Marat, 13 Temmuz 1793'te Jironden yanlısı bir kadın tarafından banyoda öldürüldü.

Robespierre 1793'ün yaz aylarında Kamu Selameti Komitesi'nde doğrudan bir etki kurmaya başladı. Danton, 10 Temmuz 1793'te kendi isteğiyle Kamu Selameti Komitesi'ndeki görevinden alındı. Robespierre ise 17 Temmuz 1793'te Komite üyesi oldu. Savaşın olağandışı koşullarında daha sert bir politika izleyerek ve sert bir söylem benimseyerek kitlesel bir destek kazandı. Konvansiyon'un 23 Ağustos 1793 tarihli bir kararnamesi, tüm Fransız vatandaşlarının daimi olarak orduda hizmet vermeleri gerektiğini belirtiyordu (Woodruff, 2002: 36). Böylece kitlesel askere alım (*levée en masse*) hareketi başladı; vatanı ve Devrim ilkelerini koruma söylemi üzerinden geniş bir kitlesel destek elde edildi. Bu durum, dinsel temalar yerine siyasal-devrimci temaların kitle desteği elde etmek için birincil önemde rol oynamasının ilk örneklerinden biridir (Woodruff, 2002: 37). Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında pek çok örnekte olduğu gibi 1793 yazında da ülke içindeki ve dışındaki "devrim düşmanları"na karşı mücadele yürütülmesi talepleri beraber gelişti. Konvansiyon delegelerinden biri 5 Eylül 1793'te yaptığı konuşmada devrim karşıtlarına karşı "terör" uygulanması önerisinde bulundu (Jourdan, 2013: 63). Robespierre başkanlığındaki Konvansiyon bu öneriyi hemen gündeme almasa da "devrimci terör" birkaç hafta sonra Robespierre başta olmak üzere Montanyarların başlıca sloganlarından biri haline geldi. Konvansiyon tarafından 17 Eylül 1793'te kabul edilen "Şüpheliler Kanunu", devrimin korunması yönünde radikal ve baskıcı önlemler alınacağının habercisiydi; bu kanuna göre tutumları, ilişkileri, sözleri ya da yazılarıyla zorbalığın, federalizmin yanlısı ve özgürlüğün düşmanı olduklarını gösteren kişiler hakkında cezalar öngörüyordu (*Lois*, 1834: 172-173).

Kasım 1793'e gelindiğinde devrimci kararlar giderek radikalleşiyordu; bu radikalleşmede Baldırıçıplakların ya da onlarla ilişkili kurumların, örneğin Paris Belediyesi'nin belirleyici bir rolü vardı. Konvansiyon 13 Kasım 1793'te en devrimci kararlarından birini verdi: Tüm mücevher

ve altınlar Cumhuriyet'in yararı için müsadere edilebilecekti. Bu malların toplanması baldırıçıplaklar vasıtasıyla yapıldı (Guérin, 1973: 103). Radikalleşmenin kendini gösterdiği temel başlıklardan biri ise din konusu idi. 18. yüzyılda çeşitli Aydınlanma filozofları teorik düzlemde ve soyut ilkeler doğrultusunda dine karşı çıkmışlardı; kitleler ise giderek artan bir şekilde Kilise'yi özgürleşme yolunda somut bir tehlike olarak görüyorlardı (Guérin, 1973: 32). Kitlelerle yakın bağlantı içinde olan Jean Meslier gibi düşünürler Kilise'ye karşı sert yazılar yazmışlardı (Guérin, 1973: 33). Gene 18. yüzyıl sonu Aydınlanma düşüncesinin önemli temsilcilerinden Rousseau bir yandan Katolik dinine karşı çıkmış, diğer yandan da dinsel inanış ve ibadetleri tamamen reddetme yoluna gitmemiş, Katolik inancın yerine Yüce Varlık inancını koymuştu (Guérin, 1973: 35). Din konusundaki bu tartışmalar kitle hareketlerinin evrimine bağlı olarak Fransız Devrimi sürecinde de devam etti; Baldırıçıplak çevrelerde destek bulan Hıristiyanlık karşıtı kampanya 23 Kasım 1793'te Paris Belediye Meclisi'nin şehirdeki kiliseleri kapatmaya karar vermesiyle büyük bir ivme kazandı. Artık Belediye Konvansiyon'a Hıristiyanlığın terk edilerek bir "Akıl Kültü" kurulması için baskı yapmaya başlıyordu (Guérin, 1973: 25). Din konusunda halk tabakalarından gelen bu radikal talepler Jakobenlerin temsil ettiği burjuvaziyi tedirgin etti: Fransız Devrimi sırasında burjuvazi halkın Kilise'nin denetiminden çıkmasından çekiniyordu (Guérin, 1973: 33). Aynı dönemde (1793'ün son aylarında) Cordeliers Kulübü'nün bazı üyeleri radikalizmden ziyade ılımlı bir politika izlenmesini savunmaya başladılar: Danton ve Camille Desmoulis Cordeliers Kulübü'nün Hebertistlere kıyasla daha ılımlı bir kanadını oluşturan politikacıları *Indulgents* grubu adı altında bir araya getirdi. Bu grup özellikle din konusundaki radikal yönelimlere karşı mücadele etmeye başladı. Bir süreliğine Robespierre'in de desteğini alan bu grup daha sonra tasfiye edilecekti.

Robespierre'in 25 Aralık 1793'te Kamu Selameti Komitesi toplantısı sırasında yaptığı konuşma, dönemin Jakoben siyasi düşüncesini yansıtması açısından son derece önemlidir. Robespierre'e göre "Devrimci yönetim kuramı, onu getiren devrim kadar yenidir. Onu, ne bu devrimi daha önceden fark etmeyen politika yazarlarının kitaplarında arayalım, ne de zorbaların yasalarında" (Robespierre, [1793b] 1989: 70). Bu şekilde, daha önce Rousseau'ya yaptığı atıfları bir kenara bırakarak devrimci hükümetin özgünlüğü konusuna vurgu yapar (Jaume, 1989: 112).

Robespierre, bu sözlerden sonra anayasal hükümet ve devrimci hükümet arasında bir ayırım yapar: Anayasal hükümetin amacı cumhuriyeti muhafaza etmektir, devrimci hükümetin amacı ise onu kurmaktır (Robespierre, [1793b] 1989: 70). Anayasa, "muzaffer ve barışçıl özgürlüğün" re-

jimidir; bu rejimde yurttaş özgürlüğü önem taşır. Devrim ise "özgürlüğün düşmanlarına karşı savaşı"dır; devrimde esas önemli olan kamusal özgürlüktür (Robespierre, [1793b] 1989:70). Dolayısıyla Robespierre'in düşüncesi esas olarak özgürlük fikri üzerine kuruludur, ancak bu özgürlük kamu (ve halk egemenliği) ile ilişkilenmiş bir özgürlüktür.

Robespierre'e göre devrimci hükümet, en kutsal kanun olan "kamu selameti"ne dayanır. Konuşmasında "devrimci hükümet"i tanımlamaya da özel bir önem verir. Devrimci hükümetin "anarşi ve düzensizliği" ortadan kaldırmayı arzuladığının ve itidalcilik ve aşırılık arasında bir tavır aldığının altını çizer (Robespierre, [1793b] 1989:71). Devrimci hükümetin "kötüler için korkunç" olduğu ölçüde "iyilerin lehinde" tavır alması gerektiğini belirtir.

Bu konuda 4 Şubat 1794'te (cumhuriyetçi takvime göre 16 pluviôse II tarihinde) Konvansiyon'da yapılan tartışmada Saint-Domingue kolonisinde 1791 isyanıyla başlayan özgürleşme süreci önemli bir boyuta taşınıyordu. Toussaint L'Ouverture önderliğinde iki yıl kadar süren köle isyanı sonucunda 29 Ağustos 1793'te Saint-Domigue'de görev yapan Jironden Konvansiyon komiseri Léger-Félicité Sonthonax kendi yönetimi altındaki topraklarda bulunan ve daha önce köle statüsünde olan herkesin artık özgür kabul edileceğini duyurmuştu (Wallerstein, 2011: 154). Kölelerin isyan ve mücadeleleri sonucunda elde ettikleri bu kazanım, birkaç ay sonra, 4 Şubat 1794'te Konvansiyon gündemine alındı; yapılan konuşmalarda özellikle Danton özgürlüğün herkes için, evrensel düzlemde uygulanması gerektiğini öne sürerek köleliğin kaldırılmasını talep ediyordu (*Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, 05/02/1794). Bu konuşmaların sonucunda kabul edilen 16 pluviôse II kanunu ile kölelik kaldırıldı. Söz konusu kanun 1802'de kaldırıldı, 1848'de ise yeniden yürürlüğe girdi.

Robespierre, köleliğin kaldırılması üzerine yapılan konuşmalarında (tıpkı daha önce devrimci hükümet üzerine yaptığı konuşmalarda olduğu gibi) özgürlük kavramına özel bir vurgu yapıyordu. Köleliğin kaldırılmasını resmîleştiren kanunun kabul edilmesinden bir gün sonra, 5 Şubat 1794'te yaptığı konuşma, en az Aralık 1793'te yaptığı konuşma kadar önemlidir. Robespierre burada "barış zamanında halk hükümeti" ve "devrimde halk hükümeti" arasında bir ayırım yapıyordu. Barış zamanında halk hükümetinin dayanağı erdem idi, devrim sırasında ise halk hükümetinin dayanağı terör idi. Robespierre'e göre halk akıl ile, halk düşmanları ise terör ile yönetilmeliydi. Robespierre'e göre terör katı adaletten başka bir şey değildi, dolayısıyla gerçekte terör de "erdem"in bir dışavurumuydu (*Gazette nationale ou Le Moniteur universel*, 07/02/1794). Bu söylevi takiben "cumhuriyetin düşmanı" olduğu düşünülen kişilere karşı çeşitli hamleler

gerçekleşti, örneğin 26 Şubat ve 3 Mart 1794 tarihli kanunlarla (cumhuriyetçi takvime göre Ventôse II Kanunları) "cumhuriyetin düşmanları"nın mülklerine el konması ve halka dağıtılması için yasal çerçeve hazırlandı.

Robespierre Terör döneminde herhangi bir ideal devletten, ulaşılmaya çalışılan bir idealden söz etmez; vurgu Terör üzerinedir. Bu şekilde Robespierre'in söylevlerinde devrime ulaşmak için kullanılan araçlar, devrim amaçlarının önüne geçiyordu (Gueniffey, 2000: 317). Başka bir deyişle, 1794'e gelindiğinde Jakoben siyasal düşüncede "devrimci amaçların baskı ve terör araçlarını doğrulaması"ndan ziyade baskı ve terör araçlarının başlı başına bir siyasal program haline gelmesi söz konusuydu. Ayrıca "terör" uygulamaları büyük bir keyfîlik içinde yapılıyordu: Giyotine gönderilenler arasında gerçekten kralcı olanlar olduğu gibi, herhangi bir şekilde kralcı fikirleri savunmaktan tamamen uzak olanlar da vardı. Jakoben kulüplerinde temsil edilen devrimci burjuvazinin "kör" terör uygulamalarından farklı olarak, baldırıçıplaklar demokratik bir şekilde kulüplerde ya da Komün'de örgütlenmiş olan silâhlı baldırıçıplakların uyguladığı bir tür "terör" istiyorlardı (Guérin, 1973: 31).

Jakobenler ve daha radikal kanatta yer alan devrimciler arasındaki ilişkiler 1794'ün bahar aylarında bozuldu. Mart 1794 sonlarında gerek Paris Komünü içinde belirleyici bir etkiye sahip olan Hébert ve Ronsin, François-Nicolas Vincent gibi Hebertisler (Rudé, 1966: 130-131), gerekse Danton gibi Indulgents grubu üyelerine karşı mücadele başlatıldı. Danton 30 Mart 1794 akşamı Devrim Mahkemesi'ne çıkarıldı, 5 Nisan 1794'te Danton ve Desmoulins idam edildi. Böylece Nisan 1794'e gelindiğinde eski Cordeliers Kulübü kökenli radikal devrimcilerin çoğu idam edilmiş, halk tabakalarıyla bağlantılı otuz dokuz dernek kapatılmış, Paris Komünü içindeki Hebertist etkisine son verilmişti (McPhee, 2004: 67). Böylece Jakoben Kulübü kendi solunda bulunan neredeyse tüm grupları tasfiye etti. Aynı dönemde Jakobenler halk hareketlerine karşı da çeşitli müdahalelerde bulunmaya başladılar. Tütün işçilerinin Nisan 1794'te Paris Belediye Sarayı'na ücret artırımı talebiyle yaptıkları yürüyüş bu konuda örnek olarak verilebilir. Bu gösteri sonrasında Kamu Selameti Komitesi'nin kararıyla Le Chapelier Kanunu'na atıf yapılarak işçi eylemlerinin kanun tarafından yasaklanmış olduğu belirtildi ve beş işçi tutuklandı (Rudé, 1966: 131). Kasapların, liman işçilerinin ve fırıncıların benzer eylemlerine karşı da aynı dönemlerde benzer önlemler alındı. Bu olaylara bağlı olarak 1794'ün bahar-yaz ayları boyunca baldırıçıplakların önemli bir kısmı Jakobenlere verdikleri desteği kesmeye başladılar. Bütün bu gelişmeler Montanyar-Jakoben iktidarın güç kaybetmesine neden oldu (Rudé, 1966: 132). Bu süreç içinde Kamu Selameti komitesinin sadece karşıdevrimciler üzerine değil,

halkın öncü kuvvetleri üzerinde de bir diktatörlük kurduğu fikri yayıldı (Guérin, 1973: 70). Robespierre'in baldırıçıplaklar nezdindeki kişisel prestijini bir süre daha korumaya devam etmesi, Jakobenlere verilen halk desteğinin sürekliliğini sağlasa da (Guérin, 1973: 67) bu sadece halk desteğinin tamamen ortadan kalkmasını geciktirici bir etki yapabiliyordu. Böylece Jakoben Kulübü, 1792 sonlarında hızlı bir şekilde kazandığı halk desteğini 1794'ün yaz aylarına gelindiğinde gene hızlı bir şekilde kaybetmişti. Dolayısıyla Jakobenlerin gerçek anlamda halk tabakaları ile bağlantı kurduğu dönem sınırlıydı ve bu bağlantı Cordeliers Kulübü gibi gerçekten halk ile bağlantılı politikacı ve gazetecilerle yaptıkları ittifaklar sayesinde kurulmuştu; gerek Danton gibi görece ılımlı Cordelier üyesi politikacılarla, gerekse Hebertistler ve Kudurmuşlar ile kurulan ittifakın sona ermesi, Jakobenleri devrimci halk hareketlerine de yabancılaştırıyordu.

Terör döneminde devrimci terör uygulamalarının doruk noktası, 10 Haziran 1794 tarihinde "Prairial II Kanunu"nun yürürlüğe konmasıdır. "Büyük Terör" adı verilen dönemi başlatan bu kanunun Robespierre tarafından hazırlanmış olması muhtemeldir (Jourdan, 2013: 66). Kanun, devlet güvenliğini korumak için ve devrim karşıtlarını cezalandırmak için radikal düzenlemeler içeriyordu: Devrim karşıtı olarak suçlanan bir kişinin cezalandırılması için artık tanık gösterilmesine bile gerek duyulmuyordu ve cezalandırma mahkemenin tasarrufuna bırakılıyordu; suçlu bulunanlar için tek ceza ise ölümdü. Kanunda Devrim Mahkemesi'nin "halkın düşmanları"nı cezalandırmak için kurulduğu belirtiliyordu (md. 4); "halkın düşmanları" ise "kamu özgürlüğünü ortadan kaldırmaya çalışanlar" olarak tanımlanıyorlardı (md. 5).

