DEVRİM ÜZERİNE

Seçme Eserler 7



HANNAH ARENDT

iletişim

On Revolution
© 1963 Hannah Arendt
© 1991 Lotte Kohler
Bu kitabın yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
bir Penguin Books USA Inc. kuruluşu olan Viking Penguin'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 1825 • Politika Dizisi 105
ISBN-13: 978-975-05-1121-9
© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Berna Akkıyal
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Birhan Koçak
DİZİN Ulaş Dayı
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HANNAH ARENDT

Devrim Üzerine

On Revolution

ÇEVİREN *Onur Eylül Kara*

iletişim

HANNAH ARENDT 1906 yılında Hannover'de, bir Yahudi mühendisin tek çocuğu olarak doğdu. Marburg ve Freiburg'da üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Heidelberg'de Martin Heidegger ve Karl Jaspers'ten felsefe öğrendi ve yirmi iki yaşında yine burada doktorasını verdi. Hitler'in iktidara gelmesi üzerine 1933'te Almanya'dan ayrılarak Fransa'ya geçti ve Yahudi göçmen hareketi içerisinde aktif olarak yer aldı. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve 1951'de ABD vatandaşlığına geçti. Amerika'daki ilk yıllarında akademik bir iş bulmakta epey zorlandıktan sonra 1953 yılında Princeton'da Christian Gauss konferanslarına çağrıldı. Böylece California, Chicago, Columbia, Northwestern, Cornell ve başka üniversitelerde verdiği dersleri içeren seçkin akademik kariyerine başladı. 1975 yılında öldüğünde New York'taki New School for Social Research'te felsefe profesörüydü. Kitapları: *The Origins of Totalitarianism*, (1951) [*Totalitarizmin Kaynakları 1 - Antisemitizm* (İletişim Yayınları, 1997), *Totalitarizmin Kaynakları 2 - Emperyalizm* (İletişim Yayınları, 1998)], *The Human Condition* (1958) [*İnsanlık Durumu* (İletişim Yayınları, 1994)], *Between Past and Future* (1961) [*Geçmişle Gelecek Arasında* (İletişim Yayınları, 1996)], *On Revolution* (1963), *Eichmann in Jerusalem* (1963), *Men in Dark Times* (1968), *Crises of the Republic* (1972), *On Violence* (1970) [*Şiddet Üzerine* (İletişim Yayınları, 1997)].

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRİYE DAİR BİRKAÇ NOT 7

GİRİŞ
Savaş ve Devrim 11

BİRİNCİ BÖLÜM
Devrimin Anlamı 23

İKİNCİ BÖLÜM
Toplumsal Sorun 75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Mutluluk Arayışı 149

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Kuruluş I:
Constitutio Libertatis* 185

BEŞİNCİ BÖLÜM
Kuruluş II:
Novus Ordo Saeclorum 241

ALTINCI BÖLÜM
Devrimci Gelenek ve Onun Kayıp Mirası 289

KAYNAKÇA 379
DİZİN 387

ÇEVİRİYE DAİR BİRKAÇ NOT

Devrim Üzerine, Hannah Arendt'in bütün çalışmalarının çerçevelediği siyaset kuramının ete kemiğe bürünmüş halini sunmasından ve sözgelimi "devrim budur" iddiasından ziyade, "devrim, buydu ve böyle de olabilir(di)" nazarını dillendirmesinden ötürü, ayrı bir önem taşıyor ve söz konusu önem, yazarın kendisine ve özgün yazıya olduğu kadar, metnin çevirisine de sorumluluk yüklüyor. Bu fikirle, evvelki çevirileri saklı tutmak, kavram bütünlüğünü/tutarlılığını sağlamak, halihazırdaki temel üzerine çıkmak gerektiğini düşündüm ve Arendt'in en başat kavramlarını, Bahadır Sina Şener'in incelikli çevirilerinde önerdiği şekliyle karşılamayı sürdürdüm.

Arendt'in yazış tarzını ve üslubunu bilmek isteyenler için belirtmek gerekiyor ki İngilizcenin çok bağlaçlı ve az noktalı hallerinin uç örneklerini bu kitapta sınıyor. Fakat yazarın bu özelliğinden ziyade, söyleneni ve düşünüleni doğru ve sarih bir şekilde çevirip ifade etmeyi tercih ettim ve paragraf uzunluğundaki cümleleri, Türkçenin elvermediğini gördüğüm yerlerde ikiye üçe böldüm.

Metin içerisinde bazı yerlerde, kendim de bilmediğim ve anlamadığım için, Amerikan ve Fransız Devrimleri hakkında kısa tarih bilgilerinin, açıklayıcı notların ve işaretlerin kolaylaştırıcı olacağını düşündüm. Ayrıca metinde genişçe yer bulan Melville'in *Billy Budd* adlı romanı ve Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki "Büyük Engizisyoncu" bölümü anlaşılmadan, Arendt'in ne demek istediğinin tam olarak anlaşılamayacağını fark ettim ve adı geçen kitap ve bölümleri birkaç cümle ile özetlemeye çalıştım.

Yazarın *İnsanlık Durumu*, *Geçmişle Gelecek Arasında*, *Şiddet Üzerine* ve *Totalitarizmin Kaynakları* gibi önemli eserlerinde karşımıza çıkan ve belki teorilerine özgünlük niteliği veren fenomenolojik ayırma yönteminin, *Devrim Üzerine*'de de devam ettiğini fark ettim. Metinde bunun en iyi görüleceği yer, acıma ile merhamet arasında, dolayısıyla tutku/etkilenim ile duygu/duygulanım arasında, yapılan ayrımdır. Diğer örnekler erdem ile iyilik, erdemsizlik ile kötülük, devrimleri gerçekleştirenler ile profesyonel devrimciler yahut devrim teorisyenleri, özgürlük ile özgürleşme yahut serbestlik, otorite ile iktidar ya da kuruluş ile kurtuluş arasında görülebilir ki söz konusu ayrımlar, ele alınan iki büyük devrimin de temel ayrım noktalarıdır. Bu peşin bilgiyle niyetim, söz konusu düşünme tarzının sürekliliğini vurgulamak kadar, terminolojik yakınlığın okuyucuda yaratacağı kafa karışıklığını hafifletmektir.

Bu kitapta Arendt, Amerikan Devrimi kadar Fransız Devrimi tarihini de kendi dilinden okumayı denediği için Fransızca terim, deyiş ve cümlelere hem metin içinde hem de dipnotlarda genişçe yer veriyor. Bu bölümlerin hepsini Emre Sünter çevirdi. Aynı şekilde Almanca terim ve cümlelerin çevirisini Tanıl Bora üstlendi. Kısa kısa ama çok sayıda Latince ve Yunanca bölümlerin çevirisinde Dilek Satıoğlu ve Müge Hayriye Güvenç yardım etti. Arendt'in daha evvelki

kitaplarında rastlanmayan sözcük ve kavramların çevirisini ve bazı kilit cümlelerin doğru ifadesini ise, hocam Cem Deveci ile tartışarak, sohbet ederek bulduk. Bu konuda Aykut Çelebi'nin de katkısı oldu. Son olarak Sunay Aksoy, metnin tamamını titiz bir şekilde okudu, öneri ve düzeltmeler yaptı.

İsmini andığım herkese, büyük sorumluluk hissettiğim bu çeviriye, aynı sorumlulukla katıldıkları için şükran borçluyum.

ONUR EYLÜL KARA

Savaş ve Devrim

Şimdiye dek 20. yüzyılın çehresini –sanki olup biten her şey yalnızca Lenin'in ilk kehanetini gerçekleştirmek için yarışıyormuş gibi– savaşlar ve devrimler belirlemiştir. Çoğu kişi tarafından hâlâ meşrulaştırıcı nedenler olarak başvurulan ve dünyamızın asıl gerçeklerinden kopuk olan milliyetçilik, enternasyonalizm, kapitalizm, emperyalizm, sosyalizm ve komünizm gibi 19. yüzyıl ideolojilerinden farklı olarak savaş ve devrim, bu yüzyılın iki temel siyasi meselesini oluşturmaktadır. İkisi de, kendi ideolojik gerekçelerinden daha fazla yaşamışlardır. Devrim sayesinde tüm insanlığın kurtulacağı yönündeki umudun (yani dünya halklarına "Doğanın Yasaları ve Tanrısı tarafından bahşedilen, dünya devletleri arasında bağımsız ve eşit yeri alma"* beklentisinin) karşısına, savaşın getireceği topyekûn bir yok oluşu yerleştiren kümelenmede, geriye en Antik olanından başka bir ülkü kalmamıştır. Tarihimizin başından beri siyasetin salt varlığını tayin eden bu ülkü, tiranlığa karşı özgürlük ülküsüdür.

(*) Amerikan Kıta Kongresi'nin 4 Temmuz 1776 tarihinde kabul ettiği Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilk cümlesinden alıntıdır – ç.n.

Bu, kendi başına yeterince şaşırtıcıdır. Modern teşhirci "bilimlerin" (psikoloji ve sosyolojinin) toplu saldırısı altında aslında hiçbir şey özgürlük kavramından daha sağlam gizlenir görünmemiştir. Gerçi özgürlük mefhumu olmadan, anlaşılması bir tarafa, sözü dahi edilemeyecek bir geleneğe sıkıca ve amansızca bağlı oldukları düşünülmüş devrimciler bile, özgürlüğü, süregeldiği gibi devrimin amacı kabul etmek yerine, daha çok alt-orta sınıf tarafgirliği seviyesine düşürmüşlerdir. Fakat bizzat özgürlük sözcüğünün devrimci lügatten kalkabildiğini görmek ne kadar şaşırtıcıysa, son yıllarda özgürlük fikrinin, kendini, en kasvetli siyasi çekişmelerin merkezinde yer alan savaş ve şiddetin haklılaştırılabilir kullanımına dair tartışmanın içine nasıl dahil ettiğini izlemek de o kadar şaşırtıcıdır. Tarihsel olarak savaşlar, bilinen geçmişin en eski olayları arasında yer alırken, devrimler aslında modern çağ öncesine kadar görülmemiştir, yani tüm büyük siyasi olayların en güncel olanlarındandır. Devrime tezat olarak, savaşın amacı yalnızca nadir durumlarda özgürlük mefhumuna bağlanmıştır. Yabancı işgalciye karşı savaşçıl ayaklanmalar çoğu zaman kutsal addedilmişse de, teoride ya da pratikte salt adil savaşlar olarak asla algılanmamıştır.

Savaşların meşrulaştırılması, teorik bir düzeyde de olsa oldukça eskidir; fakat elbette organize savaş hali kadar da eski değildir. Siyasetin tartışmasız önkoşullarından biri, normal seyrinde giden siyasi ilişkilerin, şiddetin hükmü altına girmeyeceğine inanmaktır. Bu inancı ilk defa Yunan Antikitesi'nde buluyoruz: Yunan *polis*'i, yani kent-devleti, açık bir şekilde kendini şiddete değil, yalnızca iknaya dayanan bir yaşam şekli olarak tanımlamıştır. (Bunların kendi kendini kandıran boş sözler olmadığı, diğer birçok şeyde görülebileceği gibi, Atina'ya has "ikna" geleneğinde de görülebilir. Bu geleneğe göre ölüme mahkûm edilenler, baldıran otu içerek

kendi kendilerini öldürmeye "ikna" edilir ve böylece bir Atina yurttaşı, fiziksel şiddete uğrayarak aşağılanmaktan kurtulurdu.) Fakat Yunanlılar için siyasi yaşam *polis*'in duvarları dışına taşmazdı; bu yüzden de şiddet kullanımı onlara göre, bizim bugün dışişleri yahut uluslararası ilişkiler dediğimiz alandaki meşrulaştırma ihtiyacının bile ötesine geçmekti. Gerçi tüm Yunanistan'ın birleşik hareket ettiği Pers Savaşları haricinde dış ilişkiler onlar için Yunan kentleri arasındaki ilişkilerden ibaretti. *Polis*'in duvarları dışında, yani sözcüğün Yunanca anlamıyla siyasal alan dışında, şu kural geçerliydi: "Güçlü olan sefa sürer, zayıf olan cefa çeker" (Thucydides).

Bu yüzden, haklı ve haksız savaşların olduğuna dair bir şiar ile ortaya çıkan ilk meşrulaştırmayı bulmak için Roma Antikitesi'ne dönmemiz gerekiyor. Fakat Roma'nın savaşı meşrulaştırmasında ve yüceltmesinde özgürlük söz konusu değildir; savunma ve saldırı savaşı arasında bir ayrım da yapılmamaktadır. Livy'nin dediğe göre, "zorunlu savaş, haklı savaştır" ve "onlardan başka umut olmadığı yerde, silahlar kutsaldır" ("Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est"). Zorunluluk, Livy'nin zamanından başlayarak yüzyıllar boyunca, bizim bugün bir savaşı haklı değil de haksız bulmak için yeterli göreceğimiz birçok şey anlamına geldi: fetih, genişleme ve yayılma, belli çıkarları koruma, yeni ve tehditkâr güçlerin safına geçme ya da mevcut güç dengesine destek olma. Güç politikasının bu bilinen gerçekleri, bir yandan tarihte birçok savaşın sebebi olmuş, diğer yandan da "zorunluluklar", yani bir kararı silah zoruyla yürürlüğe koymanın meşru gerekçeleri olarak kabul edilmişlerdir. Saldırının suç olduğu ve savaşların yalnızca bir saldırıyı püskürttüğünde ya da önlediğinde meşru görülebileceği düşüncesi, ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yani modern teknoloji koşulla-

rında savaşın dehşet verici bir yıkım potansiyeline sahip olduğu kanıtlandıktan sonra fiilî ve hatta teorik olarak önem kazanabilmiştir.

Bugün savaş hususunda yapılan tartışmalara özgürlüğün dahil edilmesi, bizde ilginç şekilde sarsıcı bir duyarlılık yaratıyorsa, bunun muhtemel sebebi, uluslararası siyasetin son çare olarak gördüğü geleneksel meşrulaştırmalar arasında özgürlük iddiasının apaçık yokluğudur. Nükleer savaşın benzersiz ve hayal bile edilemez olası yıkımı karşısında "ya özgürlük ya ölüm" gibi şen bir yakarış, boş bile değil, olsa olsa gülünçtür. Açıkçası ülkesinin ve soyunun yaşayıp özgür olması adına kişinin kendi yaşamını tehlikeye atması, aynı amaç uğruna insan türünü tehlikeye atmaktan bir hayli farklıdır; öyle ki "kızıl olmaktansa, ölürüm daha iyi" yahut "ölüm, köleliğe yeğdir" gibi samimiyetsiz sloganların savunucularından şüphe etmemek zordur. Elbette bu, tersini önermek ve "kızıl olmak, ölmekten iyidir" demek de değildir; zira doğru olan bir şey geçerliliğini yitirdiğinde, onu tam tersi şekilde kullanmak daha doğru hale gelmez. İşin aslı bugün savaş sorununa dair tartışmalar bu kavramlar dahilinde yapıldığında, her iki tarafta da zihinsel bir kısıtlılık fark edilecektir. "Kızıl olmaktansa ölürüm daha iyi" diyenler, esasında şunu düşünürler: Kaybımız, bazılarının öngördüğü kadar büyük olmayabilir; uygarlığımız yaşayacaktır. "Kızıl olmak, ölmekten iyidir" diyenler ise, köleliğin o kadar da kötü olmayacağını; insanın, doğasını değiştiremeyeceğini ve özgürlüğün yeryüzünden sonsuza dek silinip gitmeyeceğini düşünürler. Yani bu iddia sahipleri sadece kendilerini kandırırlar; bunun kanıtı, önerdikleri akılalmaz seçenekten kaçmaları ve ciddiyetsiz oluşlarıdır.[1]

1 Savaş meselesini, nükleer silahların yarattığı korku ve totaliterizm tehdidinin her ikisiyle birden yüzleşmeye cesaret ederek ele alan, bu yüzden de zihinsel bir kısıtlılıktan tümüyle muaf olduğunu bildiğim tek kitap Karl Jaspers'e aittir. Bkz. *The Future of Mankind*, Chicago, 1961.

Şunu hatırlamak gerekiyor: Özgürlük fikrinin savaş sorunu tartışmasına dahil edilişi, teknik gelişmede belli bir evreye varıldığı ve bu evrede yıkım araçlarının rasyonel kullanımının dışlandığı açıkça görüldükten sonra gerçekleşmiştir. Bir diğer deyişle, bu tartışmanın içinde özgürlük, akılcı temellendirmelerle meşrulaştırılamaz hale gelmiş olanı meşrulaştıran bir *deus ex machina** gibi görünmektedir. Sorunların ve tartışmaların yarattığı bu pek de umut vermeyen mevcut karışıklığın içindeyken, uluslararası ilişkilerde büyük bir değişikliğin olacağına, yani savaşın siyaset sahnesinden çekileceğine dair bir ışık görmek ve üstelik diplomaside radikal bir dönüşüm gerçekleşmeden ya da insan yüreğinde ve aklında içsel bir değişiklik olmadan böyle bir umudu yaşatmak, çok mu iyimser olur? Bu konudaki kafa karışıklığımız, savaşın yokluğuna hazırlıksız olduğumuzun ve dış politikayı, "başka yollarla halletme" gibi bir son çareyi aklımızdan çıkarmadan düşünemediğimizin kanıtı değil midir?

Bu yönde sinyal veren birkaç işaret var ve bunlar, "temiz" [atom] bombaları ya da füze-savar gibi yeni teknik buluşlar yardımıyla önlenebilecek olan topyekûn yok oluş tehdidinden hayli farklılar. *İlk* işaret, topyekûn savaşın tohumlarının daha Birinci Dünya Savaşı'nda, yani kullanılan yeni silahlara ters düşmesin diye asker ve sivil ayrımına riayet edilmediği bir zamanda gelişmiş olmasıdır. Şüphesiz bu ayrım, nispeten modern bir başarıydı ve fiilî olarak ortadan kalkması, Romalıların Kartaca'yı yeryüzünden sildikleri zamanlardaki savaş halinin yeniden vuku bulması anlamına geliyordu. Fakat modern koşullar altında, topyekûn savaşın beli-

(*) [Latince] "Makineyle indirilen tanrı" ya da "makineden tanrı" anlamına gelen *deus ex machina* tabiri, karmaşık hale gelmiş bir sorunu çözmek için, Tanrı'nın ya da onun kadar güçlü bir figürün devreye girmesini niteler. Felsefede ise, ileri sürülen bir savı desteklemek ya da karşılaşılan bir sorunu çözmek için konunun dışına çıkmak pahasına da olsa başvurulan yapay çözümlere sığınma durumunu betimler – ç.n.

rişinin ya da yeniden belirişinin çok önemli siyasi bir anlamı vardır; zira bu durum, yönetimin askerî ve sivil birimleri arasındaki ilişkinin dayanağı olan temel varsayımı (ordunun vazifesi, sivil halkı korumak ve savunmaktır) yalanlamaktadır. Kaldı ki yüzyılımızın savaş tarihi, ordunun bu temel işlevi göremez hale gelişinin hikâyesi olarak bile anlatılabilirdi; ta ki bugün caydırma stratejisi, onun rolünü açıkça değiştirene dek, yani koruma rolünün yerine, gecikmiş ve esasında nafile bir intikamın peşine düşme rolünü koyana dek.

Devlet ve ordu arasındaki ilişkiye yerleşen bu çarpıklıkla yakından ilgili, göz ardı edilmiş olsa da hayli önemli olan *ikinci* işaret ise, Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hiçbir hükümet, devlet ya da yönetim biçiminin savaşta yenilmeyecek kadar güçlü olamayacağına dair neredeyse otomatik bir beklentimizin olmasıdır. Bu gelişmenin tarihi, Fransa-Prusya Savaşı'nın gerçekleştiği ve ardından Fransa'da İkinci İmparatorluk'tan Üçüncü Cumhuriyet'e geçişin yaşandığı 19. yüzyıldan başlatılabilir. Rusya-Japonya Savaşı'nda alınan yenilgiyi takip eden 1905 Rus Devrimi de askerî bir yenilgi durumunda hükümetleri bekleyen şeyin kaygı verici bir alametiydi. İster Birinci Dünya Savaşı ardından olduğu gibi insanlar kendileri getirmiş olsun, ister koşulsuz teslim olmayı ve savaş mahkemelerinin kurulmasını talep eden galip güçlerin dışarıdan zorlamasıyla olsun, yönetimde yaşanacak devrimci bir değişiklik, bugün savaş yenilgisinin –elbette, topyekûn bir yok oluş haricindeki– en kesin sonuçları arasındadır. Bizim bağlamımızda, yönetimin bu türden kati zayıflığının mı yoksa iktidarda bir otorite kaybının mı bu duruma yol açtığı sorusu önemsizdir. Aynı şekilde bir devletin ya da yönetimin –ne kadar sağlam kurulmuş ve yurttaşların güvenini ne derece kazanmış olursa olsun– modern savaş halinin tüm toplum üzerine salıverdiği o benzersiz şiddet terörünü önleyip önleyemeyeceğiyle de ilgilenmiyoruz.

İşin gerçeği, nükleer tehdit öncesinde dahi savaşların, biyolojik olarak değil, politik olarak ölüm kalım meselesi haline gelmiş olmasıdır. Bu da demek oluyor ki, modern savaş koşullarında, yani Birinci Dünya Savaşı'ndan beri, bütün yönetimlerin bir ayağı çukurdadır.

Üçüncüsü ise, yol gösterici ilke olarak caydırmanın silahlanma yarışına dahil edilişiyle savaşın doğasında oluşan radikal bir değişikliğe işaret etmektedir. Zira caydırma stratejisinin "savaşa hazırlanıyormuş gibi yaparak savaşı kazanmaktan ziyade ondan kaçınmayı amaçladığı, buna erişebilmek için de eylemin kendisine yönelmeyip, aslında hiçbir zaman uygulamaya konulmayacak bir tehdidi yaratmaya meylettiği"[2] gerçekten doğrudur. Şüphesiz savaşın amacının barış olduğuna dair anlayış ve haliyle savaşın barışı hazırladığı yönündeki görüş, en azından Aristoteles'e kadar gider. Silahlanma yarışının amacının barışı muhafaza etmek olduğu bahanesi ise daha da eskiye, açıkçası propaganda yalanlarının keşfine kadar uzanır. Fakat meselenin özü şudur: Savaştan kaçınmak, genel bir politikanın gerçek ya da yapmacık amacı olduğu kadar, bizzat askerî hazırlıkların yol gösterici ilkesi haline de gelmiştir. Bir diğer deyişle ordu artık devlet adamlarının asla başlamayacağını umduğu bir savaşa hazırlık yapmaktadır; savaşı imkânsız kılacak silahları geliştirmek de devlet adamlarının amacı haline gelmiştir.

Ayrıca "sıcak" savaşların yerini "soğuk" savaşların alıyor olmasının uluslararası politikada kolayca fark edilir hale gelişi, âdeta çelişkili olan bu çabalarla aynı çizgide yer alır. Büyük güçler tarafından gerçekleştirilen, mevcut ama geçici olduğunu umduğum nükleer denemelere devam edilmesinin öncelikli amacının yeni teknik gelişmeler ve buluşlar oldu-

2 Bkz. Raymond Aron, "Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse", *The Ethics of Power*, der. Harold D. Lasswell ve Harlan Cleveland; New York, 1962.

ğunu inkâr edemem. Fakat bana öyle geliyor ki bu denemeler, daha öncekilerin aksine, aynı zamanda politika yollarıdır ve bu şekilde, barış zamanında gerçekleşen tatbikatların yeni ve kaygı veren bir boyutunu teşkil etmektedirler. Zira bunların hedef aldıkları şey, bir taburun olağan tatbikatlarında bulunabilecek hayal ürünü iki düşman değil, en azından ihtimal dahilinde olan gerçek düşmanlardır. Bu nükleer silahlanma yarışı, hasımların, ellerindeki silahların yıkıcılığını birbirlerine gösterdikleri farazi bir savaşa dönüşmüş gibi duruyor. "Eğer"lerle ve "şöyle ya da böyle olsaydı"larla süren bu ölümcül oyunun aniden gerçeğe dönüşme ihtimali her zaman vardır; fakat galibiyet ve mağlubiyetin, asla gerçeğe dönüşmemiş bir savaşı bir gün sonlandırabileceğinin kesinlikle inanılır tarafı yoktur.

Bu büsbütün bir kuruntu mu? Sanmıyorum. Atom bombası ilk ortaya çıktığında, bu türden farazi savaş durumuyla en azından potansiyel olarak yüz yüze gelmiştik. Birçok insan, bu yeni silahı bir grup Japon bilimciye tanıtlamanın, onların kendi hükümetlerini koşulsuz teslim olmaya zorlamalarını sağlayacağını düşünmüştü ve düşünmeye devam ediyorlar; zira böyle bir tanıtlama, şansın ya da başka bir faktörün değiştiremeyeceği mutlak bir üstünlüğe sağlam bir kanıt oluşturmuş olacaktı. Hiroşima'dan on yedi yıl sonra yıkım araçlarındaki teknik üstünlüğümüz, sonuçlar önceden tam olarak hesaplanabilsin diye, savaş durumundaki birliğin morali, strateji, genel yetki ve hatta şans gibi teknik-dışı bütün faktörlerin bile tamamen saf dışı bırakıldığı bir noktaya doğru hızla evrilmektedir. Bu noktaya ulaşıldığında, evvelden harp alanının durumu, özel bölgelerin alınması, muhaberenin kesilmesi gibi şeylerin her iki taraftaki askerî uzmanlara savaşın sonucuna dair fikir vermesi gibi, deneme ve tanıtlamaların sonuçları da, şimdiki uzmanlar için zaferin ya da bozgunun kati delili olabilecektir.

Sonuncu ve konumuz açısından en önemli işaret ise, savaş ve devrim arasındaki ilişkinin, yani birbirlerine olan karşılıklı bağlılıkların adım adım gelişmekte olması ve bu ilişkideki asıl vurgunun, gitgide savaştan devrime doğru kaymasıdır. Elbette savaş ve devrim arasındaki bu ilişkisellik yeni bir olgu değildir; bağımsızlık savaşının öncelediği ve eşlik ettiği Amerikan Devrimi kadar ya da saldırı ve savunma savaşları içine sokulmuş Fransız Devrimi kadar eskidir. Fakat bizim yüzyılımızda bu örneklerin yanı sıra tamamen farklı bir olay baş göstermiştir. Bu olayda savaşın öfkesi bile, devrimin sebep olduğu şiddete yalnızca bir girizgâh ya da bir hazırlık aşamasıymış gibi görülmektedir (bu devrim anlayışı, *Doktor Jivago*'da Pasternak'ın sözünü ettiği, Rusya'daki savaş ve devrim anlayışıyla çok benzerdir). Ya da tam tersine, İkinci Dünya Savaşı'nın bile hayli geniş bir kamuoyu tarafından makul bir meşruiyetle itibar görmüş olması gibi, bu olayda da bir dünya savaşı sanki devrimin sonucuymuş ve tüm dünyaya yayılan bir iç savaşmış gibi ortaya çıkmaktadır. Yirmi yıl sonra, savaşın amacının devrim olduğu ve savaşı haklılaştırabilecek tek ülkünün de özgürlüğün devrimci ülküsü olduğu iddiası neredeyse tartışmasız hale gelmiştir. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz vaziyetin akıbeti ne olursa olsun, biz toptan yok olup gitmezsek, savaşın yanında devrim yakın gelecekte hep yanımızda olacağa benziyor. Bu yüzyılın çehresini, savaşların yüzyılı olmayacak şekilde değiştirebilmemiz gerekiyorsa da, devrimler yüzyılı olarak kalacağı kesindir. Bugün dünyayı bölen ve birçok şeyi tehlikeye atan çekişmede, muhtemelen devrimi anlayanlar kazanacaktır. Sözün süregeldiği anlamıyla güç politikasına inanan ve böylece dış politikada her zaman son çare olarak görülen savaşa iman etmeyi sürdürenler ise, artık hükmü olmayan ve yararsız bir uğraşın üstatları olduklarını kısa zamanda anlayacaklardır. Bu devrim algısı, karşı-devrim konusunda bir

uzmanlıkla alt edilemez yahut onun yerine geçirilemez; zira tepki nasıl etkiye bağlıysa, karşı-devrim de devrime bağlıdır. [Karşı-devrim] terimi, Fransız Devrimi sırasında Condorcet tarafından türetilmiştir ve Maistre'in "La contrerévolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la revolution" [Karşı-devrim, ters yönde bir devrim değil, devrimin karşıtıdır] şeklindeki ünlü sözü, 1796'da telaffuz edildiği haliyle kuru bir nükte olarak durmaktadır.[3]

Aralarındaki sıkı ilişkiye rağmen, teori ve pratikte savaş ve devrimi birbirinden ayırmak ne kadar gerekli olursa olsun, şu yalın gerçeği belirtmeden geçemeyiz: Devrimler ve savaşlar, şiddet alanının dışında düşünülemezler ve bu, onları diğer bütün siyasi olgulardan ayrı tutmaya yeter. Savaşların kolayca devrimlere dönüşmelerinin ve devrimlerin de savaşları doğurmaya yönelik bu kaygı verici eğilimin içinde olmalarının bir nedeni, ikisinin de ortak paydasında şiddetin yatıyor olmasıdır. Bunu inkâr etmek zordur. Öyle ki Birinci Dünya Savaşı'nda dozu kaçan şiddet, ona eşlik edecek bir devrim geleneğinin yokluğuna ve daha öncesinde hiçbir devrimin yaşanmamış olmasına rağmen, aslında devrimlere yol açacak denli büyüktü.

Elbette devrimler bir yana, savaşlar bile her zaman tümüyle şiddetle belirleniyor değildir. Totaliter rejimlerin topla-

3 De Maistre, *Considérations sur la France* (1796) adlı eserinde, karşı-devrimi "une révolution au sens contraire" [ters yönde bir devrim] diye tanımlayan Condorcet'ye böyle cevap verir. Bkz. *Sur le sens du mot révolutionnaire* (1793), *Œuvres*, 1847-9, Cilt XII. Tarihsel olarak, muhafazakâr düşüncenin ve irticai hareketlerin her ikisi de, en çarpıcı özelliklerini ve canlılıklarını [*élan*] olduğu kadar, bizatihi varlıklarını da Fransız Devrimi'nden türetmişlerdir. O zamandan bu yana, tartışmalı olmayan neredeyse tek bir fikir ya da bir mefhum geliştirememeleri bağlamında da, hep bir türev olarak kalmışlardır. Sırası gelmişken belirtelim: Muhafazakâr düşünürlerin tartışmalarda daima sivrilmiş olmalarının sebebi budur. Devrimciler de belli ölçüde özgün bir tartışma tarzı geliştirmişlerdi; fakat işin bu yanını aslında muhaliflerinden öğrenmişlerdi. Liberal ve devrimci düşüncenin aksine, muhafazakârlık, kökü itibariyle ve doğası gereği tartışmacıdır.

ma kampları örneğinde olduğu gibi, şiddetin mutlak hüküm sürdüğü yerde sessizleşen sadece yasalar değildir (Fransız Devrimi bunu *les lois se taisent* (yasalar sessiz kalıyor) şeklinde ifade etmiştir), her şey ve herkes sessiz kalmak zorundadır. Şiddet, bu sessizlik yüzünden siyasi alanın kıyısında duran bir olgudur; zira insan, siyasi bir varlık olduğu ölçüde, konuşma kudretiyle donatılmıştır. Aristoteles'in insana dair meşhur iki tanımı, yani "insan siyasi bir varlıktır" ve "konuşma kudretine sahiptir" tanımları birbirini tamamlar niteliktedir ve ikisi de Yunan *polis* yaşamında aynı deneyime işaret etmektedir. Buradaki vurgu, konuşmanın şiddet karşısındaki çaresizliği kadar, şiddetin konuşma konusundaki acizliğidir de. Bu suskunluktan dolayı siyasal kuram, şiddet olgusuna dair çok az şey söyleyebilir ve bu tartışmayı işin uzmanlarına bırakmak zorundadır. Siyasal düşünce, yalnızca siyasi olguların kendisindeki eklemlenişleri anlayabileceği için, insani meseleler alanındaki görünüşlerle sınırlıdır. Bu görünüşler, fiziki gerçeklere tezat olarak, konuşulmaya ve dile getirilmeye muhtaçtırlar; yani tümden açığa çıkmaları için, sırf fiziki görünebilirliği ve işitilebilirliği aşan bir şeye ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla, savaşa ya da devrime dair bir kuram sadece şiddetin meşrulaştırılmasını mevzubahis edebilir; çünkü bu meşrulaştırma onun siyasi sınırını tayin eder. Fakat şiddeti övmeye yahut meşrulaştırmaya varacak olursa, artık siyasal değil, siyaset karşıtıdır.

Şiddet, savaşta ve devrimde hâkim bir rol oynadığı sürece, ikisini de, onların kayda geçirilmiş tarihteki muazzam yerlerine bakmaksızın siyasal alanın dışına iter. Siyaset-öncesi durumun varsayımına göre bu olgu, savaşlara ve devrimlere tanıklık etmiş olan 17. yüzyılın "doğa hali" olarak adlandırılmasına sebep olmuştur; oysa bu "doğa hali", hiçbir zaman tarihsel bir gerçek olarak anlaşılmamıştır. Bugün bile onun bir benzeri, insanların bir arada yaşadığı her yerde siyasal

alanın kendiliğinden oluşmadığı ve tam anlamıyla tarihsel bir bağlama yerleşmelerine rağmen gerçekte siyasal olmayan ve hatta siyasete ilişmeyen olayların var olduğu yönündeki algıda saklıdır. Bir doğa hali tasarımı, en azından 19. yüzyıl gelişme fikrinin –onu sebep-sonuç olarak ya da olasılık ve gerçeklik şeklinde veya diyalektik bir hareket ve hatta olaylardaki ardışıklık ve uyum olarak ele alsak bile– anlayamayacağı bir gerçekliği iddia etmektedir. Zira doğa hali varsayımı, ondan sonra gelen her şeyden sanki derince bir yarıkla ayrılmış bir başlangıcı ima etmektedir.

Başlangıç sorununun devrim olgusuyla ilişkili olduğu aşikârdır. Fakat bu çeşit bir başlangıcın şiddetle yakından bağının olması gerektiği düşüncesi, İncil'de ve klasik Antikite'de sunulduğu üzere, tarihimizin efsanevi başlangıçlarınca doğrulanır görünmektedir: Kabil, Habil'i katletmiştir, Romulus da Remus'u. Şiddet, başlangıçtı; bu yüzden hiçbir başlangıç, şiddeti kullanmadan ya da bir şeyi ihlal etmeden yapılamazdı. İncil'de ya da laik geleneğimizde kayıtlı olan bu ilk ameller, ister bir efsane ister tarihsel bir gerçek olarak bilinsinler, insan zihninin inandırıcı metaforlar ve evrensel ölçeğe uyarlanabilir hikâyeler üretebildiği ender durumlarda eriştiği o gücü sayesinde, yüzyıllardan beri dolaşımdadır. Hikâye açıkça şunu anlatır: İnsanoğlunun geliştirdiği her kardeşlik, kardeş katlinden kaynaklanmaktadır; herhangi bir siyasi örgütlenmenin kökü ise suça dayanır. Başlangıçta suçun olduğuna dair bu görüşün (ki teorik olarak sadeleştirilmiş ifadesi "doğa hali"dir) insani meselelere dair yüzyıllardır sahip olduğu inandırıcılığının, St. John'un "Başlangıçta söz vardı" şeklindeki ilk cümlesinin ilahi kurtuluş konusunda sahip olduğu inandırıcılıktan aşağı kalır yanı yoktur.

BİRİNCİ BÖLÜM

Devrimin Anlamı

1

Burada savaş sorunuyla ilgilenmiyoruz. Bahsettiğim metafor ve onun teorik karşılığı olan doğa hali kuramı bile, savaşı ve onun vahşetini, insani meselelerin doğasında olan ve insanlık tarihinin mücrim başlangıcında kendini gösteren o ilk günaha dayandırıp meşrulaştırmaya sıkça hizmet etmiş olsalar da, devrim sorunuyla daha yakından ilgilidirler; çünkü devrimler bizi, doğrudan ve kaçınılmaz olarak başlangıç sorunuyla yüz yüze getiren yegâne siyasi olaylardır. Devrimleri değişim olarak tanımlamanın cazibesine kapılmamız mümkün olsa da, asla yalnızca değişimden ibaret değildirler. Modern devrimlerin, Roma tarihinde görülen *mutatio rerum*'la* ya da Yunan *polis*'ini tahrip eden στάσις, yani iç kargaşayla çok az ortak yanı vardır. Devrimleri, Platon'un μεταβολαί'siyle, yani bir yönetim biçiminin başka bir yönetim biçimine sözde doğal dönüşümüyle ya da Polybius'un

(*) [Latince] "Şeylerin değişimi" olarak karşılanabilecek bu terim, literatüre devrimci değişiklikler (*revolutionary changes*) olarak geçmiştir – ç.n.