Dönemin tanıklıklarına göre 1794'ün Haziran ve Temmuz aylarında çok hızlı yargılamalar yapılıyor, halk düşmanı oldukları gerekçesiyle ölüme mahkûm edilenler en kalabalık mahallelerden geçirilerek idam edilecekleri noktalara götürülüyorlardı (Ruault, [1794] 2002: 109). Suçlanan kişinin suçsuz olduğunu kanıtlamak için dinlenmesini istediği tanıklar da hızlı bir şekilde kralcılık suçlamasıyla yargılanıp hüküm giyebiliyorlardı (Ruault, [1794] 2002: 110). Bununla birlikte, tüm yargılananların idam cezasına çarptırıldıklarını söylemek de mümkün değildir; yargılananlar arasında suçsuz bulunup salıverilen pek çok kişi de bulunuyordu.

"Büyük Terör"ün uygulandığı yaklaşık bir buçuk aylık dönem boyunca Robespierre kamusal alanda konuşmalar yapmaktan kaçındı; 26 Temmuz 1794 (8 Thermidor II) tarihinde ise Konvansiyon'da bir konuşma yaparak Devrim'in itibarını sarsanları suçladı; 27 Temmuz 1794 (9 Thermidor II) tarihinde ise yeni bir konuşma yapmak istedi ancak bu talebi reddedildi ve kendisine yakın olan birkaç kişiyle birlikte tutuklandı; Paris halkından

binlerce kişi Robespierre'e destek için toplansa da bir sonraki gün onun giyotinde idam edilmesini engelleyemedi. Robespierre önderliğindeki Montanyar diktatörlüğünün uygulandığı dönemde Fransa'nın yaklaşık 27 milyonluk bir nüfusa sahip olduğu bir dönemde 1793-1794 arasında binlerce insan tutuklanmış, 20.000'den fazlası ise idam edilmiştir (Woodruff, 2002: 36).

Sonuç

Jakobenlerin Fransız Devrimi için (ve buradan hareketle genel olarak devrimler tarihi için) merkezî bir öneme sahip olduklarını savunanlar onları "devrimi yapan" kadro olarak değerlendirirler, pek çok siyasal analiz metninde Jakobenler devrimin "en ileri", "en radikal" kadroları olarak övülürler. Ancak Ulusal Meclis'in kurulduğu dönemlerde de, sokak hareketlerinin geliştiği dönemlerde de bu anlamda bir "Jakobenizm"in varlığından söz etmek mümkün değildir. Devrimin ilk dönemlerinden itibaren liberal aristokrasiyi ve devrimci burjuvaziyi içeren bir çatı örgütü olan Jakoben Kulübü, zamanla anayasa monarşi yanlılarının ayrışmasıyla cumhuriyetçi bir nitelik kazanmıştır. Cumhuriyetin kurulma sürecinde ise ılımlı reform yanlılarının ayrışması sonucunda Robespierre çevresinde toplanan bir devrimci burjuva örgütü haline gelmiştir.

Devrimin esas itici gücü ne geniş anlamda Jakobenler Kulübü'nden, ne de dar anlamıyla Robespierreci Jakobenlerden ibarettir. Küçük tüccarlardan, zanaatkârlardan, atölyelerde çalışan ve proleterleşme sürecinde olan kalfaların etkin olduğu halk hareketleri, 1789'dan itibaren devrimin tüm aşamalarında birincil bir rol oynamıştır. Dar anlamda Jakobenler ise devrimi kendi başına "yapan" bir örgüt değil, devrimin belirli bir uğrağında devrimci radikalizmi üstlenen ve halk hareketleriyle diyalektik bir ilişki içinde devrim sürecine radikallik kazandıran bir örgüttür. Cordeliers Kulübü kökenli pek çok politikacı bu anlamda Jakobenlere kıyasla çok daha radikal ve devrimci bir rol oynamıştır ve kitle hareketlerini devrimci bir yöne evriltme konusunda belirleyici bir rol oynamıştır. Dolayısıyla çok çeşitli halk hareketlerinin ve siyasal örgütlenmelerin belirli bir tarihsel bağlam içinde biraraya gelmesiyle devrimci süreç oluşmuştur. Bilinç taşımaya çalışan öncülerin de etkisiyle gelişmiştir.

Jakobenizm, Fransız Devrimi'nin devrimci burjuvazisinin oluşturduğu bir harekettir. Jakobenler işçi sınıfının bazı kanatlarıyla dönemsel ittifaklar yapmış olsalar da Jakobenizm temelde bir burjuva hareketi olarak kalmıştır. Monarşi yanlıları ve ılımlı cumhuriyetçilerin tasfiye edilmesinden sonra Robespierre çevresinde toplanan radikal cumhuriyetçi Jakobenlerin düşüncelerini, Robespierre'in konuşmalarından, Saint-Just ya da Marat'nın yazı-

larından takip etmek mümkündür. Bunlar çoğunlukla Meclis ya da Kamu Selameti Komitesi için yazılmış metinlerdir, teorik açılımlar ya da soyutlama çabaları içermezler, ancak ideolojik çerçeve ve "devrim"in kavranışı açısından önemli veriler içerirler. Robespierre, Saint-Just ve Marat gibi radikal cumhuriyetçi Jakobenlerin, anayasal monarşi yanlılarını da içeren ilk dönem Jakobenlerle paylaştığı ortak görüş, "halk"ın türdeş, birlik içinde olduğu varsayılan ve öyle olması arzu edilen bir kitle olduğudur. Fransız devrimci burjuvazisinin anladığı anlamda "halk", soyut bir "halk"tır; bu halkı oluşturan çeşitli sınıf ya da bireylerin birbiriyle çatışan iradelerinin ve çıkarlarının olduğu görmezden gelinir. Bu anlayış iki önemli sonuç doğurmuştur:

(1) Sınıf temelli hareketleri tehlike olarak görmekte 1791 yılının anayasal monarşi yanlıları ile 1794'ün görünüşte "halkçı" Jakobenlerinin ortaklaşması, sınıfsal ayrışmaları yok sayan halk anlayışının sonucudur. Aynı şekilde, genel devrimci burjuva yönelim, toplumsal cinsiyet temelli ayrışmaları da tehlikeli olarak görmüş, devrim sürecinde ortaya çıkan kadın hareketlerini tehditkâr bulmuş ve ortadan kaldırmıştır. Jakoben söylemin 1794 yılına gelindiğinde devrimin amaçları ya da ulaşılması gereken hedefleri bir kenara bırakıp devrimin yöntemleri ve soyut halk adına uygulanması gereken "terör" konusunda yoğunlaşması da bu anlayışın bir sonucu olarak görülebilir. Baldırıçıplak hareket, kadın hareketi ve erken dönem işçi hareketleri devrimin amaçlarını sürekli güncelleyebilecek bir potansiyele sahipken Jakobenlerin de dâhil olduğu devrimci burjuvazi somut taleplerle sürekli yenilenen "devrim hedefleri"nden kaçınmış, 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmının yaptığı gibi soyut ideallere bağlılığı tekrarlamakla yetinmiş, devrim sürecinde somut politika üretme gerekliliği karşısında ise başlangıçta bir devrimci yöntem olarak tanımlanan "terör" uygulamalarını politikanın amacı haline getirmiştir.

(2) Radikal cumhuriyetçi Jakobenler (ve onlarla ilişkili Montanyar Konvansiyon delegeleri) bölünmez ve ayrışmaz bir bütün olarak tanımlanan "halk"ın genel iradesinin kendilerinde tecelli ettiğini iddia etmişlerdir. Bu şekilde Baldırıçıplak hareketi gibi halk hareketleri içinde kendiliğinden gelişen katılımcılık, doğrudan demokrasi gibi talepler bir kenara bırakılmıştır. Jakoben zihniyette Jakoben kulüplerine dâhil politikacıların, Montanyar meclis grubunun veya Robespierre gibi liderlerin kararları doğrudan doğruya halk iradesi ile özdeşleştirilmiştir. Bu anlamda Jakobenizm (özellikle de 1794 yılında uygulandığı haliyle Jakoben politikalar) 19. ve 20. yüzyılda gelişen popülist siyaset yaklaşımlarının temelini oluşturmuştur: Halka yabancı bir mutlak düşman olarak tanımlanan rakiplere karşı kendini halkla özdeş olarak gören liderler ve örgütler, Jakobenizmde olduğu

gibi popülist hareketlerde de karşımıza çıkmaktadır. Üstelik, Jakobenlerin kendi karşıtlarını "halk düşmanı" olarak adlandırma çabaları o kadar başarılı olmuştur ki, Danton gibi bir devrimci figür günümüzde bir Jironden, hattâ bir karşı devrimci olarak hatırlanabilmektedir.

Kaynakça

Andrews, Richard M. (1974). "Réflexions sur la Conjuration des Égaux", *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 29(1): 73-106.

Braud, Philippe & François Burdeau (1992).*Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Paris: Montchrestien.

Enloe, Cynthia (2007) "Feminism", Griffiths, Martin (ed.) *International Relations Theory for the Twenty-First Century: An Introduction*, London: Routledge, 99-110.

Gazette nationale ou Le Moniteur universel, 05/02/1794.

Gazette nationale ou Le Moniteur universel, 07/02/1794.

Gueniffey, Patrice (2000) *La politique de la terreur: Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, [Paris]: Fayard.

Guérin, Daniel (1968) *La lutte de classes sous la Première République: 1793-1797 - 1*, Paris: Gallimard.

Guérin, Daniel (1973) *Bourgeois et bras nus, 1793-1795*, Paris: Gallimard.

Guilhaumou, Jacques (2002) "Jacobinisme et marxisme: le libéralisme politique en débat", *Actuel Marx*, (32): 109-124.

Gülsunar, Emrah (2015) *Jakobenizm ve Kemalizm: Eleştirel Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Yordam.

Hammersley, Rachel (2004) "English Republicanism in Revolutionary France: The Case of the Cordelier Club", *Journal of British Studies*, 43(4): 464-481.

Harsin, Jill (2002) *Barricades: The War of the Streets in Revolutionary Paris, 1830-1848*, New York: Palgrave Macmillan.

Hobsbawm, Eric (2011) *How to Change the World: Reflections on Marx and Marxism*, New Haven: Yale University Press.

İrem, Nazım (2004) "Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm", *Dokuz Eylül Üniversitesi / Journal of Faculty of Business.*

Jaume, Lucien (1989) *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris: Fayard.

Jourdan, Annie (2013) "Les discours de la terreur à l'époque révolutionnaire (1776–1798): Etude comparative sur une notion ambiguë", *French Historical Studies*, 36(1): 51-81.

Keitner, Chimène I. (2007) *The Paradoxes of Nationalism: The French Revolution and its Meaning for Contemporary Nation Building*, New York: State University of New York.

Kiernan, Victor G. (1980) "Revolution", *New Cambridge Modern History: XIII: Companion Volume*, Cambridge: Cambridge University Press, 220-247.

Le Roux, Thomas (2011) "L'effacement du corps de l'ouvrier: La santé au travail lors de la première industrialisation de Paris (1770-1840)", *Le Mouvement Social*, 234: 103-119.

Lefebvre, Georges (2005) *The French Revolution*, çev. Elisabeth Moss Evanson, London: Routledge.

Lenin, V. İ. ([1917] 2002) Can "Jacobinism" Frighten the Working Class?, Marxists Internet Archive, https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/jul/07a.htm

Lois (1834) *Lois, décrets, ordonnances, réglemens, avis du Conseil-d'Etat: Tome Sixième*, Paris: Guyot et Scribe.

Mazeau, Guillaume (2010) "La violence évitée - citoyens ordinaires face à l'assassinat de Marat", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 57(1): 47-68.

McPhee, Peter (2004) *A Social History of France, 1789-1914*, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Robespierre, Maximilien ([1792] 1989) "Halkın Geçim Araçları Üzerine", 2 Aralık 1792, Günyol, Vedat (Ed.) *Devrim Yazıları*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul: Belge, 29-38.

Robespierre, Maximilien ([1793] 1989) "Temsil Yoluyla Yönetim", 10 Mayıs 1793, Günyol, Vedat (Ed.) *Devrim Yazıları*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul: Belge, 42-58.

Robespierre, Maximilien ([1793b] 1989) "Devrimci Yönetim İlkeleri Üzerine", 25 Aralık 1793, Günyol, Vedat (Ed.) *Devrim Yazıları*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Belge, 69-76.

Roza, Stéphanie (2011) "Comment la révolution a transformé l'utopie: le cas de Gracchus Babeuf", *Annales historiques de la Révolution française*, 366: 83-103.

Ruault, Nicolas ([1794] 2002) "The Revolutionary Tribunal at work, June 1794", Dwyer, Philip G & Peter McPhee (ed.) *The French Revolution and Napoleon: A Sourcebook*, London: Routledge, 108-110.

Rudé, George (1966) *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, New York: John Wiley & Sons.

Sewell Jr., William H. (1997) *Work and Revolution in France: The language of labor from the old regime to 1848*, Cambridge: Cambridge University Press.

Soboul, Albert (1982) *La Révolution française*, Paris: Editions sociales.

Sonenscher, Michael (2008) *Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press.

Vovelle, Michel (2005) "La Gauche sous la Révolution: naissance d'une Notion", Becker, Jean-Jacques & Gilles Candar (ed.) *Histoire des gauches en France*, Paris: La Découverte, 50-60.

Wallerstein, Immanuel (2011) *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*, Berkeley: University of California Press.

Woodruff, William (2002) *A Concise History of the Modern World: 1500 to the Present: A Guide to World Affairs*, New York: Palgrave Macmillan.

Wydra, Harald (2008) "Revolution and Democracy: The European Experience", Foran, John, Lane, David & Andreja Zivkovic (ed.) *Revolution in the Making of the Modern World: Social Identities, Globalization, and Modernity*, New York: Routledge, 27-44.

JEREMY BENTHAM VE İNGİLİZ DÜŞÜNCESİ'NDE FRANSIZ DEVRİMİ'NE TEPKİLER*

Philip Schofield

Fransız Devrimi'nin ortaya çıkışı ve gelişimi Britanya'da sivil toplumun doğası, farklı yönetim biçimlerinin göreli erdemleri ve İngiliz Anayasası'nın[1] meşruiyeti gibi temel konuları kapsayan geniş çaplı bir tartışma başlatmıştı. Bu tartışmanın öne çıkan iki ismi Edmund Burke ve Thomas Paine idi. Burke geleneksel Fransız rejimini (*ancien régime*) ve Şanlı Devrim[2] döneminde kurumsallaşan Britanya Karma Monarşisi'ni desteklerken, Paine doğal haklar doktrinini ve halk egemenliğini savunuyordu. Bu çalışmada ise Bentham'ın Fransız Devrimi üzerine olan çalışmaları söz konusu

---

Çev: M. Cem Oğuz.

Bu makale ilk kez Fransızcaya çevrilmiş olarak Emmanuelle de Champs tarafından yayımlanmıştır. İçinde, *Bentham et la France: Fortune et Infortunes de L'Utilitarisme*, der. E. de Champs and J.-P. Cléro, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, s. 67-82.

* Philip Schofield, "Jeremy Bentham and the British Intellectual Response to the French Revolution", *Journal of Bentham Studies*, 13, 2011, ss. 1-27.

[1] Çalışma boyunca değişmeli olarak İngiliz ve Britanya Anayasası ifadeleri hem yazar tarafından kullanmakta hem de verilen atıflarda geçmektedir. Her iki ifade de yazılı bir anayasadan ziyade, Britanya'da geçerli olan siyasal sistemin çerçevesini çizen yazılı ve yazısız kural ve gelenekler, veya daha genel bir ifade ile İngiliz siyasal sistemi anlamına gelmektedir. (Ed. N.)

[2] Şanlı Devrim, 1688-89 yıllarında yaşanan ve Katolik Kral II. James'in tahttan indirilerek yerine Protestan Kral III. William ve Kraliçe II. Mary'nin geçirilmesi ve yeni kral ve kraliçenin 1689 tarihli İngiliz Haklar Bildirgesi'ni (*Bill of Rights*) imzalayarak vatandaşların bir dizi medeni hakkını tanıması ile sonuçlanan iki yıllık iç savaşa verilen isimdir. Şanlı Devrim dönemi neticesinde Britanya'da parlamentonun gücü pekişmiş ve ülkenin siyasal sistemi 20. yüzyıla kadar varlığını sürdürecek karakteristik niteliğini kazanmıştır. (Ed. n.)

tartışma içinde konumlandırılmaya çalışılacak ve Bentham'ın bu dönemde "siyasi radikalizme" meylettiği yönündeki iddiaların[3] aksine, eğer o dönemde Bentham bir tarafa meyletmişse, bunun "siyasal muhafazakârlık" olması gerektiği ileri sürülecektir.

Bentham'ın Fransız Devrimi ertesinde 1795 Temmuzu'nda takındığı tavır, kendi pozisyonunu, tartışmanın zıt kutupları olarak görülen iki gruptan da farklılaştırmaktı: "Demokratların sistemi saçma ve tehlikelidir; zira o, insanlığın bilgili *sınıflarını*, bilgisizlere tâbi kılmaktadır. Burke'ün sistemi ise, her ne kadar demokratların tam aksi olsa da, aynı nedenle saçma ve zararlıdır, zira o da bilgili *çağları* bilgisiz *çağlara* tâbi kılmaktadır."[4] Eğer Bentham, en önemli temsilcilerinin Paine olarak kabul edilen demokratlarla da Burkecü muhafazakârlarla da anılmak istemediyse, onun Fransız Devrimi sonrası Britanya siyasi yelpazesindeki konumu tam olarak neydi? Buna verilebilecek ilk makul yanıt, onun, Paine ve Burke'ün temsil ettiği aşırı uçlar arasında kendilerini uzlaştırmacı olarak gören reform yanlısı "Foxçu Whigler"[5] ile birlikte hareket ettiğidir.[6] Öyle ki, 1792 tarihinde Whigleri savunmak için kaleme aldığı risalede Brooke Boothby, Burke'ün *Appeal From The New to the Old Whigs* çalışmasında ileri sürdüğü şeyi, "Paine'in Cumhuriyetçiliği ile *Reflections on the Revolution in France*'te açıkladığı kendi Britanya Anayasası savunması arasında bir orta yol olmadığı" iddiasını, Whiglerin kabul etmediklerini ifade eder.[7] Ona göre Cumhuriyetçiler ile mutlak monarşi yanlıları (Boothby'nin "Toryler" olarak

[3] M. P. Mack, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-92*, Londra, 1962, s. 407-43. Bentham'ın o dönemdeki siyasal düşüncesi üzerine yapılan tartışmaya ilişkin diğer katkılar için bkz. J. H. Burns, 'Bentham andthe French Revolution', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5.. ser., xvi (1966), s. 95-114; D. G. Long, 'Censorial Jurisprudence and Political Radicalism: A Reconsideration of the Early Bentham', *The Bentham Newsletter*, xii (1988), s. 4-23; J. E. Crimmins, 'Bentham's Political Radicalism Reexamined', Journal of the History of Ideas, liv (1994), ss. 259–81; ve P. Schofield, *Utility and Democracy: the Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, 2006, s. 78-108.

[4] University College London Library, Bentham Papers [bundan sonra UC olarak anılacaktır], Kutu xliv, fo. 5 (8 Temmuz 1795).

[5] Whig kavramı 17. yüzyılın sonlarından itibaren Britanya siyasal yaşamında etkin olan iki siyasal gruptan birisine (diğeri de Tory grubudur) verilen isimdir. Kuruluş yılları itibariyle esasen mutlak monarşiye karşı anayasal bir monarşiye destek verenlerin grubu olan Whigler, İngiltere'deki burjuvazinin desteğini almış ve zamanla liberal bir pozisyona doğru evrilmiştir. (Ed. n.)

[6] "Whig" olmanın tam olarak ne anlama geldiği de sözünü ettiğimiz tartışmanın bir parçasıdır. Bu çalışmada Whig olmak, başta Charles James Fox'un ardından da Charles Grey'in liderliği altında Fransız Devrimi ve Napoléon Savaşları dönemleri boyunca reforma bağlılıklarını koruyan "öncü" kanattaki Whiglerin pozisyonu ile özdeş tutulmaktadır. Diğer Whig kanadı ise, devrim karşıtlığı ile karakterize olan ve önceleri desteklediklerı Pitt hükümetinin 1794 yılında bir parçası haline gelen Portland Dükü önderliğindeki kanattır. Bkz. F. O'Gorman, *The Whig Party and the French Revolution*, London, 1967.

[7] B. Boothby, *Observations on the Appeal from the New to the Old Whigs, and on Mr. Paine's Rights of Man*, London, 1792, s. 77-8.

nitelediği kesim) arasındaki dengeyi sağlayan ve böylece Britanya'nın karma siyasal sistemin sürdürülmesinde hayati bir rol oynayanlar daima Whigler olmuştur:

> "İngiltere'nin Karma Anayasası açısından benzer şekilde tehlike arz eden ve düşmanca yaklaşan iki tip insan, az ya da çok her daim var olmuştur. Bunlar cumhuriyetçi bir form arzulayanlar ile Kral'a yasalar üstünde bir kontrol vermek isteyenlerdir. Ve anayasayı kişisel özgürlüklere tamamen uygun gören ve onu ulusun dehası sayan anayasacı Whigler, her iki gruba da daima ve aynı oranda karşıdır."[8]

"Demokratların sisteminin" Boothby'nin cumhuriyetçilerine ve "Burke'ün sisteminin" de Tory'lere önemli ölçüde benzediği var sayılırsa, Bentham'ın bu iki sisteme olan muhalefeti, onun ilk bakışta Whigler ile önemli ortak nitelikleri paylaştığını göstermektedir.

Burada işaret edilmesi gereken ilk nokta Bentham'ın Fransız Devrimi'ni konu alan çalışmalarının çoğunun (bunun en önemli istisnaları *Necessity of an Omnipotent Legislature* (1791), *Jeremy Bentham to the National Convention of France* (1792-3) ve *Nonsense upon Stilts*'dir *(1795)*) 1788 sonbaharının sonları ile 1790 yazının arasında yazılmış olmasıdır.[9] Dolayısıyla bu çalışmalar, ancak Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* kitabının 1 Kasım 1790'daki basımının ardından ciddi bir şekilde başlayan ve 1791 Şubatı'nda Paine'in *Rights of Man Part I* eserinin yayımlanmasıyla tam anlamıyla canlanan Britanya'daki Fransız Devrimi tartışmalarını öncelemektedir. Bentham Burke-Paine ihtilafı olarak anılan tartışmaya doğrudan bir katkıda bulunmamıştır. (Ancak *Necessity of an Omnipotent Legislature*, ilgili tartışmanın Şanlı Devrim'in doğası hakkındaki bölümlerine zımni bir katkı olarak okunmuş olabilir. Ayrıca *Nonsense upon Stilts* de, eğer basılmış olsaydı, Paine'in Doğal Hukuk doktrini karşısındaki muhafazakâr pozisyona önemli bir katkı yapabilirdi.)

1788 güzünde bir araya getirilen erken dönem Fransa yazılarından 1792 Aralık (veya 1793 Ocak) tarihli *Jeremy Bentham to the National Convention of France*'e kadar Bentham, parlamento deneyimi olan bir İngiliz olarak, Fransız yasa koyucularına, sorumlusu oldukları toplumun

---

[8] *Age*., s. 143.

[9] Şu eserdeki yazılar da buna dâhil edilebilir: Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and other writings on the French Revolution, der. P. Schofield, C. Pease-Watkin, ve C. Blamires, Oxford, 2002 (The Collected Works of Jeremy Bentham, Bentham'ın esas katkısı ise Political Tactics idi (bkz. *Political Tactics*, der. M. H. James, C. Blamires, ve C. Pease-Watkin, Oxford, 1999, (CW)) ve 'Draught of a New Plan for the organisation of the Judicial Establishment in France' (bkz. *The Works of Jeremy Bentham*, der. J. Bowring, 11 cilt, Edinburg, 1838-43, iv. s. 285-406).

genel mutluluğunu ilerletecek şekilde işlerini nasıl en iyi şekilde yapabileceklerini göstermekle ilgileniyordu. Bentham'ın politikaya karşı tavrı bu resmî yazılarından ancak dolaylı şekilde çıkartılabilirken, daha doğrudan kanıtlar Bentham'ın "taslaklar" olarak nitelediği ve ilerideki çalışmaları için karaladığı notlardan ve kısa parçalardan elde edilebilir. Bunlardan anlaşıldığı üzere Bentham, makalenin sonuç bölümünde yeniden vurgulanacağı üzere, devrimin radikalleştiği 1792 sonbaharında (1792 Eylülü'nde La Rochefoucauld'nun taşlanarak öldürülmesi önemli bir dönüm noktası olmuş gibi görünmektedir),[10] artık mevcut şartlar altında hiçbir reformun yapılmaması gerektiğine ikna olmuştu. Aslına bakılırsa onun Devrimci Fransa'ya ve Britanya Anayasası'na yönelik konumu, Pitt hükümetine destek verme noktasında birleşen ana akım muhafazakârlıktan farksız gibiydi.

Bir diğer önemli nokta da, Fransız Devrimi tartışmalarına katılan isimlerin tamamının doğal hukuk, sözleşmecilik –buna doğal haklar doktrininin muhafazakâr versiyonu da dâhil– ve faydacılık gibi üç temel ahlâki teoriden birisini tercih etme eğiliminde olduklarıdır.[11] Dolayısıyla 1790'larda muhafazakârları radikallerden ayıran şey belirli bir ahlâk teorisine olan bağlılıkları değil, toplumdaki mülkiyet, konum ve güç eşitsizlikleri karşısındaki tavırlarıdır. Gene de Britanya Anayasası'nı ülkenin refahını ilerletme konusunda kendisini kanıtlamış başarısı üzerinden savunan faydacıların siyasete nispeten tutarlı bir yaklaşımları vardır.[12] Ancak Bentham'ın konumunu bu tür muhafazakârlarla tanımlamak da, bu muhafazakârların William Paley'in "teolojik faydacılık" adını verdiği bir akımı takip etmeleri nedeniyle, problemlidir. Bu akıma karşılık Bentham, kendisini Paley'den, özellikle de onun Tanrı iradesini ahlâki ödevin nihai kaynağı olarak öne çıkaran felsefesinden ayırma konusunda her zaman ısrarcı olmuştu.[13] İhtimal ki Bentham teolojik faydacıların ahlâki ve siyasi duruşlarını, "her şey olması gerektiği gibidir"[14] ifadesiyle özetlenebilecek bir felsefeye sahip

[10] Bkz. Bentham'dan Lansdowne Markizi'ne, 10 Eylül 1792, *The Correspondence of Jeremy Bentham*, cilt. iv., der. A. Taylor Milne, London, 1981 (CW), s. 394.

[11] Halévy'nin o dönemde yazan herkesin özünde faydacı olduğu görüşü (bkz. E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, çev. M. Morris, düzeltilmiş bsm., London, 1952, s. 153-4) dönemin tartışmalarına katkı koyan isimlerin, en azından o isimler arasında daha zeki olanlarının, tartışmanın kökeninde gerçek bir felsefi uzlaşmazlık olduğuna ilişkin algılarını göz ardı etmektedir.

[12] Ör. bkz. Samuel Cooper, *The First Principles of Civil and Ecclesiastical Government*, Delineated, Yarmouth 1791, and Richard Hey, *Happiness and Rights. A Discourse upon several subjects relative to the Rights of Man and his Happiness. Rights are Means: Happiness the End*, York, 1792. Sorunlu bir istisna olan William Godwin dışında, siyaseten radikal olarak tanımlanabilecek bir faydacı bulmak hayli güçtür.

[13] Bkz. P. Schofield, "A Comparison of the Moral Theories of William Paley and Jeremy Bentham", *The Bentham Newsletter*, xi (1988), s. 4-22.

[14] Sapkınlık kanunu konusundaki bir tartışma sırasında Blackstone, bir dizi yasal değişikliğin

olan William Blackstone'a fazlasıyla yakın görmekteydi. Bir diğer ifadeyle Bentham'a göre onlar fayda prensibini eleştirel ve akılcı bir kaide olarak değil, kendilerinin her daim sahip oldukları sempatileri ve antipatileri meşrulaştırır göründüğü için benimsemekteydiler – muhafazakâr olmak işlerine geliyordu.[15]

Burke ve Paine tartışmasına doğrudan katkıda bulunmamış olsa da, Fransa için ve Fransa üzerine yazdığı metinler, Bentham'ın dönemin tartışmalarının bir dizi temel başlığına ilişkin konumunu yeniden oluşturmamızı sağlayabilir. Ben de buradan hareketle Fransız Devrimi tartışmalarının önde gelen isimlerinin önem verdiği bir dizi konuyu –Fransız Kilisesi mülklerinin mallarına el konulması, hükümetin toplum sözleşmesindeki kökeninin karşısına istikrarlı yapısı ile çıkarılan Britanya Anayasası, 1688-89 Şanlı Devrimi'nin doğası ve de doğal haklar doktrini– ele alıp, Bentham'ın bu konular hakkındaki görüşlerinin belirli bir yazar ya da grupla uyumlu olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağım. Burada özellikle de yazarın Whiglerle olan ilişkisine eğileceğim ve Whigleri karakterize etmek üzere, her ne kadar bu tanımlama bazı açılardan sorgulanabilir olsa da, kendilerini bu kanadın temsilcisi olarak niteleyen Boothby'den ve James Mackintosh'tan yararlanacağım.

Kilise Mülklerinin Müsaderesi

4 Ağustos 1789 tarihinde Ulusal Meclis'te ruhban sınıfının unvanlarından ve diğer feodal haklarından vazgeçmesi ile başlayan ve yıllık maaş karşılığında mülklerinin müsaderesi ile devam eden Fransız Kilisesi Reformu, nihai biçimine 24 Ağustos 1790'daki Sivil Ruhbanlık Yasası ile ulaştı.[16] Burke'e göre Ulusal Meclis'in kilise mülklerine uyguladığı bu müsadere Fransız Devrimi'nin en kritik düzenlemesiydi. Devletin bir diğer vatandaş topluluğuna (kamu alacaklılarına) olan sorumluluğunu yerine getirmek için bir başkasından (ruhban sınıfından) çalmaya hakkı olmadığını söyleyen Burke, düzenlemenin bu bakımdan toplumun birinci vazifesi olan vatandaşların mülklerini koruma zorunluluğunu ihlal ettiğini ileri sürüyordu.[17] Burke'ün nazarında devrim, sermayedarlar ile entelektüellerin ittifakıyla, kiliseye ve toprak aristokrasisine karşı yapılmıştı. Bu ittifakta

ardından, "artık her şey olması gerektiği gibi" demişti. Bkz. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 cilt., Oxford, 1765-9, iv. s. 49.