πολιτείων ἀνακύκλωσις'siyle, yani daima uçlara sürüklendiği için insani meseleleri sınırlandıracağı öngörülen o mükerrer döngüyle bir tutamayız.[1] Antikite, siyasal değişime ve ona eşlik eden şiddete pekâlâ aşinaydı; fakat bunlar, tümüyle yeni bir şey yaratmaya muktedir görülmezdi. Değişimler, modern çağın "tarih" dediği, özünde yeni bir başlangıcı barındırmayan ve kendi döngüsünde farklı bir aşamaya çekilmek olarak addedilen şeyin seyrini bozmamıştı ki bu döngü, bizzat insani meselelerin doğası gereği önceden tayin edilen ve haliyle değiştirilemez olan bir seyri öngörüyordu.

Fakat modern devrimlerin, modern çağ öncesi seleflerini bulma konusunda daha umut verici olabilecek başka bir yönü vardır. Toplumsal sorunun tüm devrimlerde oynadığı muazzam rol inkâr edilemez. Yahut Aristoteles'in, bizim bugün ekonomi temelli hareketlenme –yani, zenginlerin yönetimi devirmesi ve oligarşinin tesisi yahut yoksulların yönetimi devirmesi ve demokrasinin tesisi– dediğimiz şeyin önemini, henüz Platon'un μεταβολαί'sini yorumlayıp açıkladığı dönemde keşfetmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde, tiranların sıradan ve yoksul insanların desteğiyle iktidara geldikleri ve gücü elde tutmanın en iyi yolunun insanların eşitlik arayışında yattığı da Antikite'de biliniyordu. Bir ülkenin sahip olduğu servet ile o ülkenin yönetimi arasında kurulabilecek bir bağlantı; yönetim biçimlerinin, bu servetin dağılımıyla ilişkili olduğuna dair bir anlayış; siyasal iktidarın, ekonomik gücün âdeta bir uzantısı olabileceği yönündeki kuşku ve son olarak, tüm siyasi çatışmanın kaynağında çıkarların yattığına dair bir hüküm: Tüm bunlar şüphesiz ne Marx'ın icadıdır, ne "Hâkimiyet, ister menkul ister gayrimenkul olsun, mülkiyettir" diyen Harrington'ın, ne

1 Klasikçiler, "στάσις ya da μεταβολὴ πολιτείων sözcüklerinin, *revolution* [devrim] sözcüğünü tam olarak karşılamadığı"nın farkındadırlar (W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902). Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Heinrich Ryffel, *Metabolè Politeion*, Bern, 1949.

de "Krallar tebaaya hükmeder, çıkarlar da krallara" diyen Rohan'ın. Maddeci tarih görüşü denen şeyden ötürü birinin suçlanması gerekiyorsa, Aristoteles'e kadar geri gidilmesi şarttır. Zira Aristoteles, συμφέρον dediği ve bir halka, bir zümreye ya da tek bir kişiye faydalı olan şey anlamına gelen çıkarın, siyasi meselelere hükmettiğini ve hükmetmesi gerektiğini iddia eden ilk kişiydi.

Fakat çıkar güdümüyle gerçekleşen bu türden "iktidarı çökertmeler" ve ayaklanmalar, yeni bir düzen tesis edilene dek vahşet ve katliamın ötesine geçememiş olmalarına karşın, fakir-zengin ayrımında temellenmişlerdi; bu ayrım da, insan bedenine ait olan yaşam gibi siyasi yapıda var olması doğal ve kaçınılmaz addedilmişti. Toplumsal sorun, ancak modern çağa gelindiğinde devrimci bir hal almaya başladı. Zira bu çağda yoksulluğun, insanlık durumuna içkin bir şey olduğu fikri sorgulanır hale gelmiş ve bir tarafta belli olanaklar, güçler ya da hilelerle yoksulluğun boyunduruğundan kurtulabilmiş azınlık ile diğer tarafta yoksulluğun pençesinde kıvranan çoğunluk arasındaki ayrımın kaçınılmaz ve ebedî olduğu fikrinden de şüphe edilmeye başlanmıştı. Bu şüphe, daha doğrusu yaşamın kıtlıkla lanetlenmektense bollukla kutsanabileceğine dair bu inanç, devrimi hazırlayan bir öncüldü ve esasında Amerika kökenli olup, doğrudan doğruya Amerikan koloni deneyiminden doğmuştu. Amerikan Devrimi'nin bilfiil başlamasından on yılı aşkın bir süre önce John Adams, "Ben Amerika'yı daima, yeryüzündeki tüm cahillerin aydınlanışı ve insanlığın köle kesiminin kurtuluşu için tasarlanmış, takdir-i ilahi olan muazzam bir düzenin başlangıç mekânı olarak gördüm"[2] diyebildiyse, sembolik bir ifadeyle, toplumun tümden değişimi gibi modern bir anlamı haiz olan devrimler için uygun zemi-

2 Bkz. John Adams, *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), *Works*, 1850-6, Cilt III, s. 452.

nin hazırlanmış olduğu da söylenebilir. Teorik bir dille ifade edecek olursak, bu zemin, ilk önce Locke –muhtemelen Yeni Dünya kolonilerinin müreffeh şartlarının etkisi altındayken– ve ardından Adam Smith, emeği ve ağır işçiliği yoksulluğun bir uzantısı ya da mülksüz olanların mahkûm edildiği bir etkinlik olarak değil de, aksine tüm servetin kaynağı olarak gördüklerinde hazırlanmıştı. Bu şartlar altında yoksulların, yani "insanlığın köle kesiminin" isyanı, aslında kendilerini kurtarırken insanlığın geri kalanını köleleştirmekten öte bir amaç da taşıyabilmişti.

Modern çağın çok öncesinde Amerika, ebedî olduğu düşünülen ve büsbütün yokluktan kaynaklı bu rezil sefalete son verecek araçları gerçekten keşfetmiş olan teknolojik gelişmesiyle, yoksulluğun olmadığı bir toplumun sembolü haline gelmişti. Toplumsal sorunun ve yoksulların isyanının hakikaten devrimci bir rol oynamaya başlaması da, ancak bu durum gerçekleştikten ve Avrupa insanınca bilinmesinden sonra mümkün olmuştu. Sonsuz tekrarlarıyla bu kadim döngü, zengin ve fakir arasında "doğal" olduğu varsayılan bir ayrıma dayalıydı[3] ve Amerikan toplumunun Devrim öncesi fiilî varlığı, bu döngüyü ilk ve son kez kırmıştı. Şimdi, Amerikan Devrimi'nin Fransız Devrimi üzerindeki etkisi hususunda âlimane tartışmalar dönüyor –ve tabi bunlara, Avrupalı düşünürlerin Amerikan Devrimi'nin seyrini nasıl şekillendirdiğine dair tartışmalar da eşlik ediyor–. Hâlbuki bu konuda açıklayıcı ve aydınlatıcı araştırmalara bağlı kalındığında görülecektir ki, Fransız Devrimi'nin seyrine açıkça yön veren hiçbir etki –mesela bunun Kurucu Meclis ile başlaması ya da İnsan Hakları Bildirgesi'nin (*Déclaration des Droits de l'Homme*) Virginia Haklar Bildirgesi'ni model almış olması–, Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonilerine ait toprak-

3 Bu yüzden Polybius, yönetimlerin dönüşümünün, Κατὰ φύσιν, yani doğal ilkeye uygun olarak gerçekleştiğini söyler. *Histories*, VI. 5.1.

ların, Abbé Raynal'in ifadesiyle "şaşırtıcı zenginliği"nin yarattığı etkiyle eşdeğerde olamaz.[4]

Yine de biz, Amerikan Devrimi'nin modern devrimlerin seyri üzerindeki etkisini, daha doğrusu etkisizliğini bolca tartışacağız. Devrim ruhunun ve de Kurucu Babalar'ın incelikli ve hikmetli siyaset kuramlarının Avrupa kıtası üzerinde fark edilir bir etki yaratmadığı su götürmez bir gerçektir. Amerikan Devrimi aktörlerinin, yeni cumhuriyetçi yönetimin en büyük buluşları arasında saydıkları şeyin, yani Montesquieu'nün erkler ayrımı* kuramının siyasi yapıdaki kullanımının ve işlenişinin, Avrupalı devrimcilerin fikriyatındaki yeri her zaman çok küçük olmuştu; nitekim daha Fransız Devrimi başlamadan, ulusal egemenlik kaygılarıyla Turgot tarafından derhâl reddedilmişti.[5] Zira Turgot'nun *majesty* [haşmet] dediği şey (ki bu sözcüğün kökü, ilk kez Jean Bodin'in kullandığı ve daha sonra *souveraineté* [egemenlik] olarak tercüme ettiği *majestas*'tır),** güya bölünmemiş

---

4 Amerikan Devrimi'nin, 1789 Fransız Devrimi'ne olan etkisi üzerine bir tartışma için bkz. Alphonse Aulard, "Révolution française, et révolution américaine," *Études et leçons sur la Révolution française*, Cilt VIII, 1921. Abbé Raynal'in Amerika'yı tasviri için ise bkz. *Tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord*, 1781.

(*) Türkçeye güçler ya da kuvvetler ayrımı olarak da çevrilen Montesquieu'nün *séparation des pouvoirs* terimini "erkler ayrımı" olarak karşılamak gerekti; çünkü Arendt güç (*force*) ve kuvvet (*strength*) sözcüklerine özel bir anlam yükler. (Bkz. Hannah Arendt, *On Violence* [Tr. *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1997]). Arendt'in, kendi siyasal kuramı çerçevesinde kavramsallaştırdığı *power*'ı, "iktidar" olarak karşılıyoruz. Dolayısıyla iktidar ve erk arasında bir geçişlilik olduğu ve erk sözcüğünün metin içinde yer yer iktidarı imlediği göz önünde tutulmalıdır – ç.n.

5 John Adams'ın *A Defense of the Constitutions of Government of United States of America*'sı, Turgot'nun 1778'de bir mektup aracılığıyla Dr. Price'a saldırmasına yanıt olarak yazılmıştır. Mesele, Anayasa'nın erkler ayrımını temel almasına karşı Turgot'nun merkezî iktidarın gerekliliğini savunmasıdır. Bkz. özellikle Adams'ın "Preliminary Observations" (*Works*, Cilt IV) adlı yazısı. Burada Adams, Turgot'nun mektubundan uzun alıntılar yapmaktadır.

(**) *Majesty* ve *majestas* sözcükleri büyüklük, egemenlik ve azamet gibi anlamlara geliyor. Yasal bir terim olarak ve Roma Cumhuriyeti'ne dayanan anlamıyla,

merkezî bir iktidarı gerektiriyordu. Ulusal egemenlik, yani mutlak krallığın asırlar boyu anladığı şekliyle kamu alanının haşmeti, bir cumhuriyetin tesis edilmesine tezat görünüyordu. Başka bir deyişle, devrimlerden çok daha eski olan ulus-devlet, Avrupa'daki devrimi, daha ortaya çıkmadan tarihe gömmüş gibiydi. Buna karşın, diğer tüm devrimlerin önüne çıkan en acil ve siyasi çözüm imkânı en zayıf problem, yani kitlesel yoksulluğun dehşet verici kötülüğüyle biçimlenmiş toplumsal sorun, Amerikan Devrimi'nin seyrinde neredeyse hiçbir rol oynamamıştı. Avrupa'da devrimci canlılığı [*élan*] besleyen ise, Amerikan Devrimi değil, aksine, Bağımsızlık Bildirgesi'nden çok önce sağlanmış ve Avrupa'da da gayet iyi bilinen Amerika'ya has koşulların kendisiydi.

Yeni kıta, yoksullar için bir barınak, "sığınak" ve bir çeşit toplanma yeri olmuştu. Orada "ılımlı yönetimin ipekten bağlarıyla birbirine bağlı" olarak ve "kati yoksulluğun, ölümden beter olduğu" anlayışını defetmiş "hoş bir türdeşliğin" ahvalinde yaşayan yeni bir insan ırkı ortaya çıkmıştı. Gerçi bu ifadelerin sahibi olan Crèvecœur, Amerikan Devrimi'ne kökten karşıydı; çünkü onu, "büyük şahsiyetler" tarafından "sıradan insanlara" karşı kurulmuş bir çeşit komplo olarak görüyordu.[6] Zira önce Avrupa'da sonra tüm dünyada insan ruhuna devrimcilik aşılayan şey, Amerikan Devrimi ve onun yeni bir siyasi yapı, yeni bir yönetim şekli tesis etme kaygısı değil, Amerika ve Amerikalı, yani "yeni kıta" ve "yeni insan"dı. Jefforson'ın dediği gibi "zenginin yanında yoksulu da memnun eden o tatlı eşitlik"ti ve Fransız

---

devletin ve hükümdarın yüksek konumunu, her şeyden daha fazla saygı duyulması gereken asalet, şeref ve yüceliğini imliyor. Bu sözcüğün, hükümdarlara verilen bir unvan olduğunu (majesteleri/haşmetlimiz) ve ileriki bölümlerde ironik olarak kullanıldığını da hesaba katarak (*majestic*: haşmetli), "haşmet" olarak karşılıyoruz – ç.n.

6 Hector St. John de Crèvecœur, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton ciltsiz baskı, 1957. Bkz. özellikle III. ve XII. Mektuplar.

Devrimi'nin son evrelerinden günümüz devrimlerine gelinceye dek, devrimcilere daha önemli görünen şey, tıpkı Devrim'den önce Amerika'da olduğu gibi, siyasal alanın yapısından ziyade toplumun dokusunu değiştirmekti. Madem modern çağdaki devrimlerin özünü, toplumsal koşulların kökten değişimi oluşturuyordu, o zaman devrimlerin temelinin de Amerika'nın keşfiyle ve yeni bir kıtanın kolonileşmesiyle atıldığı söylenebilirdi; öyle ki Yeni Dünya'da doğallıkla ve âdeta organik olarak gelişmiş bu "tatlı eşitliğe", insanlık için yeni bir umudun birdenbire yayıldığı Eski Dünya'da erişebilmek için sanki yalnızca şiddet ve kanlı bir devrim gerekiyor gibiydi. Bu görüş, çoğu zaman ukalalığa varan çeşitli tavırlarla, Amerika'da bir devrim olmadığı yönünde mantıksal çıkarımlar yapan modern tarihçiler arasında yaygınlaştı. Hatta bir şekilde Karl Marx tarafından desteklenmiş olduğunu da belirtmek gerekiyor. Zira Marx, kapitalizmin akıbetine ve yaklaşan proletarya devrimlerine dair yaptığı kehanetlerin, Birleşik Devletler'deki toplumsal gelişmelere ilişkin olmadığına inanmış görünüyor. Fakat Marx'ın tespitleri ne kadar isabetli olursa olsun –ki Marx, olgusal gerçekliğe dair, takipçilerinin yapabildiklerinden kesinlikle daha üstün bir kavrayış sergilemektedir–, Amerika Devrimi'nin yalın gerçekliği bu teorilerin hepsini çürütüyor. Zira olguları eğip bükmek imkânsızdır; tarihçiler ya da sosyologlar onlardan bir şey öğrenmeyi reddettiklerinde ortadan kaybolmazlar. Bu ancak toplu bir unutuşla mümkündür. Böylesi bir unutuş ise, bilimsellik iddiasında olan çalışmamıza giremezdi. Aksi hâlde bu, tam manasıyla Amerikan cumhuriyetinin sonunu ilan etmek olurdu.

Buna karşın, öne sürdükleri inanç bir tür ateizm olsa da, bütün modern devrimlerin esasında Hıristiyan kökenli olduğu yönünde pek de seyrek görülmeyen iddia hakkında da birkaç şey söylemek gerekiyor. Söz konusu iddiayı destekle-

yen sav ise, ilk Hıristiyan cemaatinin isyankâr doğasına işaret etmekte; Hıristiyanlığın, herkesi Tanrı önünde eşitlediğini, bütün dünyevi iktidarları açıkça aşağıladığını ve Cennet Krallığı vaat ettiğini vurgulamaktadır; bunlar, dünyevileştirilmiş bir tarzda olsa da, Reform yoluyla modern devrimleri beslediği varsayılan inanç ve temennilerdir. Oysa laiklik, yani dinin siyasetten ayrılması ve kendine has itibarıyla dünyevi bir alanın oluşması, devrim olgusunun şüphesiz hayati bir unsurudur. Nihayetinde devrim dediğimiz şey, tam da yeni ve laik bir alanın doğuşunu getiren o geçiş safhasıdır. Eğer bu doğruysa, devrimin kaynağını oluşturan da, Hıristiyan öğretiler muhtevası değil, laikleşmenin bizzat kendisidir. Söz konusu laikleşmenin ilk aşaması da, Reform değil, mutlakıyetçiliğin ortaya çıkması olmuştur. Zira "devrim" daimîdir ve laik yönetimin tüm biçimleri için geçerlidir. Hatta Luther, Tanrı kelamı Kilise'nin geleneksel otoritesinden kurtarıldığında, devrimin dünyayı sarsacağını düşünmüştür. Devrim, yeni bir laik düzen kurmaz, aksine kararlı ve kalıcı bir şekilde bütün dünyevi düzenin temellerini yerinden oynatır.[7] Luther'i tarihteki büyük kuruculardan biri saymak gerekir; zira yeni bir kilisenin kurucusudur; fakat onun imzasını taşıyan bu kuruluş, asla bir *novus ordo saeclorum** olmadı, olmaya da meyletmedi. Aksine, ne olursa olsun sahici Hıristiyan yaşamını, laik düzenin tüm uğraş ve kaygılarından temelli olarak kurtarma mahiyetine büründü. Bununla bera-

7 "Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem quotiens venit." Luther'in *De Servo Arbitrio* (*Werke*, Weimar baskı, Cilt XVIII, s. 626) adlı eserinde geçen bu ifadeleri şu şekilde açımlıyorum: "Tanrı kelamının en köklü mukadderatı, uğruna dünyanın ayağa kalkmasıdır/altüst olmasıdır. Zira Tanrı nutku, her seferinde dünyayı değiştirmek ve yenilemek için gelir."

(*) Latince olarak ilk defa Vergilius'un dördüncü eglogunda geçen ve sonradan Amerika'nın kuruluşuna atfedilen bu düstur, sözcüğün dar anlamıyla "çağların yeni düzeni" demektir. Sonraki bölümlerde Arendt bu ifadeyi tekrar ele alacak ve özellikle kuruluş bağlamında tartışacaktır – ç.n.

ber, Luther'in otorite ve gelenek arasındaki sıkı bağı koparmasının ve otoriteyi gelenekten devşirmek yerine kutsal kelamın kendisine dayandırmasının modern dönemde otorite kaybının yaşanmasına katkı sunduğu da inkâr edilemez. Fakat bu durum eğer yeni bir kilisenin kuruluşuyla sonlanmasaydı, Joachim di Fiore'den *Reformatio Sigismundi*'ye* Ortaçağ'ın sonlarına dek süregelen eskatolojik bekleyişler ve kurgular kadar aciz kalmış olacaktı. Her ne kadar şüphe ediyorsam da, yakın geçmişte önerilmiş olan bu ikinci durum, modern ideolojilerin saf öncülleri olarak da düşünülebilir.[8] Aynı şekilde, Ortaçağ'a ait bu eskatolojik hareketlerde, modern kitle histerisinin öncüllerini görmek de mümkündür. Fakat bırakın devrimi, sadece bir isyan bile, kitle histerisinden çok daha fazla bir şeydir. Bu yüzden, modern çağda bütünüyle dinsel bazı hareketlerde çok belirgin görünen isyankâr ruh, daima bir tür Büyük Uyanış'la** ya da dinî inançların yeni-

(*) Joachim di Fiore, 1130-1202 yıllarında yaşamış İtalyan filozof ve din adamıdır. Hıristiyanlıktaki baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesine göre tarihi üç döneme ayırır: Tanrı'nın kurallarına göre yaşanılan ilk Yahudilik dönemi, İsa'nın gelişiyle Kilise'nin hükmünün başladığı ara Hıristiyanlık dönemi ve 1260 yılından itibaren de Hıristiyanlığın devam edeceği ama Kilise'nin hükmünün olmayacağı, insana yalnızca aklın kılavuzluk edeceği, buna göre de barış ve huzuru getirecek olan son dönem. Di Fiore, bu fikirleri yüzünden aforoz ediliyor, ama "akıl çağı"nı ilk öngörenlerden ve Hıristiyanlık içinde tarih felsefesini başlatanlardan biri oluyor. *Reformatio Sigismundi* ise ilk kez 1439'da ortaya çıkan ve Almanya'da 1522'ye kadar yedi kez basılıp yayılan, kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen siyasi bir metin. Tanrı'nın Kutsal Roma İmparatoru Sigismund'a, Hıristiyanlık Kilisesi'ni olası en iyi düzene sokmasını ve köylülere eziyet eden Roma Hukuku'nu ilga edip dünyayı eskisi gibi daha adil kılmasını vahyettiği bir rüyayı tasvir ediyor. Metin, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa toplumunun durumunu, papazların kibrini ve Kilise'yi eleştirdiği için Reform hareketinin ilk belgelerinden biri olarak görülüyor – ç.n.

8 Eric Voegelin (*A New Science of Politics*, Chicago, 1952) ve Norman Cohn (*The Pursuit of Millennium*, Fair Lawn, N.J., 1947).

(**) Büyük Uyanış (*Great Awakening*) terimi, Amerika'da 18. ve 19. yüzyıllarda dinî inançların yeniden canlandığı, dinsel coşkunluğun arttığı ve daha ziyade Protestanlığın ateşlediği dinsel hareket ve gösterilerin görüldüğü dönemleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir – ç.n.

den canlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bunlar da zaten, din tarafından uyutulmuş olanları ne kadar "uyandırabileceğine" bakmaksızın siyasal olarak neticesiz, tarihsel olarak da beyhude girişimler olarak kalmışlardır. Haliyle, Hıristiyan öğretilerin esasında devrimci oldukları iddiası, Amerikan Devrimi'nin hiç olmadığına yönelik sav kadar asılsızdır. Zira modern çağ öncesi hiçbir devrimin Hıristiyanlık adına yapılmadığı bir gerçektir. Öyleyse bu teori lehine söylenebilecek tek şey, Hıristiyan inancının devrimci tohumlarının filizlenebilmesi için moderniteye ihtiyaç duyulduğudur, ki bu da ancak söz konusu teoriyi doğru kabul edersek...

Fakat meselenin özüne biraz daha yaklaşan başka bir iddia var: Yenilik unsurunun bütün devrimlere içkin olduğunu daha önce vurgulamıştık ve bütün tarih anlayışımızın, doğrusal bir gelişme izlemesi bakımından Hıristiyan kökenli olduğu da zaten sıkça tekrarlanmaktadır. Yenilik, biriciklik ve benzeri olguların yalnızca bu doğrusal zaman anlayışı koşullarında makul ve akla yatkın olabileceği ise aşikârdır. Aynı şekilde Hıristiyan felsefesinin Antikite'nin zaman kavramından ayrıldığı da doğrudur; çünkü İsa'nın doğuşu, dünyevi ve insana ait bir zamanda gerçekleşerek, biricik ve tekrarlanamaz bir olay olmanın yanı sıra, yeni bir başlangıca da imza atmıştır. Augustine'nin formüle ettiği Hıristiyan tarih kavramına göre yeni bir başlangıcın söz konusu edilmesi, ancak öteki dünyaya ait bir olayın bu dünyaya ait zamanın olağan akşına müdahale edip, onu sekteye uğratması bağlamında mümkündür. Yine Augustine'in vurguladığı üzere, böyle bir olay bir kereliğine cereyan etmişti ve tarihin sonuna dek bir daha asla tekrarlanmayacaktı. Hıristiyan bakışa göre dünyevi tarih, hâlâ Antikite'ye has döngülerin içindeydi (geçmişteki gibi, imparatorluklar bir belirip bir kaybolacaklardı), ama ebedî yaşamın sahibi olan Hıristiyanlar, sonsuzca tekrarlanan bu değişim döngüsünü kırabi-

lirlerdi ve bu döngünün sunduğu temaşalara karşı kayıtsız kalmaları gerekiyordu.

Elbette değişimin, ölümlü her şeye hükmettiği düşüncesi yalnızca Hıristiyanlığa özgü değildi. Daha çok, Antikite'nin son yüzyıllarına dek süregelmiş, yaygın bir kanıydı. Bu haliyle de, Roma'nın klasik *res publica* [bizlik*] ruhundan daha fazla, klasik Yunan'ın insani ilişkilere dair yapmış olduğu felsefi ve hatta felsefe-öncesi yorumlarla büyük benzerlik gösteriyordu. Romalılar ile karşıtlık içindeki Yunanlar, ölümlüler ölümlü olarak kaldıkları sürece zuhur eden değişimin değiştirilemeyeceği inancındaydılar; çünkü νέοι, yani aynı zamanda "yeni gelenler"i de imleyen gençlik, mevcut durumun [*status quo*] durağanlığını sürekli bozuyordu. Zamanla birbirinin yerini alan kuşakların tarihin belirleyici unsuru olduğunu muhtemelen ilk fark eden Polybius, kısırlaştırılamaz sürekli gelip gitmelerin yaşandığı siyasal alana vurgu yaparken, Roma'da olup bitenleri Yunan bakışıyla izliyordu. Buna karşın, Yunan'dakinden farklı olarak Roma'nın eğitim misyonunun, "yeni gelenler"i eskilere bağlamak, bir başka deyişle gençleri atalarına layık kılmak olduğunun da bilincindeydi.[9] Romalıların devamlılık hissi, Yunanistan'da bilinmeyen bir şeydi. Orada, ölümlü her şeye içkin olan değişkenlik, hiçbir yumuşatma ve avuntuya yer vermeden yaşanıyordu ve Yunan filozofları, insani mesele-

(*) Bilindiği üzere Latince *res publica* sözcüğü "herkesin olan, kamuya ait olan şey/mesele" ve bunların genel biçimi demektir ki Antiklerin *res publica*, *republic* dediği şeyi biz "devlet", yani "herkese ait olan şey" olarak da kullanageldik. Keza metnin ilerleyen kısımlarında da "herkesin olan şey/mesele" olarak anlaşılmalıdır. Fakat Arendt'in, kendi siyaset düşüncesini Antikite'nin kamusallığına dayandırdığını; insani biraradalık, *bu* dünyalılık ve eşitler arasında özgürce eyleme/konuşma gibi siyasal önerilerini Antik siyasal yaşamdaki örneklerle beslediğini ve ayrıca maddi bir *şeyden* (*res*) ziyade bir ruhtan, bir kültürden etkilendiğini düşünerek, *res publica* sözcüğüne burada "bizlik" karşılığını öneriyorum – ç.n.

9 Sırasıyla, Polybius VI. 9.5. ve XXXI. 23-5.1.

ler alanını ciddiye almanın lüzumsuz olduğuna ve bu alana büsbütün haksız bir onur bahşetmekten kaçınmak gerektiğine ikna eden şey de böylesi bir deneyimdi. İnsani meseleler sürekli değişiyor fakat bütünüyle yeni bir şey üretmiyordu; şayet güneşin altında yeni bir şey varsa, o da, doğup bu dünyaya geldiği sürece insanın kendisiydi. Fakat νέοι, yani yeni ve genç olanlar, ne kadar yeni bir şeye dönüşürlerse dönüşsünler, yüzyıllardır hepsi aynı manzaranın içine, özü itibariyle hep aynı kalan, doğal ve tarihî bir temaşanın içine doğuyorlardı.

2

Modern çağa ait devrim anlayışı, 18. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan iki büyük devrim öncesinde bilinmiyordu. Bu anlayışla iç içe girmiş mefhumlar ise, tarihsel akışın birdenbire yeni başlangıçlara tanık olduğu ve daha öncesinde asla görülmemiş ya da anlatılmamış, tamamıyla yeni bir hikâyeye gebe olduğu yönündedir. Sonradan bir devrime dönüşecek olan şeye kalkışmadan evvel hiçbir aktör, bu yeni kurgunun nasıl bir gerçekliğe tekabül edeceği konusunda en ufak bir görüye sahip değildi. Fakat devrim kendi seyrinde akmaya başladığında ve yola baş koyanlar, bu yolun sonunun yıkıma mı yoksa zafere mi çıkacağını henüz bilmiyorken, hikâyenin yeniliği ve en içrek anlamı, hem devrimin aktörlerine hem de izleyicilerine kendini göstermişti. Hikâyenin özünde, hiç şüphesiz özgürlüğün ortaya çıkması vardı. 1793'te, Fransız Devrimi'nin başlangıcından dört yıl sonra, yani Robespierre, bir paradoksa düşmekten çekinmeden kendi yönetimini "özgürlük despotizmi" olarak tanımladığında, Condorcet herkesin bildiği şeyi şöyle özetlemişti: "'Devrimci' sıfatı, yalnızca özgürlüğü amaç edinmiş dev-

rimlere verilebilir."[10] Kralın idamının ve cumhuriyetin ilanının milat kabul edildiği devrimci bir takvime geçilmesi bile, devrimlerin yepyeni bir dönemi başlatmak niyetinde olduklarının kanıtıdır.

Öyleyse özgürlük fikrinin yeni bir başlangıç deneyimi ile örtüşmesi gerektiği, modern çağdaki tüm devrim anlayışları için çok önemliydi. Halihazırdaki Özgür Dünya mefhumuna göre, siyasi yapıların oluşumlarını belirlemenin en üst kriteri, ne kadar adil ya da ulu oldukları değil, ne kadar özgür olduklarıdır. Dolayısıyla, söz konusu örtüşmeyi kabul ya da reddetmeye ne derece hazırlıklı olduğumuz, sadece devrim anlayışımıza değil, kökeni açıkça devrimci olan özgürlük anlayışımıza da bağlıdır. Bu nedenle, hâlâ tarihsel bir dil kullanıyor olduğumuz bu aşamada, biraz durmak ve özgürlüğün görünür olduğu bir boyut üzerine düşünmek akıllıca olabilir. Elbette bunu yaparken, çok yaygın bir yanlıştan kaçınmak ve devrimin söz konusu modernliğine ilk bakışları yakalamak gerekir.

Özgürleşme (*liberation*) ile özgürlüğün (*freedom*) aynı şey olmadığını; özgürleşmenin, özgürlüğün bir koşulu olabileceğini fakat asla doğrudan ona götürmediğini; özgürleşmeyle kastedilen serbestlik (*liberty*) fikrinin ancak negatif olabileceğini ve bu yüzden de, özgürleşme girişimi ile özgürlük arzusunun bir tutulamayacağını söylemek klişe görülebilir.*

---

10 Condorcet, *Sur le sens du mot révolutionnaire*, *Œuvres*, 1847-9, Cilt XII.

(*) Sırasıyla "özgürlük", "özgürleşme" ve "serbestlik" olarak çevirdiğimiz *freedom*, *liberation* ve *liberty* sözcükleri, her ne kadar burada birbirinden ayrı olarak kullanılmışsa da, ileriki bölümlerde *freedom* ve *liberty* sözcüklerinin eşanlamlı olarak kullanıldığını da görüyoruz. Arendt kendi siyasal kavramını ve eylem anlayışını, pozitiflik bağlamında *freedom*'da, yani "*özgürlük*"te temellendirirken, *liberty* ve *liberation*'ı negatif olarak "*özgürleşmek*", bir baskıdan kurtulmak, bağımsız ve muaf olmak şeklinde düşünür. Bu yüzden sözcükler birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığında parantez içinde *freedom* ve *liberty* olarak belirtme gereği duyduk. *Liberties* sözcüğünü ise "özgürlükler" olarak çevirdik; *liberation*'ı ise yer yer "kurtulma" ve "muaf olma" sözcükleriyle karşıladık – ç.n.

Fakat bu klişeler sıklıkla unutuluyorsa, bunun sebebi, özgürleşmeye daima gereğinden fazla önem verilmesi, özgürlük kurmanın ise, tamamen beyhude olmasa da, daima belirsiz kalmasıdır. Öte yandan özgürlüğün, hem felsefe hem de teoloji tarihinde geniş ve fazlasıyla tartışmalı bir yeri olmasına karşın, Antik dünyanın çöküşünden modern dünyanın doğuşuna kadar geçen yüzyıllar boyunca siyasal özgürlük yaşanmamış ve konumuz dışında birçok başka sebepten ötürü insanoğlu özgürlükle ilgilenmemiştir. Dolayısıyla, siyasal özgürlükten anladığımız şeyin, siyasal bir olgu değil de mevcut bir siyasi yapının kendi kurucularına müsaade edip garanti verdiği siyaset-dışı özgür bir dizi etkinlik olduğu, siyaset kuramında bile neredeyse ilksav (*axiom*) haline gelmiştir.

Siyasal bir olgu olarak özgürlük, Yunan kent-devletlerinin doğuşu ile eşzamanlı ortaya çıkmıştır. Herodot'tan bu yana da, yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan (*no-rule*) yaşadıkları, yani hükmedilen ve hükmeden ayrımının benimsenmediği siyasal bir örgütlenme biçimi olarak anlaşılmıştır.[11] Hükmetmenin olmaması anlayışı ise, yasa önünde eşitlik anlamına gelen izonomi (*isonomy*) sözcüğüyle açıklanmıştır. Yani Antiklerin sıraladığı diğer yönetim biçimleri arasında izonominin en belirgin özelliği, hükmetme anlayışının (monarşi ve oligarşideki ἀρχειν'den gelen "arşi" ya da demokrasideki κρατεῖν'den gelen "krasi"nin) onda hiç olmamasıydı. Dolayısıyla *polis*'in demokrasi değil, izonomi olduğu varsayılmıştı. O dönemde bile çoğunluk yönetimi, yani

11 Burada Herodot'un, tek bir kişinin, azınlığın ve de çoğunluğun hükümranlığı dediği üç temel yönetim şeklini –anlaşılan ilk kez– tanımladığı ve bunların doğruluk ve esaslarını tartıştığı o ünlü pasajları takip ediyorum (III. Kitap, 80-2.) Bu kısımlarda, izonomi [yasa önünde eşitlik] olarak addedilen Atina demokrasisinin sözcüsü, kendisine sunulan krallığı geri çevirir ve bunu şöyle gerekçelendirir: "Ne hükmedilmek ne de hükmetmek istiyorum." Bunun üzerine Herodot, bu kişinin meclisinin, bütün Pers İmparatorluğu'nda tek özgür meclis haline geldiğini belirtir.

çoğunluğun hükümranlığı anlamına gelen "demokrasi" sözcüğü, ilk olarak izonomiye karşı çıkanlar tarafından türetilmişti. Karşı çıktıkları ise şuydu: Sizin "hükmetmenin olmaması" dediğiniz şey, aslında hükümranlığın yalnızca başka bir çeşididir ve halkın [*demos*] egemenliğinde gerçekleşen en kötü yönetim şeklidir.[12]

Bugün eşitliği, Tocqueville'in sezgilerine takılıp çoğu zaman özgürlüğe bir tehdit olarak görüyoruz, ama o zamanlar özgürlükle eş tutulurdu. Gerçi izonominin önerdiği şekliyle yasa önündeki bu eşitlik, –siyasal alanın yalnızca mülk ve köle sahiplerine açık olduğu Antik dünyadaki bütün siyasi etkinliğin belli ölçüde belirleyicisi olsa da– koşulların eşitliği değil, dengi dengine olanlardan oluşan bir topluluğun üyeleri arasındaki eşitlik anlamına geliyordu. İzonomi, eşitliği (ισότης) garanti ediyordu, ama herkes eşit doğduğu ya da eşit yaratıldığı için değil, aksine herkes doğal akış (φύσει) gereği eşit olmadığı için. *Polis* de zaten, kendine özgü kurallara (νόμος) uygun olarak herkesi eşit kılacak yapay bir kurum olarak gerekliydi. Eşitlik, yalnızca ve özellikle siyasal alanda, yani herkesin birbirini özel kişiler olarak değil yurttaşlar olarak gördüğü bir yerde ortaya çıkmıştı. Antiklerin eşitlikten anladığı şey ile bizim eşitlikten anladığımız şey (yani "insanlar eşit doğar ya da yaratılırlar, sonradan insan eseri sosyal ve siyasal kurumlar hükmünce bu eşitliği kaybederler" şeklinde bir anlayış) arasındaki farkı ne kadar vurgulasak azdır. Yunan *polis*'indeki bu eşitlik, yani onun izonomisi, insanların

12 İzonomi'nin anlamı ve siyasal düşüncedeki kullanımı için bkz. Victor Ehrenberg, "Isonomia", Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*, Supplement, Cilt VII. Burada özellikle çarpıcı olan, Thucydides'in bir görüşüne yer veriliyor olmasıdır. Zira Thucydides, hizipleşme içindeki parti liderlerinin, kimisinin izonomiden kimisinin de ılımlı aristokrasiden medet umarak kendilerini "adil-görünen şahsiyetler" olarak addetmeye bayıldıklarını belirtiyordu; oysa onun da dediği gibi, ilki demokrasiyi ikincisi ise oligarşiyi imlemektedir. (Bu bilgiyi, Chicago Üniversitesi'nden Profesör David Grene'in samimi ilgisine borçluyum.)

öz niteliği değil, *polis*'in kendisine atfedilebilecek bir erdemdi. Zira insanlar eşitliklerini, dünyaya gelişleriyle değil, yurttaş oluşlarıyla kazanıyorlardı. Eşitlik ya da özgürlük, insan doğasına içkin özellikler olarak anlaşılmamıştı ve hiçbiri de doğal akışın ürünleri (φύσει) ya da kendi kendilerinin sebebi değillerdi. Daha ziyade insan çabasının kurgusal ve yapay (νόμω) ürünleri, insan eseri dünyanın nitelikleriydi.