[15] Sempati ve antipati prensibi için bkz. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, der. J. H. Burns ve H. L. A. Hart, London, 1970 (CW), s. 21-33.

[16] W. Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, Oxford, 1989, s. 136-46.

[17] Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France", içinde, *The Writings and Speeches of Edmund Burke: Volume VIII: The French Revolution 1790-1794*, der. L.G. Mitchell, Oxford, 1989, s. 156-7.

Hıristiyanlığı yok etmek isteyen entelektüeller, fakirlere karşı yoğun bir ilgi gösterir gibi yapıp mahkemeleri, soyluluğu ve rahipleri şeytanlaştırarak, "açgözlü burjuvazi ile umutsuz yoksulları tek bir amaç doğrultusunda birleştiren bir bağ" işlevi görmüşlerdi. Zenginler ve kitleler arasındaki bu yoz ittifak, kadim monarşinin borçlarının tahsilinde kullanılmak üzere kilise mülklerine saldırdı.[18] Burke'e göre müsadere ve ardından kilise topraklarının satışına dayanan kâğıt banknotların piyasaya sürülmesi, Britanya anayasasının üzerinde yükseldiği sivil toplumun iki temel kurumuna, yani dine ve toprak mülkiyetine bir saldırıydı.

Burke'ün aksine Paine, Sivil Ruhbanlık Yasası'nı savunmakta hiçbir tereddüt göstermedi. Bu dönemde İngiltere'de Durham Piskoposu yıllık on bin sterlinlik bir gelir elde ederken, Winchester taşrasında fakir bir vaiz otuz sterlinle yetinmek zorunda kalıyordu. Paine, Fransız Ruhban sınıfının ücretlendirilmesi konusunda yapılan yeni ve daha eşitlikçi düzenlemeleri, İngiltere Kilisesi'nde görülen bu gelir eşitsizliğiyle karşılaştırıyordu. Ona göre Fransa'daki kilise reformu neticesinde orta ve alt kademedeki din adamları, diğer ezilmiş sınıflarla birlikte, o güne değin kilisenin mülklerinden büyük pay alan meslektaşları karşısında belirli bir dengeye ulaşmışlardı.[19]

James Mackintosh ise bu konuda Burke ve Paine arasında bir orta yolu tercih ediyor ve müsaderenin özel mülkiyeti hedef almadığı için meşru görülebileceğini savunuyordu. Zira Mackintosh'a göre el konulan topraklar zaten ruhbanın özel mülkü değildi. Din adamları görevleri karşılığında maaş alan devlet memurlarıydılar ve maaşlarını toprak yerine para olarak almaya devam ettikleri sürece kimse devletin onlar üzerindeki otoritesini sorgulayamazdı. Mackintosh'a göre ruhban sınıfına o zamana dek toprak bahşederek ödeme yapılmış olması, devletin bu toprağı geri alarak daha farklı bir ödeme yöntemini uygulamaya koyma hakkını ortadan kaldırmamaktaydı. Bu nedenle ruhbanın elindeki toprak, bireyin kendi menfaati için kullandığı ve üzerinde sınırsız hakka sahip olduğu özel mülkten farklı bir konumdaydı. Kilise'nin mülkü, özel kuruluşların mülkü ile denk görülemezdi zira bu özel kuruluşlar, her biri bu ortak mülkte belirli bir paya sahip olan üyelerin kişisel çıkarları adına ve gönüllülük esasıyla kurdukları yapılardı. Oysa ruhbanlık, bir kuruluş olmasına karşın, devlet desteği almaktaydı ve üyelerinin değil başkalarının yararına kurulmuştu. Söz konusu topraklar ise üyelerine, kazançlarını da elde ettikleri bu toprakları yö-

[18] *Age.*, s. 157-73.

[19] Thomas Paine, *Rights of Man: being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, London, 1791, s. 92-3. Atıftaki sayfa numaraları şu basıma göre verilmiştir: Thomas Paine, *Political Writings*, der. B. Kuklick, Cambridge, 1989.

netmeleri için emanet edilmişlerdi.[20] Mackintosh'un özel mülkler ile kilise mülkleri arasında yaptığı bu ayırım, özünde, "sosyal devlet açısından vazgeçilmez" olarak kabul ettiği "toplumu kuran temel yasalar" ile bu temel yasalara bağlı ve ikincil olarak gördüğü "kamusal yasalar" arasındaki farka dayanmaktaydı. Özel mülk burada birinci kategori, kamusal kurumların oluşturulması ve onlara bağışlar yapılması ise ikinci kategori altında değerlendirilmekteydi.[21]

Meseleyi Burke'ün gündeme getirmesinden önce henüz 1789 sonbaharında kaleme alan Bentham ise kilise mülklerinin müsaderesine daha geniş bir tartışmanın uzantısı olarak yaklaşıyordu. Fransız devletinin mali problemlerinin çözümü hususunda onun önerisi, ikinci derece veraset durumlarında terekeye devlet tarafından el konulmasıydı. Burada amaç, devletin elindeki kaynakları arttırırken, kalması beklenen bir mirasa el konulmasından doğacak hayal kırıklığının da önüne geçmekti. İkincil akrabalık ilişkilerinde bir mülkü miras alma beklentisi çok fazla olmadığı için, devletin bu mülkleri sahiplenmesi de Bentham'a göre büyük bir sıkıntı yaratmazdı. Düşünür bu prensibi, 2 Kasım 1789 tarihinde Ulusal Meclis'in aldığı kilisenin mülklerine el konulması kararına da uyguladı (ki bu kararı "halkın ruhban karşısındaki zaferi" olarak niteliyordu). Düzenlemeyi destekliyor olsa da, Bentham'a göre halihazırdaki kilise görevlilerinin mağdur edilmemesi gerekiyordu. Bu görevlilerin mevcut gelir kaynaklarından mahrum bırakılması bir rahatsızlık yaratacaktı ve bu bakımdan da en makul çözüm, her bir mülke, ondan faydalanan görevlinin vefatı beklendikten sonra el konulmasıydı. Din görevlilerinin evlenmeleri yasak olduğu için meşru varisleri olamazdı. Bu sebeple, onlar vefat ettikten sonra hiç kimse kendisine miras kalmamasından kaynaklanan bir hayal kırıklığı da yaşamayacaktı. Mülk sahiplerinde yaygın bir güvensizliğe yol açılması gibi bir sakıncanın da bu tarz bir müsadere uygulaması sonucunda ortaya çıkmayacağını düşünüyordu Bentham:

> "Aşırı ücret alan maaşlı bir sınıf olarak ruhbanı müsadere ederseniz yaratacağınız zarar ne kadar büyük olsa da, onlarla sınırlı kalacaktır. Sadece varlıklı olduğu için mülk sahibi bir sınıfın malını almaya kalkarsanız, zarar tüm topluma yayılacaktır: bu noktada kimse ılımlı ve aşırı varsıllık arasındaki sınırların nihayetinde nasıl çizileceğini belirleyemeyeceği için hiçbir mülk sahibi kendisini felaketten bağışık hisse-

[20] James Mackintosh, *Vindiciae Gallicae.* Defence of the French Revolution and its English Admirers, against the accusations of the Right Hon. Edmund Burke; including some strictures on the late production of Mons. de Calonne, 2. ed., London, 1791, s. 82-91.
[21] *Age.*, s. 91-2.

demeyecektir ve bunun neticesi de evrensel bir huzursuzluk ve yıkım olacaktır."[22]

Böylece ruhbanın mal varlığı ile sıradan insanların mülkiyeti arasına bir fark konulabileceğini savunmaktaydı.

Bentham'ın bu pozisyonu hem Burke'ün hem de Paine'in karşı kutbunda yer alıyordu. Burke müsadereye doğrudan karşıyken, Paine ise ruhbanın mütehakkim sınıflar içerisindeki bir unsur olduğu iddiası üzerinden müsadereyi destekliyordu. Bentham ise bu noktada Mackintosh ile aynı fikirdeydi ve ruhban sınıfın mülklerinin onlara devlet tarafından maaş maksadıyla verildiği ve devletin el koymasının bu nedenle meşru olduğunu savunuyordu. Ancak o, halihazırdaki kilise görevlilerinin yaşamları süresince varlıklarını kontrol edebilmelerini öneren daha ılımlı bir stratejiyi savunuyordu. Gerçi birbirine yakın görünen Mackintosh ile Bentham'ın konumları arasında da daha derin bir kuramsal farklılık mevcuttu. Öncelikle Bentham, Mackintosh'un zımni sözleşmeci felsefesinden tevarüs eden temel yasalar ve ikincil yasalar ayırımını kabul edemezdi. Mackintosh'un nazarında ruhban, soyluluk ve (eski düzenin "parlamentolarında" temsil edilen) yargı kurumlarının üçü de gerçekte Fransız Devleti'nin kurucu prensiplerine yabancıydı ve onu çürütmekteydi. Bu bakımdan Ulusal Meclis'in radikal reformları sürdürerek yaptığı da aslında devleti kurucu prensiplerine göre restore etmekti.[23] Bentham ise varlıkların erdemli ve bozulmamış ilk haline dönecek şekilde restore edilmelerinde hiçbir kıymet görmüyordu. Onun vizyonu ileriye dönüktü ve şeylerin şimdiki hallerini verili kabul edip, faydacılık ilkesi doğrultusunda daha iyi bir gelecek için reform önerilerinde bulunmayı içeriyordu. Bentham ayrıca mülkiyet kurumunu kendince meşrulaştırırken, doğal hukuka veya doğal haklara atıf yapan aşkın bir dayanağı olsun olmasın, bir ilk sözleşmeden asla yararlanmazdı.

Onun özel mülkiyeti faydacı savunusu, insan mutluluğu için hayati bir önem atfettiği güvenlik kavramına dayanmaktaydı. Bir bakıma Bentham'ın faydacılık düşüncesinin içeriği, özellikle yerleşik kilise organizasyonuna bakışta, Mackintosh'un sözleşmeciliğine göre çok daha radikal bir tavra sahipti. Zira o, teolojinin yasamadan tamamıyla ayrılması gerektiğini yazıyor ve resmî kilise yapısının reddini savunuyordu.[24] Bu tercihi onu Paine'e yaklaştırırken, Burke ile diğer muhafazakârlardan ve Whiglerden uzaklaş-

[22] Bentham, *Rights, Representation, and Reform* (CW), s. 214-17. Şunu da belirtelim ki Bentham'ın buradaki tutumu, yirmi beş sene sonra *Church-of-Englandism* eserinde İngiltere kilisesinin mallarına ilişkin olarak takınacağı tutumla uyumludur. Orada da, mevcut memurlarının ölümünün ardından kilise mülklerinin müsadere edilmesi yoluyla Anglikan Kilisesi'nin 'ötenazisinin' gerçekleştirilmesini savunulmaktadır.

[23] *Vindiciae Gallicae*, s. 105–9.

[24] Bkz. Schofield, *Utility and Democracy*, s. 176-93.

tırıyordu.[25]Ancak Mackintosh'un düşüncelerinde, onu faydacı felsefenin geçerliliğini kabule götürebilecek bir müphemlik de mevcuttu. Örneğin, şu ifadesinde kullandığı dil onun faydacılığa ne kadar yaklaştığını gösteriyor: "Artık yasa koyucularımız, geçmişin örneklerine ve deneyimlerine bakarak korkakça ve dar görüşlü şekilde yasa yapmak yerine; aklın rehberliğinde cesur bir sefere çıkmalı ve halk saadeti hazinesini bâkir bölgelerde keşfetmelidir."[26] Gerçekten de Mackintosh, birazdan değineceğimiz üzere, kendi doğal haklar doktrinini aslında daha derin bir faydacı temel üzerinde inşa etmişti.

KARMA ANAYASA, TOPLUM SÖZLEŞMESİNE KARŞI

Burke'ün Ulusal Meclis'e dönük eleştirilerinin amacı Fransa'daki yeni rejimin aslında –birçok iyimser gözlemcinin sandığının aksine– Britanya anayasal yapısını taklit etme yönünde bir çaba olmadığını göstermekti. Burke ve diğer muhafazakârlar da tıpkı Whigler gibi Britanya Anayasası'nın standart doktrinini kabul ediyorlardı. Buna göre İngiliz siyasal sistemi Kral'da temsil edilen monarşinin, Lordlar Kamarası'nda temsil edilen aristokrasinin ve Avam Kamarası'nda temsil edilen demokrasinin karışımından müteşekkil karma bir yapıydı ve bu üç rejimin olumlu yanlarını muhafaza edip kusurlarını dışarıda bırakmaktaydı. Bu dönemde *Principles of Moral and Political Philosophy* isimli eseri âdeta muhafazakâr bir ilmihal olan William Paley şöyle yazıyordu:

> "Bazen karma anayasa, bazen de sınırlı monarşi olarak anılan İngiliz Hükümet [sistemi], üç temel idari formun terkibinden ibarettir; Kral'da temsil edilen monarşi, Lordlar Kamarası'nda temsil edilen aristokrasi ve de Avam Kamarası'nda temsil edilen cumhuriyet. Bu tür bir hükümet şeması ile hedeflenen de birçok farklı [idari] biçimin avantajlarını bir araya getirmek ve uygunsuz yönlerini dışarıda bırakmaktır."[27]

John Young da yasama gücünün her biri farklı güçlere sahip olan Kral, Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası'nda tecessüm ettiğini belirtmektey-

[25] Mevcut Kilise yapısının savunucuları ise, kurumun varlığının meşrulaştırılması konusunda fikir birliği içerisinde değillerdi. Burke ve diğerlerine göre kurumsal bir Kilise, hem toplumun hem de devletin kendisinin refahı için vazgeçilmez bir önemdeydi ve Anglikan Kilisesi de meşruiyetini zamansal iktisap (*prescription*) yoluyla kazanmakta, yani eskiliğinden almaktaydı. *The Civil and Ecclesiatical Systems of England Defended and Fortified*, London, 1791 tarihli eserde Anglikan Kilisesi, karma hükümet sistemini tamamlayacak şekilde sisteme uyum sağladığı için savunulurken, Robert Nares, *Principles of Government deduced from Reason, supported by English experience, and opposed to French Errors*, Londra, 1792 künyeli eserinde, Anglikan Kilisesi'nin halkın çoğunluğunun açık onayına dayanmakta oluşunun altını çiziyordu.

[26] Mackintosh, *Vindiciae Gallicae*, s. 117.

[27] William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London, 1785, s. 455-7.

di. Bu karma form altında ülke, monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin kusurlarına katlanmadan, her üç rejimin de avantajlarını yaşamaktaydı.[28] Charles Edward de Coetlogon da benzer şekilde monarşinin, aristokrasinin ve demokrasinin avantajlarının İngiliz Anayasası'nda harmanlandığını öne sürüyordu.[29] Bir başka gözlemci John Bowles ise üç basit yönetim biçiminden oluşan bu terkibin, her bir biçimin kendine has kusurlarını dışarıda bırakırken, olumlu yönlerini muhafaza ettiğini yazıyordu.[30]

Britanya Anayasası konusundaki bu standart doktrin ayrıca karma anayasanın, güçler ayrılığı ve güçler dengesi gibi iki ayrı aygıt ile de tamamlandığını iddia ediyordu. Paley'in açıklamalarına bakıldığında güçler ayrılığı, yasama, yürütme ve yargı erklerinin farklı birey ve kurumlar arasında tebaanın mutluluğu gözetilerek paylaştırılması anlamına geliyordu. İngiltere'de yürütme erki sadece Krala sunulmuş bir yetkiydi; yasama erki hem Krala, hem Lordlar Kamarası'na, hem de Avam Kamarası'na sunulmuş olmasına karşın, özellikle Avam Kamarası'na ait kabul edilmekteydi zira yasalar genellikle buradan doğmaktaydı; yargı erki ise bağımsız hâkimlerin tasarrufundaydı. Güçler dengesi ise yasama erkinin bileşenleri arasındaki karşılıklı kontrolü ifade etmekteydi ve icra makamı olan hükümetin korunmasını hedefliyordu. Burada Lordlar Kamarası'nın temel görevi Kral ve Avam Kamarası arasında aracılık yaparak, devletin bir yandan tek adam despotizmine öte yandan da kitle anarşisine sürüklenmesini engellemekti.[31] Burke de, İngiliz Anayasası'nın güzelliğinin bu güçler dengesinde saklı olduğunu yazıyordu:

> "Karma anayasamızın tüm kurgusu, prensiplerinden herhangi birinin, kendi öngördüğü ve ulaşması teoride mümkün olan aşırı uçlara değin ilerlemesini engellemektir. (...) [Anayasal] güçler bu aşırılıkların kusursuzluğundan sakınmak üzere öyle inşa edilmiştir ki, hiçbiri tek başına kendi amaçlarına ulaşamazlar ve birbirlerini sınırlandırıp, kontrol edebilirler. Öyle ki hangi ilkeye bakarsanız bakın, işlevinin bir noktada kontrol altında tutulduğunu ve durdurulduğunu görürsünüz. Herhangi bir parçanın kendi sınırlarını ihlal etmesindense, bütün bir hareketin önü kesilir ve durdurulur."[32]

---

[28] John Young, *Essays on the following Interesting Subjects*: viz. I. Government. II. Revolutions. III. The British Constitution. IV. Kingly Government. V. Parliamentary Representation & Reform. VI. Liberty & Equality. VII. Taxation. And VIII. The present war, & the stagnation of Credit as connected with it, Glasgow, 1794, s. 41-7.

[29] Charles Edward de Coetlogon, *The Peculiar Advantages of the English Nation*, London, 1792, s. 4-16.

[30] [John Bowles], *A Protest against T. Paine's 'Rights of Man'*, London, 1792, s. 23-6.

[31] Paley, *Moral and Political Philosophy*, s. 470-80.

[32] "An Appeal from the New to the Old Whigs", içinde, *The Works of the Right Honourable Ed-*

Bu doktrine göre İngiliz karma anayasanın her bir kanadı, bahsi geçen basit hükümet sistemlerinden birisinin niteliklerini taşır. Sivil hükümet gücün, erdemin ve iyiliğin bir bileşimine ihtiyaç duyar. Bunu sağlamak üzere monarşi gücü, aristokrasi ise erdemi sağlar; demokrasi de bu iki niteliğin toplumun refahı yolunda kullanılmasını gözetir.[33] Britanya Anayasası'nın sıralanan üç boyutunu ve taşıdıkları nitelikleri Kutsal Teslis'in niteliklerine benzetmek de gene standart doktrinin bir parçasıdır.[34]

Fakat Paine tüm bu kuramı reddeder ve hükümetin meşruluğunun aslen kaynağından türediğini ileri sürer: "Eğer hükümetin ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerine net bir fikre sahip olmak istiyorsak, onun kaynağına bakmamız gerekir. Bunu yapınca göreceğiz ki hükümetler ya halkın içinden doğar ya da halkın üzerinde yükselir." Meşru hükümet, halkın içinden doğan, başka bir ifadeyle herkesin hür iradesi ile dâhil olduğu bir toplum sözleşmesi ile kurulan hükümettir. Ancak kişiler bu sözleşmeye yöneticiler ve yönetenler sıfatıyla taraf olmazlar. Her birey kendi egemenlik hakkına dayanarak sözleşmenin tarafı olur.[35] Buna göre sözleşmeyle kurulan anayasa hükümeti önceler: "Hükümet, ancak bir anayasanın ürünüdür. Bir ülkenin anayasası, hükümetin değil, fakat hükümeti kuran halkın ürünüdür." Tıpkı bir mahkemenin hükümet tarafından çıkarılmış kanunlara uygun hareket etmek zorunda olması gibi, hükümet de anayasaya uygun hareket etmek durumundadır. Ne var ki Paine, İngiltere'nin bir anayasadan yoksun olduğu fikrindedir. Zira İngiliz hükümeti Norman Fethi neticesinde ortaya çıkmış ve halkın içerisinden doğmak yerine halkın üzerinde yükselmiştir. "[H]er ne kadar Fatih William döneminden beri birçok dönüşüm yaşanmış olsa da, ülke kendini yenileyememiş ve bu nedenle bir anayasaya da sahip olamamıştır"[36] diye yazar Paine. Buna karşın ise Fransızlar tam da halkın içerisinden doğan bir hükümet inşa etme sürecindedirler. Ulusal Meclis "vücut bulmuş bir sosyal sözleşme[dir]", zira ulusun vekillerinden oluşan üyelerinin bir anayasa yapma yetkileri vardır. Ondan sonra gelecek meclislerin ise yalnızca "anayasada belirtilen prensiplere ve şekillere göre" yasa yapma yetkileri olacaktır.[37] Paine'in isteği Fransa'daki bu sürecin, İngiliz

---

mund Burke. A New Edition, 12 cilt, London, 1808-13, vi. s. 258-9. Ayrıca bkz. Francis Plowden, Jura Anglorum. *The Rights of Englishmen*, London, 1792, s. 154-5.

[33] Bkz. Isaac Hunt, *Rights of Englishmen*. An Antidote to the Poison now vending by the Transatlantic Republican Thomas Paine, Secretary for Foreign Affairs to the American Congress during the American War. In reply to his whimsical attacks against the Constitution and Government of Great Britain, London, 1791, s. 43-9; Observations on Doctor Price's Revolution Sermon, London, 1790, ss. 4-5.

[34] Blackstone, Commentaries on the Laws of England, s. 50-2.

[35] Paine, *Rights of Man*, s. 80-1.

[36] *Age*., s. 81-2.

[37] *Age*., s. 82-3.

anayasal organlarına da model olmasıydı.[38] Fransa'da soyluluk unvanlarının kaldırılmasını destekliyor ve bu düzenlemeyi İngiltere'ye de tavsiye ediyordu. Fransa'da egemenliğin halkta olduğunu, kralın ise sadece resmî bir görevli olduğunu belirten Paine, İngiltere'de ise egemenliğin kaynağının kral olduğunu, Avam Kamarası'nın ise kral tarafından halka sunulan "bir bağış ya da lütuftan" ibaret olduğunu ileri sürüyordu.[39]

Paine, reformcu Whiglerden farklı tepkiler aldı. Bir taraftan karma anayasa teorisine olan memnuniyetsizliği ile basit temsil sistemine yaklaşan Mackintosh Paine'i destekliyor ve anayasanın karşılıklı kontrol mekanizmasına karşı üç itiraz öne sürüyordu. Bu üç itirazdan ilki genel irade kavramına dayanıyordu. Buna göre toplum bir birlikti ve birliğin ancak tek bir iradesi olabilirdi. Yasamada toplanmış erkin bölünmesi, vekiller üzerinden kendisini ortaya koyan halk iradesinin yadsınmasına neden olabileceği için, halk egemenliğinin gaspı anlamına da gelmekteydi. İkinci olarak ulusal meclisten ayrı bir organ olarak senato, halk iradesinin değil hiziplerin tikel çıkarlarının hâkimiyetinde olacaktı. Üçüncü olarak ise Britanya'daki sözde denge ve kontrol sistemine dayanan siyasal yapı bir yanılsamadan ibaretti. Zira birbirlerini kontrol etmesi beklenen Lordlar Kamarası ile Avam Kamarası gerçekte tek hedefleri kendi imtiyazlı konumlarını korumak olan aynı varlıklı sınıfın kontrolü altındaydı.[40] Paine böylelikle Mackintosh'un desteğini alsa da, anayasanın hükümeti önceliğini söylemesi ve halkı egemen güç olarak kabul etmesi nedeniyle, bir diğer Whig temsilcisi olan Boothby tarafından da eleştiriliyordu. Paine'in "anayasanın hükümete öncel oluşu ve hükümetin ancak anayasanın bir ürünü oluşu" fikrine Boothby karşı çıkıyor ve anayasa denen şeyin gerçekte tüm yasaların, kurumların ve kuruluşların bir toplamı olduğunu ve böyle bir anayasanın onu oluşturan bileşenlere "öncel" olamayacağını iddia ediyordu.[41] Paine'in "bir ülkenin anayasası, onun hükümetinin değil, fakat hükümeti inşa eden halk eyleminin ürünüdür" iddiasına karşı da Boothby, bir "halktan" ya da "ülkeden" bahsedebilmek için önce bir anayasadan bahsetmenin gerekli olduğuna işaret ederek yanıt veriyordu.[42]

Burke de halk egemenliği fikrine karşı, toplum içerisindeki bireylerin sahip oldukları her türlü otoritenin ancak toplumun kurumlarından doğabileceğini söylerken bir bakıma Boothby ile aynı noktaya işaret ediyordu. Ona göre bir halk ancak bir sözleşme neticesinde oluşan toplumsal kurumlar vasıtasıyla var olabilir, tanınabilir ve hareket edebilirdi. Bu sözleşme

[38] *Age.*, s. 89-92.
[39] *Age.*, s. 96-7.
[40] Mackintosh, *Vindiciae Gallicae*, s. 262-9.
[41] Boothby, *Observations*, s. 126-7.
[42] *Age.*, s. 127-30.

yok edildiğinde ise artık bir halktan bahsedilemezdi ve bir zamanlar ortak bir kişiliği olan insanlar artık yan yana duran birbirlerinden bağımsız bireylerden daha fazla bir şey ifade edemezdi. Bu durum içerisinde ne azınlıktan ne de çoğunluktan bahsedilemeyecek olan, hiç kimsenin bir diğeri karşısında bağlayıcı bir güce sahip olmadığı "kaba bir doğa" duruma yol açardı. Buna göre çoğunluğun da kişiler karşısında meşru bir güce kavuşması, ancak konsensüs yolu ile bir birlik tesis edildikten sonra, çoğunluğun eylemleri bir kez konsensüs yoluyla bütünün eylemleri olarak kabul edilmeye ve birliğin tümü için bağlayıcı olarak görülmeye başlandıktan sonra olabilirdi. İnsanlar içerisinde yaşadıkları topluluğu yeniden tasarlamak için kendi yönetimlerini ilga ettiklerinde, her bir kişinin bağımsız bir birey olarak kalma hakkı da bu nedenle vardı. Eğer bir kişi diğerlerini bu birlik içerisinde hareket etmeye zorlarsa, bunun adı sözleşme değil fetih olurdu. Burke, işte bu fikirlerden hareketle, eski hükümetlerinin dayanağını oluşturan sözleşmeyi fesheden Fransa halkının, yeni sözleşmeyi çoğunluk iradesi üzerinden kurma hakkının bulunmadığını ileri sürüyordu. Çoğunluğun idari yapıyı kurma ya da değiştirme hakkı bulunmamaktaydı, zira böyle bir hak ancak topluluğun tamamına aitti. O topluluk içerisinde de doğal aristokrasinin veya onu temsil etmekle görevlendirilen grubun, hiçbir şiddete maruz kalmayacakları uygun bir yeri ve ağırlığı olmalıydı. Dolayısıyla Fransa örneğinde Burke, alınan acil bir tedbirin veya yapılan elzem bir değişikliğin bile meşruiyetini dahi epey şüpheli görmekteydi.[43]

Burke ile özellikle zamansal iktisap (*prescription*) konusunda benzer şeyleri savunan William Cusac Smith ise Rousseau'nun genel irade fikrini ödünç alarak, bu iradeyi, devletin anayasasında kendisini dışa vuran ulus iradesi ile eş tutuyordu. Cusac Smith böylelikle çoğunluğun iradesinin karşısına genel iradeyi koyarak halk egemenliği doktrinine karşı bir itiraz yükseltebildi. Bir kuşağın iradesinin kendilerinden sonra gelen bir diğer kuşağı bağlayamayacağına dair Paine'in ileri sürdüğü iddiaya karşı ise, nesilleri bir diğerinden ayırmanın imkânsızlığına dikkat çekiyordu. Ona göre her bir kuşağın kendisi için yasa yapma hakkı anlamsızdır, zira kuşaklar somut bir gerçeklik değildir ve bu nedenle de hak sahibi olamazlar. Ardıl nesiller birbirleriyle o derece iç içe geçmiştir ki, birinin yaptığı düzenlemenin bir diğerinin haklarını ihlal etmesi söz konusu olamaz. Kuşakları aşan bu türden düzenlemeler, ebeveyn otoritesi ve çocuk rızası gibi temel fikirler üzerine kuruludur ve yeni kuşakların kendileri de bir sonraki kuşağın ebeveynidir. Bu konuda değişimin devamlılık ile uzlaşabileceğini gösteren tabiat da örnek alınacak bir model sunarak kurumların sürekliliğini öngörür. İnsanların, birikmiş erdemi ve deneyimi temsil eden eski kurumlara

[43] Burke, "Appeal from the New to the Old Whigs", *Works*, vi. s. 208-15, 219-28.

olan neredeyse içgüdüsel hürmeti de bu doğal ilkeyi güçlendirmektedir.[44] Bu düşüncelerden hareket eden Cusac Smith de tıpkı Burke gibi, yerleşik toplumsal kurumların geçmiş kuşaklarca biriktirilen kural koyma erdemlerinin simgesi olduklarını ve mevcut kuşakların "tedrici" bir gelişimin ötesinde bir şeye niyet ederken büyük bir dikkat göstermesi gerektiğini iddia ediyordu:

> "Eski kurumlar aniden alaşağı edilmemelidir zira onların hikmetleri içerisinde geliştikleri çağlar tarafından onaylanmıştır ve çağların bu şahitliğine karşı çıkmak için bize dayanak olacak, bu şahitliğe denk bir şey de elimizde yoktur. Kurumlar çağlar boyunca varlıklarını sürdürürken zaman zaman geliştirilmeleri de gerekir, aksi takdirde, güçlerinin kaynağı olan şeyi, kuşakların birikimi olma niteliklerini yitirirler. [Bu durumda] yalnızca kendilerini meydana getiren çağın düşüncesince tasvip edilirler ve bir başka çağın düşüncesi ona karşı geldiğinde de güçleri kaybolur..."[45]

Bentham ise bu başlıkta, kuvvetler ayrılığının iyi bir hükümet için çok da fazla anlam ifade etmediği hususunda Paine ve Mackintosh'a katılmaktaydı. 1776 gibi erken bir tarihte yayımlanan *A Fragment on Government* adlı çalışmasında karma hükümet modelinin salt karma olması nedeniyle güç, erdem ve iyilik gibi niteliklere sahip olduğu iddiasını gülünç bulduğunu açıklamıştı.[46] Gene aynı eserde, iyi bir hükümetin asıl sırrının yönetenlerin yönetilenlere bağımlılık dereceleri olduğunu yazıyordu.[47] Bentham kuvvetler ayrılığına dönük bu eleştirilerini 1789 güzünde yazdığı taslaklarda daha da geliştirdi.[48] Ancak gene de, İngiliz Anayasası'nın bugüne kadar var olmuş en yetkin hükümet formu olduğu konusunda Paley, Burke ve diğer muhafazakâr düşünürlerden farklı düşünmüyordu. Karma hükümet teorisine karşı eleştirel olsa da, Paine'in İngiliz Anayasası eleştirileri etrafında gelişen anayasa teorisinde kayda değer bir nitelik görmüyordu.