Yunanlara göre hiç kimse, kendisiyle denk olanlar arasında olmak dışında özgür olamazdı. Dolayısıyla tiran, despot ya da bir hane reisi –tamamen özgürleşmiş ve başkaları tarafından herhangi bir şeye zorlanmıyor olsa bile–, özgür addedilemezdi. Zaten Herodot'un, hükmetmenin olmaması ile özgürlüğü bir tutmasındaki vurgu şuydu: Hükmedenin kendisi özgür değildi; hükmeden, hükümranlığını herkesin üzerinde tutarak kendisini, kendi eşitlerinin oluşturduğu bir ortaklıktan ve ancak bu ortaklıkta yaşayabileceği özgürlükten yoksun kılmıştı. Bir diğer deyişle, siyasal alanın bizatihi kendisini tahrip ettiğinden, artık ne kendisi ne de hükmettikleri için özgürlük söz konusuydu. Yunan siyasi düşüncesi, özgürlük ve eşitliğin birbirine bağlı olduğu konusunda ısrarcıydı; çünkü özgürlüğün, insan etkinliklerinin hiç değilse bir kısmında açığa çıktığı düşünülüyordu ve bu etkinlikler de, ancak başkaları onları gördüğünde, muhakeme ettiğinde ve hatırladığında belirebilir ve gerçek olabilirlerdi. Açıkçası özgür bir yaşam, başkalarının refakatine muhtaçtı. Bu nedenle özgürlüğün kendisi de, insanların bir araya gelebilecekleri *agora*'yı, yani pazar yerini yahut *polis*'i, yani siyasal alanı gerektiriyordu.

Bu siyasal özgürlüğü, modern anlamda ele alacak olursak, Condorcet ve devrimi gerçekleştirenlerin, devrimin özgürlüğü amaçladığını ve özgürlüğün doğuşunun da yepyeni bir hikâyenin başlaması demek olduğunu ileri sürerken kafalarında yatan düşünceyi anlamaya çalışmalıyız. Bunun için

de öncelikle şu apaçık gerçeği kavramamız gerekiyor: Bugün anayasal yönetimlerle ilişkilendirdiğimiz ve tam anlamıyla sivil haklar dediğimiz özgürlükler (*liberties*), muhtemelen onların amaçladığı özgürlükler değildi. Zira bu hakların hiçbiri, hatta vergiye tabi olanların temsil edilmeyi talep etmelerinden ötürü yönetime katılma hakkı bile, devrim kuramında ya da uygulamasında yer almıyordu.[13] Aslında bunlar, "üç büyük ve öncelikli hak"kın ürünüydü: yaşam, serbestlik ve mülkiyet hakkı. Bu haklara kıyasla diğer bütün haklar "ikincil haklar, yani esasa ve öze dair özgürlüklerin (*real and substantial liberties*) içini doldurmaya ve onları yaşanır kılmaya yarayacak tedbirler yahut araçlardı" (Blackstone).[14] Devrimin sonunda gelen de, "yaşam, serbestlik ve mülkiyet" değil, bunların insanın devredilemez hakları olduğu düşüncesiydi. Fakat bu hakların tüm insanlara ulaştırılması yönündeki yeni devrimci çabada bile serbestlik, en fazla, haksız kısıtlamadan kurtulmak anlamına geliyordu ve bu haliyle de esasen hareket özgürlüğüyle –yani "yasal sınırların içinde kalındığı sürece, hiçbir tutukluluk ya da kısıtlama olmaksızın ... hareket kabiliyeti" ile– özdeşti. Antik siyasal düşünceyle tümüyle hemfikir olan Blackstone, bunu, bütün sivil hakların en önemlisi olarak görüyordu. Zira şimdilerde en önemli pozitif siyasal özgürlük olan toplanma hakkı, hâlâ Amerikan Haklar Bildirgesi'nde "insanların barışçı yoldan toplantı yapması ve haksızlıkları tazmin etmesi için hükümete dilekçe verme hakları" (Birinci Madde) şeklinde yer almaktadır. Öy-

---

13 Sir Edward Coke da 1627'de bu konuya yer vermişti: "Ayrıcalık [*franchise*], nasıl bir sözcüktür böyle? Lord, kendi köylüsüne yüksek ya da düşük vergi uygulayabiliyor; fakat bu, parlamentoya rıza vermeksizin vergilendirilecek özgür insan için toprağın ayrıcalığına aykırıdır. Oysa ayrıcalık, Fransızca bir sözcüktür ve Latincede Özgürlük [*Libertas*] anlamına gelir." Aktaran Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

14 Burada ve devamında, Charles E. Shattuck'ın, "True Meaning of the Term 'Liberty' ... in the Federal and the State Constitutions..." (*Harvard Law Review*, 1891) adlı makalesini takip ediyorum.

leyse, "tarihsel olarak dilekçe verme hakkı birincil bir haktır" ve bunun doğru yorumu ise şudur: dilekçe vermek için toplanma hakkı.[15] Bizim iddiamızca, açlıktan ve korkudan muaf olma şeklinde olan bütün bu özgürlükler, elbette esasında negatif özgürlüklerdir, yani özgürleşmenin sonucudurlar. İleride göreceğimiz gibi, kamusal meselelere dahil olmayı ya da kamusal alana girmeyi öngören gerçek özgürlükler değildirler. Eğer devrim bu türden sivil hakları sağlamayı amaçlamış olsaydı, özgürlüğü değil, iktidarını kötüye kullanmış ve o köklü, iyice yerleşmiş hakları bile ihlal etmiş olan yönetimlerden kurtulmayı hedeflerdi.

Buradaki zorluk, modern çağda anladığımız şekliyle devrimin, daima hem özgürleşmeyle hem de özgürlükle birlikte düşünülüyor olmasından geliyor. Özgürleşmenin getirisi, "hareket kabiliyeti"nin baskı ve sınırlanmaya tabi olmamasıdır ve bu aslında, özgürlüğün de bir şartıdır; zira hiçbir sınırlama olmamasına rağmen hareket edemeyen biri, özgürlük alanına da katiyen erişemez. Bu yüzden, özgürleşmeye, yani baskıdan muaf olmaya dair o saf arzunun nerede bittiğini ve politik bir yaşam tarzı olarak özgürlük arzusunun nerede başladığını söylemek genelde çok zordur. Aslında ilki, yani baskıdan kurtulma arzusu –tiranik ve despotik yönetimlerde olmasa da– monarşik yönetimlerde tatmin edilebilirdi; fakat ikincisinin yeni, daha doğrusu yeniden keşfedilmiş bir yönetim şekline ihtiyacı vardı; bir cumhuriyetin kurulmasını gerektiriyordu. Ne yazık ki devrim tarihçilerinin neredeyse tümüyle ihmal ettiği gerçeklerin açıkça kanıtladığı üzere, "o günlerde cumhuriyet savunucuları ile kralcılar arasında geçen tartışmaların ilke tartışmaları olduğu"[16] her şeyden daha doğrudur.

---

15 Bkz. Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, s. 203.

16 Jefferson *The Anas*'ta böyle yazıyordu. Bkz. *Life and Selected Writings*, Modern Library, s. 117.

Özgürleşmenin ve özgürlük kurmanın her ikisini birden deneyenler, bu iki hususu birbirinden net bir şekilde ayırmamışlardı. Fakat herhangi bir tarihsel koşulda, özgürleşme ve özgürlük arasına bir çizgi çekmenin zorluğu, özgürleşme ve özgürlüğün aynı şey olduğu ya da özgürleşmeyle kazanılmış olan bu özgürlüklerin, özgürlüğün bütün hikâyesini anlatıyor olduğu anlamına gelmez. 18. yüzyıldaki devrimleri gerçekleştirenler, bu muğlaklığı yaşamakta haklıydılar; kendi kudretlerini ve John Jay'in "özgürlüğün cazibesi" dediği şeye dair arzularını bizatihi özgürleşme ediminde keşfetmiş olmaları da işin doğası gereğiydi. Zira özgürleşmenin onlardan beklediği davranış ve edimler, onları kamusal uğraşın içine itmişti ve burada onlar, niyetli ya da niyetsiz olarak, özgürlüğün kendi cazibelerini sergilediği ve fark edilir, hissedilir bir şey olmaya başladığı tezahür alanını oluşturmaya başlamışlardı. Böylesi cazibelere hiç de hazırlıklı olmadıklarından, bu yeni durumu tümüyle idrak etmeleri de beklenemezdi. Aslında, yapılması gerekenden daha fazlasını yapmaktan zevk alıyorlardı; fakat bütün Hıristiyan geleneğinin ağırlığı, bu yalın gerçeği itiraf etmelerini engelliyordu.

Amerikan Devrimi'nin ilk talebinin ("temsiliyet yoksa vergi de yok") esası ne olursa olsun, ilgi çekebilmesinin sebebi, sunmuş olduğu cazibeler değildi. Bu talep, konuşma ve karar alma, hitabet ve jest, düşünme ve iknadan tamamıyla farklıydı; ayrıca bağımsız bir yönetim ve yeni bir siyasi yapının kurulması gibi mantıki bir sonuca vardırmanın gerekli olduğunu kanıtlayan fiilî bir iş de değildi. John Adams'ın sözleriyle "hiçbir beklenti olmadan çağrılmış ve eski hevesleri olmaksızın celbedilmiş" bu insanlar, tüm bu deneyimler sayesinde "kendilerini hoşnut kılanın, eylemden başka bir şey olmadığını" keşfetmişlerdi.[17]

17 John Adams'tan yapılan bu alıntılar için sırasıyla bkz. A.g.e. (*Works*, Cilt IV, s. 293) ve "On Machiavelli" (*Works*, Cilt V, s. 40).

Devrimin ön plana çıkardığı şey, bu özgür olma deneyimiydi ve bu deneyim, elbette Batı insanlık tarihi içinde mevcuttu –hatta Yunan ve Roma Antikitesi'nde pek yaygındı–, ama Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile modern çağın başlangıcı arasındaki yüzyıllar için tanıdık bir şey değildi. Özellikle onu icra edenler için her şekilde yeni olan bu deneyim, insanın yeni bir şey başlatma becerisinin de bir örneğiydi. Haliyle bu ikisinin birlikteliği, insanın yeniliğe muktedir olduğunu açığa çıkaran yeni bir deneyimi var etmişti. Fakat bu deneyimin, Amerikan ve Fransız devrimlerinin her ikisinde de tanık olduğumuz o müthiş tutkunun [*pathos*] kökü olduğu ve insanlık tarihinde görkemi ve önemi bakımından bu deneyimle kıyaslanabilecek başka hiçbir şeyin olmadığı yönünde sürekli tekrarlanan bir iddia söz konusudur. Oysa bu iddia, sivil hakların başarıyla geri alınması açısından değerlendirildiğinde, büsbütün abesle iştigaldir.

Devrimden söz edebilmek için, bu yenilik tutkusunun mevcut olması ve yeniliğin özgürlük fikriyle ilişkilendirilmesi gerekir. Bu da elbette, devrimlerin muzaffer başkaldırılardan öte bir şey oldukları anlamına gelir ve her *coup d'état*'yı [askerî darbe] ve hatta her iç savaşı devrim saymaktaki yanılgımızı da gösterir. Baskı altındaki insanlar genellikle başkaldırırlar, öyle ki çoğu Antik yasanın, nadiren yaşanıyor olmasına rağmen en çok korkulan köle isyanlarına karşı tedbirlerden oluştuğu söylenebilir. Zira Antiklere göre iç savaş ve hizipler arası çatışma, her siyasi topluluk için en büyük tehlikeydi; Aristoteles'in φίλια dediği ve yurttaşlar arası ilişkiler için temenni ettiği "dostluk" da, bu türden tehlikelere karşı korunmanın en güvenilir yolu olarak kabul edilmişti. Gücün bir elden diğerine, bir zümreden başka bir zümreye geçtiği askerî darbeler ve saray devrimleri, darbenin gerçekleştiği yönetim biçimine bağlı olarak daha az korku vericidirler; çünkü bu olayların getirdiği değişim, hükü-

met çevresiyle sınırlıdır ve nüfusun çoğunluğu için en az huzur kaçıran şeydir. Yine de bunlar, bir o kadar bilinen ve tasvir edilen olaylardır.

Bütün bu olguların devrimle olan ortak yanı, şiddetle gerçekleştirilmiş olmalarıdır ve bu, onların çoğu kez devrimle özdeşleştirilmelerinin de sebebidir. Ne var ki şiddet, devrim olgusunu tasvir etmeye yeterli değildir, o ancak değişimi tanımlamayabilir. Devrimden bahsedebilmemiz için, değişimin yeni bir başlangıç şeklinde ortaya çıkması; şiddetin tümüyle farklı bir yönetim biçimini kurmak için, yani yeni bir siyasi yapı oluşturabilmek için kullanılıyor olması; baskıdan kurtulma girişiminin de en azından özgürlük kurmayı hedeflemiş olması gerekir. Elbette tarih, Alkibiades gibi iktidarı kendisi için istemiş olanlara ya da Catiline gibi yeniliklere can atanlara (*rerum novarum cupidi*) daima tanık olmuştur. Fakat geçen yüzyıllardaki devrimci ruhun, yani özgürleşmeye *ve* özgürlüğün barınabileceği yeni bir yer inşa etmeye dair hevesin, daha öncelerde eşi benzeri görülmüş değildir.

3

Devrim gibi genel tarihî olguların (aynı şekilde ulus-devlet, emperyalizm, totaliter yönetim gibi olguların da) gerçekten ne zaman ortaya çıktıklarını tespit etmenin bir yolu, elbette o olguyu tanımlayan sözcüğün ilk defa nerede görüldüğünü bulmaktır. İnsanlar arasında ortaya çıkan her yeni şeyin, yeni deneyimi karşılamak için türetilmiş yeni bir sözcüğe ya da bütünüyle yeni bir anlam yüklenerek kullanıma sokulmuş eski bir sözcüğe ihtiyacı vardır. Bu, söz söylemenin en üstün şey olduğu siyasal alan için iki kat daha doğrudur.

Dolayısıyla, bulacağımızı düşünmeye en çok meylettiğimiz yerlerde, yani İtalya'da erken Rönesans dönemi tarih

yazımı ve siyaset kuramında "devrim" sözcüğüne rastlamadığımızı not düşmek, antika merakından öte bir şeydir. Bilhassa şaşırtıcı olan ise, Machiavelli'nin, Cicero'nun *mutatio rerum* [şeylerin değişimi] ya da *mutazioni del stato* [devletin dönüşümleri] terimlerini, hükümdarların zorla alaşağı edilmesi ve bir yönetim şeklinin diğeriyle yer değiştirmesi gibi olayları tanımlamak için kullanmış olması ve bunlara tutkuyla ve aslında vakitsizce ilgi duymuş olmasıdır. Zira onun, siyaset kuramındaki bu en eski probleme dair düşüncesi, geleneksel çözümlemeye hiç de benzemiyordu. Söz konusu gelenek, Platon'un öngördüğü, Aristoteles'in dizgeleştirdiği ve Bodin'in neredeyse aynı şekilde tanımlamaya devam ettiği şu çok ünlü altı olasılığa dayanıyordu: Tekadam yönetimi demokrasiye, demokrasi oligarşiye, oligarşi monarşiye götürür ve de tam tersi. Machiavelli'nin eserinde, *mutazioni* [dönüşüm], *variazioni* [farklılaşma/çeşitleme] ve *alterazioni* [değişim/başkalaşım] terimleri öylesine çoktur ki, onun öğretilerini "siyasal değişim kuramı" olarak yorumlama yanlışına bile düşülebilirdi. Oysa onun bu terimlere olan temel ilgisi, aslında kararlı, değişmez ve değiştirilemez, kısacası dayanıklı ve kalıcı bir şey arayışından geliyordu. Onu, habercisi olduğu devrim tarihine yakınlaştıran da, kalıcı, sürekli ve dayanıklı siyasi bir yapı inşa etmenin ihtimali üzerine kafa yoran ilk kişi olmasıdır. Buradaki vurgu, onun modern devrimlerin belli başlı unsurlarına çoktan aşina olması da değildir. Zira bu unsurlar içinde, fesat ve hizipler arası çatışma, insanların şiddete teşvik edilmesi, nihayetinde tüm siyasi yapının düzenini bozacak olan kargaşa ve kanunsuzluk ve bir o kadar da devrimlerin yeni-gelenlere (Cicero'nun *homines novi* ve Machiavelli'nin de *condottieri* dediklerine, yani kötü koşullardan kurtulup kamusal alanın ihtişamına dalan ve değersiz bir konumdan sıyrılıp daha öncesinde maruz kaldıkları iktidara şimdi kendileri yerleşenlere)

sunduğu fırsatlar vardı. Bizim bağlamımızda daha önemlisi, Machiavelli'nin, salt dünyevi bir alanın doğuşunu ve burada işleyecek yasaların ve eylem ilkelerinin, özel olarak Hıristiyan öğretilerinden, genel olarak da insani meseleler alanını gölgede bırakan ahlaki normlardan bağımsız oluşunu tahayyül edebilen ilk kişi olmasıdır. Siyasete girenlerin, öncelikle "nasıl iyi olunmayacağını", yani Hıristiyan kaidelerine göre nasıl hareket edilmeyeceğini öğrenmesi gerektiği hususunda ısrar etmesinin sebebi de buydu.[18] Onu, devrimleri gerçekleştirenlerden ayıran temel unsur, kuruluşu –mesela Birleşik İtalya'nın kuruluşunu ya da Fransız ve İspanyol örneklerini model alan bir İtalyan ulus-devletin kuruluşunu– *rinovazione*, yani bir onarım olarak kavramış olmasıdır; zira ona göre onarım, yegâne *alterazione a salute*, yani düşünebileceği tek yararlı değişimdi. Bir diğer deyişle, devrimci olayın yaşandığı ilk yılı milat saymayı haklılaştıracak salt bir yeniliğe ve bir başlangıca duyulan özgül devrimci tutku, ona tamamıyla yabancıydı. Fakat görülebileceği üzere bu hususta bile 18. yüzyıldaki haleflerinden çok da uzakta değildi. Devrimlerin restorasyon ve onarım (*renovation*)* şeklinde başladığını ve tümüyle yeni bir başlangıca duyulan devrimci tutkunun ise ancak olayın bizatihi gidişatında ortaya çıktığını daha sonra göreceğiz. Robespierre, "Fransız Devrimi'nin planı... Machiavelli'nin kitaplarında genişçe yer alıyordu"[19] derken, birçok

18 *The Prince*, Bölüm 15.

(*) *Restoration* sözcüğünü teknik bir terim olarak alıyoruz ki ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere Arendt, Avrupa tarihinde *restorasyon* olarak adlandırılan dönemleri mevzubahis etmektedir. *Restoration* sözcüğünü, zaman içinde bozulmuş, zarar görmüş, eskimiş bir şeyi ilk haline getirmek, o şeye önceki özelliklerini yeniden kazandırıp onu baştaki iyi haline döndürmek, iyileştirmek gibi uzunca bir anlamının olması sebebiyle *restorasyon* olarak çevirmeden bırakıyoruz. Fakat bu sözcüğün fiil halini *restore etmek* ile değil de, yeniden canlandırmak ve diriltmek anlamında *ihya etmek* ile karşılıyoruz. *Renovation* sözcüğünü de, aynı bağlamda kaldığı için "iyileştirerek yenilemek" anlamında *onarım* ile karşılıyoruz – ç.n.

19 Bkz. *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III, s. 540.

yönden haklıydı; zira bunun peşine şunu da kolaylıkla ilişti-rebilirdi: Biz de "ülkemizi, canımızdan çok seviyoruz".[20]

Aslında, sözcüğün tarihini göz ardı edip devrim olgusu-nu Rönesans dönemi İtalya kent-devletlerinde yaşanan kar-gaşalara kadar geri götürmenin müthiş cazibesi, Machiavel-li'nin yazdıklarıyla başlıyor. O kesinlikle siyaset biliminin ya da siyaset kuramının babası değildi; fakat onun devrim ru-hunun öncülü olarak görülebileceğini inkâr etmek de ol-dukça zordur. Machiavelli'de bulduğumuz şey, daha sonra-ları 18. yüzyıl siyasi düşüncesinin temel özelliği haline ge-len, Roma Antikitesi'nin ruhunu ve onun kurumlarını diriltmeye yönelik bu bilinçli ve tutkulu çabadan ibaret değildir; konumuz açısından çok daha önemlisi, onun şiddetin siya-sal alandaki rolüne ilişkin ısrarcılığıdır. Bu ısrar, her okuya-nı şaşkına çevirmeye devam ediyor ve biz onu, Fransız Dev-rimi'ni gerçekleştirenlerin söz ve edimlerinde de buluyoruz. Her iki durumda şiddete olan övgü, Romalıların her şeyine duyulan sözde hayranlık ile garip bir biçimde uyumsuzdur;

20 Anlaşıldığı kadarıyla bu ifade, ilk kez Gino Capponi'nin 1420'de yazdığı *Ricordi* adlı kitapta geçiyor: "Faites membres de la *Balia* des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme" [Kendi iyiliklerinden ve ruhlarından çok komünlerini seven deneyimli insanların *Balia*'sına üye olun] (Bkz. Machiavelli, *Œuvres complètes*, ed. Pleiades, s. 1535). Machiavelli de, *Histories of Florence*'ta (III, 7) benzer bir ifade kullanır ve Papa'ya meydan okumayı göze alıp "şehirlerini kendi canlarından ne kadar üstün tuttuklarını" gösteren Floransalı vatanseverleri metheder. Yaşamının sonuna doğru aynı ifadeyi kendisi için kullanır ve arkadaşı Vettori'ye şöyle yazar: "Memleketimi, canımdan çok seviyorum" (*The Letters of Machiavelli*, der. Allan Gilbert, New York, 1961, no. 225).

Artık ölümsüzlüğü idrak edemeyen bizler, Machiavelli'nin imanındaki derin hissiyatı gözden kaçırmaya da pek müsaitiz. Yazıldığı zamanda bu ifade asla bir klişe değildi, aksine kelimenin gerçek anlamıyla birinin şehri uğruna kendi sonsuz yaşamını kaybetmeye ya da cehennem azabını göze almaya amade olduğu anlamına geliyordu. Machiavelli'nin de gördüğü üzere mesele, birinin Tanrı'yı dünyadan daha çok sevip sevmediği değil, dünyayı kendinden çok sevmeye muktedir olup olmadığıydı. Bu karar, kendi yaşamlarını siyasete adamış olan herkes için daima hayati bir karar olmuştur. Machiavelli'nin din karşıtı görüşleri, Tanrı'yı dünyadan ya da kendinden daha fazla sevenlere değil, kendini, yani kendi selametini dünyadan daha çok sevenlere yöneliktir.

çünkü Roma cumhuriyetinde yurttaşların tutum ve davranışlarını belirleyen şey şiddet değil, otoriteydi. 18. ve 19. yüzyıllarda Machiavelli'nin gördüğü büyük itibarı açıklayabilecek muhtelif benzerlikler mevcuttur; fakat bunlar, daha çarpıcı hâldeki farklılıkları gölgede bırakmaya yeterli değildir. Antik siyasi düşünceye devrimci dönüş, gerçekte Antikite'yi canlandırmayı amaçlamamış ve de başaramamıştı. Machiavelli'yi ilgilendiren, bütün Rönesans kültürünün yalnızca siyasi boyutuydu; zira bu kültürün sanat ve edebiyatı, İtalyan kent-devletlerinde yaşanan bütün siyasi gelişmeleri bir hayli gölgede bırakmıştı. Fakat devrimleri gerçekleştirenlerin durumunda söz konusu olan siyasal boyut, kendi dönemlerinin ruhuyla oldukça uyumsuzdu; zira bu dönem, modern çağın başından ve 17. yüzyılda modern bilimin doğuşundan bu yana Antiklerin erişmiş oldukları her şeyi aşıp geride bıraktığını iddia etmişti. Devrimleri gerçekleştirenler, Roma'nın ihtişamına ne kadar hayran kalmış olsalar da, hiçbiri Machiavelli'nin hissettiği kadar Antikite'yi kendi evi hissetmeyecek ve şu satırları yazmayacaktı: "Akşamüzeri eve dönüyor ve çalışmama başlıyorum. Kapıda, toza çamura bulanmış günlük kıyafetlerimi çıkarıyor ve saraylara yaraşır zarif giysilerimi uygun bir şekilde giyiyorum. Sonra Antiklerin o kadim saraylarına giriyorum. Beni samimiyetle karşılıyorlar. Yalnızca benim olan ve benim için hazırlanan yemeği yiyorum."[21] Bu ve benzeri cümleleri okuyan biri, Rönesans üzerine son dönem incelemelerde ortaya çıkan gerçekleri de memnuniyetle kabul edecektir. Bu incelemelere göre Rönesans, Antikite'yi canlandırmaya yönelik bir dizi çabanın yalnızca doruk noktasıdır ve bu çaba, sahiden karanlık olan çağlardan hemen sonra Karolenj Rönesansı* ile birden-

21 *Letters*, a.g.e., no. 137.

(*) Karolenj Rönesansı (*Carolingian Renaissance*) 8. ve 9. yüzyılda Karolenj İmparatorluğu'nda (*Carolingian Empire*), özellikle 760'lı yıllarda hükümdar olan

bire başlamış, 16. yüzyılda sona ermiştir. Aynı şekilde, 15. ve 16. yüzyıllarda kent-devletlerinde siyaseten inanması güç olan kargaşanın, bir başlangıç değil bir son olduğuna, yani öz-yönetimleriyle ve siyasal yaşamdaki özgürlükleriyle Ortaçağ kasaba meclislerinin sonu olduğuna da katılacaktır.[22]

Aksi takdirde Machiavelli'nin şiddete olan ısrarı daha akıl çelici hale gelecektir. Oysa bu ısrar, hem Machiavelli'nin teorik olarak kendini içinde bulduğu, hem de sonradan devrimleri gerçekleştirenleri kuşatıp bizzat pratikte yaşanır hale gelecek olan iki yönlü kafa karışıklığının doğrudan sonucuydu. Söz konusu karışıklık, şiddet ve ihlal arzusu ya da bütün tarihlerin başlangıcındaki o eski efsanevi cürümlerin (Romulus'un Remus'u, Kabil'in de Habil'i katledişinin) birer tekrarı olarak görünen kuruluş vazifesine, yani yeni bir şey inşa etmeye dayanıyordu. Ayrıca bu vazife, kanun koyma ve yeni bir otorite yaratıp bunu insanlara benimsetme gibi işleri de kapsıyordu. Fakat böyle bir otoritenin, Tanrı vergisi otoriteden türemiş o eski mutlakıyeti taklit edip onun yerine geçebilecek kadar iyi tasarlanmış olması gerekiyordu. Böylece, hükmettiği nihai karar, her şeye kadir Tanrı'nın emri sayılan ve meşruiyetinin esas kaynağı Tanrı'nın yeryüzünde cisimlenişi düşüncesine dayanan dünyevi bir düzeni ilga edecekti. Bu yüzden Machiavelli, siyasal meseleler üzerine dinî düşünceler geliştirmenin ezelî düşmanı olmasına karşın, –tıpkı 18. yüzyılın "aydınlanmış" insanlarının, örneğin

Şarlman (Charlemange) tarafından başlatılan, Latincenin standartlaşması, sanat ve mimarinin gelişmesi, bilimin hız kazanması, eğitim seferberliği gibi bir dizi yeniliğin görüldüğü ve Rönesans hareketine örnek/öncül oluşturduğu düşünülen dönemdir – ç.n.

22 Lewis Mumford'ın son kitabını takip ediyorum: *The City in History*, New York, 1961. Bu kitap, New England bölgesinin aslında Ortaçağ'a özgü kasabanın "kutlu bir dönüşüm"ü olduğu; Yeni Dünya'daki "koloniler tarafından, Ortaçağ düzeninin âdeta kendini yenilediği" ve Eski Dünya'da "şehirlerin çeşitlenişi dururken, 16. ve 19. yüzyıllar arasında bu etkinliğin büyük ölçüde Yeni Dünya'ya geçtiği" yönünde son derece ilginç ve anlamlı bir teori geliştiriyor (Bkz. s. 328 ve devamı ve s. 356).

Robespierre ve John Adams'ın yaptığı gibi– kutsallıktan medet ummak ve hatta yasa koyucularda ilham aramak zorunda kalmıştı. Şüphesiz, "Tanrıya rücu etme" durumuna, yalnızca "olağanüstü yasalar", yani yeni bir topluluğun oluşumuna imza atacak yasalar söz konusu olduğunda ihtiyaç duyulmuştu. İleride göreceğimiz üzere, devrim hareketinin bu sonraki aşaması, yani mutlak tanrısal iktidarın ikamesi olacak yeni bir mutlakıyet arayışı çözümsüzdür; çünkü insani çoğulluk durumunda iktidar her şeye kadir değildir ve insani iktidarda temellenmiş yasalar da asla mutlak olamazlar. Dolayısıyla, Machiavelli'nin "ulu Tanrı'ya avuç açması", Locke'un da belirteceği gibi herhangi bir dinî duygunun canlanışı değil, sırf "bu güçlüğü aşma" isteğinin bir gereğiydi.[23] Aynı şekilde, şiddetin siyasetteki rolüne ilişkin ısrarı, insan doğasına yönelik sözde gerçekçi kavrayışından ziyade, kutsal olana atfedilen bazı özellikleri bir kısım insanda bulabileceğine dair nafile bir umuttan besleniyordu.

Oysa bunlar yalnızca önsezilerdi ve Machiavelli'nin düşünceleri, çağının bütün fiilî deneyiminin fersah fersah ötesindeydi. Kendi deneyimlerimizi, İtalyan kent-devletlerini kasıp kavuran iç kargaşanın ateşlediği olaylara yakın bir şey olarak görmeye ne kadar yatkın olursak olalım, bu olaylar, bizzat içinde yer alanlara ya da bunlara tanık olanlara yeni bir sözcüğün ya da eski sözcüklerin yeni bir yorumlanışının gerekliliğini hissettirecek kadar radikal deneyimler değildi. (Ondan önce kullanıma girmiş olsa da, Machiavelli'nin siya-

23 Bkz. *The Discourses*, 1. Kitap, II. Bölüm. Machiavelli'nin Rönesans kültüründeki yeri konusunda, J. H. Whitfield ile hemfikirim. Zira *Machiavelli* (Oxford, 1947, s.18) adlı kitabında şunu ortaya koyuyor: Machiavelli "siyasetin ve kültürün bozulmasını temsil etmiyor. Aksine, krizdeki siyasi sorunların farkına varmaya başlayan hümanizmin içinden doğmuş bir kültürü temsil ediyor. Bu yüzden de bu sorunları, hümanizmin Batı kültürüne bahşetmiş olduğu unsurlarla çözmenin yollarını arıyor". Gelgelelim 18. yüzyıl devrimcilerini, siyasi sorunlara çözüm arayışı için Antiklere gönderen artık "hümanizm" değildi. Bu konuya dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Beşinci Bölüm.

set kuramına soktuğu yeni bir sözcük vardı: "devlet", yani *lo stato*.[24] Roma ihtişamının sürekli kapısını çalıp, Roma tarihinden daima ödünç bir şeyler alıyor olmasına rağmen, şunu hissetmiş olmalıydı: Birleşik İtalya, Antik ya da 15. yüzyıl kent-devletlerinden öylesine farklı bir siyasi yapı oluşturacaktı ki, yeni bir ismi gerektirecekti.)

Fakat her zaman olduğu gibi sözcükler, elbette "isyan" ve "başkaldırı"dır; bunların anlamları ise, Ortaçağ'ın sonlarından bu yana tanımlı hâldedir. Bu sözcükler hiçbir zaman, devrimlerin anladığı şekliyle bir özgürleşmeye işaret etmemişti. Yeni bir özgürlüğün tesis edilmesine ilişkin vurgu ise oldukça zayıftı. Zira devrimci manada özgürleşme, hem şimdi hem de tarih boyunca, bireylerin ve de büyük çoğunluğu oluşturan madun ve yoksulların, yani daima karanlıkta ve her türlü iktidara tabi kalarak yaşamış olanların ortaya çıkışı ve o toprakların ulu egemenleri oluşu anlamına gelmişti. Anlaşılması adına böyle bir olayı Antik koşullar bağlamında ele alırsak, eşit hak talepleriyle ayaklananların, sanki Roma ve Atina halkları (*populus* ya da *demos*) yani bütün toplumun alt katmanları değil de, bu insanlara hiç katışmadan nüfusun çoğunluğunu oluşturan köleler ve oraya yerleşmiş yabancılar olduğunu söylemiş oluruz. Böyle bir şey ise, bildiğimiz kadarıyla hiç olmadı. Bizim anladığımız şekliyle eşitlik fikri, yani doğum olgusunun tabiatı gereği herkesin eşit doğduğu ve eşitliğin doğumla kazanılan bir hak (*birthright*) olduğu fikri, modern çağ öncesinde hiç bilinmeyen bir şeydi.

---

24 Bu sözcük, bugün hâlâ Bodin'de bulduğumuz anlamıyla "yönetim şekli"ni karşılayan Latince *status rei publicae*'den geliyor. Özelliği ise, *stato*'nun artık "biçim" ya da siyasal alanda olası herhangi bir "durum" anlamına gelmemesi ve onun yerine, gelip giden hükümetleri ve yönetim şekillerini yaşatabilen bir halkın temelini oluşturan siyasal birlik anlamını yüklenmesidir. Machiavelli'nin aklında yatan elbette bir ulus-devletti, yani yalnızca bize doğal gelen şu gerçeği düşünüyordu: İtalya, Rusya, Çin ve Fransa, kendi tarihsel sınırları dahilinde, bilinen herhangi bir yönetim şekliyle varlıklarını sürdüremez.

Ortaçağ ve sonrası kuramlarının, meşru isyandan, yerleşik otoriteye karşı başkaldırıdan, açık bir meydan okumadan ve itaatsizlikten haberdar oldukları doğrudur. Fakat bu isyanların amacı, otoriteye ya da yerleşik düzene karşı çıkmak değildi. Mesele daima, otorite sahibi kişinin değişmesi, hakları gasp eden kişinin yerini meşru bir krala bırakması yahut iktidarını kötüye kullanmış bir tiranın, adil bir yönetici ile değiştirilmesi meselesiydi. Dolayısıyla insanlar, kendilerini kimin *yönetmemesi* gerektiğine karar verme hakkına sahip olabilirlerdi; fakat bu, kimin *yönetmesi* gerektiğini belirlemeye kadar varmazdı. Hatta kendi kendilerinin yöneticisi olma ya da kendi katmanlarından kişileri hükümete atama hakkı gibi bir şeyi bile çok az duymuşuzdur. Halktan kişiler, kötü koşullardan çıkıp kamusal alanın ihtişamına fiilî olarak yükseldikleri yerde, İtalyan kent-devletlerindeki *condottieri* örneğinde olduğu gibi, kamusal meselelere ve de iktidara dahil olmuşlardı. Bunu mümkün kılan ise, kendilerini herkesten ayıran özellikleriydi; yani toplumsal köken ya da doğum ile açıklanamadığından hep daha çok övülen, hayranlık uyandıran bir *virtú* [erdem] idi. Haklar, eski imtiyazlar ve özgürlükler arasında, yönetime ortak olma hakkı açıkça belirtilmiş değildi. Böyle bir öz-yönetim hakkı, vergi verme şartıyla elde edilen o ünlü temsiliyet hakkında bile tam anlamıyla yer almaz. Yönetmek için, yönetici doğmuş olmak gerekiyordu; Antikite'de özgür-doğan biri, feodal Avrupa'da ise asilzade olmak zorunluydu. Modern-öncesi siyasi jargonda, öznelerin bir yöneticiye karşı ayaklanmalarını betimleyecek yeterince sözcük olmasına rağmen, öznelerin bizzat yönetici olacakları kadar radikal bir değişimi betimleyecek tek bir sözcük yoktu.

4

Devrimin, modern öncesi dönemde benzeri görülmemiş bir olgu olması katiyen söz konusu değildir. Elbette yeni şeylere duyulan hevesin, yeniliğin gerçekten arzulanır olduğu inancıyla perçinlendiği ve bunun da yaşadığımız dünyanın bariz bir özelliği olduğu konusunda çoğu insan hemfikirdir ve aslında modern toplumdaki bu tutumu, sözde devrimci bir ruhla eş tutmak da oldukça yaygındır. Fakat eğer devrimci ruh, gerçekten devrimden doğan bir ruh olarak görülecekse, bedeli ne olursa olsun yeniliğe duyulan modern arzunun da ondan itinayla ayrı tutulması gerekir. Psikoloji diline başvuracak olursak, yeni bir hikâyenin başlamak üzere olduğuna dair inançla birlikte gerçekleşen bu kuruluş deneyimi, insanları "devrimci" olmaktan ziyade "muhafazakâr" yapacaktır. Yani kişileri yeni şeylere, yeni gelişmelere ve yeni fikirlere açık hale getirmek yerine, kurmuş oldukları şeyi muhafaza etme ve kalıcı kılma kaygısı içine sokacaktır. Tarihsel olarak da ilk devrimleri gerçekleştirenler –yani devrim yapmakla yetinmeyip, devrimleri siyaset sahnesine taşıyabilmiş olanlar– yeni şeyler ve bir *novus ordo saeclorum* için hiç de istekli değillerdi. Yeni anlamını ancak ufak ufak kazanabilmiş ve nispeten eski bir terim olan "devrim" sözcüğünde hâlâ yitmemiş olan tını da, yeniliğe olan bu isteksizliktir. Aslında bu sözcüğün kullanımı, eylemciler nezdinde bir beklentisizliği ve ilgi eksikliğini işaret etmektedir. Zira onlar, daha önce benzeri görülmemiş bir şeye karşı, dönemin izleyicilerinden daha hazırlıklı değillerdi. Meselenin özü şudur: Amerikan ve Fransız Devrimi aktörlerinin vurgulamış olduğu terimlerin neredeyse aynılarında ve onların sonsuz çeşitliliğinde, yeni bir çağa dair muazzam bir tutku (*pathos*) mevcuttu; fakat bu tutkunun etkinlik kazanması, ancak geri dönüşü olmayan bir noktaya –pek de istemedikleri bir şekilde– vardıklarında gerçekleşmişti.