---

[44] [William Cusac Smith], *Rights of Citizens; being An Inquiry into some of the Consequences of Social Union, and an examination of Mr. Paine's Principles touching Government*, London, 1791, s. 10-21.

[45] *Age.*, s. 40

[46] Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, der. J. H. Burns ve H. L. A. Hart, London, 1977 (CW), s. 461-73.

[47] *Age.*, s. 485.

[48] Bkz. Bentham, *Rights, Representation, and Reform* (CW), 405-18; Schofield, *Democracy and Utility*, ss. 233-40.

ŞANLI DEVRİM'İN DOĞASI

İngiliz siyasal sistemi tartışmaları etrafında gelişen bir diğer alt başlık da 1688-89 yıllarında gerçekleşen Şanlı Devrim'in doğası üzerine idi. Gerçekten de bu dönemde kaleme alınan Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* adlı çalışması esasen Richard Price'ın bir risalesini hedef alıyordu. Bu risalede Price, Şanlı Devrim'i, halkın kendi yöneticilerini seçme hakkına sahip çıktığı, kötü yöneticileri kovduğu ve kendileri için bir yönetim tasarladıkları bir tarihi olay olarak sunuyor ve savunuyordu.[49] Whigler bu tartışmada Burke'e karşı Price'ı desteklediler. Örneğin Mackintosh Price'ın Şanlı Devrim analizine büyük ölçüde katılıyor, devrim esnasında halkın da tercih yapabildiği hakiki bir kral seçimi –daha doğrusu kraliyet ailesi seçimi– olduğunu iddia ediyordu. Ayrıca II. James'in tahttan indirilmesi de kötü yönetimlerinden dolayı halkın yöneticileri görevlerinden almaya hakkı olduğunu göstermiş, aynı istismarın aynı neticeyi vereceği noktasında bir prensip de oluşturmuştu.[50]

Mackintosh'un aksine Boothby denge sistemine dayalı bir anayasayı tümüyle desteklese de, onun Şanlı Devrim yorumu da Mackintosh'un yorumuna çok yakındı. Ayrıca Boothby, Şanlı Devrim tartışmasını Whiglerin konumunu hem Burke'ün Toryizminden hem de Paine'in Cumhuriyetçiliğinden farklılaştırmak için de kullanıyordu. Kral ile halk arasında bir gerginlik olduğunda Torylerin kralın, Whiglerin ise halkın yanında saf tutacağını söylüyordu. Burke'ün stratejisi ise Fransız Devrimi'ne duyulan sempatiyi İngiliz anayasasına karşıtlık ile eş tutarak Whigleri itibarsızlaştırmaktı. Boothby, Whiglerin bu eş tutma halini reddettiklerini yazıyordu. Ona göre Whigler, Fransa'da despotik rejimin yıkılmasına verdikleri desteği İngiltere'de karma anayasaya verdikleri destek ile birleştiriyor ve hattâ Fransız Devrimi'nin ilhamını İngiliz Anayasası'ndan aldığını düşünüyorlardı.[51] Boothby'e göre Burke Whigci tavrı terk etmiş ve krallığın tarafını seçerek Tory saflarına geçmişti.[52] Onun artık bir Tory taraftarı olduğunun Şanlı Devrim analizinde bariz bir biçimde görüldüğünü yazıyordu. Zira Burke de tıpkı diğer Toryler gibi Şanlı Devrim'in İngiltere Kilisesi'nin korunması zorunluluğundan doğduğunu düşünüyordu.[53] Ancak Whigler, William ve Mary'ye tahta geçmeleri için yapılan davetin İngiliz Anayasası tarafından yönetilenlere verilmiş olan bir hakkın uygulanması olarak yorumluyorlardı. Söz konusu hak, Krallık sözleşmesinin ihlal edilmesiyle birlikte

[49] Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country*, London, 1789, s. 34.
[50] Mackintosh, *Vindiciae Gallicae*, ss. 295-303.
[51] Boothby, *Observations*, s. 6-11.
[52] *Age.*, s. 13-19.
[53] *Age.*, s. 154-68.

meşru krallık makamının hukuken boşalması nedeniyle, anayasal hakları ve halkın özgürlüklerini güvence altına almak üzere tahta başka bir kişiyi geçirme hakkıydı. Halk, benzer koşullar yeniden ortaya çıktığında kraliyet makamını yeniden doldurma hakkını kendisinde saklı tutmaktaydı.[54]

Burke'ün Şanlı Devrim sırasında yapılan düzenlemelerin değişmez olduğu iddiası karşısında Paine ise Şanlı Devrim'in çıkardığı kanunların gayri meşru bir hükümetin ürünü olduğunu ve bu nedenle de bağlayıcı olmadığını savunuyordu. 1688 parlamentosunun yapmaya yetkili olduğu alanlar (yetkilendirme ile elde ettiği haklar) ile yetkisinin olmadığı alanları (kendi kendilerine vehmettikleri haklar) birbirlerinden ayırarak, "gelecek nesilleri zamanın sonuna kadar bağlayan ve kontrol eden" düzenlemelerin bu ikinci alana ait olduğunu iddia etmekteydi. Bu haksız düzenlemeler parlamentonun iki kanadının ürünü olan ve yasa koyucuların "kendilerini, varislerini ve gelecek nesilleri" bağladığını savundukları Haklar Bildirgesi'ni[55] ve Burke'ün tüm ulusu "zamanın sonuna kadar" bağladığını iddia ettiği 1701 tarihli Veraset Yasası'nı içermekteydi. Paine'in bu düzenlemelere tepkisi oldukça sertti:

> "Hiçbir ülkede ve hiçbir zaman, ne bir parlamento, ne başka bir sıfata sahip bir insan topluluğu, ne de bir nesil, tüm kuşakları "tarihin sonuna" kadar kontrol edecek ve belirleyecek veya dünyanın nasıl ve kim tarafından yönetilmesi gerektiği konusunu karara bağlayacak bir güç ve hakka sahip olmamıştır (...) Her çağ ve nesil, her durumda, kendi adına eylemde bulunma konusunda kendisini önceleyen çağlar ve nesiller kadar özgür olmalıdır. Geride kalanları mezardan yönetme kibri ve hadsizliği, tüm tiranlıkların en saçma ve küstah olanıdır."

Ne parlamentonun ne de 1688 yılında bu dünyada yaşayan insanların gelecek nesilleri kendilerine bağlama hakkı olduğunu düşünerek, "her nesil, kendi durumunun gerektireceği tüm hedefleri gerçekleştirebilme hakkına sahiptir" diyordu Paine. Ölmüş insanlarca yapılan yasaların, henüz doğmamış insanlar için bağlayıcı olduğuna dair Burke'ün iddiası –yani varolmayan bir şeyin gene varolmayan bir başka şeyi bağladığı iddiası– ona göre saçmaydı. Gerçi bir kuşağın yaptığı yasaların izleyen kuşaklar için de geçerli olduğunu Paine de kabul etmekteydi; ancak bunun nedeninin, izleyen kuşakların o yasalara rıza göstermeye devam etmeleri olduğunu söylüyordu: "İlga olmayan bir yasa hâlâ geçerli ve etkindir; ancak bunun nedeni o yasanın ilga *edilemeyecek* olması değil, ilga *edilmemiş* olmasıdır ve ilga edilmemiş olması bu bağlamda rıza anlamına gelir." Paine buradan hare-

[54] *Age.*, s. 50-4.

[55] Bkz. Burke, "Reflections on the Revolution in France", *Writings and Speeches*, viii. s. 70, 74.

ketle 1688 parlamentosunun yasalarının, ebediyen geçerli kalmak üzere tasarlandıkları için hükümsüz olduklarını iddia eder: "Bu yasaların yapılış tarzı rızanın önüne geçer. Onlar sahip *olabilecekleri* bir hakkı, hiç sahip *olamayacakları* bir hakka dayanmak suretiyle yok etmektedirler. Ebedî güç insana ait bir hak değildir ve bu nedenle parlamentoların böyle bir hakkı da olamaz. 1688 parlamentosunun otoritesini ebedileştiren bir yasa çıkarması, kendisine sonsuza dek hayatta kalma hakkı veren bir yasa çıkarmasına benzer."[56]

Bentham, Paine'in ilga edilemez yasalara olan itirazını paylaşıyordu (Onun Burke'e yaptığı olgun çağları, arkaik çağlara tâbi kılma eleştirisi bu noktada hatırlanmalıdır). Fakat o, 1688 parlamentosu yasalarının, parlamentonun gelecek nesilleri sınırlandırma yetkisinin olmaması nedeniyle hükümsüz ve yok hükmünde olduğu iddiasını tutarsız bulmaktaydı. Fransız Devrimi tartışmalarına katılan birçok ismin aksine Bentham, Şanlı Devrim' de yaşanan dönüşümün doğasına hiçbir önem atfetmez. Onun nezdinde esas mesele İngiliz hükümetinin 1688-89'da olup bitenlerden sonra meşruiyetini yitirip yitirmemesi değil, halkın refahını ilerletmeyi başarıp başaramamasıdır. Anayasanın Şanlı Devrim'de kurulan toplumsal sözleşmeye dayandığını savunanlara Bentham, *A Fragment on Government* adlı eserinde yanıt verir. Burada savunduğu görüş, insanların hükümetlerine itaat zorunluluklarının, yöneticilerin hayalî ya da gerçek bir sözleşmeye uygun hareket edip etmediğine bağlı olarak değil, fakat direnişin toplumun mutluluğuna sebep olup olamayacağına bağlı olarak belirlenmesi gerektiğidir.[57] Elbette aynı argümanı bir hükümetin kuruluş koşullarının o hükümetin meşruluğunu belirlediğini veya meşruluğuna dair bir fikir verdiğini düşünen Paine'e –ve ona katıldıkları ölçüde Mackintosh ile Boothby'ye (ve hattâ ileride göreceğimiz gibi Fox'a)– karşı da ileri sürmek mümkündür.

Doğal haklar

İnsanların sahip oldukları bir dizi doğal hakkın gerçekten var olup olmadığı ve eğer böylesi haklar var ise bunların neler olduğuna ilişkin sorular elbette Fransız Devrimi sonrasındaki entelektüel tartışmalarının merkezî bir unsuruydu. Tartışmanın odağında ise Fransız Haklar Bildirgesi'nin ikinci maddesi vardı: "Her politik kurumun nihai amacı insanların doğal ve vazgeçilemez haklarını korumaktır. Bunlar özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve de baskıya direnme haklarıdır." Paine'in doğal haklar doktrini yorumu insanların ortak bir doğayı paylaşıyor olmalarına dayanan "insanın birliği" noktasından hareket ediyordu. Tanrı tarafından yaratıldıklarında, tekil in-

[56] Paine, *Rights of Man*, s. 53-8.
[57] Bentham, *Fragment on Government*, s. 482-92

sanlar arasında hiçbir yapay ayırım yoktu ve onların "tek ve en üstün sıfatı İnsan'dı". Her insan eşit ve aynı doğal haklar ile doğmuştu ve insanlar aynı doğaya sahip olmaya devam ettikleri için, bu prensip de nesiller boyunca geçerliliğini sürdürdü. İnsanların eşit paylaştığı doğal haklardan neşet eden medeni haklar da aynı şekilde eşitlik üzerine kurulmuştu. Doğal Haklar, insanın salt varoluşu sebebiyle sahip olduğu haklardı ve bunların başında düşünce özgürlüğü ile diğerlerinin haklarına zarar vermeden hareket etme özgürlüğü geliyordu. Medeni haklar ise insanın bir toplumun üyesi olmasından kaynaklanıyordu. Bu haklar da bireyde halihazırda var olan ancak kişinin bireysel gücüyle korumasının mümkün olmadığı bir dizi doğal haktan kaynaklanıyordu. Toplumsal yaşama girdikten sonra bireyler, tek başlarına tam olarak gerçekleştirebildikleri hakları –bunların başında düşünce hürriyeti geliyordu– ellerinde tutmaya devam etmişler, ancak birey tarafından tam olarak icra edilemeyen doğal haklar ise –her ne kadar varlıklarını sürdürseler de– bireyden alınmıştı. Birey, düşünce hürriyetinin bir devamı olarak kendi davalarını çözme hakkından feragat etmiş değildi. Fakat doğal insanın tazminat veya telafi elde etme gücü yoktu ve bu güç olmadan da yargılama hakkı hiçbir şey ifade etmiyordu. İnsan bu nedenle yargılama hakkını tazminat alma gücünü haiz olan topluma bırakıyordu. Dolayısıyla toplum, bireye, onun zaten en başta sahip olduğundan farklı bir şeyi veriyor değildi. Her birey "toplumun ortak sermayesinde" pay sahibi olduğu için doğal hakkı uyarınca da buradan istediğini alabilmekteydi. Kısacası Paine'e göre insan topluma doğal hakkını koruyabilmek için girmişti ve toplumun nimetlerine de her bir insan eşit oranda sahipti.[58]

Burke ise medeni haklar ile doğal haklar arasında anlamlı bir neden sonuç ilişkisi bulunmadığı iddiası ile doğal haklar doktrinine karşı çıkıyordu. Paine'in medeni hakları doğal hakların toplumla takas edilmiş hali olarak sunan yaklaşımına karşılık Burke, sivil toplumun varlığını dahi varsaymayan bir unsur olarak doğal hakların sivil toplum kuralları çerçevesinde ileri sürülemeyeceğinde ısrar ediyordu. Tam da bu nedenle ona göre insanın doğa durumunda sahip olduğu söylenen hakların, insanın sivil toplum içerisinde hangi haklara sahip olduğuna ilişkin tartışmayla bir ilgisi yoktu. Doğal insanın en temel hakkı olduğunu söylediği "kişinin kendi yargıcı olma" hakkının artık sivil topluma bırakıldığını söylüyordu. İnsan Burke'e göre böylece kendi yöneticisi olma hakkından feragat etmekte ve hattâ daha geniş bir anlamda, ilk doğa yasası olan kendini savunma hakkını da terk etmekteydi. Bu nedenle insanın hem doğa durumuna ait olan hakları hem de sivil topluma ait olan hakları aynı anda kullanması mümkün değildi. Şöyle yazıyordu Burke: "O adalet istediğinde kendisi için hayati

[58] Paine, *Rights of Man*, s. 43-50.