"Devrim" (*revolution*) sözcüğü, köken olarak astronomik bir terimdir ve Kopernik'in *De revolutionibus orbium coelestium* [Gökcisimlerinin Devirleri/Dönüşleri Üzerine] adlı çalışmasıyla doğa bilimlerinde önem kazanmıştır.[25] Bu bilimsel kullanımda, Latince olan esas anlamını, yani yıldızların düzenli ve belirli bir kurala göre devir yapan (*revolving*) hareketleri anlamını korumuştu. Bu hareketin, insani bir etkiye uğramayacağı ve haliyle karşı konulamaz olduğu biliniyordu; bu yüzden ayırt edici özelliği asla yenilik ya da şiddet olmamıştı. Aksine, sözcük açıkça, yinelenen döngüsel bir hareketi imlemektedir. Bu da zaten Polybius'un, kökü astronomiye dayanan ve siyasal alanda bir eğretileme olarak kullanılmış olan ἀνακύκλωσις [*anakyklosis*]* teriminin Latinceye mükemmel bir çevirisidir. Yeryüzünde insani meselelere dair kullanıldığında ise, yalnızca şuna işaret edebilirdi: Bilinen birkaç yönetim şekli, ölümlüler arasında sonsuz tekrar içindedir ve bu da, yıldızların göklerdeki o mukadder yörüngelerinde yol almalarını sağlayan aynı karşı konulamaz güçle mümkündür. Bütün devrimci aktörler, eski bir düzenin kesin sonunu haber veren ve yeni bir dünyanın doğuşuna yol açan süreçte, eyleyen oldukları fikrine kapılmış ve bunda takılıp kalmışlardır. Oysa hiçbir şey, "devrim" sözcüğünün başlangıçtaki asıl anlamıyla, bu fikir kadar alakasız olamazdı.

---

25 Bu bölümün bütününde, daha çok Alman tarihçi Karl Griewank'ın çalışmasından yararlandım. Önce "Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit" başlıklı makalesi, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena* (1952-3, Cilt I) içinde yayımlanmış ve sonra *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff* (1955) adlı kitabı, bu konudaki bütün literatürü gölgede bırakmıştır.

(*) [Yunanca] Polybius'un kullandığı bu terim "döngü" olarak karşılanabilir. Polybius'a göre siyasal evrimin döngüsel bir işleyişi vardır: Belli yönetim şekilleri (monarşi, krallık, tiranlık, aristokrasi, oligarşi, demokrasi, oklokrasi) birbirini takip ederler ve bu siyasi-sosyolojik tarih tekrar başa döner, döngü tamamlanır ve yeniden başlar – ç.n.

Modern devrimler, kitaplardaki gibi keskin ifadelerle tanımlanabilseydi, "devrim" sözcüğünün tercih edilmesi, meseleyi gerçekte olduğundan daha karmaşık hale getirirdi. Sözcük göklerden yere indiğinde ve ölümlüler arasında olup biteni tanımlamak için kullanıldığında, açıkça bir metafor olarak anlaşılmıştı. Bu metafora göre, ebedî, karşı konulamaz ve sürekli yinelenen bir devinim mefhumu, insanlığın yazgısındaki gelişigüzel hareketlere ve iniş çıkışlara benzetiliyordu. Zaten insanlık yazgısı da hep, güneşin doğuşu ve batışı ya da ayın ve de yıldızların ezelî hareketlerine benzetilmiştir. Siyasi bir terim olarak ilk kez kullanıldığını gördüğümüz 17. yüzyıldaki metaforik anlam ise, sözcüğün başlangıçtaki asıl anlamına daha yakındı. Bu metafor, evvelce belirlenmiş bir noktaya geri dönüşü tamamlayan, dolaylı olarak da mukadder bir düzene varan bir hareket için kullanılırdı. Öyle ki sözcük ilk kez, bizim devrim dediğimiz şey İngiltere'de patlak verdiğinde ya da Cromwell devrimci diktatörlüğe ilk kez eriştiğinde değil, 1660'ta, Rump Parlamentosu'nun devrilmesinden hemen sonra ve monarşinin restorasyonu esnasında kullanılmıştı. 1688'de, yani Stuart'lar azledildiğinde ve krallığın iktidarı William ve Mary'ye geçtiğinde de aynı anlamı haizdi.[26] Çok paradoksal olarak siyaset ve tarih dilindeki tam yerini bulduğu olay olan "Şanlı Devrim" (*Glorious Revolution*) , asla bir devrim olarak değil, monarşik iktidarın eski üstünlük ve şerefinin ihya edilmesi olarak görülmüştü.

"Devrim" sözcüğünün köken olarak restorasyon anlamına gelmesi ve nitekim bunun bize devrimin tam zıddı bir şeymiş gibi görünmesi, basitçe anlambilimin bir acayipliği değildir. Yeni bir ruhun, yani modern çağ ruhunun tüm belirtilerini önümüze serdiğini düşündüğümüz 17. ve 18. yüzyıl devrimleri, birer restorasyon olmaya meyletmişlerdi. İn-

26 Oxford İngilizce Sözlüğü'nde *Revolution* sözcüğüne bakınız.

giltere iç savaşlarının, bizim 18. yüzyıl devrimlerinde aslında yeni olan şey ile ilişkilendirme yoluna gittiğimiz pek çok eğilimin habercisi oldukları doğrudur. Eşitlikçiler'in (*Levellers*) ortaya çıkışı, alt tabaka insanlarının yoğunlukta olduğu bir partinin kuruluşu ve bunların, devrimin liderleriyle çatışacak derecede radikal oluşu, açıkça Fransız Devrimi'nin seyrine işaret etmektedir. Fakat "adil yönetimin kuruluşu olarak" yazılı bir anayasa talebi, Amerikan Devrimi'nin en önemli kazanımlarından birini öngörüyordu. Bu talep Eşitlikçiler tarafından ortaya atılmış ve Cromwell, Himaye (*Protectorate*) kurmak amacıyla bir "Yönetim Aracı" takdim ettiğinde iyi kötü icra edilmişti. Gerçekte ise, bu ilk modern devrimin kısa süren zaferi resmen bir restorasyon olarak anlaşılmış ve 1651'in resmî mührüne "Tanrı'nın inayetiyle ihya edilen (*restored*) özgürlük" ibaresiyle kazınmıştı.

Konumuz dahilinde, yüzyılı aşkın bir süre sonrasında neler olduğuna bakmak daha önemlidir. Zira biz burada devrimlerin tarihi, geçmişi, kökenleri yahut nasıl geliştikleriyle ilgilenmiyoruz. Eğer devrimin ne olduğunu (siyasi bir varlık olan insana ne ifade ettiğini, yaşadığımız dünyaya dair siyasal önemini ve modern tarih içinde oynadığı rolü) öğrenmek istiyorsak, devrimin tümden belirgin hale geldiği, belli bir şekil aldığı ve istismar ya da zulümden pekâlâ muaf olan ve hissettikleri özgürlük yoksunluğu bir isyana mahal verebilecek kertede olmayan insanların zihnini değiştirdiği tarihsel anlara, yani Fransız ve Amerikan devrimlerine bakmak zorundayız. Ayrıca her iki devrimin başlangıç aşamalarının, eski düzenin ihya edilmesinden başka bir şey yapmayacaklarına kesinlikle inanmış kişilerce hayata geçirildiğini de dikkate almalıyız. Bu eski düzen, mutlak monarşinin despotizmiyle yahut sömürgeci yönetimlerin istismarlarıyla tahrip edilmiş ve bozulmuştu. Devrimleri gerçekleştirenler de, her şeyin olması gerektiği gibi olduğu o eski zaman-

lara devir yapmak (*revolve back*) istediklerini tüm samimiyetleriyle bildirmişlerdi.

Bu durum, özellikle Amerikan Devrimi'ne ilişkin büyük bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Zira bu devrim kendi evlatlarını yememişti ve "restorasyon"a kolları sıvamış olanlar ile Devrim'i başlatıp sonlandıranlar aynı kişiler olmuştu. Hatta iktidarın oluşumuna dek yaşamış ve yeni düzende görev almışlardı. Restorasyon, yani o kadim özgürlüklerinin geri kazanılması olarak gördükleri şey, bir devrime dönüşmüştü. Britanya Anayasası, İngilizlere özgü haklar ve sömürgeci yönetim şekilleri üzerine geliştirdikleri düşünce ve kuramlar, bir bağımsızlık ilanıyla sonlanmıştı. Oysa devrime yol açan kıpırdanma, devrimci bir kasıt taşımıyordu. Öyle ki "koloniler hakkında ilk elden bilgisi herkesten fazla olan Benjamin Franklin, daha sonra bütün içtenliğiyle şunları söyleyebilmişti: 'Ben hiçbir Sohbette, sarhoş ya da ayık hiç Kimseden, Ayrılma istediğine dair en ufak bir İfade yahut böyle bir Şeyin Amerika'ya üstünlük sağlayacağına dair bir İma işitmemiştim.'"[27] Şayet bu sözler kendi tarihsel bağlamlarından kopuk genel terimler olarak değerlendirilirse yahut siyasi bir öğreti ve bir ideoloji olarak muhafazakârlığın, Fransız Devrimi'ne tepki olduğu unutulursa ve bunun yalnızca 19. ve 20. yüzyıl için anlamlı bir şey haline geldiği gözden kaçırılırsa, bu kişilerin "tutucu" mu yoksa "devrimci" mi olduklarına karar vermek gerçekten imkânsız hale gelir. Bu kadar tartışmasız olmasa da, benzer bir şey, Fransız Devrimi için de söylenebilir; yani burada da, Tocqueville'in sözleriyle, "yaklaşan devrimin amacının, eski rejimi devirmek değil, aksine onu ihya etmek olduğuna inanılmış olabilirdi".[28] Hatta her iki devrimin de henüz gidişatında aktörler, restorasyonun imkânsızlığına ve tamamen yeni bir gi-

27 Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, s. 4.

28 *L'Ancien Régime*, Paris, 1953, Cilt II, s. 72.

rişimde bulunmak gerektiğine vakıf olduklarında ve böylece "devrim" sözcüğü yeni anlamını çoktan kazandığında bile, geçmişte kalmış bir çağın ruhuna sadık olan Thomas Paine, Amerikan ve Fransız devrimlerini "karşı-devrimler" olarak isimlendirmeyi tüm içtenliğiyle önerebilmişti.[29] Zamanın en "devrimci" aktörlerinin ağzından çıktığında aslında çok tuhaf kaçan bu öneri, geriye dönüş fikrinin, yani restorasyonun, devrimcilerin kalplerinde ve akıllarında ne derece kıymet gördüğünü özetlemektedir. Paine, "devrim" sözcüğünün eski anlamını yeniden yakalamanın ve sağlam bir inancı dillendirmenin ötesinde bir şey istememişti. Bu inanca göre, dönemin koşulları herkesi ilk zamanlara, yani hak ve özgürlüklerin tiranlık ve işgaller tarafından henüz ellerinden alınmamış olduğu o "erken döneme" devir yapmaya (*revolve back*) sevk etmişti. "Erken dönem" dediği de, asla 17. yüzyılda anlaşıldığı gibi varsayımsal tarih-öncesi bir doğa haline değil, tanımı yapılmamış olsa da tarih içinde belli bir döneme işaret etmekteydi.

Paine'in, "karşı-devrim" terimini, Burke'ün İngiliz haklarına dair güçlü savunusuna verdiği cevapta kullandığını ve bu hakların, yeni moda insan hakları fikrine karşı, çok eski bir gelenek ve tarihle güvence altına alındığını unutmamalıyız. Fakat Paine, mutlak yeniliğin, bu hakların özgünlüğü ve meşruluğundan yana değil de, onlara karşı çıkan bir sav olacağını en az Burke kadar biliyordu. Tarih içinde olup bitene baktığımızda, Burke'ün haklı, Paine'in ise haksız olduğu açıkça ortadadır; zira tarihte İnsan Hakları Bildirgesi'ne kaynak olabilecek hiçbir dönem yoktur. Önceki yüzyıllarda, insanların Tanrı ya da "tanrılar" önünde eşit oldukları fikri kanıksanmış olabilirdi; çünkü bu kanıksamanın kökü Hıristiyanlığa değil, Roma'ya dayanıyordu: Romalı köleler, dinî kurumlara tam üyelik hakkına erişmişlerdi ve kutsal yasa-

29 *Rights of Man*'in ikinci kısmına "Giriş"te.

nın sınırları dahilinde yasal durumları da özgür insanınkiyle aynıydı.[30] Gelgelelim insanların doğumla kazandıkları devredilemez siyasi hakları, bizden önceki bütün çağlarda, tıpkı Burke'e göründüğü gibi görünmüş olmalıydı; zira bir kavram karmaşası söz konusuydu. Şu da ilginçtir ki, "insan" (*man*) ile eş anlamda olan Latince *homo* sözcüğü, köken olarak, insandan başka bir şey olmayanı, dolayısıyla da hakları olmayan kişiyi, köleyi imliyordu.

Buradaki genel amacımız doğrultusunda ve özellikle de modern devrimlerin elle tutulması en zor fakat en etkileyici yönü olan devrim ruhunu anlamaya yönelik nihai çabamız açısından, yenilik (*novelty*) ve yeni olma (*newness*) anlayışının aslında devrimlerin öncesinde var olduğunu ama başlangıçlarından itibaren görülmediğini hatırlamak önemlidir. Başka bağlamlarda olduğu gibi bu bağlamda da, devrimleri gerçekleştirenlerin kendi dönemlerine göre çağdışı olduklarını, hele ki 17. yüzyıl bilimcileri ve felsefecileriyle (yani Galileo gibi, keşiflerinde "mutlak yenilik" olgusuna vurgu yapacak; Hobbes gibi "[siyaset felsefesi] *De Cive* adlı kitabımdan daha eski değildir" iddiasında bulunacak ve Descartes gibi, daha önce hiçbir filozofun felsefede başarılı olamadığı düşüncesinde ısrar edecek olanlarla) kıyaslandıklarında kesinlikle eski moda kaldıklarını iddia etmenin cezbedici bir yanı vardır. Şüphesiz, "yeni insan"ı meydana çıkaran bu "yeni kıta" üzerine düşünceler, örneğin benim Crèvecœur ve John Adams'tan alıntıladığım ve daha az tanınan birçok yazarda da bulabileceğimiz düşünceler pekâlâ yaygındı. Fakat bilimcilerin ve filozofların iddialarının aksine, en az yeni kıta kadar bu yeni insan da, insanın marifeti değil, Tanrı'nın bir lütfu addedilmişti. Bir diğer deyişle, modern çağın özelliği olan güçlü bir yenilik tutkusunun, bilimsel ve felsefi düşüncenin göreli inzivasını terk edip siyasal alana erişebilmesi için ne-

30 Bkz. Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1954, s. 147.

redeyse iki yüzyıla ihtiyacı vardı. (Robespierre'in sözleriyle: "*Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral et-politique*" [Fiziksel düzendeki her şey değişti ve ahlaki ve politik düzendeki her şey değişmelidir].) Fakat azınlıktan ziyade çoğunluğu ilgilendiren olayların yaşandığı bu alana eriştiğinde, daha radikal bir anlam kazanmış ve yalnızca siyasal alana özgü bir gerçekliğe sahip hale gelmişti. Yeni bir başlangıç, siyasi bir olgu olabilirdi; aynı şekilde insanların yapmış oldukları ve bilinçli olarak yapmaya kalkışabildikleri bir şeyin sonucu da olabilirdi. Fakat insanlar bunu ancak 18. yüzyıldaki devrimler esnasında fark etmeye başladılar. Bu noktadan sonra, yeni bir düzenin var edileceği umudunu aşılamak için, artık "yeni kıta"ya ve oradan türeyen "yeni insan"a gerek yoktu. *Novus ordo saeclorum* artık "Takdir-i ilahi muazzam bir düzen ve tasarı"nın gereği olarak verilmiş bir lütuf olmaktan çıkmıştı ve yenilik de artık azınlığın gururlanacağı şeylerden biri ya da korkutucu tasarruflarının parçası değildi. Yenilik pazar alanına [kamuya] vardığında, eyleyenler tarafından –bilmeden de olsa– başlatılan, sonraki kuşaklarca sahneye konulan, genişletilen ve sürdürülen yeni bir hikâyenin başlangıcı haline gelmişti.

5

Yenilik, başlangıç ve şiddet unsurlarının hepsi, bugünkü devrim anlayışımızla derinden ilişkilidir ve bunlar, [devrim] sözcüğünün köken anlamında ve siyaset diliyle metaforik olarak ilk kullanılışında hiçbir şekilde yokturlar. Buna karşın, astronomik terimin bir diğer yan-anlamı daha vardır. Daha önce kısaca bahsettiğim ve sözcüğün bugünkü kullanılışında hâlâ çok etkili olduğunu söylediğim bu unsur "karşı konulamazlık" mefhumudur. Yıldızların devir yapan ha-

reketi mukadder bir yol izler ve insanın gücü onu etkilemeye yetmez. "Devrim" sözcüğünün, bilhassa bu karşı konulamazlığı vurgulayan ama geriye doğru devir yapan hareket gibi bir yan-anlamı içermeyen şekliyle ilk kez kullanıldığı kesin tarihi biliyoruz ya da bildiğimize inanıyoruz. Bu vurgu, bizim devrim anlayışımız bakımından öylesine önemli görünmektedir ki, eski astronomik terimin yeni siyasal anlamının tarihini, bu yeni kullanıma geçişten başlatmak yaygın hale gelmiştir.

Bu tarih, 1789'un 14 Temmuz gecesidir. O gece, Paris'te XVI. Louis, Dük La Rochefoucauld-Liancourt'dan Bastille'in düştüğünü, bazı mahkûmların kurtulduğunu ve kraliyete ait askerî birliklerin halkın toplu saldırısı karşısında dağıldığını işitmişti. Kral ve haberi vermeye gelen dük arasında geçen ünlü diyalog, çok kısa ve çok açıklayıcıdır. Anlatılana göre kral, "C'est une revolte" [Bu bir isyan!] diye bağırır, ama Liancourt onu düzeltir: "Non, Sire, c'est une revolution" [Hayır Efendim, bu bir devrim]. Burada devrim sözcüğünü, siyasi olarak hâlâ göklerle ilgili bir anlam taşıyan o eski metafor bağlamında son kez duyuyoruz. Fakat vurgunun, belki de ilk kez, dönen dairesel bir hareketin belli bir yasaya göre işleyişinden koparak, karşı konulamazlığa doğru tümden kaydığını da görüyoruz.[31] Devinim, yıldız-

31 Griewank, 25. dipnotta belirttiğim makalesinde, "Bu bir devrimdir" ifadesinin, ilk kez Fransa Kralı IV. Henry ve onun Katolik mezhebine geçişi için kullanıldığını belirtir. Hardouin de Péréfixe'in kaleme aldığı IV. Henry biyografisini (*Histoire du roy Henri le grand*, Amsterdam, 1661) buna kanıt olarak gösterir ve 1594 Baharı'nda çıkan olayları şöyle yorumlar: "The Governor of Poitiers voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entrainer et composa avec le Roy" [Bu devrimden kaçış olmadığını gören Poitiers Valisi, kendisini akıntıya bırakacak ve Kral'la hesaplaşacaktır]. Griewank'ın da vurguladığı gibi, karşı konulamazlık mefhumu burada da, kökü itibariyle astronomik bir anlamı haiz olan ve başlangıç noktasına doğru "devir yapan" bir hareketle çok yakından ilişkilidir. Zira "Hardouin, bütün bu olayları, Fransızların kendi *doğal prensleri*'ne (*prince naturel*) dönüşü olarak değerlendirmişti". Ama Liancourt, buna benzer bir şey kastetmemişti.

ların hareketindeki o imajda hâlâ görülmektedir; fakat artık üzerinde durulan nokta, bu hareketi durdurmaya insan gücünün yetmeyeceği ve haliyle başına buyruk yol alacağıdır. Kral, Bastille'de yaşanan kargaşanın bir isyan olduğunu söylediğinde, kendi iktidarıyla ve himayesindeki diğer araçlarla bu kumpas ve emre itaatsizliği alt edeceğini ileri sürmüştü. Fakat Liancourt'un verdiği cevap, yaşanan olayın geri çevrilemez olduğunu ve bir kralın gücünü aştığını ima ediyordu. Liancourt'un gördüğü neydi? Bu ilginç diyaloğu işittiğimizde, görmemiz ve duymamız gereken nedir? Liancourt'un düşündüğü ve bizim bildiğimiz bu karşı konulamaz ve geri çevrilemez şey nedir?

Cevap ilk bakışta basit görünüyor. Bu sözlerden, ufuktaki kalabalığı görebiliyor ve seslerini işitebiliyoruz. Paris sokaklarını nasıl doldurduklarını, oranın artık sadece Fransa'nın değil tüm uygar dünyanın başkenti olduğunu (özgürlük isteyen insanların başkaldırısı ile büyük kentlerde yaşayanların ayaklanışının iç içe geçtiğini ve sayılarındaki mutlak üstünlük ile her ikisinin de karşı konulamaz bir hal aldığını) görebiliyoruz. Ayrıca ilk defa güpegündüz beliren bu kalabalık, önceki tüm yüzyıllarda karanlık ve utanç içinde saklanmış yoksul ve ezilmişlerden oluşuyordu. Bu noktadan sonra geriye çevrilemez olan ve devrim aktörlerinin ve izleyenlerinin bu şekliyle hemen kanıksadıkları şey, siyasal alanın (çok çok evvelinde sadece özgür *olanlara*, yani yaşam gereksinimlerinden ve fiziksel ihtiyaçlardan kaynaklı hiçbir endişesi olmayanlara ayrılmış olan alanın) kendini artık günlük ihtiyaçlarıyla güdülendiği için özgür olmayan bu muazzam kalabalığa sunması ve ışığını buraya doğrultması gerektiğiydi.

Karşı konulamaz bir hareket mefhumu –ki çok geçmeden 19. yüzyıl bunu, "tarihsel zorunluluk" düşüncesi dahilinde kavramsallaştıracaktı– başından sonuna kadar Fransız Dev-

rimi sayfalarında yankılanmaktadır. Tamamen yeni bir imgelem, o eski metafor etrafında birdenbire kümelenmeye başlar ve tamamen yeni bir söz dağarcığı siyaset diline sokulur. Devrimi hâlâ ve neredeyse otomatik olarak bu imgelem bağlamında –yani o yıllarda ortaya çıkmış olan ve Desmoulins'in *torrent révolutionnaire* [devrimci feyezan] dediği şey bağlamında– düşünüyoruz. Buna göre, devrimin aktörleri bu feyezanın coşan dalgalarıyla yol almış, akıntının anaforu onları dibe çekinceye ve hasımlarıyla, yani karşı-devrimin aktörleriyle birlikte helak oluncaya dek yüzeyde kalmışlardı. Robespierre'in sözleriyle bir tarafta "zalimce cinayetler", diğer tarafta "özgürlüğün ilerleyişi" (*progress of liberty*) ve bunların kaçınılmaz olarak birbirini kışkırtması sonucu, devrimin güçlü akışı sürekli hız kazanmıştı. Haliyle hareket ve karşı-hareket ne birbirini dengeleyip kontrol edebilmiş, ne de biri diğerine galip gelebilmişti. Fakat öyle görünüyor ki tuhaf bir şekilde tüm bunlar, sürekli artan hızla aynı doğrultuda akan ayrı bir kolu, yani "gittikçe artan şiddeti" doğurmuştu.[32] Georg Forster'ın 1793'te tanık olduğu üzere bu, "devrimin geriye hiçbir şey bırakmayan ve hiç kimsenin önüne varamadığı haşmetli lav akıntısıydı".[33] Manzara, Satürn'ün imzasını taşıyordu: Gironde'un büyük hatibi Vergniaud bu devrimi "kendi evlatlarını yiyen [bir] devrim" şeklinde niteliyordu. Devrimi kendi yoluna savuran, işte bu "devrimci kasırga"ydı. Robespierre'in *tempete revolutionnaire* [devrimci kasırga] ve *marche de la Revolution* [Dev-

32 17 Kasım 1793'te Robespierre'in Konvansiyon'da sarf ettiği bu sözlerin devamını şöyle açımlıyorum: "Les crimes de la tyrannie accélérèrent les progrès de la liberté, et les progrès de la liberté multiplièrent les crimes de la tyrannie ... une réaction continuelle dont la violence progressive a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles" [Tiranlığın suçları, özgürlüğün ilerleyişini hızlandırabilir ve özgürlüğün ilerleyişi, tiranlığın suçlarını çoğaltabilir... Gittikçe artan şiddetin birkaç yüzyılın akışı içinde birkaç yıl boyunca kullanıldığı sürekli bir etkileşim] *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III. s. 446.

33 Griewank'ın kitabından (*a.g.e.*, s. 243) alıntıdır.

rim yürüyüşü] ifadeleri de bunu ortaya koyuyordu. Unutulmaz ve asla tamamen unutulmamış bir başlangıcı silen yahut üstünü örten bu güçlü kasırga, Robespierre'in ortaya attığı gibi[34] "yüce olanın adiliğine karşı sıradan olanın soyluluğu" iddiası taşıyordu yahut Hamilton'ın belirttiği gibi "insan ırkının şerefini kurtarması" niteliğindeydi.[35] Öyle görünüyor ki, insanlar soyluluklarını öne sürmeye ve şereflerini kurtarmaya giriştikleri anda, sanki insandan daha büyük bir güç devreye girmişti.

Fransız Devrimi'ni takip eden on yıllarda, beraberinde insanları da alıp götüren, önce şanlı amellerle yüzeyde tutan fakat sonra vahamet ve rezalete batıran güçlü bir dip dalgası çağrışımı hâkim hale gelmişti. Devrimi insan işi olarak değil de karşı konulamaz bir süreç olarak gören çeşitli metaforlar (örneğin nehir, feyezan yahut akıntı) aktörlerin kendileri tarafından türetilmişti. Bu aktörler, teoride kalan özgürlük şarabıyla sarhoş olmuşlardı olmasına, ama artık özgür aktörler olduklarına inanmıyorlardı. Zaten ayık bir kafayla, kendi edimlerinin sahibi olduklarına yahut bunun hep öyle olageldiğine nasıl inanabilirlerdi ki? Onların en içten inançlarını böyle birkaç yıl içinde değiştiren şey, devrimci olayların şiddetli fırtınasından başka ne olabilirdi? 1789'da hepsi de kralcı iken, 1793'te kralı (belki bir vatan hainiydi ama belki de değildi) infaz etmekle kalmayıp, krallığı da "ebedî bir suç"la (Saint-Just) itham etmeye yönelenler yine onlar değil miydi? 1794'te Ventôse Yasaları'nda sadece Kilise'nin ve *ka-*

34 5 Şubat 1794 tarihli konuşması, *a.g.e.*, s. 543.

35 *The Federalist* (1787), der. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, no. 11.

(*) [Fransızca] *Emigrés* diye adlandırılan kişiler, Devrim patlak verdiğinde bir suikaste uğramaları ihtimali nedeniyle Fransa Kralı tarafından ülkeyi terk etmeleri istenen ve özellikle de kralın yakın çevresini oluşturan soylu aristokrat muhafazakârlardı; karşı-devrimin yaşanacağı umuduyla, daha ziyade komşu ülkelere kaçıp yerleşmişlerdi. Sözcük, dar anlamıyla "(siyasî) göçmenler" yahut "muhacirler" olarak da karşılanabilir – ç.n.

çanlar'ın (*émigrés*)* değil, aynı zamanda tüm "şüpheliler"in mal varlığına el konulduğunu ve bunların "talihsizler"e devredileceğini ilan edenlerin hepsi, önceki dönemde özel mülkiyet haklarının ateşli savunucuları değil miydi? Ana ilkesi köklü bir adem-i merkeziyetçilik olan bir anayasanın oluşmasında etkili iken, sonra bunu tamamen değersiz bularak terk etmemişler miydi ve bunun yerine eski rejimin (*ancien régime*) hep bildiği ve uygulamaya cüret ettiği her şeyden daha merkezî olan komiteler aracılığıyla devrimci bir yönetim tesis etmeye yeltenmemişler miydi? Hiç istemedikleri ve kazanacaklarına da asla inanmadıkları bir savaşa kalkışan ve hatta kazananlar da yine onlar değil miydi? Daha en başında bir şekilde sahip oldukları şu bilgiden başka geriye ne kalabilirdi: "Bu Devrim, bütün bir insanlık tarihinden daha mühim olayları, sadece bir kaç gün içinde yaratmış bulunuyor" (Robespierre'in 1789'da erkek kardeşine yazdığı bir mektubundan okuyoruz). Sonunda insan, "Bu yeterli olmalıydı" diye düşünmeye meylediyor.

Fransız Devrimi'nden sonra, ister devrimci ister karşı-devrimci olsun, şiddet içeren her ayaklanmayı esasen 1789'da başlamış bu akımın bir devamı olarak değerlendirmek yaygın hale geldi. Sanki sükûnet ve restorasyon zamanları, sadece akımın dibe kaydığı ve yeniden yüzeye çıkmak için güç topladığı duraklama anlarıydı (19. yüzyılın nispeten önemli tarihlerini anacak olursak, 1830 ve 1832, 1848 ve 1851 ve de 1871 örnek verilebilir). Bu devrimleri savunanlar ve onlara karşı çıkanlar, her seferinde olayları 1789'un doğrudan sonuçları olarak gördüler. Eğer Marx'ın dediği gibi, Fransız Devrimi'nin Roma kılığına girmiş olduğu doğruysa, Ekim Devrimi de dahil olmak üzere sonradan gelen her devrimin Temmuz'un on dördünden başlayıp Thermidor'un dokuzuna ve Brumaire'in on sekizine kadar devam eden olaylara ve kurallara göre gerçekleştiği de o kadar doğrudur. Bu tarih-

ler, Fransız halkının hafızasında öylesine derin izler bırakmıştır ki, bugün bile doğrudan doğruya Bastille'in düşüşü, Robespierre'in ölümü ve Napoleon Bonaparte'ın yükselişiyle ilişkilendirilirler. "Sürekli devrim" terimi, yani *révolution en permanence* bizim zamanımızda değil, 19. yüzyılın ortalarında –Proudhon tarafından– türetildi ve bununla birlikte şöyle bir anlayış ortaya çıktı: "Hiçbir zaman çeşitli devrimler gibi bir şey olmadı; yalnızca tek bir devrim vardır, kendisine özdeştir ve süreklidir."[36]

"Devrim" sözcüğü bu yeni metaforik anlamını, Fransa'daki Devrim'i yaşayıp icra edenlerin deneyimlerinden almıştı; fakat onu bir gösteriymişçesine dışarıdan izleyenlere çok daha inandırıcı gelmişti. Bu gösteride en belirgin olan şey, devrimin hiçbir aktörünün olayların gidişatını kontrol edemediğiydi; zira hayatta kalmayı az da olsa isteseydiler, bu gidişat da devrimin anonim gücünde yatan kasti amaçlarla ve hedeflerle yapılacak en az şeyin yapılacağı bir doğrultuda gerçekleşirdi. Böyle bir şey, bugün bize bayağı geliyor; oysaki ondan, bayağılıklar dışında bir şey türetilebilirdi, ama bunu anlamakta da muhtemelen güçlük çekiyoruz. İnsanın bizzat kendi eyleminin gidişatına istinaden insan acizliğinin ürünü olan bu gösterinin yarattığı etkiyi kavrayabilmek için, tam tersi bir duruma sahne olan Amerikan Devrimi'nin gidişatını ve insanın –en azından siyasi yönetim bağlamında– kendi yazgısının efendisi olduğu hissiyatının bütün aktörlere nasıl nüfuz ettiğini hatırlamamız gerekiyor. Avrupa'da, 1789'dan Burbonların restorasyonuna kadar süren vahim olayları yaşayan kuşak, hayal kırıklığına uğramıştı; bunun yarattığı sarsıntı da birdenbire tarihin bizatihi kendisindeki güce karşı bir korkuya ve bir merak hissine dönüşmüştü. Dün, yani Aydınlanma'nın mutlu zamanlarında, insanın kendisi ile hareket özgürlüğü arasında

36 Aktaran Theodor Schieder, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift*, cilt 170, 1950.

sadece monarkın despotik gücü duruyor gibiydi; fakat sonra birden daha etkili bir güç ortaya çıkmıştı; insanı istediği gibi zorlayan, ondan kurtuluşun ve kaçışın yahut ona karşı bir isyanın mümkün olmadığı bir güç, tarihin ve tarihsel zorunluluğun gücü aniden belirivermişti.

Teorik olarak, Fransız Devrimi'nin en etkili sonucu, Hegel'in felsefesinde modern tarih kavramının doğuşuydu. Hegel'in sahiden devrimci olan fikri şuydu: Filozofların eski mutlakıyeti, insani meseleler alanında tecelli etmişti; burası tamamen insani deneyimlerin yaşandığı bir alandı ve mutlak ölçütlerin kaynağı yahut doğum yeri olarak görüldüğü için filozoflar tarafından oybirliğiyle karalanmıştı. Şimdi tarihsel bir sürecin araçlarıyla gelen bu yeni tecellinin önündeki model ise açıkça Fransız Devrimi'ydi. Almanya'da Kant-sonrası felsefenin 20. yüzyıl Avrupa düşüncesi üzerinde –özellikle de Rusya, Almanya, Fransa gibi devrim kargaşasına maruz kalmış ülkelerde– muazzam bir etki yaratmaya başlamasının sebebi de, onun sözde idealizmi değil, tam tersine salt söylenti alanını terk etmiş olması ve kavramsal olarak zamanın en yeni, en gerçek deneyimlerini idrak edecek bir felsefeyi formüle etmeye girişmiş olmasıydı. Fakat bu idrakin kendisi –*theory* sözcüğünün eski özgün anlamıyla–* teorikti; ki Hegel'in felsefesi de, eylem ve insani meseleler alanıyla ilgilenmiş olmasına karşın, bir tefekküre dayanıyordu. Siyasal olan her şey (edimler, sözler ve olaylar), düşüncenin geriye doğru bakışı önüne getirildiğinde tarihsel hale gelmiş ve netice itibariyle 18. yüzyıl devrimlerinin müjdelediği yeni dünyaya, Tocqueville'in iddia ettiği gibi "yeni bir siyaset bilimi" ulaşmamış,[37] bunun yerine tarih felsefesine kucak açılmış-

(*) Bu anlam, kendisi dışında bir edim ve amaç içermeyen *theoria*, yani seyre dalmak, izlemek ve tefekkür etmek, düşünmektir – ç.n.

37 Bkz. *Democracy in America*'nın "Yazarın Önsözü" kısmı: "Yeni bir dünya için, yeni bir siyaset bilimine ihtiyaç vardır."

tı; fakat biz burada, felsefenin, tarih felsefesine muhtemelen daha ciddi bir dönüşümünden oldukça farklı olan bu şeyle ilgilenmiyoruz.

Siyasi olarak, bu yeni ve tipik modern felsefenin yanılgısı görece basittir. Bu yanılgı, insani eylem alanının tümünü aktör ve eyleyen bağlamında değil de, bir gösteriyi seyreden izleyicinin pozisyonundan tanımlamaya ve anlamaya dayanır. Söz konusu yanılgıyı saptamak ise görece zordur; çünkü kendisine içkin bir hakikati vardır: İnsanlar tarafından başlatılan ve icra edilen bütün hikâyeler, ancak sona erdiklerinde gerçek anlamlarını açık etmeye başlarlar. Haliyle aslında herhangi bir eylem ya da olay dizisinde gerçekte ne olup bittiğini, eyleyen değil de yalnızca izleyen anlayabilirmiş gibi düşünülebilir. Buna göre, Fransız Devrimi'nden çıkan dersin tarihsel zorunluluğa işaret ettiğini ya da Napoleon Bonaparte'ın bir "kader" haline geldiğini çok daha güçlü bir şekilde gören de, eylemci değil, izleyiciydi.[38] Oysa 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.

---

38 Griewank –25. dipnotta belirttiğim makalesinde– izleyicinin, devrim kavramının ortaya çıkışında oynadığı role de değinmiştir: "Wollen wir dem Bewusstsein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen, so finden wir es nicht so sehr bei den Handeln den selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst" [Devrimci dönüşüm bilincinin oluşumunun izini sürmeye kalktığımızda, bu bilinci açıklıkla kavrayanların, eyleyenlerden daha fazla, hareketin dışında duran izleyiciler olduğunu görürüz]. Bu keşfi Floransalı vakanüvislere atfetmiş olsa da (ki bence yanlıştır, çünkü bu vakayinameler Floransalı devlet adamları ve siyasetçiler tarafından yazılmıştır), muhtemelen Hegel ve Marx'ın etkisi altında kalmıştı. Machiavelli ya da Guicciardini, Hegel'in ve 19. yüzyıl tarihçilerinin olduğu şekliyle izleyici değillerdi.

Buna karşın, Fransız Devrimi olmasaydı, felsefenin kendisini insani meseleler alanıyla ilişkilendirmeye girişip girişmeyeceği, yani insan ilişkileriyle yönetilen ve haliyle göreli olan bir alanda mutlak hakikati keşfetmeye yeltenip yeltenmeyeceği hâlâ şüphelidir. Hakikat, "tarihsel olarak" ele alınmış, yani zamanla kendini açık eden bir şey olarak anlaşılmıştı; dolayısıyla ille de tüm zamanlar için geçerli olması gerekmiyordu. Buna rağmen nerede ikamet ettiğine ve hangi ülkenin vatandaşı olduğuna bakmaksızın, tüm insanlar için geçerli olmak zorundaydı. Bir diğer deyişle hakikat, aralarında ancak bir kanaat çoğulluğunun var olabildiği vatandaşlarla (*nationals*) ya da hakikat algısı kendi tarihsel ve ulusal deneyimiyle sınırlı olan uyruklarla ilişkili ya da onlara hitap eden bir şey olarak düşünülmüyordu. Hakikat, insanı dünyalı [bir varlık] ve hissedilir bir gerçeklik olarak, elbette ki hiçbir yerde var olmayan insan sıfatıyla muhatap almak zorundaydı. Dolayısıyla tarih, eğer hakikatin tecelli etmesi için bir mecra olmaya yöneldiyse, "dünya tarihi" olmak zorundaydı ve kendini açan hakikatin de "dünyanın ruhu" olması şarttı. Tarih anlayışı, ancak tüm dünyayı ve tüm insanların kaderini kapladığı varsayımı altında felsefi bir itibar kazanabilmişti, ama dünya tarihi fikrinin kendisi köken itibariyle açıkça siyasaldı. Zira Fransız ve Amerikan Devrimleri, bu fikri öncelemişlerdi; her ikisi de tüm insanlık için yeni bir dönemi müjdelemiş, nerede ve hangi koşullarda yaşadığına yahut hangi uyruktan olduğuna bakmaksızın tüm insanları insan olarak değerlendirmiş ve bununla da gurur duymuşlardı. Bizatihi dünya tarihi mefhumu, ilk dünya siyaseti girişimiyle ortaya çıkmıştı. Gerçi "insan hakları"na dair Amerika ve Fransa kökenli coşku, ulus-devletin doğuşuyla hızlıca sönümlenmiş ve ulus-devlet, Avrupa'daki devrimin nispeten daha uzun süren tek sonucu olsa da, görüldüğü üzere kısa ömürlü olmuştur, ama öyle ya da böyle

dünya siyaseti, o zamandan beri siyasetin tamamlayıcısı rolünü sürdürmektedir.

Hegel'in, Fransız Devrimi deneyimlerinden türettiği öğretilerin aynı açıklıktaki bir diğer boyutu, bizim bağlamımız açısından çok daha önemlidir; çünkü 19. ve 20. yüzyıllardaki devrim teorisyenleri üzerinde çok daha etkili olmuştur (hiçbiri de –Hegel'in gelmiş geçmiş en iyi öğrencisi olmayı sürdüren– Marx'tan herhangi bir şey öğrenmemiş ve Hegel'i okuma zahmetine asla girmemiştir; buna karşın hepsi de devrimi Hegelci kategorilerle değerlendirmiştir). Söz konusu boyut, tarihsel devinimin karakterini mevzubahis etmektedir. Bütün takipçileri kadar Hegel için de tarih, hem diyalektiktir hem de zorunlulukla yol almaktadır: Güçlü bir dip dalgasına benzeyen o karşı konulamaz akışıyla insanları sürükleyen ve insanların yeryüzünde özgürlük kurmaya giriştikleri anda teslim oldukları bu diyalektik akış ve tarihin karşı-hareketi, Temmuz'un on dördünden Brumaire'in on sekizine ve oradan da monarşinin restorasyonuna dek süren devrimden ve karşı-devrimden doğmuştur. Özgürlük ile zorunluluğu nihai olarak kesiştiren ünlü diyalektiğin anlamı budur; belki de modern düşüncenin tümünde bundan daha berbat, insani bir dille söyleyecek olursak katlanması daha zor başka bir paradoks yoktur. Gerçi Hegel, 1789'da yeryüzü ve gökyüzünün uzlaştığı o anı gördüğü vakit, muhtemelen hâlâ "devrim" sözcüğünü o ilk metaforik anlamıyla düşünmüştü. Sanki gök cisimlerinin yasa gereği karşı konulamaz olan hareketi, Fransız Devrimi'nin gidişatında yeryüzüne ve insani meseleler alanına hücum etmiş ve sanki onlara bir "zorunluluk" ve düzenlilik bahşetmişti. Bunlar, o zamana kadar tarihin ve dünyanın gidişatının öne çıkan bir özelliği olarak kabul edilen "rastlantının kasveti"nin (Kant) ve o kederli "şiddet ve anlamsızlık karışımı"nın (Goethe) da ötesinde görülmüşlerdi. Dolayısıyla Hegel'e göre bu paradoks

–yani özgürlüğün, zorunluluğun bir ürünü olması–, göğün ve yerin uzlaşmasından daha paradoksal değildi. Üstelik Hegel'in teorisinde alaycı hiçbir şey yoktu ve bu özgürlük-zorunluluk diyalektiğinde de kuru bir nükteye rastlanamazdı. Aksine bunlar, hâlâ siyasi gerçekliğin etkisi altında olan kişileri o zaman bile güçlü bir şekilde cezbetmiş olmalı. Zira o zamandan beri inandırıcı oluşlarından gelen ve azalmayan kuvvetleri, teorik ispatlara değil, savaş ve devrim yüzyıllarında tekerrür eden bir deneyime dayanmaktadır. Modern tarih kavramının ve tarihin bir süreç olduğuna dair yapılan eşsiz vurgunun birçok kökü vardır ve bunlar arasında en önemlisi, doğanın da bir süreç olduğuna dair erken dönem modern anlayıştır. İnsanlar, doğa bilimlerini örnek alıp bu süreci öncelikle döngüsel, yani dönüp duran ve sürekli yinelenen bir hareket olarak gördükleri sürece (ki Vico bile, tarihsel hareketi bu terimlerle birlikte düşünüyordu) zorunluluğun, astronomik devinime olduğu gibi, tarihsel devinime de içkin olması gerektiği kaçınılmazdı. Her döngüsel hareket, doğası gereği zorunlu bir harekettir. Fakat tarihe içkin bir özellik olarak zorunluluğun, ebedî dönüşlerin döngüsünde modern bir kırılma yaratması gerektiği ve onun yeniden belirişini de esasında doğrusal olan ve bu yüzden daha önce bilinen şeye geri dönmeyip bilinmez bir geleceğe doğru yol alan bir hareketin içinde mümkün kılması gerektiği düşüncesi, teorik bir spekülasyonun değil, siyasal deneyimin ve fiilî olayların gidişatının bir ürünüdür.

Dünyayı ateşe veren, Amerikan değil, Fransız Devrimi'ydi. Nihayetinde "devrim" sözcüğünün bugün kullandığımız şekli de, Birleşik Devletler dahil her yerdeki tüm yananlamlarını ve çağrışımlarını Amerika'daki olayların seyrinden ya da Kurucu Babalar'ın eylemlerinden değil, Fransız Devrimi'nin gidişatından almıştır. Kuzey Amerika kolonizasyonu ve Birleşik Devletler'in cumhuriyet yönetimi, Av-

rupa insanının belki en büyük ve kesinlikle en cüretkâr girişimleridir, ama Birleşik Devletler, yüz yılı aşkın bir süredir kendi tarihinde sahiden kendi başınadır ve tamamen olsun olmasın, ana kıtadan ayrışık bir hâldedir ve geçen yüzyılın sonundan bu yana şehirleşmenin, endüstrileşmenin ve hepsinden önemlisi kitlesel göçlerin yarattığı üçlü bir saldırıya maruz kalmıştır. O zamandan beri teori ve kavramlar, maalesef çoğu zaman altlarında yatan deneyimler olmaksızın bir kez daha eski dünyadan yeni dünyaya göçmektedir ve tüm çağrışımlarıyla beraber "devrim" sözcüğü de bu göçe dahildir. 20. yüzyılda ortaya çıkan ve Avrupa'dan çok Amerika'ya ait olan uzman görüşün, çoğu zaman Amerikan Devrimi'ni Fransız Devrimi ışığında yorumlamaya ya da eleştirmeye meyilli olması gerçekten tuhaftır; çünkü bu görüş, Fransız Devrimi'nden çıkarılan derslerle açıkça uyumsuzdur. Meselenin acı gerçeği ise şudur: Bir faciayla sonlanmış olan Fransız Devrimi dünya tarihini yazarken, muzaffer bir başarıya imza atan Amerikan Devrimi yerel ölçekteki etkisini çok az aşan bir olay vasfında kalmıştır.

Zira devrimler, yüzyılımızın siyaset sahnesinde ne vakit göründüyseler, Fransız Devrimi'nin seyrinden türemiş imajlara sokulmuş, izleyicilerin türettiği kavramlarla ele alınmış ve tarihsel zorunluluk bağlamında anlaşılmışlardır. Yönetim biçimlerine dair bir ilgi ve endişenin, devrimleri izleyip anlamaya çalışanlar kadar devrimleri gerçekleştirenlerde olmaması şaşırtıcıdır; oysa bu endişenin derin hâlleri, Amerikan Devrimi'nde çok belirgin, Fransız Devrimi'nin ilk aşamalarında da çok önemliydi. Robespierre ile birlikte "*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*" [Cumhuriyet mi? Monarşi mi? Ben yalnızca toplumsal sorunu bilirim] diye haykıranlar, kalabalığın yarattığı manzara karşısında sinen Fransız Devrimi aktörleriydi ve onlar, "Cumhuriyet'e can veren" (Saint-Just) kurum ve kuruluş-

larla birlikte devrimin kendisini de kaybetmişlerdi.[39] O andan itibaren devrimci kasırgayla belirsiz bir geleceğin içine isteksizce sürüklenmiş olanlar, bütün geçmiş çağların birikmiş irfanından –anlayabildikleri ölçüde– yararlanarak yeni evlerini inşa etmeye girişen o haysiyetli mimarların yerine geçmişlerdi. Bu mimarlarla beraber, *novus ordo saeclorum*'un fikirler temelinde ve yaşadığı dönemde gerçekliği kanıtlanmış kavramsal bir modele göre inşa edilebileceğine dair güven tazeleyen o inanç da yok olmuştu. Artık yeni olacak şey düşünce değil, yalnızca uygulama ve deneyimdi. Hâlbuki zaman, Washington'ın sözleriyle "hayırlı" bir zamandı; çünkü "filozofların, bilgelerin ve kanun yapıcıların, birbirini izleyen uzun yıllar içinde edindikleri bilgi hazinelerini... önümüze sermişti". Zira Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler, mevcut şartların ve İngiliz politikasının tümüyle yeni bir siyasi yapı oluşturmak dışında bir seçenek bırakmadığı andan itibaren, bu bilgilerle eyleme geçebileceklerini fark etmişlerdi. Kendilerine bir eylem şansı verilmiş olduğundan, tarih ya da mevcut şartlar artık bahane olarak gösterilemezdi: Eğer Birleşik Devletler yurttaşları "tamamen özgür ve mutlu olamazlarsa, hata tümüyle kendilerinin olacaktı".[40] Yapmış oldukları şeyi en hassas şekilde, en dikkatlice gözlemleyen kişinin [Tocqueville'in], sadece birkaç on yıl sonra şöyle bir sonuca varacağı akıllarına bile gelmeyecekti: "Çağlarca geriye, Antikite'nin en ücra köşelerine gidiyorum, fakat gözlerimin önünde olup biten bu şeyle benzerlik bulamıyorum. Geçmiş, geleceğe ışık tutmayı bıraktığı için, insan aklı karanlıkta geziniyor."[41]

19. yüzyılın başından beri, tarihsel zorunluluğun insanla-

39 Bu konularda Saint-Just'ün ve Robespierre'in duruşunu görmek için bkz. Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, 1954.

40 Aktaran Edward S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", *Harvard Law Review*, cilt 42, 1928.

41 Tocqueville, *a.g.e.*, Cilt II, Dördüncü Kitap, 8. Bölüm.

rın zihinlerine yerleştirdiği o büyü, Ekim Devrimi ile daha da etkili hale gelmişti. Tıpkı Fransız Devrimi'nin kendi çağdaşlarına yaptığı gibi, bu devrim de bizim yüzyılımıza, önce umutların en iyisini görmenin, sonra da fevkalade bir umutsuzluğu idrak etmenin aynı büyük anlamsızlığını sunmuştu. Fakat bu kez ders veren şey, beklenmedik deneyimler değil, geçmiş bir dönemin ve yaşanmış bir olayın deneyimleri temelinde bir davranış biçiminin bilinçli tasarımı olmuştu. Şüphesiz, Bolşevik Devrimi'nin etkisi altında kalan bütün ülkelerdeki devrimcilerle birlikte ortadan kaybolan uysallığı tümüyle açıklayabilecek olan, ideoloji ve terörün, biri içeriden diğeri dışarıdan gelen çift taraflı baskısından başka bir şey değildir. Fakat büyük ihtimalle Fransız Devrimi'nden çıkarılan ders, bugün ideolojik düşünme tarzında kendini dayatan baskının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş bulunuyor. Sıkıntı hep aynıdır: Devrim okuluna gidenler, bir devrimin alması gereken seyri baştan öğrenmişlerdi. Devrim'i gerçekleştirenleri değil, olayların gidişatını taklit ediyorlardı. Eğer devrimi gerçekleştirenleri örnek almış olsalardı, masumiyetlerini son nefeslerine kadar korumuş olacaklardı.[42] Fakat bunu yapamadılar; çünkü bir devrimin kendi evlatlarını yemek zorunda olduğunu da biliyorlardı. Ayrıca bir devrimin, devrimler silsilesi şeklinde yol alacağını; açık düşmanın, "şüpheliler" maskesi giyinmiş gizli düşmanlar tarafından takip edildiğini; devrimin, *indulgents* [ılımlılar] ve *enragés* [öfkeliler] olarak iki uç hizbe ayrıldığını ama bu iki hizbin, devrimci yönetimi baltalamak adına fiilî ya da "nesnel" olarak birlikte çalıştıklarını ve devrimin, Robespierre'in Danton ve Hebert'e yapmış olduğu gibi, sağı ve solu tasfiye

42 Bu yaklaşım, devrimcilerin 1848'deki tutumu ile katı bir karşıtlık teşkil eder. Jules Michelet bunu şöyle yazar: "On s'identifiait à ces lugubres ombres. L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre" [Bu kasvetli gölgelerle özdeşlik kuruyorduk. Onlardan biri Mirabeau, Vergniaud, Danton'du, bir diğeri Robespierre] *Histoire de la révolution française*, 1868, Cilt I, s. 5.

eden, ılımlı olmaktan uzak ve merkezde duran bir adam tarafından "kurtarıldığını" da biliyorlardı. Rus Devrimi'ni gerçekleştirenlerin Fransız Devrimi'nden öğrendikleri –ve onların neredeyse tüm hazırlığını oluşturan– şey, eylem değil, tarihti. Tarihin büyük oyununun onlara yükleyeceği her rolü oynama becerisini edinmişlerdi. Kötü adamı oynamak dışında başka bir rol kalmamış olsa da, oyunun dışında kalmamak için bu rolü kabul etmeye razıydılar.

Burada –bütün iktidarlara meydan okumaya ve bütün otoriteleri reddetmeye cüret etmiş ve yiğitliklerinden kuşku duyulmayan– bu insanların piyesi muazzam derecede gülünç. Bu gülünçlük, bir günden diğerine, sıklıkla âcizane bir biçimde ve bir öfke nidası çıkarmaksızın, tarihsel zorunluluğun çağrısını arz ediyordu ve bu zorunluluğun onlara ne kadar ahmakça ve saçma görünmüş olduğunun da önemi yoktu. Kandırılmışlardı. Fakat Danton ve Vergniaud'nun, Robespierre ve Saint-Just'ün ya da hâlâ kulaklarında çınlayan tüm diğerlerinin sözleriyle değil. Onları tarih kandırmıştı. Artık tarihin budalaları olmuşlardı.

İKİNCİ BÖLÜM

Toplumsal Sorun

*Les malheureux sont la puissance de la terre.**
– Saint-Just

1

20. yüzyılın başlarındaki profesyonel devrimciler tarihin maskarası olabilirlerdi, ama kendileri kesinlikle budala değillerdi. Devrimci düşüncenin bir kategorisi olarak tarihsel zorunluluk mefhumu, Fransız Devrimi'nin yalın gerçekliğinden, olayların seyrinin ayrıntısıyla hatırlanmasından ve hatta olup bitenlerin kavramlara sıkıştırılmasından bile daha fazla şey anlatıyordu. Görünenlerin ardında bir gerçek vardı ve bu gerçek, tarih içinde belki de ilk kez şimdi ortaya çıkıyordu; buna karşın tarihsel değil, biyolojik bir gerçekti. Biliriz ki yaşamak en güçlü zorunluluktur; bedenlerimize nüfuz eder ve bizi, hareketleri otomatik, kendi etkinliklerimizden bağımsız ve karşı konulamaz daimi bir değişimin içinde tutar; örneğin çok güçlü zorunluluklarımız vardır. Kendi kendimize ne kadar az şey yaparsak, o kadar az etkin oluruz ve bu biyolojik süreç de o kadar güçlü bir şekilde kendini dayatır. Yaşam, doğasında mevcut o zorunlu-

(*) Mutsuzlar, yeryüzünün gücüdür – ç.n.

luğu bize yükler ve insanlık tarihini var eden saf olguların kaçınılmazlığı ve istem dışılığıyla bizi yıldırır. İşte ilk olarak gök cisimlerinin devir yapan, kurallı ve kaçınılmaz deviniminin sunduğu o imajda görünen tarihsel sürecin zorunluluğu, güçlü bir benzerini bütün insan yaşamının tabi olduğu sürekli yenilenen böyle bir zorunlulukta bulmuştu. Bu gerçekleştiğinde ve yoksullar, yani bedensel ihtiyaçlarıyla güdülenenler Fransız Devrimi sahnesinde birden ortaya çıktığında, ebedî değişimi ve insan kaderinin iniş çıkışlarını anlatmak için gayet uygun olan o astronomik metafor, eski yan-anlamlarını kaybedip biyolojik bir imgelem kazanmıştı. Öyle ki bu imgelem, tarihe dair örgütsel ve toplumsal teorilerin temelini oluşturmakta ve içini doldurmaktadır. Bu teorilerin hepsinde ortak olan nokta ise, herhangi bir kalabalığı –yani bir ulus, bir halk ya da toplumun fiilî çoğulluğunu– insanüstü ve karşı konulamaz "genel istenç"le güdülenen doğaüstü tek bir bedenmiş gibi görmeleridir.

Bu modern imgeleme tekabül eden gerçeklik, 18. yüzyıldan beri toplumsal sorun (*social question*) demeye başladığımız, daha doğru ve basit bir ifadeyle yoksulluk diyebileceğimiz şeydir. Yoksulluk, yoksunluğun ötesidir; muhtaçlığın ve vahim bir sefaletin kalıcılaşmasıdır. Rezilliği de kişiyi insanlıktan çıkaran gücünden gelir. Dahası yoksulluk, aşağılık bir şeydir çünkü insanı, kendi bedeninin mutlak emirleri altına sokar. Herkesi, şüphesiz kendi öz deneyimlerinden bildikleri üzere, zorunluluğun mutlak sultasına köle eder. Fransız Devrimi'nin yardımına koşan, onu canlandıran, ileriye taşıyan ve nihayetinde kötü bir sona mahkûm eden de, böyle bir zorunluluğun hükmü altındaki yoksullardan oluşan kalabalıktı. Siyaset sahnesinde göründüklerinde, zorunluluk da onlarla birlikte görünmüştü. Nihayetinde eski rejimin iktidarı aciz hale gelmiş; yeni cumhuriyet başlamadan sona ermiş; özgürlük de zorunluluğa, yani bizatihi yaşam

sürecinin aciliyetine teslim olmak durumunda kalmıştı. Robespierre, "yaşamı idame ettirmek için gerekli olan her şey herkes için ortak olmak zorundadır; yalnızca fazlalık özel mülkiyet olarak tanınabilir" şeklinde bir beyanda bulunduğunda, herkese verilmesi ve paylaşılması gereken şeyin öncelikle yurttaşların elindeki fazlalık olduğunu savunan modern-öncesi siyaset teorisini tersine çevirmekle kalmıyor, devrimci yönetimi de, yine kendi sözleriyle, "yasaların en kutsalına, halkın refahına, bütün gerçeklerin en inkâr edilemez olanına, yani zorunluluğa/gereksinime" tabi kılıyordu.[1] Bir diğer deyişle "özgürlük despotizmi"nden, özgürlüğü kurma uğruna sergilediği diktatörlükten vazgeçmiş, "giyinme, beslenme ve türünü devam ettirme" gibi hakları içeren "Baldırı çıplaklar hakları"na (*rights of Sans-Culottes*) yönelmişti.[2] Terörü ortalığa salan ve Devrim'in sonunu getiren şey, bu zorunluluktu, halkın acil ihtiyaçlarıydı. Sonuçta Robespierre, her ne kadar bunu bir kehanet şeklinde (son konuşmasında) dile getirmişse de, gerçekte ne olup bittiğini çok iyi biliyordu: "Mahvolacağız. Çünkü insanlık tarihinde, özgürlüğü kuracak anı kaçırdık." Bu "tarihî an"ı büyük bir farkla kaçırmalarına sebep olan şey, kralların yahut tiranların komploları değil, bundan çok daha güçlü olan zorunluluk ve yoksulluğun komplosuydu. Bu sırada devrim, yönünü değiştirmişti; artık özgürlüğü amaçlamıyordu. Halkın mutluluğu, devrimin hedefi haline gelmişti.[3]

İnsan Hakları'nın Baldırı Çıplaklar Hakları'na dönüşmesi, sadece Fransız Devrimi'nin değil, onu takip eden bütün

1 *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III, s. 514.

2 "Baldırı Çıplaklar Hakları Bildirgesi" Robespierre'in arkadaşı Boisset tarafından önerilmişti. Bkz. J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, s. 365.

3 Baldırı Çıplaklar Hareketi Bildirgesi'nin 1793 Kasımı'nda belirttiği üzere "Le But de la Révolution est le bonheur du peuple" [Devrimin amacı halkın mutluluğudur]. Bkz. No. 52, *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, der. Walter Markov ve Albert Soboul, Berlin (Doğu), 1957.

devrimlerin de dönüm noktasıydı.* Bunun hiç de azımsanamaz bir sebebi, devrimlerin kazanmış olduğu en büyük teorisyenin, yani Karl Marx'ın siyasetten daha çok tarihe ilgi duyması, böylece devrim aktörlerinin başlangıçtaki niyetlerini –yani özgürlüğün kurulmasını– neredeyse tamamen göz ardı etmesi ve bütün dikkatini devrimci olayların nesnel görünen gidişatına vermesiydi. Bir diğer deyişle, İnsan Hakları'nın Baldırı Çıplaklar Hakları'na dönüşmesinden yarım yüzyılı aşkın bir süre önce, zorunluluğun hükmü karşısında özgürlükten vazgeçiş kendi teorisyenini bulmuştu. Bu, Karl Marx'ın çalışmalarında yer aldığında, modern devrimler tarihi de geri dönüşü olmayan bir noktaya varmış göründü: Amerikan Devrimi'nin gidişatından çıkarsanan düşünceyle nitelik bakımından asla kıyaslanamaz oldukları için, genelde Fransız Devrimi'nin egemenliği altına, özelde de toplumsal sorunun hükmü altına girmişlerdi. (Bu durum, Tocqueville için bile geçerlidir. Zira onun temel derdi, 1789'da yaşananlarla sadece ilk aşaması tamamlanan bu uzun ve kaçınılmaz devrimin Amerika'daki sonuçlarını incelemekti. Gariptir ki, Amerikan Devrimi'nin kendisiyle ve de kurucularının teorileriyle ilgilenmemişti.) Marx'ın ifade ve kavramlarının devrimin gidişatını muazzam ölçüde etkilediği inkâr edilemez ve 20. yüzyıl Marksizminin saçma skolastik düşüncesi açısından bu etkiyi Marx'ın çalışmalarındaki ideolojik unsurlara atfetmek de cezbedicidir; fakat tam tersini iddia etmek ve Marksizm'in bu azılı etkisini Marx'ın kendine has ilk keşiflerine yormak belki daha doğrudur. Her iki durumda da genç Marx şuna kesinlikle ikna olmuştu: Fransız Devrimi'nin özgürlüğü kuramayışının nedeni, toplumsal

(*) Burada İnsan Hakları, Arendt'in "Rights of Man" diye kısaltığı 1789'daki İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'dir. Baldırı Çıplaklar Hakları diyerek kastettiği ise, 1793'teki İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'dir. İkinci bildirgenin ağır basan özelliği, eşitlik hakkına birincil, doğumla elde edilen ve yasa önünde korunması gereken bir hak olarak yer vermesidir – ç.n.

sorunu çözememesiydi. Buradan çıkardığı sonuç, özgürlük ve yoksulluğun birbirine karşıt olduğuydu. Devrim ülküsüne dair en etkili ve aslında en özgün katkısı, kitlesel yoksulluğun zaruri ihtiyaçlarını siyasi terimlerle bir tür ayaklanma olarak yorumlaması ve bunu ekmek ya da zenginlik için değil, özgürlük uğrunaymış gibi görmesiydi. Fransız Devrimi'nden öğrendiği şey, yoksulluğun, birinci dereceden siyasi bir güç olabileceğiydi. Öğretilerindeki ideolojik unsurlar ve "bilimsel" sosyalizme, tarihsel zorunluluğa, üst-yapılara, "materyalizme" ve diğerlerine olan inancı ise, nispeten ikincildi ve birer türev olarak kalıyorlardı. Bu düşüncelerini, tüm modern çağ ile paylaşmıştı ve biz bugün bunları, sadece sosyalizmin ya da komünizmin çeşitli kollarında değil, sosyal bilimlerin tüm yapısı içinde bulabiliyoruz.

Marx'ın, toplumsal sorunu siyasi bir güce dönüştürmesi, "sömürü" düşüncesinde görülebilir; zira onun varsayımına göre yoksulluk, şiddet araçlarının sahibi olan "hâkim sınıf"ın sömürüsüyle ortaya çıkmıştı. Bu varsayımın tarih bilimleri için değeri aslında pek azdır; bir köle ekonomisini kendine model almaktadır ve bu ekonomide efendilerden oluşan bir "sınıf", emekçilerden oluşan bir alt-katmana hükmeder. Dahası bu varsayım, sadece kapitalizmin ilk evreleri için geçerlidir ki o vakitler yoksulluk, daha önce görülmemiş ölçekteydi ve müsaderenin bir sonucuydu. Yani söz konusu varsayım, bilimselliğinden ziyade devrimci anlamını korumamış olsaydı, tarihsel inceleme vasfında kesinlikle bir yüzyıldan fazla yaşayamazdı. Marx'ın, yeni ekonomi bilimine siyaset unsurunu katması, devrim uğrunaydı ve böylece onu, politik ekonomi olduğu varsayılan bir şekle sokabilmişti. Ona göre bu ekonomi, siyasal iktidara dayanıyordu; öyleyse siyasi örgütlenmelerle ya da devrimci yollarla alt edilebilirdi. Mülkiyet ilişkilerini, zorunluluktan ziyade şiddetle tesis edilen o eski ilişkiselliğe indirgemiş, bununla da

isyankârlık ruhu kazanmıştı ve böylesi bir ruh, zorunluluğun hükmü altında olmanın değil, ancak şiddete uğramış olmanın bir ürünü olabilirdi. Marx, yoksulların özgürleşmesine yardım etmişti etmesine, ama bunu tarihsel ya da başka bir tür zorunluluğun canlı örnekleri olduklarını onlara anlatarak yapmamıştı; aksine onları, yoksulluğun kendisinin doğal değil siyasi bir olgu olduğuna ve kıtlıktan değil şiddet ve gasptan kaynaklandığına ikna etmişti. Doğası gereği zorunluluğa bağlı olan ve bu yüzden de "tasasız insanlar" üretemeyen sefalet durumu, devrimleri bastırmak yerine onları var edecektiyse, ekonomik koşulların siyasi faktörlere dönüşmesi ve siyasal terimlerle açıklanması gerekliydi.

Bunu yapabilmek için Marx'ın seçtiği model, Antik dönemin kölelik kurumuydu ve burada, onun sözleriyle "hâkim sınıf", tabi olan sınıfı yaşamın zorluk ve yükünü kendisi için taşımaya zorlayacak araçlara sahipti. Modern çağ ise, bu tabi sınıfı, eylem becerisini geri kazanabilmesini sağlayacak kadar serbest bırakmıştı; Hegel'in "sınıf bilinci" terimiyle ifadesini bulan Marx'ın umudu da buradan geliyordu. Fakat bu serbestlik, işçi sınıfını zorunluluğun altına sokmuştu; dolayısıyla onların eylemleri, tam da bu zorunluluk dolayısıyla karşı konulamaz hale gelecekti. Zaten Sanayi Devrimi'nin başlangıç evrelerinde emekçilerin özgürleşmesi belli ölçüde çelişkilidir; çünkü efendilerinden kurtulmuşlardı, ama bu, onları daha güçlü bir işverene, günlük ihtiyaç ve arzularına, yani bir dayatmaya tabi kılmak içindi. Bir diğer deyişle zorunluluk insanları güdüler ve bir şeylere mecbur bırakır; bu bakımdan şiddetten bile daha dayatmacıdır. Ortalama ve çoğunlukla muğlak olan bakış açısı Antik dönemin kurum ve teorilerine hâlâ sıkı sıkıya bağlı olan Marx, bunu çok iyi biliyordu ve Hegel'le birlikte özgürlüğün doğrudan doğruya zorunluluktan kaynaklanacağı diyalektik bir sürece iman etmesinin muhtemelen en etkili sebebi de buydu.

Marx'ın özgürlük tarihi içindeki yeri daima belirsiz kalacaktır. Erken dönem eserlerinde, toplumsal sorunu siyasal terimlerle dile getirdiği ve yoksulluk çıkmazını baskı ve sömürü kategorileriyle ele aldığı doğrudur. Fakat *Komünist Manifesto*'dan sonra neredeyse bütün yazılarında, gençliğinin hakikaten devrimci canlılığını [*élan*] ekonomi bağlamında yeniden tanımlayan da yine kendisidir. Herkes, insanlık durumuna içkin bir tür zorunluluğa inanmışken, Marx, önce insan ürünü şiddeti ve birinin başka biri tarafından baskılandığını görmüş, daha sonra da her şiddetin, aşırılığın ve ihlalin ardında gizlenen tarihsel zorunluluğun demirden yasalarını bulmuştu. Modern çağdaki seleflerinin aksine ama Antikitedeki hocalarına çok benzer olarak zorunluluğu, yaşam sürecinin zaruri ihtiyaçlarıyla bir tutmuştu; bu nedenle siyasal açıdan en habis modern öğretiye, yani yaşamın en yüksek iyi olduğu ve toplumun yaşam sürecinin de insan uğraşının tam merkezinde olduğu fikrine herkesten daha fazla katkı sunmuştu. Bundan böyle devrimin rolü, bırakın özgürlük kurmayı, insanları hemcinslerinin baskısından kurtarmak bile değildi; ondan, toplumun yaşam sürecini kıtlığın zincirlerinden kurtarması ve onu bolluk nehrine taşıması bekleniyordu. Devrimin amacı artık özgürlük değil, bolluktu.

Fakat Marx'ın erken ve geç dönem yazılarındaki bu çok bilindik farkı, psikolojik yahut biyografik nedenlere bağlamak ve bunu gerçek bir fikir değişikliği olarak görmek insafsızca olurdu. 1871'de yaşlı bir adamken bile Marx, Paris Komünü'nü coşkuyla karşılayacak kadar devrimciydi; üstelik bu patlama, onun tüm teorileriyle ve tüm öngörüleriyle çelişiyordu. Sıkıntının, çok büyük ihtimalle kuramsal bir mahiyeti vardı. Ekonomik ve toplumsal koşulları siyasi bağlamda kınadıktan sonra, kendi kategorilerinin de ters çevrilebilir olduğunu ve kuramsal olarak ekonomiyi siyasetle açıklamak

gibi siyaseti de ekonomiyle açıklamanın pekâlâ mümkün olduğunu çok geçmeden fark etmiş olmalıydı. (Kavramların bu tersinebilirliği, tam anlamıyla Hegelci olan düşünce kategorilerinin hepsinde mevcuttur.) Başlangıçta şiddet ve zorunluluk arasındaki fiilî ilişki, zorunluluğun insan ürünü bir şiddet olduğunun ifşa edilmesiyle keşfedilmişti. Fakat böyle bir ilişki kurulur kurulmaz, şiddeti zorunluluk bağlamında düşünmemesi için hiçbir sebep kalmamıştı; aynı şekilde artık baskıyı da ekonomik faktörlerin sebep olduğu bir şey olarak anlayabilirdi. Bu tarz bir yorumlama, Marx'ın teorik yönelimini çok güçlü bir şekilde cezbetmiş olmalı; çünkü şiddetin zorunluluğa indirgenişi, bu haliyle çok daha zarif durması gibi inkâr edilemez kuramsal bir üstünlük sağlıyor; şiddet ve zorunluluk arasında fiilî bir ayrım gereksiz hale gelene dek meseleleri basitleştiriyor. Zira şiddet basbayağı bir işlev olarak yahut temelde ve hükmeden konumunda olan zorunluluğun görünen bir yüzü olarak anlaşılabilir, ama zorunluluk, biz onu bedenimizin ve ihtiyaçlarımızın bizatihi varlığında mütemadiyen taşıdığımız için, asla basitçe şiddete yahut gaspa indirgenemez ve bunlar tarafından tamamıyla soğurulamaz. Marx'ı kendi kategorilerini ters çevirmeye ayartan şey, onun içindeki bilimci kişilik ve kendi "bilim"ini, başlıca kategorisi yine zorunluluk olan doğa bilimi derecesine çıkarma tutkusuydu. Siyasal olarak böyle bir gelişme, Marx'ı, özgürlüğü zorunluluğa fiilen teslim etmeye götürmüştü. Kendinden önce hocasının, yani Robespierre'in yapmış olduğu şeyi ve kendinden sonra, öğretilerinden ilham alan en büyük devrimde en iyi öğrencisinin, yani Lenin'in yapacağı şeyi yapmıştı.

Tüm bu teslimiyetleri ve özellikle de Lenin'le gerçekleşen sonuncusunu kaçınılmaz sonuçlar olarak görmek adet haline geldi; çünkü bu kişileri ve yine özellikle Lenin'i, sırf haberciler olarak görmeden kendi başlarına yargılamayı zor

buluyoruz. (Sanırım şunu belirtmek gerekiyor: Lenin, sadece "daha iyi" birisi değil, aynı zamanda kıyaslanamayacak kadar da sıradan bir adam olmasına rağmen, Hitler ve Stalin'in aksine, kendi yaşam öyküsünü yazacak kusursuz birini henüz bulamadı. Belki bunun sebebi de, 20. yüzyılda oynadığı rolün çok daha belirsiz ve anlaşılması güç olmasıdır.) Oysa Lenin bile, dogmatik Marksizmine rağmen bu teslimiyetten kaçınmayı becerebilirdi; nihayetinde kendisinden Ekim Devrimi'nin özünü ve amaçlarını tek bir cümleyle ifade etmesi istendiğinde, şu ilginç ve çoktan unutulmuş formülü öne sürmüştü: "Elektrifikasyon artı sovyetler."* Bu formülde öncelikle dikkate değer olan şey, neyi dışarıda bıraktığıdır: bir yanda partinin rolü, diğer yanda sosyalizmin inşası. Bunların yerine, ekonomi ve siyaset arasında yapılmış tümüyle Marksizm-dışı bir ayrım karşımıza çıkıyor. Bu ayrım, Rusya'nın toplumsal sorununa bir çözüm olarak sunulan elektrifikasyon ile tüm partilerin dışında devrim esnasında ortaya çıkmış yeni bir siyasi yapı olarak gelişen sovyet sistemi arasındaki ayrıma tekabül ediyor. Bir Marksistte belki daha şaşırtıcı olan, yoksulluk meselesini, kamulaştırma ve sosyalizmle değil de, teknik araçlarla çözmeyi önermesidir. Zira kamulaştırmanın aksine teknoloji, elbette siyasi olarak tarafsız bir yerdedir ve belli bir yönetim biçimini ne şart koşar ne de dışlar. Bir diğer deyişle, yoksulluk belasından kurtulmanın yolu elektrifikasyondan, özgürlüğün yolu ise yeni bir yönetim biçiminden, yani sovyetlerden geçecekti. Bu, Lenin'in bir devlet adamı olarak kabiliyetlerinin, kendi Marksist eğitimini ve ideolojik görüşlerini geçersiz kıldığı pek de nadir olmayan durumlardan biriydi.