nitelikteki kendi yargıcı olma hakkını terk eder; gene kısmi bir özgürlüğü garanti altına almak istediğinde kendini bütüne teslim etmek durumunda kalır." Buna göre doğal ya da toplumsal-olmayan insan, topluma girerken tüm haklarını geride bırakmak suretiyle medeni haklarını elde etmekteydi. Burke'e göre bir toplumun nihai hedefi de "insanların gerçek haklarını" korumaktı. Bu haklar ise adalete ulaşma, emeğinin ürününü elde etme, ebeveynlerinin mirasına sahip olma, çocuklarını besleyip büyütme ve yaşamda dinî bilgilere ve ölümde teselliye sahip olma hakkıydı. Her bir insan bir diğerine zarar vermeden dilediğini yapma hakkına sahiptir. Ancak Burke, insanların bu eşit medeni haklara sahip olmakla birlikte, eşit şeylere sahip olmadıklarını da kabul ediyordu. Paine'in, devlet yönetiminde her bireyin güçten, otoriteden ve kontrolden ortak pay alması gerektiği iddiasına karşı çıkan Burke'e göre böyle bir düzenleme, sivil toplumda olması gereken bir hak değildir.[59]

Öte yandan Paine'in doğal hakların varlığı ve işlevleri konusundaki görüşlerini Mackintosh da desteklemekteydi. Mackintosh'a göre insan diğerlerinin kendisine verebileceği zarardan korunma karşılığında, doğal haklarının bir bölümünü toplumsal hayata girerken terk etmekteydi. Ancak bu terk edilen bölüm haricinde birey, doğal haklarını tam bir yetkinlik ve canlılıkla korumaktaydı ve bu nedenle sivil toplumdaki bireyin, doğal haklarına başvuramayacağına dair Burkeçü iddia yanlıştı. Toplum içindeki bireylerin sahip olduğu hakların hükümet tarafından belirlendiğini ve standartları hükümetin koyduğunu ileri süren bu mantık, tiranlıklar dâhil tüm hükümetlere meşruiyet atfetmekteydi.[60] Ancak Mackintosh'un bu argümanları, özünde, bugün bizim bir çeşit dolaylı faydacılık olarak adlandıracağımız bir düşüncedir ve bu bakımdan Paine'in düşüncelerinden farklılaşmaktadır. Buna göre ister doğal ister medeni olsun, bütün haklar daimi ve yüce olan genel çıkara dayanır. Fakat tekil haklar kurumsallaştıktan sonra, artık bunlar ahlâki doğruluğun kıstası haline gelirler ve bu andan sonra önemli olan bir eylemin çıkarlar bakımından faydalı olup olmaması değil, ahlâken doğru olup olmamasıdır. Bu hakların çiğnenmesini de artık hiçbir ikincil çıkar haklı gösteremez.[61]

---

[59] Burke, "Reflections on the Revolution in France", içinde, *Writings and Speeches*, viii. s. 109-112. William Cusac Smith de Burke ile benzer bir sonuca ulaşır. Her ne kadar bu iki düşünürden birisi doğa durumunu ve bu durumdan sivil topluma geçişin bir aracı olarak toplum sözleşmesini kabul etse de (Smith hem bir doğa durumunun gerçekliği konusunda kuşkuludur (*Rights of Citizens*, s. 108), hem de sivil toplumun muhtemelen tek bir adımda değil de aşamalı olarak ortaya çıkmış olduğunu düşünmektedir, (*age.*, s. 118-22)), her bir medeni hakkın doğal bir haktan türediği düşüncesine karşıdır. Tersine, bu ikisinin çoğu kez birbirleri ile uzlaşmaz olduklarını düşünmektedir (*age.*, s. 80-96).

[60] Mackintosh, *Vindiciae Gallicae*, s. 203-13.

[61] *Age.*, s. 214-19.

Boothby ise Paine'e Mackintosh kadar yakınlık göstermiyor fakat Burke'ün Fransız Haklar Bildirgesi'ne olan düşmanlığını da paylaşmıyordu. Burke'ün doğal haklar doktrinine yönelik eleştirisini Boothby de aynen paylaşmaktaydı. Doğa durumu toplum-öncesi bir dönemi varsaydığına göre, bu dönemde her bireyin hakkı, onun gücü, yetenekleri ve arzularıyla eşit olmalıydı. Ancak toplum kurulduktan sonra insanların hakları, içine doğdukları toplumun kurumları ve yasaları tarafından belirleniyordu. Bu toplumsal haklar koşullara bağlı olarak değiştiğine göre, sınırlı ve sabit bir prensibe indirgenmeleri de mümkün değildi. Paine'in yönelttiği "insanların hakları olduğuna inanıp inanmadığı" sorusu karşısında Burke'ün yanıtı, herhalde dâhil olduğu toplumun ona sunduğu medeni hakları yeterli bulduğu olacaktı.[62] Oysa Fransız Haklar Bildirgesi'nin dayandığı felsefi temellerin problemli ve müphem olduğunu düşünse de, Boothby bu müphemliğin pratikte pek de sıkıntı yaratmadığını düşünüyordu. Ona göre bu bildirge, aslında İngilizlerin eskiden beri sahip oldukları şu hakları talep etmekteydi: Tüm insanlar yasa karşısında eşit olmalıdır; her insan yasanın yasaklamadığı tüm eylemleri yapmakta özgür olmalıdır; hiç kimse yasa izni olmadan tutuklanmamalı ve taciz edilmemelidir; dinî hoşgörü ve basın özgürlüğü olmalıdır; vergiler eşit olmalı ve ancak halkın temsilcilerinin rızası ile toplanmalıdır; devlet görevlileri ve bakanlar kamusal soruşturmalara açık olmalıdır; ve mülkiyet dokunulmaz olmalıdır.[63] Kısacası Boothby'e göre, Haklar Bildirgesi gerçekte Şanlı Devrim'in prensiplerinin benimsenmesi ve ifade edilmesi yolunda bir teşebbüstü.

Bentham'a gelirsek, onun zamansal iktisap doktrini konusunda Burke'e, kendisinin kabul edebileceğinden daha yakın bir noktada durduğunu öne sürmek (özellikle Burkeçü pozisyon faydacı bir perspektif içerisinde yeniden kurulur ve "geçmişten miras kalan kanunların ve kurumların toplumsal faydayı korumak gibi bir eğilimi vardır" şeklinde formüle edilirse) ilk anda çok makul görünebilir.[64] Fakat böyle bir yorum, iki düşünür arasındaki farkları da göz ardı eder. Zira Bentham için bir kurumun somut varlığı, onun devamlılığını desteklemek için yeter sebep değildi. Mevcut toplumsal kurumların erdemin taşıyıcısı olabilecekleri gibi, hattâ belki bundan daha muhtemel olarak, zırvaların da taşıyıcısı olabileceklerini düşünüyordu Bentham. Ancak bu faydacı felsefe ile İngiliz Anayasası'nın zamansal iktisap bağlamında savunulması arasında kesin bir uyumsuzluk olduğu anlamına gelmez. Örneğin William Paley'e göre özellikle varlığı

[62] Boothby, *Observations on the Appeal from the New to the Old Whigs*, s. 118-19.
[63] *Age.*, s. 175.
[64] Böyle bir yorum için bkz. J. R. Dinwiddy, "Utility and Natural Law in Burke's Thought: A Reconsideration", *Studies in Burke and His Time*, ii. (1975).

uzun süredir devam eden kurumlar, genel refaha katkı hususunda kendilerini muhtemelen ispatlamış oldukları için, muhafaza edilmeye değerdi. Fakat neticede Paine'in Bentham tarafından da tekrar edilecek iddiasında bir hakikat payı vardır. Bu iddiaya göre, her ne kadar kendisi aksini söylese de Burke, ilga edilemez yasalar kavramına bağlılığını sürdürmekteydi. Onun düşüncesinde bu yasalar, İngiliz anayasal sisteminin temelini oluşturmakta ve kendileri de gene ilga edilemez doğa yasalarına dayanmaktaydı.

Bu noktada Fox'un da Paine'inkine soyut bir düzeyde çok benzeyen bir doğal haklar doktrini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Düşünür 1792'nin Mayısı'nda dinî hoşgörü üzerine süren bir tartışmada Burke'ün doğal haklar doktrini eleştirisine karşı çıkarak "hoşgörünün temel prensiplerinin" insanın temel ve vazgeçilemez haklarının üzerine kurulu olduğunu savunmuştu. Ona göre insan topluma dâhil olurken doğal haklarının bir kısmından gerçekten vazgeçmiş, ancak bunu, geri kalan doğal haklarını koruyacak bir yönetimin inşası için yapmıştı. Dinî haklar söz konusu olduğunda ise insanlardan bu hakları terk etmesini istemek, onlardan imkânsızı istemektir; hiçbir devlet bunu zorlayamaz ve zorlamamalıdır, zira hiçbir insan böyle bir talebe boyun eğemez. Fox, Burke'ü hedef tahtasına oturtarak bu noktada şöyle devam eder:

> "İnsanın fikirlerini kontrol edemese dahi onları ancak belli kısıtlamalar dâhilinde dışavurmasını tavsiye eden kişiler vardır; onlara göre kişinin topluma girerken doğal haklarından feragat etmiştir, bu nedenle tıpkı diğer hakları gibi inanç özgürlüğü de toplumun genel iyiliği için kontrol edilmek durumundadır. Bu bakımdan özgürlük, artık kişinin içinde yaşadığı devlete uygun yaşaması anlamına gelmektedir ve bu fikrin uzantısı olarak da dinî inançlara dönük cezalar yararlı görülmektedir. Fakat burada büyük bir hata yapılmaktadır (...) zira kişinin düşüncelerini terk etmesi kendi elinde değildir ve toplumun bu yönde bir talepte bulunması, insandan imkânsızı talep etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla olması gereken, hiç kimsenin fikirlerinden dolayı –bu fikirlerden doğan eylemler devlete karşı açıktan bir önyargı taşımadığı sürece– özgürlüğünden mahrum edilmemesidir."[65]

Fox, doğal hakların varlığı ve devletin de bu hakları –en azından onların bir kısmını– korumak için var olduğu noktasında Paine'e katılırken, İngiliz Anayasası'nın tam da bunu yaptığını söyleyerek Paine'in düşüncesinden ayrılıyordu. 1791 Mayısı'ndaki ünlü Quebec Yasası görüşmelerinde Fox, İngiliz Anayasası da dâhil olmak üzere tüm rasyonel anayasaların temelinde insan haklarının bulunduğunu iddia etti: "İngiliz halkı ve hükümeti ara-

[65] *Age.*, xxix. s. 332-5.

sındaki ilk sözleşmeye dair bildiğim bir şey varsa (...) o da bu sözleşmenin hiçbir yönerge ile yerinden edilemeyecek ve kaldırılamayacak şekilde, halkın asli haklarını tanımakta olduğudur." Fox Fransız Anayasası'nı da tıpkı İngiliz Anayasası gibi insan haklarına dayanması nedeniyle olumlu karşılamaktaydı.[66] 30 Nisan 1792'de Charles Grey'in başlattığı parlamento reformu tartışmalarını bir fırsat olarak değerlendiren Fox, bir yandan hükümet sisteminde değişiklik öneren Paine'den farklı düşündüğünü gösterdi öte yandan ise ılımlı ve makul bir reformu desteklediğini gösterdi.[67] Anayasada yenilik yapılması tehlikesi konusunda Fox, en büyük yeniliğin, anayasada artık hiçbir yenilik yapılmamasına dair bir oylama yapılması olacağını söylüyordu. Ona göre İngiliz Anayasası'nın güzelliği, zamanın ve şartların gerektirdiği daimi gelişmeye açık olmasıydı. Fransız Devrimi'ni meşru kılan da, eski yönetim sisteminin, herhangi bir geliştirme çabasına imkân vermeyecek kadar berbat olmasıydı.[68]

Bentham ise doğal hakların öyle ya da böyle var olduğunu iddia eden bu argümanların hiçbirini ciddiye almadı. O, doğal haklar doktrinine ontolojik olarak karşı çıkıyor, böylesi hakların varlığını tamamen reddediyordu. Zira haklar bir hukuk sisteminin ürünüydü ve hukuk sistemleri de yasa koyucular tarafından yaratılan beşeri varlıklardı. Doğal hak taraftarları bu hakların ya kendiliğinden var olduklarını ya da Tanrı tarafından ortaya konulduklarını öne sürüyorlardı ancak, Bentham'a göre her iki yorum da savunulabilir değildi. Daha da ötesinde bu hakların daimi ve değişmez haklar olduğunu iddia etmek de ayrı bir saçmalıktı. Dolayısıyla "doğal haklar saçma bir tanımlamaydı; doğal ve daimi haklar ise retorik bir saçmalık, saçmalığın üzerine bir kat daha saçmalık yüklemekti".[69] Bentham'a göre eğer Fransız Haklar Bildirgesi'nden bir anlam çıkarılmak isteniyorsa, bu bildirge bir dizi ahlâki iddialar olarak yorumlanmalıydı. Ancak böyle yorumlandığında bile Bildirge, saçmalıklarla ve tutarsızlıklarla doluydu.[70]

Sonuç

Burada irdelenen konular dikkate alındığında, Bentham'ın Fransız Devrimi tartışmalarında yer alan hiç kimseyle tam olarak mutabık olmadığını ve de hiçbir kampa dâhil olmadığını söyleyebiliriz. Bir yandan insan hakları doktrinini reddediyor oluşu onu Paine ve Price gibi radikallerden ve Mackintosh, Boothby ve Fox gibi reformcu Whiglerden uzaklaştırır. Öte

[66] *Age.*, xxix. s. 332-5.
[67] *Age.*, xxxii. s. 468-9.
[68] *Age.*, s. 469-70.
[69] *Rights, Representation, and Reform* (CW), 330.
[70] Bu konunun ayrıntıları ile ilgili olarak bkz. Schofield, *Utility and Democracy*, s. 51-77.

yandan Burke'ün ve diğer muhafazakârların yazılarına temel oluşturan zamansal iktisap doktrinini de reddetmiştir. Bir diğer deyişle Bentham, doğal haklar kuramını reddederken Burke'e, zamansal iktisap kuramını reddederken de Paine'e katılmakta, ancak bunu her iki düşünürden de farklı nedenlerle yapmaktaydı. Burke ve Paine'in ve de tartışmaya katkı koyan diğer pek çok düşünürün aksine, bir yönetim biçiminin tarihsel kaynağının ve sonraki gelişiminin söz konusu yönetimin meşruiyeti ile ilgili bir veri olamayacağını düşünüyor ve bu nedenle de Şanlı Devrim etrafında gelişen tartışmaları da konuyla ilgisiz görüyordu.

Tüm bu kuramsal anlaşmazlık noktalarına rağmen, eğer ki muhafazakârlık o günün mevcut koşullarında İngiliz Anayasası'nın değiştirilmesine karşı olmak anlamına geliyorsa, 1792 ve 1793 tarihli notlarına bakıldığında, Bentham'ın radikallerden ve hattâ Whiglerden daha fazla muhafazakârlara yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim düşünür kendisine atıfla şöyle yazıyordu:

> "Üç krallıktaki hiç kimse yasanın kusurlarını daha fazla bilemez; hiç kimsenin onlara karşı daha acılı ve öfkeli bir hissiyatı yoktur; hiç kimse o kusurları araştırma ve eksikleri giderme noktasında daha hevesli ve başarılı değildir; ve gene hiç kimse bu eksikliklerin gönüllülük esasıyla düzeltilebileceği konusunda daha umutsuz değildir. Ancak, işte gözümün önündeki tüm bu sorunlara rağmen ben parlamento reformuna – anayasa değişikliğine– hayır diyorum."[71]

Bu noktada Bentham'ın siyasi reform ile hukuki reformu birbirinden ayırdığını belirtmek gerekir. Hukuki reformlara ilişkin desteğini hiçbir zaman esirgemese de anayasa değişikliği şeklinde ifade ettiği siyasi reformlara, yaşadığı dönem için karşı durur:

> "Ben gelişmeye ya da daha uygun bir ifadeyle yeniliğe karşı değilim. Ben bir [toplumsal] proje insanıyım ve böylesi insanların samimi bir savunucusuyum. Tüm niyetim ve çabamla yenilikçi olma derdindeyim; öyle ki tüm hayatım boyunca bu hedefin peşinde oldum ve olacağım.
>
> Yıllar geçtikçe projelerimin kayda değer bir bölümünün kendi yaşadığım süre içerisinde uygulamaya geçebilmesi için giderek daha az neden görüyorum.
>
> İşte bu düşünce ve zihinsel dönüşüm nedeniyle ben ayağa kalkıp "anayasayı değiştirmeyin" diyorum."[72]

---

[71] UC clxx. 173 (1793).