(*) Arendt'in burada kısaca "electrification plus *soviets*" olarak kullandığı ifade, Lenin'in "Sovyet iktidarı artı tüm ülkenin elektrifikasyonu eşittir komünizm" şeklindeki formülasyonuna göndermede bulunuyor. Sovyetler ile kastedilen, işin siyasal boyutudur ve *sovyet* sözcüğü "konsey" olarak karşılanabilir – ç.n.

Şüphesiz bu durum çok uzun sürmemişti. Lenin, yalnızca Bolşevik Parti'nin, hem elektrifikasyon hem de sovyetler için itici güç olabileceğine karar verdiğinde, özgürlük için yeni kurumların sunduğu olanaklarla beraber, ülkenin akılcı, ideolojik-olmayan ekonomik kalkınma olanaklarından da vazgeçmişti; böylece bizzat kendisi, partinin ve parti aygıtlarının gerçek anlamda her şeye kadir hale geldiği sonraki kalkınma için bir örnek teşkil etmişti. Fakat daha evvelki pozisyonundan vazgeçmesinin sebepleri, muhtemelen siyasi değil, ekonomikti; yani partinin iktidarından çok elektrifikasyon istiyordu. Geri kalmış bir ülkede yaşayan ve pek de maharetli olmayan bir halkın, siyasal özgürlük durumunda yoksulluğu alt edemeyeceğine ve hiçbir şekilde yoksulluğu defedip birdenbire özgürlüğü kuramayacağına kaniydi. Lenin, Fransız Devrimi'nin son mirasçısıydı; özgürlüğe dair kuramsal bir kavram geliştirmemişti; fakat onunla fiilen karşı karşıya kaldığında, neyin tehlikede olduğunu anlamıştı. Özgürlüğün yeni kurumlarını –yani sovyetleri–, yoksulları özgürleştireceğini düşünerek partiye feda ettiğinde, güdülenişi ve akıl yürütüşü hâlâ Fransız devrimci geleneğinin trajik yanlışlarıyla aynı çizgideydi.

2

Yoksulluğun, insanlara, baskının zincirlerini kırmak için yardım etmesi gerektiği, çünkü yoksulların zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmadığı düşüncesine, Marx'ın öğretileriyle o kadar aşina olduk ki, böyle bir şeyin Fransız Devrimi'nin fiilî gidişatı öncesinde hiç işitilmemiş olduğunu unutuveriyoruz. Gerçi özgürlük aşkıyla yanıp tutuşanların sıkı sıkıya bağlı oldukları yaygın bir önyargı, 18. yüzyıl insanlarına şunu anlatıp durdu: "Avrupa, on iki yüzyı-

lı aşkın bir süredir... insanların, kendilerini hükümdarların zulmünden kurtarmak için gösterdikleri daimî bir çabaya sahne olmaktadır."[4] Fakat insanlar derken, yoksulları kastetmiyorlardı ve bütün devrimlerin toplumsal kökenli olduklarına dair 19. yüzyıl tarafgirliği de, 18. yüzyılın teori ya da pratiğinde yoktu. Nitekim Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler Fransa'ya geldiklerinde ve kıtadaki toplumsal koşulları, yani zenginler kadar yoksulların da halini gördüklerinde, "Amerikan Devrimi, hemen hemen Avrupa'daki tüm ulusların gözünü açmışa benziyor ve eşit özgürlük ruhu, her yerde süratle rağbet kazanacak gibi görünüyor" diyen Washington'a inançlarını yitirmişlerdi. Öncesinde bile bazıları, Bağımsızlık Savaşı'nda birlikte savaştıkları Fransız subaylarını şöyle uyarmıştı: "Bu bakir topraklarda bizim kazanmış olduğumuz zaferler, sizin umutlarınızı beslemesin. Bizim duygularımızı beraberinizde taşıyacaksınız; fakat onları yüzyıllardır çürümüş bir ülkede filizlendirmeye çalışırsanız, bizimkilerden daha zorlu engellerle karşılaşırsınız. Biz de özgürlüğümüzü kanla kazandık, ama siz, özgürlüğün eski dünyaya kök salabilmesi için oluk oluk kan akıtmak zorunda kalacaksınız."[5] Fakat böyle düşünmelerinin temel nedeni çok daha somuttu: –Fransız Devrimi patlak vermeden iki yıl önce Jefforson'ın yazdığı üzere– "Yirmi milyon insanın on dokuz milyonu, tüm Birleşik Devletler'in tartışmasız en zavallısından bile daha zavallı ve insani varoluşun en sefil veçhesinde bulunuyor". (Bu nedenle Jefferson'dan önce Franklin, Paris'teyken kendini çoğu zaman "Her adamın bir mülk Sahibi olduğu, kamu meselelerine dair bir oy hakkının olduğu, sıcacık ve derli toplu bir Evde yaşadığı ve bolca da

4 James Monroe, J. Elliot, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution* ... içinde, Cilt 3, 1861.

5 İki alıntının yapıldığı kaynak için bkz. Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday ciltsiz baskı, 1959.

iyi Yiyecek ve Yakacak sahibi olduğu New England'ın mutluluğunu..." düşünürken bulmuştu.) Jefforson, toplumun geri kalanından, yani konfor ve lüks içinde yaşayanlardan büyük ameller beklemiyordu. Ona göre bu insanların davranışlarına yön veren, edinildikleri her yerde "sefaleti perçinleyen tutumlar"dı.[6] "Çile dolu" –yani yoksulluk ve yozlaşmanın ikili ıstırabıyla malul– insanların, Amerika'da erişilmiş olan şeye burada erişebileceklerini bir anlığına da olsa düşünmemişti. Aksine onların, "Amerika'da varsaydıklarımız gibi tasasız insanlar olmadıkları" yönünde bir ihtarda bulunmuştu. Aynı şekilde John Adams da, özgür bir cumhuriyet yönetiminin "Versailles'da kraliyete ait hayvanat bahçesinde bulunan filler, aslanlar, kaplanlar, panterler, kurtlar ve ayılar için olduğu kadar doğa dışı, akla-mantığa ters ve uygulanamaz olduğuna" ikna olmuştu.[7] Yirmi beş yıla yakın bir süre sonra, yani yaşananlar bir dereceye kadar onu haklı çıkardığında ve Jefferson, özgürlüğün her derecesini ellerinde tutan "Avrupa şehirlerindeki ayaktakımı"nın bu özgürlüğü "bir anda özel veya kamusal her şeyin yıkım ve tahribatına çevirecekleri"ni[8] düşündüğünde, aklında aynı anda hem zenginler hem de yoksullar, yani hem yozlaşma hem de sefalet vardı.

Hiçbir şey, Amerikan Devrimi'nin başarısını verili bir şeymiş gibi görüp, Fransız Devrimi'nin başarısızlığını da onun aktörlerine yüklemekten daha adaletsizce olamaz. Cumhuriyeti kuranların irfanı gerçekten çok yüksekti, ama başarı yalnızca buna atfedilemezdi. Amerikan Devrimi'nin, başarılı olmasına karşın, *novus ordo saeclorum*'u müjdelemediğini unutmamalıyız. Anayasa, "görünür bir biçimde... gerçek bir

6 Jefferson'ın Paris'ten Bayan Trist'e yazdığı, 18 Ağustos 1785 tarihli mektupta.

7 Jefferson'ın Paris'ten Bay Wythe'e yazdığı, 13 Ağustos 1786 tarihli mektupta ve John Adams'ın Jefferson'a yazdığı 13 Haziran 1813 tarihli bir mektupta.

8 John Adams'a yazılmış 28 Ekim 1813 tarihli mektupta.

varlık" olarak tesis edilebilmişti, ama "gramer dil için neyse, Anayasa da Özgürlük (*Liberty*) için öyle" olmamıştı.[9] Başarının ve başarısızlığın sebebi, yoksulluk belasının Amerika'da olmamasına karşılık, dünyanın geri kalan her yerinde mevcut oluşuydu. Bu, elbette fazla genelleyici bir yargıdır ve çift taraflı olarak daraltılması gerekir.

Amerika'da olmayan şey, yoksulluktan ziyade sefalet ve yokluktu; zira "zengin ile yoksul, çalışan ile çalışmayan ve eğitimli ile cahil arasındaki ihtilaf" hâlâ çok barizdi ve kurucuların zihnini meşgul ediyordu. Kurucular, ülkelerindeki refaha rağmen, –"yaratılış kadar eski ve yerküre kadar büyük"– bu farklılıkların her zaman var olacağına kaniydiler.[10] Gerçi Amerika'daki işçiler sefil değillerdi, en fazla yoksullardı; bu yüzden de ihtiyaçlarıyla güdülenmemiş ve devrimi mahvetmemişlerdi; İngiliz gezginlerin ve Kıta'dan gelenlerin bu konudaki gözlemleri benzerlik gösteriyordu ve aynı şey onları da hayrete düşürmüştü: "1.200 millik bir yolda, yardım dilenen tek bir kişi görmedim" (Andrew Burnaby). Dolayısıyla ortaya attıkları soru, toplumsal değil, siyasaldı; toplum düzeniyle değil, yönetim şekliyle ilgiliydi. Nüfusun çoğunluğu "sürekli didiniyor" ve haliyle boş zaman dinlencesi arzuluyordu; yoğun çalışmanın ister istemez onları –temsil edilmekten ve temsilcilerini seçmekten olmasa da– aktif bir şekilde yönetime katılmaktan alıkoyacağını düşünüyorlardı. Gelgelelim temsiliyet, bir çeşit "öz-koruma" ya da kişisel çıkar meselesidir; yani emekçilerin yaşamlarını idame ettirmek ve kendilerini yönetimin saldırısına karşı savunmak için gerekenden daha fazlası değildir. Özellikle negatif olan bu güvenceler, siyasal alanı hiçbir şekilde çoğunluğa açmazlar ve kişilerde "farklı olma arzusu" –yani "sadece eşit olma ve benzeşme isteği değil, aynı zamanda sivrilme

9 Thomas Paine, *The Rights of Man* (1791), Everyman's Library, s. 48 ve s. 77.

10 John Adams, *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, Cilt VI, s. 280.

isteği"– uyandıramazlar. Oysa John Adams'a göre bu arzu, "öz-korumaya ikincil olarak, sonsuza dek insan eylemlerinin en güçlü kaynağı olacak" bir arzuydu.[11] Korunmaları temin edildikten sonra yoksulların düştükleri çıkmaz, haybeye yaşıyor olmaları ve eşitler arasında sivrilmenin (*excellence*)* parlayabildiği yer olan kamusal alanın ışığından mahrum kalmalarıdır; nereye gitseler karanlığın içindedirler. John Adams bunu fark etmiştir: "Yoksul kişinin vicdanı temizdir, ama kendisi utanç içindedir... Kimsenin onu görmediğini düşünür ve karanlıkta yolunu bulmaya çalışır. Hiç kimse onu umursamaz. Abuk sabuk konuşur ve önemsenmeyecek şeyler sayıklar durur. Kalabalıkların ortasında, kilisede ya da pazardayken... tavan arasında ya da bir mahzende olduğu kadar karanlıktadır. Kimse onu reddetmez, cezalandırmaz yahut ayıplamaz; [çünkü] *hiç kimse onu görmez*... Tamamıyla yok sayılmak ve de bunu bilmek dayanılır şey değildir. Eğer Crusoe o adada, İskenderiye Kütüphanesi'ne sahip olsaydı ve bir daha asla insan yüzü görmeyeceğini kesinkes bilseydi, tek bir kitabı açıp okur muydu?"[12]

Bu uzunlukta bir alıntı yapmamın sebebi, ifade edilen bu adaletsizlik duygusunun ve yoksulluk illetinin, muhtaçlıktan ziyade bir karanlık olduğu inancının modern literatürde son derece nadir oluşudur. Marx'ın, tarihi sınıf çatışması bağlamında yeniden yazmaya çabalaması ve kısmen de olsa bu çabanın, yaralı yaşamlarına bir de unutulmuş olmanın sövgüsü eklenen insanları iyileştirme arzusundan geliyor olması, söz konusu gerçeği değiştirmez. Açıkçası John

11 *A.g.e.*, s. 267 ve s. 279.

(*) Arendt'in kullandığı *excellence* sözcüğü, genel olarak "mükemmeliyet" ya da "mükemmellik" olarak çevrilebilir. Fakat bu sözcükle Arendt'in kastettiği, eşitler arasında sivrilme, öne çıkmadır. Yani kamusal alanda gerçekleşen bir eylemde, kişinin kendini göstermesi ve sözde yahut konuşmada temellenen siyasal mücadelesiyle fark yaratmasıdır – ç.n.

12 *A.g.e.*, s. 239-40.

Adams'a yoksulların siyasal çıkmazlarını keşfettiren şey, sefaletin olmayışıydı. Muhtaçlık durumunun insan yaşamını bir çöküşe sürüklediği daha aşikâr olmasına karşın, Adams, tanınmazlığın insanı verem eden yanlarına dair bir irfan geliştirmişti ve bu irfan, yoksulların kendilerinde zor bulunur bir şeydi. Ayrıcalıklı bir bilgi olarak kaldığı için de devrimler tarihi ya da devrimci gelenek üzerinde pek bir etkisi olmamıştı. Amerika'da ve başka yerlerde yoksullar zenginleştiğinde, eylemlerinin kaynağında sivrilme arzusu olan aylak insanlar haline gelmediler; aksine boş zamanın yarattığı sıkıntıya yenik düştüler. Onlar da "saygı görme ve tebrik edilme"ye dair bir beğeni geliştirmişlerdi, ama bu "nimetleri" olabildiğince ucuz yoldan edinebilmek çok daha hoşlarına gitmişti; yalnızca kamusal olanın güpegündüzlüğünde var olabilen farklı olma ve sivrilme tutkusunu bir kenara atmışlardı. Onlar için yönetimin amacı öz-koruma olarak kalmıştı; John Adams'ın "yönetimin başlıca amaçlarından biri, [farklı olma tutkusunu] düzenlemektir"[13] şeklindeki kanaati, tartışma konusu bile olmamış, basbayağı unutulmuştu. Eşitler arasında sivrilmenin parlayabileceği yer olan kamu alanına girmek yerine, âdeta kendi evlerini "gösterişçi tüketime" açmayı, yani zenginliklerini sergilemeyi ve doğası itibariyle herkesin görmesinin uygun olmayacağı şeyi göstermeyi tercih etmişlerdi.

Hâlbuki dünün yoksullarının kendi davranış kodlarını geliştirmelerinin ve artık zengin olduklarında bu kodları siyasi yapıya zorla kabul ettirmelerinin nasıl engelleneceğine dair şimdiki kaygılar, 18. yüzyılda hâlâ söz konusu değildi. Amerika'ya has bu kaygılar, varsıllık durumunda pekâlâ gerçekçi olsalar da, dünyanın geri kalanlarının yaşadığı kaygı ve endişelere kıyasla bugün bile tamamen lüks olarak görülebilirler. Ayrıca modern duyarlılık, tanınmazlıktan ve hatta "do-

13 *A.g.e.*, s. 234.

ğal yetenek"in yahut ona eşlik eden "üstünlük arzusu"nun bastırılmışlığından etkilenmez. Bunun John Adams'ta bu kadar derin izler bırakması ve bu izlerin, mutlak sefaletin Kurucu Babalar'ın herhangi birinde bırakacağı izlerden bile daha derin olması şaşırtıcıdır; hele ki toplumsal sorunun Amerika sahnesinde görünmeyişinin her şeye rağmen gayet yanıltıcı olduğunu ya da aşağılık ve onur kırıcı sefaletin kölelik ve zenci emeği şeklinde her yerde mevcut olduğunu hatırladığımızda, bu durumun bizi tuhaf bir şekilde sarsması gerekiyor.

Tarih, sefalet gerçeğinin insanlarda merhamet uyandırdığına hiçbir şekilde tanık olmamıştır. Bir inayet dini olan Hıristiyanlığın, Batı uygarlığının ahlaki standartlarını belirlediği, acımanın da siyasal alanın dışında ve çoğu zaman Kilise'nin yerleşik hiyerarşisinin haricinde iş gördüğü o uzun yüzyıllar bile bu tarihe dahildir.* Fakat biz burada, 18. yüzyıl insanlarını ele alıyoruz; asırlık kayıtsızlığın artık kaybolmak üzere olduğu ve Rousseau'nun sözleriyle "hemcinslerimizin acı çektiğini görmeye katlanamayışımızın doğal olduğu" fikrinin Avrupa toplumunun belli tabakalarında ve şüphesiz Fransız Devrimi'ni gerçekleştirenler arasında yay-

(*) *Compassion* ve *pity* sözcüklerini sırasıyla acıma/acıyış ve merhamet olarak çeviriyoruz. Latince kökenli *compassion* sözcüğünün, "birlikte" anlamındaki bir önek olan *com* ve "etkilenim, acı çekme, ıstırap duyma" anlamına gelen *passion* sözcüklerinden oluştuğunu ve bu şekliyle de *birlikte acı çekmek* gibi bir anlama geldiğini teslim etmeliyim. Fakat ileride göreceğimiz üzere Arendt, *compassion* ile aynı anlama geldiğini düşündüğümüz *pity* sözcüğünün farklı duygu ve fiiliyatı ifade ettiğini ortaya koyuyor. Söz konusu ettiği metinlerden, yani Melville'in *Billy Budd*'ı, Dostoyevski'nin "Büyük Engizisyoncu"su ve Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kaynakları* adlı kitabından bu iki sözcüğü bulup çıkardığımda, *compassion*'ın, yani "acıma"nın, ham ve doğal bir tutku/etkilenim olduğuna, buna karşın *pity*'nin, yani "merhamet"in, acımanın tetiklediği ve kişiyi harekete geçiren sosyal bir duygu yahut duygulanım olduğuna vardım. Dolayısıyla "acıma"nın, acınan kişiye dokunmadığını ve onun durumunu düzeltmek için yetersiz kaldığını fakat "merhamet"in, kişiye acımakla kalmayıp onu uğradığı felaketten kurtarmaya ve durumunu düzeltmeye giriştiğini, söz konusu ayrımın da daha ziyade burada belirdiğini düşünüyorum – ç.n.

gınlaştığı bir yüzyıldan bahsediyoruz. Zira o zamandan beri acıma, bütün devrimlerin en iyi aktörlerini avlayıp güdülemektedir. Fakat acımanın, devrim aktörlerini güdüleme konusunda hiçbir rol oynamadığı tek devrim Amerikan Devrimi'dir. Eğer zenci köleliği Amerika gerçeğinde var olmasaydı, biri çıkıp böylesine çarpıcı bir boyutu, sadece Amerikan zenginliğiyle, Jefferson'ın "tatlı eşitlik" mefhumuyla yahut William Penn'in dediği gibi, Amerika'nın aslında "yoksul iyi bir adamın ülkesi" olmasıyla açıklamaya yeltenirdi. Öyle ki beyaz yoksul adamın ülkesindeki iyiliğin, büyük ölçüde siyah işgücüne ve siyah sefaletine dayanıp dayanmadığı bizim de aklımızı çeliyor; Amerika'da, 18. yüzyılın ortalarında yaklaşık 1.850.000 beyazın yanında 400.000 civarında zenci yaşıyordu ve güvenilir verilerin yokluğunda bile, büsbütün mahrumiyet ve sefalet yüzdesinin, Eski Dünya ülkelerindeki orandan bariz bir şekilde düşük olduğunu söyleyebiliriz. Buradan çıkarabileceğimiz tek sonuç, kölelik kurumunun, yoksulluğun sebep olduğu tanınmazlıktan daha fazla tanınmazlık taşıdığıdır; yani "bütünüyle yok sayılanlar", yoksullar değil, kölelerdi. Gerçi Jefferson ve daha az ölçekte diğerleri, Amerikan toplum dokusunun kaynağı olan başlangıçtaki o ilk cürümlerin farkına varmış ve "Tanrı adildir diye düşünürken titremişlerdi" (Jefferson), ama bunun sebebi, merhamet etmeleri yahut hemcinsleriyle dayanışma hassasiyeti göstermeleri değil, kölelik kurumunun özgürlüğün kurulmasıyla uyuşmayacağına kani olmalarıydı. Bizim için anlaşılması güç olan bu kayıtsızlık, Amerikalılara özgü değildi. Bu yüzden de suç, kalpteki bir sapkınlıktan yahut bencilliğin tahakkümünden ziyade, kölelikteydi. Zira Avrupa'nın toplumsal koşulları karşısında etkilenen ve acımanın ıstırabına düşen 18. yüzyılın Avrupalı tanıkları da farklı bir tepki vermemişlerdi. Onlar da, Amerika'yı Avrupa'dan ayıran en belirgin farkın, "[insan ırkının bir kısmını] cahilliğe

ve yoksulluğa mahkûm eden bu aşağılık durumun olmayışında" yattığını biliyorlardı.[14] Kölelik, Avrupa'daki toplumsal sorunun bir parçasıydı, ama Amerika'dakinden daha büyük değildi. Öyle ki ister sahiden var olmasın ister sadece karanlıkta saklanıyor olsun, toplumsal sorun ve onunla birlikte devrimcileri harekete geçiren o en güçlü ve belki de en kahredici etkilenim (*passion*) olan acıma, uygulanabilir hiçbir amaçta mevcut değildi.

Yanlış anlaşılmamak için şunları belirtmemiz gerekiyor: Devrimdeki rolünden dolayı burada ele aldığımız toplumsal sorun, fırsat eşitliğinin yokluğuyla ya da son yıllarda sosyal bilimlerde temel konu haline gelen sosyal statü problemiyle bir tutulamaz. Statü arayışı oyunu, toplumumuzun belli katmanlarında yeterince yaygındır; fakat 18. ve 19. yüzyıl toplumunda hiçbir şekilde yoktu ve hiçbir devrimci onu insanlığa sunmayı ya da sosyal haklardan yoksun olanlara oyunun kurallarını öğretmeyi bir görev olarak görmemişti. Bugünkü kategorilerin, cumhuriyeti kuranlara oldukça yabancı geleceğini en iyi görebileceğimiz yer, eğitim sorununa yaklaşımlarıdır. Elbette eğitim onlar için çok önemliydi; fakat bu önem, her yurttaşı toplumsal basamaklarda yükselmeye muktedir kılmaktan değil, ülkenin refahını ve siyasi kurumların işleyişini bütün yurttaşların eğitimine dayandırma isteğinden geliyordu. "Her yurttaşın, kendi koşullarına ve hedeflerine uygun bir eğitim alması gerektiğini" talep etmişlerdi. Bununla anlaşılan şey, eğitimin amacına ulaşması için yurttaşların "emekçiler ve eğitimliler olarak iki sınıfa bölünmesi"ydi; çünkü bu, "kamusal mutluluğun çoğalmasına yardımcı olacaktı... [böylece] doğasına yetenek ve erdem bahşedilmiş olanlar da... zenginliğine, doğumuna yahut başka diğer tesadüfi koşul ve sonuçlara bakmaksızın tüm yurt-

14 Zikreden D. Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, 1957, s. 152.

taşlar için kutsal bir emanet olan hak ve özgürlükleri korumaya muktedir kılınacaktı".[15] Bugünkü anlayışa göre, herkesin sosyal olarak gelişme ve haliyle eğitim alma hakkı vardır ve bu haklar onlara, yetenekli olmaları dolayısıyla değil, toplum tarafından verilmiştir; toplum herkese, kendi konumunu iyileştirebilsin diye, becerilerini geliştirme olanağı sunmalıdır. Fakat 19. yüzyıl liberallerinin dehaya olan hayranlıkları, bununla yakından ilişkili olarak yetenekli birinin engellenmesindeki adaletsizliğe karşı özel duyarlılıkları ve bireylerin bütün yeteneklerini geliştirme hakkı hususundaki endişeleri bile, bu türden kaygılardan yoksundu.

Kurucu Babalar'ın, insan doğasının zaaflarına dair gerçekçi görüşlerinin şimdi kötü bir şöhreti var; fakat sosyal bilimcilerin, toplumun alt sınıflarına ait olanların hınç, hırs ve hasetle hareket etmeye âdeta haklarının olduğuna dair yeni varsayımlarını duysalardı, hayrete düşerlerdi; çünkü Kurucular, haset ve hırsı her koşulda bir erdemsizlik olarak görürlerdi ve belki de gerçekçilikleri, bu erdemsizliklerin toplumun alt katmanlarından ziyade üst katmanlarında çok daha sıklıkla bulunduğunu gösterebilirdi.[16] Sosyal hareketlilik 18. yüzyıl Amerikası'nda bile elbette görece daha fazlaydı; fakat Devrim'le artış göstermemişti. Fransız Devrimi, yetenekli olanlara iş kapıları açtıysa da (gerçekten de sonuna kadar açmıştı), bu durum, Direktuvar ve Napoleon Bonaparte

15 Bkz. Jefferson, "A Bill for the More General Diffusion of Knowledge" (1779) ve "Plan for an Educational System" (1814), *The Complete Jefferson*, der. Saul K. Padover, 1943, s. 1048, 1065.

16 İşçi sınıfı mensuplarının eşitlik konusundaki kanaatleri üzerine yeni bir çalışma için bkz. Robert E. Lane, "The Fear of Equality", *American Political Science Review*, cilt 53, Mart 1959. Bu çalışma, örneğin işçilerdeki hınç eksikliğini "eşitlik korkusu" olarak; "zenginler diğer insanlardan daha mutlu değiller" şeklindeki inançlarını "içlerini kemirip duran haksız bir kıskançlığı bastırma" çabası olarak; sonradan zengin olan arkadaşlarına saygısızlık etmeyişlerini de "güven eksikliği" olarak değerlendiriyor. Bu kısa makale, her erdemi gizli bir erdemsizliğe çevirmeyi beceriyor; olmayan art niyetleri avlama konusunda tam bir *tour de force* [yetenek şovu].

sonrasına kadar, yani artık mesele özgürlük ve cumhuriyetin kuruluşu olmaktan çıkıp Devrim'in tasfiyesi ve burjuvazinin yükselişine vardığı ana kadar gerçekleşmemişti. Bizim konumuz açısından meselenin özü şudur: Bireysel engellenme ya da toplumsal ihtiraslar değil, yalnızca yoksulluk çıkmazı acıma hissi uyandırabilir. Öyleyse şimdi ilgilenmemiz gereken şey, acımanın, Amerikan Devrimi hariç bütün devrimlerde oynadığı roldür.

3

18. yüzyıl Parisi'nde ya da Marx ve Engels'in Fransız Devrimi üzerine düşünüp taşındıkları 19. yüzyıl Londrası'nda, insanlığın sefaletini ve mutsuzluğunu görmezden gelmek artık mümkün değildi. Bu durumun, bugün Avrupa'nın bazı ülkelerinde, Latin Amerika'nın çoğunda ve Asya ve Afrika'nın neredeyse tümünde görülen vaziyetten aşağı kalır yanı yoktu. Şüphesiz Fransız Devrimi'nin aktörleri, tiranlığa olan nefretleriyle güdülenmişlerdi ve isyanları, Daniel Webster'ın hayranlık uyandıran sözleriyle, "bir başlangıç için savaşa giden" ve "bir beyanname için yedi yıl savaşanlar"ın zulme karşı isyanlarından farksız değildi. Halkın haklarını, sömürü ve yoksulluğa karşı değil, tiranlığa ve zulme karşı savunmuşlardı ve halkın rızası –devrimci ruhun öğretilip belletildiği Roma Antikitesi'ne göre– bütün iktidarın kendi meşruiyetini türetmesi gereken yerdi. Bu aktörler, siyasal olarak açıkça iktidarsız olduklarından ve dolayısıyla zulmedilenler tarafında yer aldıklarından, kendilerini halktan hissetmiş ve onlarla herhangi bir dayanışma içine girmeye gerek duymamışlardı. Halkın sözcüleri haline geldiyseler de, bu, halk için bir şey yaptıkları anlamına gelmiyordu. Aslında her şey, halk sevgisinden türeyecek ve halkın üzerin-

de kurulacak bir iktidar uğrunaydı; yani ortak bir gaye adına onların temsilcileri olarak konuşmuş ve eylemişlerdi. Fakat Amerikan Devrimi'nin on üç yılı boyunca hakikiliğini koruyan şeyin, Fransız Devrimi'nin gidişatında salt bir kurgu olduğu ortaya çıkmıştı.

Fransa'da monarşinin çöküşü, yönetenler ile yönetilenler ya da hükümet ile ulus arasındaki ilişkiyi değiştirmemiş ve yönetimdeki hiçbir değişiklik de bu ikisi arasındaki açıklığı kapatmaya muktedir görünmemişti. Devrimci yönetimler, bu bağlamda kendinden öncekilerden farklı olarak, halk yönetimleri ya da halk tarafından gerçekleşen yönetimler değillerdi; en iyimser şekliyle halk için var olan, en kötümser şekliyle de kendilerini "ulusun mutlak bağımsızlığına adamış" sözüm ona temsilcilerin "egemen iktidara el koydukları" yönetimlerdi.[17] Sıkıntı, bütün fraksiyonlardaki temsilciler ile toplum arasında oluşan uçurumun, Robespierre ve diğerlerinin ummuş olduğu gibi "erdem ve deha"yla değil, ancak devrime ulaşıldıktan sonra gün yüzüne çıkan toplumsal koşullardaki bariz farklılıkla ilgili olmasıydı. Tiranlıktan kurtulmanın yalnızca azınlık için özgürlük anlamına gelmesi ve sefaletin altında ezilmeye devam eden çoğunluk tarafından neredeyse hiç hissedilmemesi ise kaçınılmaz bir olguydu. Bunlardan bir kez daha kurtulmak gerekiyordu ve tiranlıktan temelli olarak kurtulmak, gereksinimlerin esaretinden kurtulmanın yanında çocuk oyunuydu. Ayrıca bu türden bir kurtuluşta, Devrim aktörlerinin ve temsil edilen halkın, nesnel güvencelerle ortak bir gayede birleşmeleri artık söz konusu değildi; temsilcilerin özel bir çabaya, Robespierre'in erdem dediği dayanışma çabasına ihtiyaçları vardı. Fakat bu erdemin kökleri Roma'ya uzanmıyordu, yani *res publica*'yı amaçlamıyordu ve özgürlükle de bir ilgisi yok-

17 Robespierre, *Œuvres complètes*, der. G. Laurent, 1939, Cilt IV; *Le Défenseur de la constitution* (1792), no. 11, s. 328.

tu. Daha ziyade, halkın refahı anlamına geliyordu; yani kişinin kendi istencinin halkın istenciyle aynı şey olması demekti (*il faut une volonté, UNE* [Tek bir istenç gerekli, TEK]) ve bu, öncelikle çoğunluğun mutluluğuna yönelik bir çabayı gerektiriyordu. Jirondenlerin düşüşünden sonra "Avrupa'da yeni tasarı" artık özgürlük değil, mutluluktu (Saint-Just).

Le peuple [halk] sözcüğü, Fransız Devrimi'nin her türden kavranışı için anahtar sözcüktür; yan-anlamları ise halkın acılarını paylaşmayan ama bu manzaraya maruz kalmış olanlarca belirlenmiştir. Yönetime katılmayanlardan daha fazlasını, yani yurttaş olanları değil, alt tabakayı kapsayan bu sözcük, bir ilkti.[18] Bu sözcüğün bizatihi tanımı, "acıma"dan çıkmıştı ve bir terim olarak, talihsizlik ve de mutsuzlukla eş anlama geliyordu "Le peuple, les malheureux m'applaudissent" [halk, mutsuzlar beni alkışlıyor] diyen Robespierre ya da devrimin en kalpsiz, en ciddi figürlerinden biri olmasına karşın "Le peuple toujours malheureux" [halk her zaman mutsuzdur] diyen Sieyès de bu eşleştirmeyi yapacaklardı. Aynı sebeple, halkı temsil edenlerin ve bütün meşru iktidarların halkta temellenmesi gerektiğine inananların kendi meşrulukları da, sadece *ce zèle compatissant*'a [bu müşfik çabaya], yani "bizi *les hommes faible*'e [bu güçsüz insanlara] çeken o buyurgan dürtü"ye dayanabilirdi.[19] Kısacası bu meşruluk, acımayı üstün siyasi bir tutku ve en yüksek siyasal erdem mertebesine yükseltme istencini beraberinde getiren bir beceriyi, yani "yoksullardan oluşan çok büyük sınıf"ın acılarına ortak olabilmeyi gerektiriyordu.

18 *Le peuple* sözcüğü, *menu* [önemsiz, alt] ya da *petit peuple* [küçük, aşağı insanlar] anlamına da geliyor ve şunlardan oluşuyor: "küçük işletmeciler, toptancılar, esnaflar, işçiler, ameleler, satıcılar, memurlar, gündelikçiler, *lumpenproletariern* ve ayrıca yoksul sanatçılar, oyuncu-aktörler, züğürt yazarlar." Bkz. Walter Markov, "Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung", *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Berlin, 1956.

19 Robespierre, 1791 Temmuz tarihli "Adresse aux Français" içinde, aktaran J. M. Thompson, *a.g.e.*, 1939, s. 176.

Jirondenler, bir anayasa hazırlamayı ve cumhuriyetçi bir yönetim tesis etmeyi beceremeyişlerdi ve tarihsel olarak acımanın devrimcilerin itici gücü haline gelişi ancak bundan sonra mümkün olabilmişti. Robespierre'in liderliğindeki Jakobenler gücü ele geçirdiklerinde ise, Devrim dönüm noktasına varmıştı. Fakat bunun sebebi, çok radikal olmaları değil, yönetim şekline dair Jirondenlerle aynı kaygıyı paylaşmamaları, cumhuriyetten ziyade halka inanmaları ve kurumlardan yahut anayasalardan ziyade "bir sınıfın doğal iyiliğine iman etmeleri"ydi. Zira Robespierre, "yeni Anayasa'da kanunların, 'Fransız Cumhuriyeti' yerine 'Fransız halkı adına' yürürlüğe girmesi gerektiği"ni ısrarla vurgulamıştı.[20]

Vurgudaki bu değişiklik, herhangi bir kuramdan değil, Devrim'in gidişatından kaynaklanıyordu. Fakat halkın rızasını meşru yönetimin bir öngerekliliği olarak vurgulayan Antik kuramın bu şartlar altında artık yeterli olamayacağı çok açıktı. Geriye dönük değerlendirmemizden edindiğimiz bilgi ve irfana dayanarak meselenin özünü şöyle yorumlayabiliriz: Rousseau'nun kuramında *volonté de tous* [herkesin istenci] olarak geçen Antik rıza anlayışının yerini *volonté générale* [genel istenç] almış olmalıydı.[21] İlki, yani herkesin istenci ya da rızası, yeni bir siyasi yapının kurulabilmesi ya da yönetimin tesis edilebilmesi için yeterince dinamik ya da devrimci değildi; fakat bunun yanında, yönetimin bizatihi var olmasını da açıkça şart koşuyordu; çünkü ancak bu şekilde belli kararlar almaya ve verili bir siyasi yapı içinde ortaya çıkan problemleri çözmeye yeterli bulunabilirdi. Ne var ki bu türden biçimsel yorumlamalar ikincil önemdedir. Çok daha alakalı olan şey, –bilinçli seçim ve telakki edilmiş kanaat gibi yan-anlamlar taşıyan– "rıza" sözcüğünün, öncelikle kana-

20 *A.g.e.*, s. 365 ve Şubat 1794'teki Konvansiyon öncesi konuşma.

21 Bkz. *Du contrat social* (1762), İngilizceye çeviren G. D. H. Cole, New York, 1950, II. Kitap, 3. bölüm.

atlerin müzakere edildiği süreçlerin tümünü öteleyen ve onlar arasında nihai bir anlaşmayı dışlayan "istenç" sözcüğü ile yer değiştirmiş olmasıdır. İstenç, eğer zerre kadar iş görecekse, gerçekte tek ve bölünmez olmak zorundadır; "bölünmüş bir istenç düşünülemez" ve istençler arasında, kanaatler arasında olan türden bir müzakerenin olması mümkün değildir. Cumhuriyetten halka doğru kayma, gelecekte oluşacak siyasi topluluğun kalıcı birliğinin bu halkın ortaklığındaki dünyevi kurumlarla değil, bizzat halkın kendi istenciyle garanti altına alınması demekti. *Volonté générale* şeklindeki bu toplu istencin en bariz özelliği, oybirliğine dayanmasıydı ve Robespierre'in, sıkça bahsettiği "kamuoyu"ndan kastı, genel istencin oybirliğiydi; çoğunluğun kamusal olarak üzerinde anlaşmaya vardığı bir kanaati düşündüğü yoktu.