[72] Bentham'ın o dönemde siyasal ve hukuki reformlar arasında yaptığı ayırım ile ilgili olarak bkz. Schofield, *Utility and Democracy*, s. 117.

Neticede Britanya'nın Karma Anayasası'nı diğer tüm yönetim biçimlerine tercih eden Bentham, üç dört yıl önce tamamen ilga edilebileceğini dahi düşündüğü Lordlar Kamarası'nı[73] devrim ertesinde savunmaya ve muhafaza edilmesi gerektiğini söylemeye başlamıştı. 30 Nisan 1792 tarihli konuşmasında da Fox'un yorumlarına benzer şekilde, Britanya Anayasası'nın esas erdeminin gelişmeye olan açıklığı olduğunu ileri sürüyordu.[74] Ayrıca Bentham, cumhuriyetçi ve demokratik yönetim biçimlerine de halkın çoğunun akılsız olması ve bu rejimlerin kaos ile savaşa meyilli olmaları nedeniyle karşıydı (ki bu eleştiri de tüm muhafazakâr düşünürlerin ortak noktalarından birisidir).[75] Akılsızlıktan kast ettiği, yasa yapmak için gereken bilgilerin edinilmesi sürecinin uzun ve meşakkatli olması ve sıradan insanın kapasitesinin bunun için yetersiz olmasıydı. Buna karşın demokrasilerde "yönetim ile ilgili her konuda herkes eşit" olarak kabul edilmekteydi. Bu ilke ona göre işbölümünün sunduğu avantajların da inkârı anlamına geliyordu. Nasıl ki ayakkabı yapmak için bir adam tutuyor ve karşılığında iyi bir ayakkabı elde ediyorsak, iyi yasalar için de bir adam tutmak, karşılığında iyi yasalar elde etmemizle sonuçlanacaktı. Ve nasıl ki, ayakkabılarımızı kendimiz yapmak yerine bir ayakkabıcıdan satın almak daha ucuz oluyorsa, yasaları da kendimiz yapmak yerine başkalarına yaptırmak daha az maliyetli olacaktı. Halk "salt arzudan ibaretti" ve "akıl" veya "anlayıştan" mahrumdu; "hoşgörüsüzdü", "şüphe edemeyecek kadar cahildi" ve anlaşmazlıkları çözecek olgunluğa sahip değildi; sadece kişilerle ilgileniyordu ve kavrayışın gerçek meziyetlerine karşı kayıtsızdı. Demokrasi rejiminin kaosa ve savaşa meyilli oluşu konusunda ise Bentham, cumhuriyetçi kişinin karakteristik niteliğinin bir çeşit enerji olduğunu düşünüyor, "[b]

[73] UC clxx. 176 (1793).

[74] UC clxx. 178.

[75] Muhafazakâr düşünürler, kısa sürede anarşiye dönüşmeye çok müsait olduğunu düşündükleri demokrasinin tehlikelerine sık sık değinmişlerdir. Onlara göre demokrasinin en kronik problemi, tam da temelini oluşturan prensipten, yani devletin tüm vatandaşlarının eşitliğinden doğar. Refah, beceri ve saygınlık sahibi olmak ki, –bunlar kamusal erdemin, çalışmanın ve endüstrinin kaynağıdır– bu cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışıyla uyuşmaz. Demokratik bir devletin özü rekabettir ve herkes yarışmaya zorlanır. İç işlerinde insanların büyün enerjileri idare yetkisini elde etmeye yönelmişken, dış işlerinde agresiftir ve savaşlara mutlak bir monarşiden daha yatkındır. İçerideki uyumsuzluk ile dışarıdaki saldırganlığın birleşiminden ortaya çıkan karmaşa, hırslı bireylere, ister tek adam despotizmi şeklinde olsun isterse de belirli bir sayıda bireyin yönetimine dayanan bir oligarşi şeklinde olsun, keyfî bir idare kurma fırsatı verir. Demokrasinin sağladığı özgürlük bozularak azgınlık halini alır ve azgınlık da zamanla köleliğe dönüşür. Bkz. [William Young], *The Rights of Englishmen; or the British Constitution of Government, compared with that of a Democratic Republic*, London, 1793, s. 8-17; *The Interests of Man in opposition to the Rights of Man: or, An Inquiry into the consequences of certain political doctrines lately disseminated*, Edinburgh, 1793, s. 18-22; William Lewelyn, *An Appeal to Men against Paine's Rights of Man*, Leominster, 1793, s. 60-3; Charles Watkins, *Reflections on Government in general, with their application to the British Constitution*, Spilsbury, 1796, s. 12-13.

u enerji, basitçe ifade edersek, kana susamış bir boğaz kesme eğilimidir" diye yazıyordu. Fransa'da yok etme "gündelik hayatın meşguliyeti ve eğlencesi olmuştu. (...) Bütün erdemler [bu] vahşetin içinde boğulmuştu".[76] Demokratik bir yönetim ona göre cehaletle, şiddetle, taşkınlıkla, huzursuzlukla, sık sık yaşanan savaşlarla, bu savaşlardan doğan devrimci şiddet tehlikesiyle ve "şiddetin yol açtığı birbirini takip eden ve birbiriyle karışan anarşi ve baskıyla" karakterize olmuştu.[77] Tahsilli sınıfların yönettiği, bakanlık görevini yasama işi için gerekli uzmanlığa sahip kişilerin yaptığı ve vekillerin tümünün bilgi bakımından eksik olan halkın oylarına dayanarak seçilmediği bir temsil sistemine sahip olan Britanya anayasasının sağladığı güvence, bu demokratik rejimlerin sundukları ile tam bir zıtlık içerisindeydi. Ayrıca parlamentoların süreyle sınırlı olması, halkın fikri tartışma yürütme becerisi ve yürütme erkinin sorumlu tutulması da kötü yönetimlere karşı bir güvence sağlıyordu.[78]

1790'larda Bentham kendisini, David Lieberman'ın da belirttiği üzere, siyasal spekülasyonlar yapan birisi olarak değil, siyasal projeler tasarlayan birisi olarak görüyordu.[79] 1780'lerde birçok Avrupa ülkesi için kanunlar tasarlama konusunda kendisini öne çıkartma çabalarına girişmiş ve kendisine kanun koyucular için yasa taslakları geliştirme görevi biçmişti. Bu taslaklar her ne kadar evrensel fayda prensibi üzerine kurulu olsalar da, kanun koyucuların karşı karşıya oldukları siyasal, toplumsal ve ekonomik sınırlamaları da göz ardı etmiyordu. (Örneğin Bentham, Ulusal Meclis'in yargıç seçimlerinde genel oy ilkesine olan bağlılığını Fransa için hazırladığı yeni yargı düzeni taslağına dâhil etmeye çalışmıştı.)[80] 1790'larda ve devamında da bu taslaklar ve planlar oluşturma rolünü sürdüren Bentham, en çok bilinen fikirlerinden olan panoptikon hapishane planının yanında, yoksulluk yasalarında reform yapılması önerileri, denetim prensibiyle işleyen endüstri merkezleri taslağı ve son olarak da 1801 yılında terk ettiği finansal reform önerisi gibi pek çok öneri geliştirdi.

Mary Mack Bentham'ın Fransız Devrimi ertesindeki siyasal duruşunu değerlendirirken, onun 1790'ların başında siyasi radikalizme yönelmiş olduğunu fakat hükümetin radikaller üzerindeki baskısını artırmasıyla birlikte, bir taktik olarak siyasi sessizliğe büründüğünü ve ancak 20 yıl sonra 1809'da parlamento reformu üzerine yazmaya başlayınca kaldığı yerden

---

[76] UC xliv. 2.

[77] UC xliv. 5 (8 Temmuz 1795)

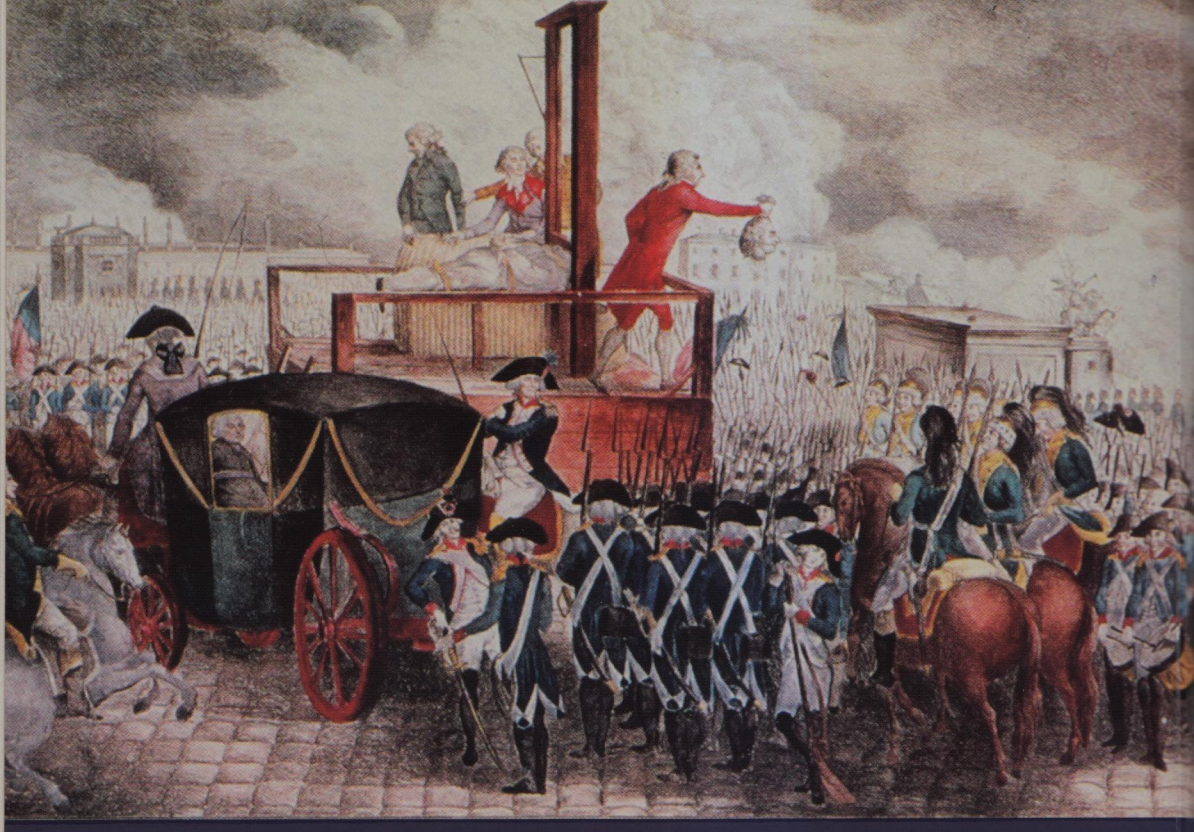
[78] UC clix. 4.

[79] D. Lieberman, "Economy and Polity in Bentham's Science of Legislation", içinde, S. Collini, R. Whatmore, ve B. Young, der., *Economy, Polity, and Society: British Intellectual History 1750-1950*, Cambridge, 2000, s. 107-34.

[80] Bkz. Schofield, *Utility* and *Democracy*, ss. 92-3.

devam ettiğini ileri sürer.[81] Ne var ki Mack'in bu iddiası temelsizdir. Bentham 1792-93 yılında şöyle yazar: "Güvenlik, eşitlik talebinden önce gelmektedir; çünkü eşitsizliğin en aşırı olduğu yerlerde bile hiç kimse, ki buna en alttakiler de dâhildir, can güvenliğinin olmadığı bir ortamdaki kadar kötü bir durumda değildir, zira güvenlik ihtiyacının ortaya çıkması durumu her zaman daha kötü yapar".[82] Dolayısıyla 1790'larda Bentham, Fransa'dan gelen ve sosyal düzeni tehdit eden havaya karşı –panoptikonla, yoksulluk yasaları ve finans reformuyla– güvenliği güçlendirecek bir strateji arıyor görünmektedir. Dolayısıyla bu stratejisi radikal politikadan "taktiksel bir geri çekilme"[83] değil, fakat Britanya Anayasası'nın sunduğu ayrıcalıkları sürdürme ve geliştirme çabalarına yapılmış içten bir katkı gibi görünmektedir. Bentham'ın bu tarihlerde sözünü ettiğimiz politik bakış açısıyla yaptığı öneriler üzerine çalışılması gereklidir. Ancak en azından burada yaptığım yorumun böylesi çalışmalar için doğru bir çerçeve çizdiğini öne sürüyorum. Ayrıca bu yorum Bentham'ın radikal politikaya geçişinin yıllar içinde gerçekleştiğini ve bu süreç içinde panoptikon hapishane taslağının da arkada bırakıldığını göstermektedir. Eğer biz de Bentham'ı radikal politikaya yönlendiren ve böylece Britanya siyasi hayatının 19. yüzyıl ve sonrasındaki gelişimine temel olacak olan ideolojik arka planı dönüştüren şeylerin ne olduğunu görmek istiyorsak bu taslakla ilgili notları ve yazıları yakından incelemeliyiz. Ve son bir yorum: düşünürün 1790'larda diğer düşünce akımlarına olan mesafesi, 1810'larda ve 1820'lerde Bentham'ın neden kendi siyasi partisini –Felsefi Radikaller'i– kurmak gibi cüretkâr bir hamleyi yaptığını anlama konusunda da yardımcı olabilir.

[81] Mack, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas*, s. 441.
[82] UC clxx. 51 (1792–3).
[83] Bkz. Burns, "Bentham and the French Revolution", s. 110-12.



DEVRİMLER I

Doğancan Özsel
İki Ayrı Veçhesiyle Devrim

Daniel Bensaïd
Devrimler: Haşmetli, Dingin ve Sessiz

Saime Tuğrul
Devrim için Ölmek

Sophie Wahnich
Terör ve Terörizm İmgenin Sürekliliği ve İmgelem Karmaşası

Esin Hamdi Dinçer
Umut Dolu "Şimdi"nin Kaynağı: Hannah Arendt Düşüncesinde Devrim

Ahu Tunçel
Amerikan Devrimi

David Ciavatta
Mutlak Özgürlük Olayı: Hegel'in Fransız Devrimi ve Cumhuriyet Takvimi

Roland Schechter
Kutsal Dağ ve Fransız Devrimi

Ateş Uslu
Jakobenizm ve Devrimci Halk Hareketleri (1789-1794)

Philip Schofield
Jeremy Bentham ve İngiliz Düşüncesi'nde Fransız Devrimine Tepkiler

ISSN 1303-72420-0