Bir halkın, tek bir istençle yaratılan kalıcı birliği, istikrar ile karıştırılmamalıdır. Rousseau, bu genel istenç metaforunu ciddiyetle ele almıştı ve kelimenin gerçek anlamıyla ulus denen şeyi, aynı istençle güdülenen tek bir yapı ve kimliğini kaybetmeden istediği zaman yönünü değiştirebilen tek bir birey olarak düşünmüştü. Robespierre'in talep ettiği şey de, tam anlamıyla bu bağlama oturuyordu: "Il faut une volenté, *UNE*... Il faut qu'elle soit républicaine ou royaliste" [İster cumhuriyetçi, ister kralcı olsun... Tek bir istenç gerekli, *TEK*]. Dolayısıyla Rousseau, "istencin kendini geleceğe bağlamasının saçma olacağı"[22] fikrinde ısrarcıydı; böylece hem ulus-devletin o eski meşum inancını, yani antlaşmaların yalnızca sözümona ulusal çıkarlara hizmet ettikleri sürece bağlayıcı olduklarını doğruluyor hem de devrimci yönetimlerin kaçınılmaz bir istikrarsızlığa ve inançsızlığa düşeceklerini öngörüyordu. Bu *raison d'état* [devlet aklı] mefhumu, Fransız Devrimi'nden daha eskidir; zira bir bütün olarak ulusun kaderini tayin edip çıkarlarını temsil eden bu

22 A.g.e., II. Kitap, I. Bölüm.

tek istenç anlayışı, devrimin ortadan kaldırdığı aydınlanmış bir monarka biçilen ulusal rolün şimdiye uyarlanmış halidir. John Adams'ın vakti zamanında vurguladığı gibi, mesele aslında "Kral'ın istencinden başka herhangi bir yasayı hiç bilmemiş ya da düşünmemiş yirmi beş milyon Fransız'ın bir araya nasıl getirileceğiydi". Fransız Devrimi aktörleri için Rousseau'nun kuramının cazibesi de işte buradaydı. Anlaşılan Rousseau, bir çoğulluğu tek bir kişi yerine koymanın ustaca yollarını keşfetmişti; zira genel istenç, çokluğu teke indirgemekten başka bir şey değildi.

Rousseau, böyle çok-başlı bir kişi kurgusu için, aldatıcı şekilde basit ve inandırıcı bir örneğe başvurmuştu: Çatışan iki istencin, onların ikisine birden eş ölçüde tezat olan üçüncü bir istenç ile karşılaştıklarında birlik oluşturacağına dair yaygın bir deneyimi kendine model almıştı. Siyasi olarak düşündüğümüzde Rousseau, ortak bir düşmanın var olduğunu farz etmiş ve bu düşmanın ulusu birleştirici gücüne bel bağlamıştı. Zira Fransız milliyetçiliğinin ve bütün diğer milliyetçiliklerin ideali olan *la nation une et indivisible* [ulusun birliği ve bölünmezliği], ancak bu düşmanın varlığında gerçekleşebilir. Haliyle ulusal birlik de kendini ancak dış meselelerde, yani en azından ihtimal dahilindeki düşmanlık koşullarında var edebilir. Böyle bir çıkarım, 19. ve 20. yüzyıllarda milliyetçi siyasetin nadiren kabul edilen ve zulada beklenen kaynağı olmuştur. Saint-Just'ün de çoktan aşina olduğu üzere bu, bariz şekilde genel istenç kuramının bir sonucudur. Zira o da, bu türden insan ilişkilerinin "toplumsal"ı kurduğunu, yalnızca dış meselelere "siyasal" demenin uygun olabileceğini vurgulamıştı ("*Seules les affaires étrangères relevaient de la 'politique', tandis que les rapports humains formaient 'le social'*" [İnsan ilişkileri 'toplumsal'ı oluştururken, yalnızca dışişleri 'siyasal'ı ortaya koyar].[23]

23 Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, 1954, s. 203.

Fakat Rousseau, bir adım öteye gitmişti. İç politikada da geçerli olacak birleştirici bir ilkeyi, ulusun kendisinde keşfetmek istemişti. Bu yüzden onun problemi, ortak bir düşmanın, dışişleri alanı haricinde nerede saptanacağıydı; çözümü ise, böyle bir düşmanın her yurttaşın içinde var olduğuydu. Yani bu düşman, herkesin kendi tikel istenci ve çıkarıydı. Daha açıkçası bu gizli tikel düşman, ancak tek bir istenç ve çıkar bütün diğer tikel istenç ve çıkarları kendinde toplarsa, genel –yani ulusu kendi içinde birleştiren– bir düşman raddesine yükselebilirdi. Ulusun içindeki bu ortak düşman, bütün yurttaşların tikel çıkarlarının toplamıdır. Rousseau, Marki Argenson'dan alıntılayarak, "İki tikel çıkarın uyuşması, üçüncüye olan tezatlığı ile vücut bulur" der ve şöyle devam eder: "(Argenson) şunu da eklemiş olabilirdi: *Bütün çıkarların uyuşması, her birinin diğerine olan tezatlığı ile mümkündür.* Eğer ortada farklı çıkarlar olmasaydı, herhangi bir engelle karşılaşmayacağı için ortak çıkar güç bela fark edilirdi; yani hepsi de kendisiyle ahenkli olurdu ve siyaset, bir sanat olma vasfını yitirirdi"[24] (vurgu bana ait).

Okuyanlar, Rousseau'nun bütün siyaset kuramının, istenç ve çıkar arasında kurulmuş tuhaf bir özdeşliğe dayandığını fark etmişlerdir. Zira kendisi *Toplum Sözleşmesi*'nde bu terimleri eşanlamlı olarak kullanır ve zımni varsayımı da istencin, çıkarın bir çeşit kendiliğinden dile getirilişi olduğudur. Dolayısıyla, genel istenç de genel bir çıkarın, yani halkın ya da bir bütün olarak ulusun çıkarının dile getirilişidir. Bu çıkar ya da istenç genel olduğu için bizatihi varlığını,

24 Bu cümle, Rousseau'nun genel istenç kavramının anahtarıdır. Bunun basitçe bir dipnotta geçiyor olması ise (*a.g.e.*, II, 3) yalnızca şunu gösterir: Kendi kuramını türettiği somut deneyim Rousseau için öylesine doğaldı ki, onu açıklama gereği bile duymamıştı. Oysa kuramsal yazıların yorumlanması noktasında yaşanan bu genel zorluk karşısında, çetrefilli genel istenç kavramına dair somut ve çok basit bir arka plan gayet öğretici olabilir; çünkü siyaset kuramında çok az kavram saf bir anlamsızlığın mistik aurasıyla sarmalanmış hâldedir.

tikel her bir çıkar ya da istence olan tezatlığına borçludur. Rousseau'nun kurgusunda ulusun "tek bir insan gibi" şekil alması ya da *union sacrée* [kutsal birlik] yaratması için, sınırlarını tehdit eden bir düşmanı beklemesine gerek yoktur; her yurttaş, ortak düşmanın var ettiği genel çıkar kadar ortak düşmanı da kendi içinde taşıdığı müddetçe, ulusun birliği garanti altındadır; çünkü ortak düşman, her bir kişinin tikel çıkarı ya da tikel istencidir. Herkes, kendi tikelliğinde kendisine karşı direnebildiği ölçüde de, kendi karşıtını, yani kendindeki o genel istenci canlandırmaya muktedir olabilecek ve böylece ulusal siyasi yapının gerçek bir yurttaşı haline gelebilecektir. Zira "[bütün tikel] istençlerden, birbirini götüren artıları ve eksileri çıkarınca elde kalan şey, ayrılıkların toplamı olarak genel istençtir". Ulusun her üyesi siyasi topluluğa dahil olmak için, kendine karşı ayaklanmak ve sürekli isyan halinde olmak zorundadır.

Şüphesiz hiçbir devlet adamı, Rousseau'yu bu mantıksal aşırılığa dek takip etmemişti. Her ne kadar mevcut milliyetçi yurttaş kavramları çok büyük ölçüde dış bir ortak düşman fikrine dayanıyor olsa da, ortak düşmanın herkesin kalbinde yattığı şeklinde bir varsayımı hiçbir yerde bulmuyoruz. Fakat devrimciler ve devrim geleneği söz konusu olduğunda durum değişiyor. Ortak çıkarın ortak düşman kisvesine büründüğü fikrini yaratan bu model, sadece Fransız Devrimi'nde değil, bütün devrimlerde geçerliydi. Robespierre'den Lenin'e ve Stalin'e kadar terör kuramı, bütünün çıkarının, kendiliğinden ve aslında sürekli olarak yurttaşın tikel çıkarına düşmanca bir tavır alacağını varsaymaktadır.[25] Devrimci-

25 Cumhuriyetçi faziletin bu devrimci yorumunun klasik ifadesi, Robespierre'in yargıçlık ve halk temsiliyetine dair kuramında görülebilir. Kendisi bunu şöyle özetler: "*Pour aimer la justice et l'égalité le peuple n'a pas besoin d'une grande vertue; il lui suffit de s'aimer lui-même. Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt â l'intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir â l'égalité ... Il faut done que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions pri-*

lerin o kendine has diğerkâmlıkları (*selflessness*), bize çoğu zaman çarpıcı gelir; fakat bu, "idealistlik"le ya da kahramanlıkla karıştırılmamalıdır. Robespierre, Rousseau'dan ödünç aldığı bir erdemi vaaz ettiğinden beri erdem, diğerkâmlık ile eş tutulmaktadır. Devrimci insan, âdeta bu eşleştirmenin silinmez mührünü taşır gibidir. Hatta onun en derin inancında, yani bir politikanın öneminin bütün tikel çıkarlara ne derece tezat oluşturduğuyla ölçülebileceği ve insanın değerinin de kendi tikel çıkarına ve istencine ne derece aykırı eylemde bulunduğuyla belirlenebileceği yönündeki sarsılmaz kanaatinde bile, bu mührün izi vardır.

* * *

Rousseau'nun öğretilerinin kuramsal olarak açıklanışları ya da bunlardan çıkarsananlar ne olursa olsun, onun diğerkâmlığının ve Robespierre'in "erdemin terörü"nün temelini oluşturan fiilî deneyimleri kendi başlarına anlamak mümkün değildir. Bunun için, Fransız Devrimi'nin yolunu açanların ve bu yolda eyleyenlerin zihinlerinde ve yüreklerinde acımanın oynamış olduğu hayati rolü hesaba katmak gerekir. Açıkçası Robespierre'e göre, toplumun farklı sınıflarını tek bir ulus altında birleştirebilecek olan ve de bunu yapması gereken tek güç, mutlu olanların *malheureux* [mutsuz] olanlara, yani üst sınıfların alt sınıftan insanlara acımasıydı. Doğa halinde bulunan insanın iyiliği, Rousseau için ilksav haline gelmişti; çünkü başkalarının acı çekmesine karşı verilecek en doğal insani tepkinin onlara acımak olduğunu

---

vées â la passion générale du bien public..." [Adaleti ve eşitliği sevmek için halkın büyük bir erdeme ihtiyacı yoktur, kendisini sevmesi yeterlidir. Ama hâkim, kendi çıkarını halkın çıkarına, gücün gururunu da eşitliğe feda etmelidir... Bu yüzden temsilî beden kendi bağrında, halkın iyiliği adına bütün özel tutkuları genel tutkuya boyun eğdirmeye başlamalıdır...] 5 Şubat 1794 tarihli Konvansiyon konuşması; bkz. *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III, s. 548.

ve öyleyse bunun, bütün "doğal" insani ilişkilerin de bizatihi temeli olduğunu varsayıyordu. Rousseau ya da Robespierre, toplum dışındaki doğal insanın doğuştan sahip olduğu bu iyiliği asla deneyimlememişti; böyle bir insanın var olduğunu, toplumun çürümesinden çıkarmışlardı. Oysa bu tıpkı çürük elmaların engin bilgisini edinen birinin, bu çürümeyi o elmaların başlangıçta sağlam olduklarını varsayarak açıklayabilmesine benziyordu. Kendi iç deneyimlerinden bildikleri, bir yanda akıl ile tutkular/etkilenimler arasındaki ebedî didişme, diğer yanda ise, düşüncenin, orada insanın kendisiyle konuştuğu içsel diyaloğuydu. Düşünceyi akıl ile bir tuttukları için, aklın etkilenime ve acımaya aynı şekilde mani olduğu sonucuna varmışlardı. Buradan da aklın, "insan zihnini kendi çıkarına çevirdiğini ve insanı, onu rahatsız edebilecek ya da ona acı verebilecek olan her şeyden geri çektiğini" çıkarsamışlardı. Akıl, insanı bencil yapar; doğanın kendini "talihsizce acı çekenlerle özdeşleştirmesini" önler ya da Saint-Just'ün sözleriyle "*Il faut ramener toutes les définitions â la conscience; l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus â l'échafaud*" [bütün tanımları vicdana geri getirmek gerekir; akıl bütün erdemleri darağacına götüren bir sofisttir].[26]

Akla karşı bu isyanı, 19. yüzyıl erken romantizmine isnat etmeye ve bunun aksine 18. yüzyılı da, grotesk sembolü Akıl Tapınağı olan "aydınlanmış" akılcılık bağlamında anlamaya o kadar alışmışız ki, etkilenim, kalp, ruh (özellikle de ikiye ayrılmış bir ruh) ve Rousseau'nun *âme déchirée*'si [parçalanmış ruh] için bu ilk yakarışların gücünü gözden kaçırmaya ya da azımsamaya yüz tutmuş hâldeyiz. Sanki Rousseau, akla karşı isyanında bir ruhu, daha doğrusu ikiye ayrıl-

26 Rousseau için bkz. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), İngilizceye çeviren G. D. H. Cole, New York, 1950, s. 226. Saint-Just için bkz. Albert Ollivier, *a.g.e.*, s. 19.

mış bir ruhu, bizim düşünme dediğimiz şeyde, yani zihnin kendisiyle girdiği o sessiz diyalogda varlığını duyuran bir-içinde-iki yerine koymuş gibidir. Ruhun bir-içinde-ikiliği, diyalogdan ziyade bir çatışmadır; bu yüzden de etkilenimi, yoğun acı ve şiddetli ihtirasın ikili varlığına hâsıl eder. Rousseau, bu acı çekme kapasitesini bir yandan toplumun bencilliğine karşı, diğer yandan da zihnin el değmemiş yalnızlığına, yani kendisiyle bir diyaloğa girmesine karşı savunuyordu. Rousseau, devrimi gerçekleştirecek olanların, kendilerini yoksulların kahreden acısıyla karşı karşıya bulanların ve böylece kamusal alanın kapılarını ve aydınlığını tarihte ilk defa yoksullara açanların düşünceleri üzerinde yarattığı o müthiş etkiyi, öğretisinin başka herhangi bir parçasına değil, acı çekmeye yaptığı bu vurguya borçludur. Genel bir insan dayanışması yaratmak için sarf edilen bu çabada söz konusu olan, diğerkâmlıktı; yani etkin bir iyilik hali değil, başkalarının acılarında birinin kendini kaybedebilme kudretiydi; nefret edilen ve hatta en tehlikeli bulunan ise, kötülük değil, bencillikti. Ayrıca bu kişiler, kötü olandan ziyade erdemsiz (*vice*) olana daha aşinaydılar; zenginlerin ve onların inanılmaz bencilliklerinin erdemsizliklerini görmüşlerdi.* Buradan çıkardıkları da, yoksullar için erdemin "doğal olan ve babadan çocuğa aktarılan bir talihsizlik mirası" olması gerektiğiydi. "Zevkin cazibelerine suçun nasıl eşlik ettiğini" izlemiş ve sefaletin verdiği eziyetin iyiliği doğurmak zorunda olduğunu savunmuşlardı.[27] Acımanın büyüsü, acı çe-

(*) Burada ve devamında, erdemin zıddı olan, belki kötülük olarak da düşünülebilecek *vice* sözcüğünü "erdemsizlik"le karşılıyoruz. Buradaki pratik amaç, metinde geçen *evil* ve *wickedness* sözcüklerinin de "kötülük" olarak karşılanmasıdır. Ayrıca "erdemsiz olan" şeyin, dinsel içerikli ve Hıristiyan kökenli (*evil* ya da *wickedness*'ın karşılığı olan) kötülükten farklı olduğunu akılda tutmalıyız. Zira ileriki bölümlerde bu sözcüğün riyakârlığı nitelemek için de kullanıldığını göreceğiz – ç.n.

27 Robespierre'e ait bu sözler şuradan alıntılanmıştır: R. R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941, s. 265.

kenin yüreğini başkalarına açmasındaydı; böylece o, yalnızca zenginlerin kaybetmiş olduğu insanlar arasındaki "doğal" bağı tesis edip tasdikliyordu. Tutkunun –yani acı çekme kapasitesinin– ve acımanın –yani başkalarıyla beraber acı çekebilmenin– bittiği yerde erdemsizlik başlamıştı. Bencillik, bir tür "doğal" soysuzluktu. Acıma hissini, siyaset kuramına sokan Rousseau olduysa da, onu kamu alanına çeken, müthiş devrimci hitabetindeki coşkunluğu ile Robespierre'di.

Kurumsallaşmış dine hiçbir şekilde yaslanmadan insanlık onurunu tanıtladıkları ya da bunu yeniden yapıyor oldukları anda, iyi-kötü probleminin ve bunun insan yazgısındaki etkilerinin, yani tam anlamıyla saf bir basitliğin, insanların aklını alacağı belki de kaçınılmazdı. Fakat bu problemin derinliği, iyiliği doğal bir şey sananlar, "hemcinslerinin acı çektiğini görmeye doğal olarak katlanamayanlar" (Rousseau) ve bencillik ile riyakârlığı kötülüğün somut örnekleri olarak görenler için çok bir şey ifade edemezdi. Daha da önemlisi iyiliğe ve kötülüğe dair bu ürkütücü soru, en azından Batı gelenekleri dahilinde söz konusu bile edilemezdi. Bunun olabilmesi için, tamamen geçerli ve tamamen inandırıcı bir deneyimin hesaba katılması gerekirdi. Batı insanının, bütün eylemlerin esinleyici ilkesi olan iyilik sevgisiyle bugüne dek edinebilmiş olduğu bu deneyim, Nazaretli İsa şahsiyetinin düşünceye konu edilmesidir. Bu husus, Devrim sonrasında ortaya çıkmıştı. Rousseau ya da Robespierre, öğretileri ve eylemleri aracılığıyla gelecek kuşakların gündemine attıkları soruların altından kalkamamışlardı, ama bu sorular ve Fransız Devrimi olmasaydı, belki Melville ve Dostoyevski de, Nazarethli İsa'nın Mesih'e nurlu dönüşümünü bozmaya;

Bu kitap, daha önce bahsi geçen Thompson'ın biyografisi ile beraber, son dönem yazımında Robespierre ve çevresindeki kişiler üzerine hazırlanmış ve nesnelliği açısından had safhada açıklık ve titizlik taşıyan bir çalışmadır. Özellikle Palmer'ın kitabı, Terör'ün doğası konusunda dönen tartışmalara yaptığı katkıyla öne çıkmaktadır.

onu –ilki *Billy Budd*'da, ikincisi "Büyük Engizisyoncu"da–* insani dünyaya geri döndürmeye ve Fransız Devrimi aktörlerinin trajik ve kendi kendini bitiren bir şeye neredeyse onu bilip tanımadan giriştiklerini –şairane ve metaforik olsa da– açıkça ve doğru bir şekilde göstermeye cüret edemeyeceklerdi. Mutlak iyiliğin, –kutsal konular dışında– insani meseleler için ne gibi bir öneminin olduğunu bilmek istiyorsak, şairlere bakmak daha anlamlıdır ve bunu yeterince sarih bir şekilde yapabilmek için, "şairin, Nelson gibi bir insanın fırsat bulduğu takdirde eyleme dönüştürerek can verdiği o duygu coşkunluklarını mısralara dökmekten başka bir şey yapmadığını" (Melville) aklımızda tutmalıyız. Hiç olmazsa, onlardan şunu öğrenebiliriz: Mutlak iyilik en az mutlak kötülük kadar tehlikelidir, diğerkâmlıktan ibaret değildir; zira Büyük Engizisyoncu da pekâlâ diğerkâmdı. Mutlak iyi-

(*) *Billy Budd* adlı roman, 19. yüzyılda yaşamış Amerikalı yazar Herman Melville'e aittir. Romanda geçen olayın başkişisi olan Billy Budd, babası belli olmayan, sokakta bulunmuş kimsesiz bir çocuk olarak anlatılır. Kekeleyen, konuşamayan ama doğası itibariyle bir melek kadar iyi, çalışkan ve parlak bir gemici eridir. Claggart ise, geçmişi hakkında hiçbir şey bilinmeyen, tecrübeli bir denizcidir; dili ve konuşkanlığıyla her şeyi hâlleder; fakat kötü, yalancı ve güvenilmez birisidir. Kaptan Vere ise, romanda geçen geminin kaptanıdır, yasayı ve düzeni korumakla görevlidir. Kaptan Vere, parlaklığı ve saflığıyla hayran kaldığı Billy Budd'ı "İnsan Hakları" adlı bir gemiden, kendi gemisine transfer eder. Claggart, bu gemide yıllardır amirdir; Billy Budd'ın saflığını, iyiliğini ve parlaklığını kıskanır ve onun kuyusunu kazmaya başlar. Türlü iftira ve yalanlarla onun gözden düşmesine çabalar. Sonunda Billy Budd, bu haksızlığa dayanamaz ve Claggart'ı tek bir yumrukla öldürür. Kaptan Vere, Claggart'ın ölümünden ziyade Billy Budd'ın böyle bir şey yapmış olmasına üzülür, buna karşın Billy Budd'ın asılmasına karar verir. "Büyük Engizisyoncu" ise, Dostoyevksi'nin *Karamozov Kardeşler* adlı romanının içinde bir bölümdür. Tanrı inancını sorgulayan ortanca kardeş Ivan, keşiş adayı küçük kardeş Alyoşa'ya bir mesel anlatır. Bu meselde Mesih dünyaya iner ve engizisyon mahkemeleri tarafından tutuklanıp yakılmaya mahkûm edilir. İnfaz edilmeden bir gece evvel, Büyük Engizisyoncu, Mesih'in yanına gider ve ona, dönüşünün önemsiz olduğunu, insanın özgürlük değil mutluluk aradığını, kendisi insanlara acırken Kilise'nin merhamet ettiğini ve bu yüzden onun varlığının Kilise'nin misyonuyla çatıştığını anlatır. Mesih hiç konuşmadan dinler ve sonunda Engizisyoncu'yu dudağından öper – ç.n.

lik, erdemin, hatta Kaptan Vere'in erdeminin bile ötesindedir. Rousseau ya da Robespierre, radikal kötülüğün "çıkarcı ve nefsî hiçbir şeyde bulunmayacağını" (Melville) ve erdemsizliğin ötesinde kötülüğün olabileceğini tahayyül etme becerisine sahip olmadıkları gibi, erdemin ötesinde bir iyiliği düşlemeye de muktedir değillerdi.

Fransız Devrimi aktörleri, doğal olarak bu bağlamda düşünmeyi de beceremeyeceklerdi; nitekim kendi eylemlerinin ön plana çıkarmış olduğu meselenin kalbine gerçekten hiçbir zaman inememişlerdi. Açıkçası en fazla bildikleri, eylemlerine ilham veren ilkelerdi, fakat bu eylemlerden çıkarsanan hikâyenin anlamına dair çok az şey biliyorlardı. Melville ve Dostoyevski elbette büyük yazarlar ve düşünürlerdi, ama öyle olmamış olsalardı bile, olup biten her şeyi anlama konusunda kesinlikle daha ileri bir noktadaydılar. Özellikle Melville, daha zengin bir siyasi deneyim alanından yararlanma konusunda Dostoyevski'nin ötesine geçtiğinden, Fransız Devrimi aktörlerine ve onların, doğa halinde iyi olan insanın toplum içinde kötüleştiği yönündeki varsayımlarına doğrudan nasıl cevap vereceğini biliyordu. Bunu *Billy Budd*'da yapmıştı ve sanki şunları söylüyordu: Şimdi sizin haklı olduğunuzu ve "doğal insan" dediğiniz şeyin, yani toplum sınırları dışında doğmuş ve "barbar" bir masumluk ve iyilikten başka hiçbir şeyle donatılmamış olan bir "kimsesiz"in yeryüzüne geri geldiğini farz edelim; ki bu, şüphesiz bir geri dönüş, bir tür ikinci ziyaret olurdu. Muhakkak ki, bunun daha önce de olduğunu hatırlıyorsunuz; zira Hıristiyan uygarlığının kuruluş efsanesi haline gelmiş bir hikâyeyi unutmuş olamazsınız. Ama bir şekilde unuttuysanız, durun hikâyeyi size yeniden anlatayım, üstelik içinde bulunduğunuz koşullar bağlamında ve hatta sizin terimlerinizle.

Acıma ve iyilik, birbirine benzer olabilirler ama aynı şey değildirler. Acımanın, *Billy Budd*'da bir rolü var, hatta önem-

li bir rolü var; fakat kitabın konusu, erdemin ötesinde iyilik, erdemsizliğin ötesinde de kötülüktür ve hikâyenin kurgusu, bu ikisini karşı karşıya getirir. Erdemin ötesindeki iyilik, doğal iyiliktir ve erdemsizliğin ötesindeki kötülük de, içinde "çıkarcı ve nefsî hiçbir şey olmayan doğaya uygun bir soysuzluktur". İkisi de toplumun dışındadır ve bunlara vücut veren iki kişi de, toplumsal bağlamda herhangi bir yerden geliyor değildir. Kimsesiz olan sadece Billy Budd değildir, onun hasmı Claggart da aslen nereden geldiği bilinmeyen biridir. Bu karşılaştırmanın kendisinde, trajik hiçbir şey yoktur; doğal iyilik, "kekelediği" için kendini duyuramıyor ya da anlatamıyor olsa da, kötülükten daha güçlüdür çünkü kötülük, doğanın soysuzluğudur ve "doğal olan" doğa, soysuz ve sapkın bir doğadan daha güçlüdür. Hikâyenin bu kısmının büyüklüğü buradadır; iyilik, "doğa"nın bir parçası olduğu için uysalca davranmaz, aksine kendini zorla ve aslında vahşice dayatır ve biz, sonuçta şuna ikna oluruz: Billy Budd'ın gerçekleştirdiği ve bununla, kendisine iftira atan birini öldürdüğü şiddet içeren tek hareket yerli yerindedir; doğanın "soysuzluğunu" ortadan kaldırır. Fakat bu, hikâyenin sonu değil, başlangıcıdır. Hikâye, "doğa" kendi seyrinde yol aldıktan sonra açımlanır; kötü adam ölüdür ve iyi adam hüküm sürmektedir. Şimdi sıkıntı, kötülükle karşı karşıya geldiği için iyi adamın da suçlu hale gelmesidir ve bu sıkıntı, Billy Budd'ın kendi masumluğunu kaybetmediğini, yani "Tanrı'nın bir meleği" olmaya devam ettiğini farz etsek bile geçerlidir. İşte tam bu noktada, Kaptan Vere şahsiyetinde mevcut olan "erdem", mutlak iyi ile mutlak kötü arasındaki çatışmanın içine dahil edilir ve trajedi burada başlar. Erdem (belki iyilikten daha değersiz, ama yine de "kalıcı kurumların cisimleşmesine" muktedir olan tek şey) iyi adamın aleyhine hüküm vermek zorundadır; zira mutlak ve doğal olan masumiyet hep vahşice davrandığı için "dünya barışıyla ve in-

sanlığın huzuruyla savaş içindedir". Nihayetinde erdem, kötülüğün işleyeceği suçu önlemek için değil, mutlak masumiyetin şiddetini cezalandırmak için devreye girmektedir. Claggart, "Tanrı'nın meleklerinden biri tarafından çarpılmıştı! Yazık ki bu melek asılmak zorundaydı!" Buradaki trajedi, yasanın melekler ya da şeytanlar için değil, insanlar için yapılmış olmasıdır. Yasalar ve bütün "kalıcı kurumlar", yalnızca doğal kötülüğün saldırısıyla değil, mutlak masumiyetin etkisiyle de çökerler. Suç ve erdem arasında gidip gelen yasa, bunun ötesindekini tanıyamaz. Doğal kötülüğe verecek bir cezası yokken, doğal iyiliği cezalandırmaktan başka bir şey yapamaz; üstelik erdemli adamın, yani Kaptan Vere'in, kötülüğün sapkın gücüne karşı gelebilecek tek şeyin bu iyiliğin şiddeti olduğunu kabul etmesi bile durumu değiştirmez. Mutlak olan (Melville'e göre İnsan Hakları'nda bir mutlaklık vardır) siyasal alana sokulduğunda, herkesin sonu gelmiş demektir.

Acımanın, Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenlerin zihinlerinde ve kalplerinde özellikle olmadığını daha önce belirttik. Zira John Adams şu sözlerinde şüphesiz haklıydı: "Kalabalıkların zenginlere duyduğu kıskançlık ve kin evrenseldir ve bunun önüne, ancak korku ya da muhtaçlık yaratılarak geçilebilir. Bir dilenci, kendisi ekmeğe muhtaçken, başka birinin neden faytona binmesi gerektiğini asla kavrayamaz."[28] Bugün bile, sefaletin ne olduğunu bilen birisi, Adams'ın muhakemesinin bu tuhaf soğukluğu ve kayıtsız "nesnelliği" karşısında dehşete düşmeden edemez. Melville de bir Amerikalı olduğundan, Fransız Devrimi aktörlerinin kuramsal önermesine (yani insanın doğası gereği iyi olduğu savına) nasıl karşılık vereceğini, onların teorilerinin ardında yatan çok önemli yoğun endişeyi, yani acı çeken kalabalığa duyulan kaygıyı nasıl açıklayacağından daha iyi biliyordu. *Billy*

28 Aktaran Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard, 1952, s. 205.

Budd'da kıskançlık, yoksulların zenginlere beslediği tipik bir kıskançlık değildir; daha ziyade, "soysuz doğa"nın doğal dürüstlüğe duyduğu bir hasettir; zira Billy Budd'a haset besleyen Claggart'tır. Benzer şekilde acıma da, sefaletten kurtulmuş olan birinin sefalet içinde olan biriyle beraber acı çekmesi değildir; aksine Kaptan Vere'e, yani kendisini ölüme mahkûm eden adama acıyan, Billy Budd'dır, yani kurbandır.

Fransız Devrimi'nin kuramsal olmayan diğer bir yönüne, yani baş aktörlerin söz ve edimlerinin ardındaki saiklere ilişkin klasik hikâye, aslında "Büyük Engizisyoncu"dur. Dostoyevski burada, İsa'nın suskunca acıyışı ile Engizisyoncu'nun belagati yüksek merhametini karşılaştırır. Zira acımak ve merhamet etmek aynı şey değildir, hatta aralarında bir ilişki bile kurulamayabilir. Acıma, sanki bulaşıcı bir şeymiş gibi birinin acısının başka birini sarsması iken, merhamet derinden sarsılmadan üzüntü duymaktır. Acıma, doğası gereği bütün bir sınıfın yahut bir halkın, hele hele bir bütün olarak insanlığın acılarıyla yaratılamaz. Bir kişinin çektiği acıdan daha fazlasına ulaşamaz ve yine acı çekmekle eşdeğer olduğu varsayılan şey olarak kalır. Gücünü, bizzat etkilenimin gücünden alır. Etkilenim (*passion*) ise, akılla kıyaslandığında, sadece tikel olanı kavrayabilir; genele dair bir kavrayışı yoktur ve genel için bir kapasite taşımaz. Büyük Engizisyoncu'nun günahı, tıpkı Robespierre gibi, *les hommes faibles*'lerin [güçsüz insanların] cazibesine kapılmasıydı." Fakat bunun sebebi, bu türden bir cazibenin iktidar arzusundan ayırt edilemez oluşu kadar, Robespierre'in acı çekenleri kişiliksizleştirmiş ve yığın halinde (*toujours malheureux* [her zaman mutsuz] bir halk, acı çeken kitleler vs. olarak) bir araya toplamış olmasıydı. Dostoyevski'ye göre, İsa'nın kutsallığının şiarı, açıkça herkese karşı bir acımasının olması ve bunu herkesi kendi tekilliği içinde değerlendirerek, yani onları acı çeken insanoğlu türünden bir topluluk altında bir

araya getirmeden yapabilmesiydi. Teolojik imalarının dışında hikâyenin büyüklüğü, en keskin merhamet hissinin idealist ve süslü laflarının, acımayla karşı karşıya geldiklerinde ne kadar sahte kaldıklarını bize hissettirmesindedir.

Genelleştirme konusundaki bu beceriksizlikle yakından ilgili olan, tuhaf suskunluktur, ya da en azından söz söyleme hususundaki acemiliktir ve bu, erdemin belagatine zıt olarak iyiliğin jestidir; tıpkı acımanın dili olan jestin, merhametin gevezeliğine zıt olması gibi. Etkilenim ve acıma, dilsiz değildirler fakat onların dili, sözcüklerden daha çok jest ve mimiklere dayanır. Bu yüzden İsa, Büyük Engizisyoncu'nun konuşmasını acıyarak dinler. Elbette itirazları vardır, ama suskunluğunu bozmaz; karşısındakinin müthiş monologundaki o sade akışın ardında gördüğü acıyla âdeta sarsılmıştır. Bu dinleyişteki yoğunluk, monologu diyaloğa çevirir fakat sözcükler bu diyaloğu sonlandıramaz. O ancak bir jestle, örneğin öpücükle gelen bir jestle sonlanabilir. Aynı şey diğer acıma hikâyesinde de geçerlidir; bu sefer, ölüme terk edilen birinin, onu ölüme terk edene karşı yoğun bir ıstırapla hissettiği acıma söz konusudur: Billy Budd kendi yaşamına son verir ve haliyle Kaptan'ın hükmü karşısındaki savunusu, yani "Yaşasın Kaptan Vere!" sözü de, konuşmadan ziyade bir jeste yakındır. Bu bağlamda aşktan pek de farklı olmayan acıma, insanlar arasındaki mesafeyi, yani insani ilişkide daima var olan ara-lığı (*in-between*) ortadan kaldırır. Erdem her zaman, haksızlık yapan olmaktansa haksızlığa uğramanın daha iyi olduğunu iddia etmeye hazırdır; fakat acıma bunu aşacak ve kusursuz, hatta saf bir samimiyetle şuna çevirecektir: Acı çekmek, acı çekenleri izlemekten daha kolaydır.

Siyasal olan her şey, yani insani meselelerin bütün bir alanı, söz konusu aralıkta, yani insanlar arasındaki dünyevi boşlukta olup biterken, acıma bu aralığı işgal edip ortadan kaldırır ve bu yüzden de siyaseten alakasız ve sonuçsuz kalmak-

tadır. Melville'in sözleriyle acıma, "kalıcı kurumlar" tesis etmeye muktedir değildir. "Büyük Engizisyoncu"da İsa'nın suskunluğu ve Billy Budd'ın kekelemesi de aynı şeyi gösterir; ikisinin de tasdikleyici yahut tartışmacı her türden konuşmaya olan âcizliklerine –ya da isteksizliklerine– işaret eder. Bu türden konuşmalarda, birinin diğerine söylediği şey, ikisinin de ilgisi dahilindedir; çünkü konuşulan şey, arada-olandır (*inter-est*), yani ikisi arasındadır. Dünyaya ilişkin bu türden konuşkan ve tartışmacı ilgi, etkilenimsel bir yoğunlukla sadece acı çeken kişinin kendisine yöneltilmiş acımaya tamamen yabancıdır. Acıma yalnızca, acı çekişi yeryüzünde duyulur ve görülür hale getirecek olan saf dışavurumcu ses ve jestlere doğrudan cevap vermek zorunda kaldığında konuşmaktadır. Genellikle, insanın acı çekişini sonlandırmak için dünya hâllerini değiştirmeye koyulan, acıma değildir. Fakat öyle olduğu takdirde bile, yasamada ve siyasette işleyen ikna, müzakere ve uzlaşma gibi yorucu süreçleri uzatmaktan sakınacak, bunun yerine süratli ve doğrudan bir eylemi, yani şiddet araçlarıyla donanmış bir eylemi dayatmak zorunda olan acı çekişin kendisini konuşturacaktır.

Burada yine, iyilik olgusu ile acıma arasındaki ilişkisellik belirgin hâldedir. Zira erdemin ve haliyle günahın (*temptation*) ötesindeki iyilik, tartışmaya yönelik akıl yürütmeyi bilmez; ikna ve tartışma sanatlarını öğrenmeye de muktedir değildir. Oysa bu akıl yürütmeyle insanlar, kendilerini ayartılardan uzaklaştırır ve bizatihi bu süreçte günahkârlık yollarını tanır hale gelirler. Bütün uygar yasal sistemlerin en yüce öğretisi, yani suçu kanıtlama zorunluluğunun her zaman suçlayanda olduğu düşüncesi, bir şekilde kanıtlanabilecek olanın yalnızca suçluluk olduğuna dair içgörüden kaynaklanır. Masumiyet ise, "suçsuzluk"tan daha fazla bir şey olması bakımından kanıtlanabilir değildir ve ancak inanç temelinde kabul edilebilir. Buradaki sıkıntı ise bu inancın hazır söz-

lerle desteklenemez olmasıdır; çünkü bu sözler yalan da olabilirler. Yani Billy Budd, meleklerin diliyle konuşmuş olabilirdi, ama "doğal kötülüğün" yönelttiği suçlamaları çürütemeyecekti. O ancak yumruğunu kaldırabilmiş ve onu suçlayana ölümcül bir darbe indirebilmişti.

Açıkçası Melville, başlangıçtaki o efsanevi suçu, yani siyasi düşünce geleneğimizde muazzam bir rol oynayan Kabil'in Habil'i katledişini tersine çevirmiştir. Fakat bu çevirim sebepsiz değildi; Fransız Devrimi'ni gerçekleştirenlerin, ilk günah önermesini ters çevirip, yerine ilk iyilik önermesini koyuşlarını takip ediyordu. Melville, kendi hikâyesinin temel sorusunu Önsöz'de ortaya koyuyor: "Eski Dünya'ya miras kalmış olan suçlardan arınıldıktan hemen sonra... Devrim'in kendisinin de derhâl bir suçlu haline gelişi, krallardan daha zalim bir hal alışı" nasıl mümkün oldu? Bulduğu cevap –iyiliğin yaygın bir şekilde eziklik ve zayıflıkla eş tutulduğunu göz önüne aldığımızda– gayet şaşırtıcıydı: İyilik güçlüdür, belki kötülükten bile daha güçlüdür; fakat bu iyiliğin, "doğal kötülük"le ortak bir noktası vardır; ikisi de her türlü güce içkin olan ve siyasi örgütlenmenin her şekline zarar veren saf şiddeti barındırırlar. Şöyle der gibiydi: Farz edin ki Habil, Kabil'i katlediyor ve bundan böyle, siyasi yaşamımızın kurucu öğesi olarak bunu kabul ediyoruz. Bu şiddet ediminin, aynı suçlar zinciriyle sonuçlanacağını ve bir suç olarak anılması gereken bu şiddetin aslında sadece kötü insanların bir özelliği olduğu yönündeki tesellinin bile, insanoğlunun elinden kayıp gideceğini görmüyor musunuz?

4

Muhtemelen Rousseau, acımayı başkalarıyla birlikte acı çekmekten çıkarsamıştı. Bu açıdan bakıldığında ve zaten işin

neredeyse bütün diğer boyutlarında da görüldüğü üzere, Rousseau'ya bu yolda öncülük eden şey büyük ihtimalle isyandı; yüksek sosyetenin, etrafındaki o çileye batmış insanlara apaçık kayıtsızlığına karşı bir isyan. Tüm yürekliliğiyle bu isyana kalkışmış, salonun* duyarsızlığına ve aklın "kalpsizliğine" karşı diklenmişti; çünkü bu ikisi de "başkalarının talihsizliklerini gördüğünde 'Siz isterseniz geberin, ben nasıl olsa güvendeyim'" derdi.[29] Oysa Rousseau, başkalarının dramıyla cesaretlenirken, onların acılarından çok kendi kalbine kapılmıştı. Kalbin mizaç ve kaprisleri, samimiliğin hazzı şeklinde ortaya çıktıkları için, Rousseau'yu büyülemişlerdi. Bunları ilk keşfeden Rousseau olmuştu ve o vakitten sonra, modern duyarlılığın oluşmasında önemli bir rol oynadı. Bu samimilik alanında, acımanın âdeta dili çözülmüştü; çünkü etkilenimler ve acılarla beraber, henüz yeni keşfedilmiş olan duygular alanının diri kalmasında uyarıcı bir işlev görüyordu. Bir diğer deyişle acıma, bir duygu ya da bir duyarlılık olarak keşfedilmiş ve öyle anlaşılmıştı. Acımadaki etkilenime tekabül eden bu duyarlılık ise, tabii ki merhamettir.

Merhamet, acımanın başka bir yola sapmış hali olabilir; fakat onun alternatifi dayanışmadır. İnsanlar, merhamet ederek "*les hommes faibles*'e [güçsüz insanlara] yönelirler", ama dayanışma sayesinde, bilinçlice ve duygulara kapılmadan, zulmedilen ve sömürülenlerle beraber bir çıkar ortaklığı kurarlar. Bu bakımdan ortak çıkar da "insanın büyüklüğü", "insan ırkının şerefi" ya da insanlık onuru olur. Zira dayanışma, akla ve genelliğe iştirak ettiği için yalnızca kavramsal olarak çokluğu (bir sınıfın, ulusun ya da halkın oluşturduğu kalabalığı) değil, nihayetinde tüm insanlığı kapsama-

(*) Burada salon (*the salon*) ile kastedilen, Fransa'da 17. ve 18. yüzyıllarda görülen, ilk kez kraliyet izniyle açılmış sanat sergilerinin yapıldığı yerdir. Zamanında Batı dünyasındaki sanatçı sosyetesinin en büyük sergi merkezi olarak bilinmekte ve Paris Salonu olarak da anılmaktadır – ç.n.

29 Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, s. 226.

ya muktedirdir. Bu dayanışma, acı çekmeyle de can bulabilir, ama onunla yönünü buluyor değildir; çünkü en az zayıflar ve yoksullar kadar güçlüleri ve zenginleri de kapsamaktadır. Dayanışma, merhamet duygusu ile kıyaslandığında, soğuk ve kuramsal olarak görülebilir; çünkü hâlâ insani bir "sevgi"den çok, "fikirler"e –büyüklüğe, haysiyete ya da onura– bağlıdır. Aslında merhamet, bozulmadığı ve kendi duygusal mesafesini koruduğu için, acımanın her seferinde çuvalladığı o yerde başarılı olabilir; yani kalabalıklara ulaşabilir ve tıpkı dayanışma gibi kamu alanına girebilir. Fakat dayanışmanın tersine merhamet, talihliliğe ve talihsizliğe ya da güçlü ve zayıfa aynı gözle bakmaz. Zira talihsizlik olmadan merhamet de var olamaz; bu yüzden iktidar arzusu, zayıfın varoluşundan ne kadar kârlı çıkıyorsa, merhamet de mutsuzun varoluşundan o kadar kârlı çıkar. Ayrıca merhamet, bir duygulanım olmasından ötürü, kendi başına hissedilir ve bu, ona neden olan şeyin, yani başkalarının acı çekişlerinin yüceltilmesini de neredeyse kendiliğinden doğuracaktır. Terimlerle ifade edecek olursak; dayanışma, eyleme ilham veren ve ona rehberlik eden bir ilkedir; acıma bir etkilenim, merhamet ise bir duyarlılıktır. Robespierre'in yoksulları yüceltişi ve bir erdem kaynağı olarak acı çekmeye yaptığı övgü, bizim sandığımız gibi iktidara olan şehvani arzunun yalın bahaneleri olmasa da, kelimenin gerçek anlamıyla duygusaldır ve bu, onu tehlikeli hale getirmeye yeter.

Merhamet, bir erdem kaynağı olarak ele alındığında, zulmün kendisinden daha büyük bir zulüm potansiyeline sahip olduğunu kanıtlamıştır. "*Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!*" [İnsanlık adına merhametle, aşkla, insan dışı olun]: Paris Komünü seksiyonlarının biri tarafından Ulusal Konvensiyon'a gönderilen herhangi bir dilekçeden neredeyse rastgele alınmış olan bu sözler, kazara söylenmiş ya da aşırıya kaçmış ifadeler değildir; aksine, merha-

metin kendine has diline aittirler. Bu sözleri, merhametin zulmüne dair kaba ama kesin ve de çok yaygın bir gerekçelendirme takip eder: "Dolayısıyla, bilgili ve yardımsever bir cerrah, zalim ama iyicil neşteriyle, hasta kişinin tüm bedenini kurtarmak için, onun kangren olmuş bacağını keser."[30] Zaten duygular, etkilenim ve ilkeden ayrı bir şey olarak sınırsızdır. Öyle ki Robespierre, acımayla harekete geçmiş olsa da, onu artık belli bir acıya yöneltemeyeceğini ve de belli kişiler odağında toplayamayacağını açık edecek ve tam bu noktada onun acıması da merhamete dönüşmüş olacaktı. Duygulanım, tamamen ezici büyüklükteki kalabalığın sınırsız acısına çok iyi bir karşılık olarak görülmüş olmalıydı ki, gerçek etkilenimler, bir duygunun sınırsızlığına dönüşmüştü. Aynı sebeple Robespierre de, kendi tekilliğindeki kişilerle bir ilişki kurma ve buna hızlıca uyum sağlama becerisini kaybetmişti; etrafındaki ıstırap okyanusu ve içindeki çalkantılı duygu denizi (ikincisi, ilkini hissetmeye ve ona karşılık vermeye bağlıydı), siyasi ustalık ve ilke kaygılarını olduğu kadar arkadaşlık kaygılarını da bastırmıştı. Robespierre'in şaşırtıcı inançsızlığı, devrimci gelenekte aslında korkunç bir rol oynayacak olan o büyük gaddarlığın habercisiydi. Bunun köklerini aramamız gereken yer ise, herhangi bir kişilik bozukluğundan ziyade, bizatihi bu hususlardır. Fransız Devrimi'nden bu yana, devrimcileri genel olarak gerçekliğin kendisine ve özel olarak da insanların içinde bulunduğu koşullara oldukça tuhaf bir şekilde ilgisiz hale getiren, duygularının sınırsızlığı olmuştur. İnsanların gerçeklerini, kendi "ilkeleri"ne, tarihin gidişatına ya da böylesi bir devrim ülküsüne kurban etmekten hiçbir vicdan aza-

30 3. dipnotta belirtilen çalışmada çift dilli (Fransızca ve Almanca) olarak ilk defa basılan Paris seksiyonlarına ait söz konusu belgeler, bu ve buna benzer kesin ifadelerle doludur. Ben 57 no'lu olanından alıntı yaptım. Fakat genel olarak şu söylenebilir; konuşmacı ne kadar kana susamışsa, kendi ruhunun hassaslığını (*ces tendres affections de l'âme*) dayatmaya da o kadar yatkın olacaktır.

bı da duymamışlardı. Gerçekliğe olan bu duygu yüklü ilgisizlik, Rousseau'nun tavrında, inanılmaz sorumsuzluğunda ve kaypaklığında oldukça açık bir şekilde zaten mevcutken, onu siyaseten önemli bir unsur haline getiren ve Devrim'in tanık olduğu hiziplerarası çatışmanın içine sokan tabii ki Robespierre'di.[31]

Siyaseten düşünüldüğünde Robespierre'in erdeminde kötücül olanın, onun herhangi bir sınırlamayı kabul etmemesi olduğu söylenebilir. Öyle ki Montesquieu'nün, "erdemin bile sınırları olmalıdır" yönündeki o müthiş kavrayışında, taşa dönmüş bir kalbin hükmünden daha fazla bir şey görmeyecekti. Geriye bakışımızdaki o şüpheci bilgelik sayesinde, Montesquieu'nün basiretindeki bu büyük hikmetin farkına varabilir ve Robespierre'in, yönetime geldiği andan itibaren, merhamet-kökenli erdeminin, adaleti nasıl umursamadığını ve yasaları hiç mi hiç önemsemediğini hatırlayabiliriz.[32] Halkın büyük çoğunluğunun çektiği büyük acılar karşısında adaletin ve hukukun tarafsızlığı, yani saraylarda yaşayanlar ile Paris'in köprü altlarında kalanların aynı yasalara tabi oluşu gülünç bir şeydi. Devrim siyasal alanın kapılarını yoksullara açtığından bu yana, burası aslında "toplumsal" alana dönüşmüştü. Esasında hane içi alana ait olan ve

31 Thompson (*a.g.e.*, s. 108), Desmoulins'in 1790 gibi erken bir tarihte Robespierre'e söylediği şu sözleri hatırlatır: "İlkelerine bağlısın. Ama bu bağlılık, arkadaşlarına da olabilir."

32 Örneğin Robespierre, devrimci yönetim meselesi üzerine konuşurken şunu vurguluyor: "Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles; la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs etant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes" [Yeni biçimlerle halkın adaletinin engellenmesi hiçbir şekilde söz konusu değildir; ceza yasası mutlaka belirsiz bir yan içeriyor olsa gerektir; komploculuğun mevcut karakteri, örtbas etme ve riyakârlık olduğu için, adaletin onları her türlü biçim altında yakalayabilmesi gerekir], Konvansiyon'da konuşma, 26 Temmuz 1794; *Œuvres*, der. Laponneraye, Cilt III, s. 723. Robespierre'in, onunla genel adaletin kanunsuzluğunu meşrulaştırdığı riyakârlık sorunu hakkında, devamına bakın.

kamusal alana girişlerine izin verilmiş olsa da siyasi yollarla çözülemeyecek olan kaygı ve endişeler, burayı bozguna uğratmıştı. Çünkü bunlar, karar alma ve ikna etme şeklindeki ikili süreçle çözülecek meseleler olmaktan çok, uzmanların eline bırakılması gereken idari sorunlardı. 18. yüzyıl bitmeden gerçekleşen devrimlerden önce toplumsal ve ekonomik sorunlar, kamusal alana zoraki bir şekilde girmişti. Aynı şekilde yönetimin idareye dönüşmesi, bürokratik ölçütlerin kişisel yönetimin yerini alması ve hatta yasaların halihazırda buyruklara dönüşümü de mutlakıyetçiliğin öne çıkan özelliklerinden biri olmuştu. Fakat siyasi ve hukuki otoritenin çöküşüyle ve devrimin doğuşuyla sahneye çıkan şey, genel ekonomik ve finansal sorunlardan ziyade, insanlardı ve onların yaptığı, basitçe siyasal alana girmek değildi; buraya hücum etmişlerdi. İhtiyaçları olan şey, vahşi ve âdeta siyaset-öncesi bir şeydi. Onlara yardım edebilecek kadar güçlü ve oldukça kestirme görünen de yalnızca şiddet olmuştu.

Aynı sebeple, en meşakkatli sorun olan yönetim şekli sorunu da dahil olmak üzere bütün bir siyaset, dışişleri meselesi haline gelmişti. XIV. Louis'nin, bir tiran olmaktan öte bir hain olarak boynunun vurulmuş olması gibi, cumhuriyete karşı monarşi sorunu da Fransız ulusuna dışarıdan askerî bir saldırı meselesine dönmüştü. Bu, Devrim'in dönüm noktasında gerçekleşen –bizim daha önce yönetim şekillerinden "bir sınıfın doğal iyiliği"ne ya da cumhuriyetten halka bir kayış olarak tanımladığımız– o belirleyici değişikliğin aynısıdır. Tarihsel olarak bu an, iç ve dış savaşlarla Devrim'in çözüldüğü andı ve bununla beraber, yeni kazanılmış fakat asla layıkıyla inşa edilememiş halk iktidarı da, bir şiddet kaosu içinde dağılmıştı. Yeni yönetim şeklinin ne olacağı savaş alanında tayin edildiği için, belirleyici olan da iktidar değil, şiddetti. Yoksulluktan kurtuluş ve halkın mutluluğu, Devrim'in asıl ve müstesna hedefleri olduğu için de, Saint-

Just'ün "Hiçbir şey, büyük bir suç/cinayet kadar erdeme yakın olamaz" şeklindeki gençliğe özgü ve dine küfreden haykırışı, sıradan bir gözlemden daha fazlası olamazdı; öyleyse aslında bu haykırıştan, "devrim yolunu izleyen herkese, her şeyin mubah olması" gerektiği anlamı çıkıyordu.[33]

Devrimci hitabetin bütünü içinde, kurucular ile kurtarıcıların, yani Amerikan Devrimi aktörleri ile Fransız Devrimi aktörlerinin birbirlerinden ayrıldıkları meseleleri bu derece büyük bir açıklıkla gözler önüne seren başka bir cümle daha bulmak gerçekten zordur. Amerikan Devrimi, özgürlük kurma ve kalıcı kurumlar tesis etme yolundan ayrılmamıştı ve bu doğrultuda eyleyenler için, medeni hukukun dışına çıkacak hiçbir şey mubah olamazdı. Fransız Devrimi ise neredeyse başlangıçtan itibaren yönünü sapıtmış ve acı çekişin katlanılamazlığı dolayısıyla, özgürlük kurma yolundan çıkmıştı. Bu devrimin yönü, tiranlıktan değil, yaşamsal zorunluluktan kurtulmanın buhranıyla belirlenmiş ve hem halkın çektiği sefaletin, hem de bu sefaletin doğurduğu merhametin sonsuz derinliğiyle şekillenmişti. "Her şey mubahtır"daki kanunsuzluk, bu noktada da kalbin duygularından esinlenmiş ve tam da onun sınırsızlığı, azgın bir şiddet selinin taşıp çoğalmasına katkıda bulunmuştu.

Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler, toplumun tüm yasalarını kasti bir şekilde ihlal etmenin ve şiddetin doğuracağı o büyük güçten bihaber olamazlardı. Aksine, Fransa'daki terör dönemine dair haberlerin yarattığı korku ve nefret, Birleşik Devletler'de Avrupa'dakinden daha büyük ve daha yaygındı. Bunun en açık kanıtı, bir sömürü ülkesinde şiddet ve hukuksuzluğun çok iyi biliniyor olmasıdır. O zaman ilk yollar, kıtanın "söze gelmez bakir doğa" oluşuyla açıl-

33 Bu ifade, Lyon'da devrimci yasayı uygulamakla görevlendirilmiş geçici komisyonun hazırladığı "Kurulu Otoriteler Yönergesi"nin içinde bir ilke olarak yer almaktadır. Gayet açık bir şekilde burada Devrim, bilhassa "muazzam büyüklükteki yoksul sınıf" için yapılmıştı. Bkz. Markov ve Soboul, *a.g.e.*, no. 52.

mıştı ve "genellikle en korkunç unsurlarla" bir yüzyıl kadar daha açık kalacaktı; sanki "dehşet verici ihlaller ve ani yıkımlar olmaksızın ilk adımlar atıl[amazmış], ilk çınarlar devril[emezmiş] gibiydi".[34] Hangi sebeple olursa olsun toplumdan çıkıp bakir doğanın içine dalanlar, sanki uygulanabilir yasa alanını terk edenlere her şey mubahmış gibi davranmışlardı, ama bu kişiler, hatta onları izleyen ve hayran olanlar da, yeni bir hukukun ve yeni bir dünyanın böyle bir tutumdan kaynaklanmış olabileceğini asla düşünmemişlerdi. Ne kadar canice ve hatta canavarca olursa olsun, Amerika kıtasının sömürgeleşmesine yardım etmiş olan edimler, münferit kişilerin tek tek eylemleri olarak kalmıştı; herhangi bir genellemeye ve düşünüşe mahal verdiyseler de, bunlar muhtemelen insan doğasına içkin o canavarca gizillikler üzerineydi. Yani, örgütlü grupların siyasal tutumlarına dair olmaları çok güçtü; yalnızca suçlar ya da suçlularla ilerleyen tarihsel bir zorunluluğa dair olmaları ise kesinlikle söz konusu değildi.

Şüphesiz Amerika sınır bölgesinde (*the frontier*) yaşayanlar da, tasarlanıp kurulan yeni bir siyasi yapıya dahildiler. Fakat bu siyasi yapı ya da bölgenin yerleşik nüfusu, kurucular için katiyen bir müstesna, bir tuhaflık yaratmıyordu. "Halk" sözcüğü onlar için hâlâ çokluk, yani haşmetini tam da çoğulluk olmasından alan bir topluluğun sonsuz çeşitliliği anlamını koruyordu. Dolayısıyla kamuoyuna, yani bütün kanıların olası birliğine karşı çıkış, Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenlerin tamamen hemfikir oldukları onca şeyden biriydi. Onlar, bir cumhuriyette kamusal alan denen şeyin, eşitler arasındaki kanaatlerin değişimiyle oluşturulduğunu, ama herkesin kanaati tek bir kanaat haline geldiğinde ve bu yüzden müzakerenin de gereksizleştiği anda ortadan

34 Crèvecœur, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton ciltsiz baskı, 1957, 3. Mektup.

kalkıvereceğini biliyorlardı. Robespierre'in ve Fransız Devrimi aktörlerinin, kendi fikirlerini güçlendirmek adına sürekli yapmış oldukları şeyi, yani öne sürdükleri bir fikri kamuoyuna mal etme gibi bir şeyi asla yapmamışlardı. Onlara göre, kamuoyunun hükmeder hale gelmesi, tiranlığın bir biçimiydi. Aslında Amerikan halk kavramı, farklı seslerin ve çıkarların çokluğu ile öylesine özdeşti ki, Jefferson bu kavramı, "dış meselelerde bizi bir ulus yapacak ve içte ise bir yığın olmamızı önleyecek" ilke olarak koyabilmişti.[35] Aynı şekilde Madison da bu halkın kendi düzenlemelerinin, "yasamanın... temel görevini oluşturduğunu ve yönetim faaliyetlerindeki gruplaşma ve parti ruhunu da içerdiğini" iddia edebilmişti. Gruplaşmanın bu şekilde olumlanması dikkat çekicidir; çünkü Kurucu Babalar'ın daha sonra en çok ilgilendikleri klasik gelenekle apaçık bir tezat içindedir. Madison, çok önemli bir noktaya doğru yol aldığının farkındaydı, ki zaten bunun nedenini belirtirken de gayet netti. Onu bu noktaya getiren, toplumda çatışır hâlde bulunan çıkarların çeşitliliği üzerine bir düşünüşten ziyade, insan aklının doğasına dair içgörüsüydü. Ona göre yönetimdeki bu gruplaşma ve partileşme, "insan aklının yanılabilirliği devam ettikçe ve kişinin de bunu deneyimleme serbestliği oldukça" sürecek olan kanaat çeşitliliğine, bir tür çok sesliliğe ve farklılığa tekabül ediyordu.[36]

Meselenin özü tabii ki şuydu: Amerikan cumhuriyetinin kurucularının önce temsil ettikleri sonra da siyasal olarak var ettikleri türden bir çokluk, Avrupa'da bir zaman var olduysa da, toplumun alt katmanlarına yakınlaşır yakınlaşmaz, kesinkes ortadan kaybolmuştu. Fransız Devrimi'nin, sefaletin karanlığından çekip kurtardığı *malheureux* [mutsuzlar] salt sayısal üstünlüğü olan bir kalabalıktı. Bu kalaba-

35 Madison'a Paris'ten yazılmış, 16 Aralık 1786 tarihli mektupta.

36 *The Federalist* (1787), der. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, no. 10.

lığın Rousseau'daki imajı ise "bir bedende birleşme" ve tek bir istençle güdülenme şeklindeydi, ki gerçekten de kusursuz bir tanımdı. Zira kalabalıklar için en acil şey ekmekti ve ekmek için yakarış, daima tek bir ses olarak yankılanırdı: Hepimiz ekmeğe muhtacız, öyleyse hepimiz aynıyız ve tek bir bedende birleşebiliriz. Bu basitçe, Fransız *le peuple* kavramının ilk andan itibaren çok başlı bir canavar, yani tek bir beden gibi hareket eden ve tek bir istençle kuşatılmış gibi davranan bir kitle çağrışımı taşıdığı yönünde saptırılmış bir kuram meselesi değildi. Böyle bir anlayış dünyanın dört bir yanına yayılmışsa da soyut fikirlerin herhangi bir etkisinden değil, onların aşağılık yoksulluk koşullarında daha da belirginleşen inandırıcılıklarından dolayıdır. Halkın sefaletinin her daim saklı tuttuğu siyasal sıkıntı, çokluğun aslında teklik şeklinde görünmeyi dayatabileceğidir; yani acı çekmenin kendisi, dayanışmayı bir kargaşa noktasına kadar götüren tavır ve duyguları yahut yaklaşımları gerçekten besleyebilir. En az diğerleri kadar önemli olan son nokta ise şudur: "Müşfik çaba" (*le zèle compatissant*) bir amaca sabitlenebilir ve bu amacın bütünü, bir yandan acımanın öngereklerini sağlıyor görünürken, genişliğiyle de saf bir duygulanımın sınırsızlığına tekabül edebilir. İşte bu noktada, çokluğa duyulan merhamet ile tek bir kişiye duyulan acıma kolayca birbirine karıştırılır. Robespierre bir kez ulusu okyanusa benzetmişti; özgürlüğün temellerini sular altında bırakmak için birleşenler de, aslında bu sefalet okyanusu ve onun coşturduğu okyanusvari duygulardı.

Amerikalı kurucuların, teori ve pratikte sergiledikleri üstün bilgelik yeterince açık ve etkileyicidir, fakat devrim geleneğine etki edecek kadar ikna edici ve makul olamamıştır. Sanki Amerikan Devrimi, ıstırabın dehşet verici manzaralarının yaşanmadığı ve aşağılık yoksulluğun canhıraş seslerinin işitilmediği bir fildişi kulede gerçekleşmişti. Ayrıca bu

manzara ve sesler, sanki insanlığa değil de insan türüne aitti, uzun süre de böyle kalmıştı. Tutkularını tetikleyebilecek acılar, onları zorunluluğa sevk edecek çok acil ihtiyaçlar ya da aklın yolundan vazgeçirecek bir merhamet hissi işin içinde olmadığından, Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler sürecin başından sonuna kadar, yani Bağımsızlık Beyannamesi'nden Anayasa'nın çerçevesi belirlenene kadar daima eylem halinde kalmışlardı. Güçlü gerçekçilikleri, acımayla sınanmamıştı. Sağduyuları, Hıristiyanlığın günahkâr addettiği ve özünde bir çürüme gördüğü insanın yine de bir melek gibi açınabileceğine dair saçma bir umuda hiçbir zaman kapılmamıştı. Tutku onları, kendi yüce biçimi olan acımaya hiçbir zaman yöneltmediği için onu arzu bağlamında düşünmeyi tercih etmişlerdi; aynı sebeple tutkuyu, kelimenin ilk özgün anlamından çıkan her türlü imadan, yani acı çekmek ve buna tahammül etmek anlamındaki παθεῖν'dan temizlemeyi seçmişlerdi. Aslında geliştirdikleri teoriler sağlamdır fakat bu arınmışlık onlara bir gamsızlık havası ve belli bir hafiflik vermektedir ki bu durum, söz konusu teorilerin zamana karşı dayanıklılığını da pekâlâ tehlikeye sokabilir. Zira kişiyi dayanıklılığa ve devamlılık yaratmaya muktedir kılan şey, insani bir dille söyleyecek olursak, tahammüldür. Kafalarındaki düşünce, onları fazla öteye götürmemişti; gelebildikleri nokta, yönetimi tikel bir akıl gibi düşünmeleri ve onun nizamını da, aklın tutkuları yönetmesi şeklindeki o çok eski modele göre yorumlamaları olmuştu. Arzuların ve duygulanımların "akıldışılığı"nı, akılcılığın yönetimi altına almak elbette Aydınlanma'ya dayanan bir düşünceydi ve bu haliyle hemen birçok bağlamda, özellikle de düşünce ile aklı ve akıl ile akılcılığı birbiriyle eş tutmasındaki yüzeyselliği ve basitliği bağlamında, kusurlu bulunmuştu.

Fakat bu konunun bir başka yönü daha var. Etkilenimler, duygulanımlar ve onların düşünce ya da akılla kurdu-

ğu gerçek bağlar ne olursa olsun, insanın kalbinde bir yerde oldukları kesindir. Kalbin karanlığında ise hiçbir şey insan gözüne belirgin hâlde görünmez. Dahası kalbin tabiatı, karanlığa ihtiyaç duyar; öyle ki içerde olup bitenleri belirgin hale getirecek ve onların aslında ne olduklarını gün yüzüne çıkaracak olan kamusal aydınlıktan korunmaya, bu yüzden de kamuya sunulacak türden olmayan içsel güdülere muhtaçtır. Hâlbuki bir güdü, ne kadar derin ve yürekten hissediliyor olursa olsun, kamusal bir sorgulamaya çıkarıldığında, içgörü olmaktan çıkar ve bir şüphe nesnesi haline gelir. Yani kamusal aydınlığa çıktığında görünürleşir ve hatta parıldar. Fakat yine görünürlük taşıyan ve varoluşları tam da bu görünürlüğe dayanan söz ve edimlerin aksine, bunların ardındaki güdüler görünür hale geldiklerinde, özlerinde bir tahribat oluşur; ardında yine başka gizli güdülerin, örneğin riyakârlık ve düzenbazlığın saklanabileceği "yalnızca birer görünüş" vasfına dönüşürler. Ahlaksızlıkların saklanması için yapılmış ürkütücü bir dolapta, yani insan nefreti üzerine kurulu gerçek bir bilimin içinde, modern "güdü araştırmaları"nın neredeyse kendiliğinden gelişmesine sebep olan şey, insan kalbinin aynı iç karartıcı mantığıdır. Erdemi, kalbin tabiatı ile eş tuttuklarında Robespierre ve onun takipçilerine her yerde entrika, iftira, ihanet ve riyakârlığı gördüren şey de, işte bu mantıktır. Fransız Devrimi boyunca ve hatta Şüpheliler Yasası diye bir yasa kendi kötücül marazlarını yaymaya başlamadan önce her yere yayılmış olan olan –fakat Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler arasında çıkan en keskin uyuşmazlıklarda bile hiçbir şekilde görünmeyen– şey şüphenin verdiği kaçınılmaz ruh haliydi ve bu hâl, siyasal erdemin kaynağıdır diye kalbe, yani *le cœur* [yüreğe], *une âme droite* [sağlam bir ruha] ve *un caractère moral* [ahlaki bir karaktere] yapılan yersiz bir vurgunun ürünüydü.

Ayrıca kalp –Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche gibi 19. yüzyılın büyük ruhbilimcilerinden bile evvel, Montaigne'den Pascal'e büyük Fransız ahlakçılarının gayet iyi bildikleri üzere– kendi karanlığı içinde süre giden daimî bir gayretle ve de bizatihi bu karanlık sayesinde, onu var eden kaynakları canlı tutmaktadır. "Tanrı'dan başka hiç kimse, insan kalbinin bu yalın gerçekliğini göremez –ve muhtemelen görmeye de dayanamaz–" dediğimizde, buradaki "hiç kimse", kişinin kendiliğini (*self*) de kapsar; zira kesin gerçeklik hissimiz, başkalarının varlığına öylesine bağlıdır ki, bizden başka hiç kimsenin bilmediği bir şeyin gerçekliğinden asla emin olamayız. Bu gizliliğin sonucu ise, sürekli olarak kendi kendimize ve en içsel güdülerimize yöneltmemiz gerektiğini hissettiğimiz bir şüphenin, tüm psikolojik yaşamımıza ve ruh hâllerimizdeki serüvene bela olmasıdır. Robespierre'in başkalarına, hatta en yakın arkadaşlarına bile olan anlamsız güvensizliği, tamamen kendine duyduğu ve hiç de anlamsız olmayan gayet normal bir şüpheden geliyordu. İmanı onu, her gün kamu önünde "dürüst"ü oynamaya, kendi erdemini göstermeye ve haftada en az bir kere kendi anladığı şekliyle kalbini açmaya zorlarken, kendisinin riyakâr olmadığından (ki ömrü boyunca belki de en çok korktuğu şey buydu) nasıl şüphe edebilirdi ki? Kalp, bu türden çok sayıda özel gayretleri bilir ve gizliyken dosdoğru sanılan şeyin açığa çıktığında yalan yanlış görüneceğinin de farkındadır. Karanlığın sebep olduğu bu problemler için hazır bir çözümü yoktur; çünkü bir çözüm ışık ister ve bu, bilhassa kalpteki yaşamı bozan, dünyanın aydınlığıdır. Fakat yine de kalp, kendi "mantığı"na göre bunlarla nasıl baş edeceğini bilir. Rousseau'nun parçalanmış ruhundaki (*âme déchirée*) hakikat, genel istencin (*volonté générale*) oluşumundaki işlevinden farklıdır: Kalp, ancak kırıldığında yahut bir çatışmanın ortasına atıldığında layıkıyla atmaya başlar. Ne var ki bu, ruhsal ya-

şam dışında ve insani meseleler alanı içinde hükmü ve geçerliliği olabilecek bir hakikat değildir.

Robespierre, Rousseau'nun *âme déchirée* dediği o ruh çatışmalarını, çözümsüz oldukları için öldürücü boyutta tehlikeli hale geldikleri yere, yani siyasetin içine taşımıştı. "Riyakâr avında sınır yoktur ve bu, moral bozukluğundan başka bir şey üretemez."[37] Robespierre'in söylediği gibi "vatanseverlik (*patriotism*) kalpte yaşanan bir şey olsaydı", erdemin hüküm sürdüğü dönem en kötü ihtimalle riyakârlığın egemenliğine, en iyi ihtimalle de riyakârları meydana çıkarma adına verilen bitmek-bilmez mücadeleye bağlı olurdu. Bu mücadele de, ancak yenilgiyle bitebilirdi; çünkü ortada, hakiki ve sahte vatanseverleri birbirinden ayırmanın imkânsız olması gibi basit bir gerçek vardı. Onun yürekten hissettiği vatanseverliği ve daima şüpheli erdemi kamuda görünürleştiğinde, artık uğruna eyleme geçilecek birer ilke ya da ilham verecek birer saik değillerdi; salt birer görünüme dönüşmüşlerdi ve içinde Tartuffe'ün de olduğu, hatta başrol oynadığı bir gösterinin parçası haline gelmişlerdi. Sanki Kartezyen şüphe (yani *je doute donc je suis* [şüphe ediyorum öyleyse varım]) siyasal alanın ilkesi olmuştu ve bunun sebebi de, Descartes'ın düşünce mafsallarında gerçekleştirmiş olduğu eylem ve edimlere karşı, Robespierre'in aynı içe-kapalılığı yöneltmiş olmasıydı. Elbette ki, her edimin nasıl belli amaçları ve bir ilkesi varsa, güdüleri de vardır. Fakat fiilin kendisi, her ne kadar amacını belli ediyor ve ilkesini bildiriyor olsa da, failin en içteki güdülenişini açık etmez. Bu güdüler karanlıkta kalmaya devam ederler ve parıldamazlar. Üstelik yalnızca başkalarından değil, çoğu zaman failin kendisinden ve onun öz-denetiminden de saklanırlar. Bu yüzden, güdülerin ne olduğuna dair bir arayış, yani herkesin kendi içsel güdülenişini kamuda açık etmesi gerekti-

37 R. R. Palmer, *a.g.e.*, s. 163.

ği yönünde bir talep, aslında imkânsız olanın peşindedir; bu yüzden de bütün aktörleri riyakârlara dönüştürür. Güdüler açık edilmeye başlandığı an, riyakârlık da bütün insan ilişkilerini zehirlemeye başlar. Ayrıca, karanlık ve saklı olanı gün ışığına çıkartma çabasının doğuracağı tek şey, doğaları gereği karanlığı korumaya çalışan eylemlerin de açık ve aşikâr bir şekilde ilan edilmesidir. Ne yazık ki iyiliği kamusal alanda ilan etmeye yönelik her çabanın, suç ve suçluluğun siyasi sahnedeki görünümüyle sonuçlanması da, bu şeylerin özündedir. Herhangi başka bir yerden daha çok siyasette, gerçek (*being*) ile görünüşü (*appearance*) birbirinden ayırmamızın ihtimali yoktur. İnsani meseleler alanında gerçek ve görünüş, esasen bir ve aynı şeydir.

5

Riyakârlığın ve onu ifşa etme tutkusunun, Fransız Devrimi'nin sonraki evrelerinde oynadığı kilit rol, tarihsel olarak kayda değer bir meseledir ve tarihçileri şaşırtmaya devam edecektir. Devrim, kendi evlatlarını yemeden önce, onların maskelerini düşürmüştü ve Fransız tarihyazıcılığı, yüz elli yılı aşkın bir süredir bütün bu teşhirleri yeniden üretmiş ve belgelemiştir, ta ki geride yozlaşma, düzenbazlık ve yalancılıkla suçlanmayan, en azından böyle bir zan altında bırakılmayan baş aktörlerden bir teki kalmayana dek. Tarihçilerin bu bilgece çekişmelerine ve tutkulu belagatlerine ne kadar borçlu olduğumuzun bir önemi yok; Michelet ve Louis Blanc'dan Aulard ve Mathiez'ye kadar hepsi, tarihsel zorunluluk dilini kullanmamış olsalar da, hâlâ riyakârları avlıyormuş gibiydiler. Michelet'nin sözleriyle ifade edecek olursak, "[onların] bir dokunuşuyla, kutsal putlar parçalanmış ve ifşa edilmişti, kokuşmuş krallar gün yüzüne çıkmış, kis-

veleri ve maskeleri kalkmıştı".[38] Nasıl ki Fransız halkı, bir zamanlar kendilerine hükmetmiş olanların haince dümenlerini, yani savaşla ya da barışla sonuçlanan her yenilgiye *nous sommes trahis* [ihanete uğradık] ile karşılık vermelerini bugün bile çok iyi hatırlıyorsa, bu tarihçiler de hâlâ Robespierre'in riyakârlara karşı açmış olduğu savaşın içindeydiler. Fakat bu deneyimlerin benzerliği, hiçbir şekilde Fransız halkının ulusal tarihiyle sınırlı kalmadı. Bu noktada hatırlamamız gereken tek şey, çok yakın zamana kadar Amerikan Devrimi tarihyazıcılığının, Charles Beard'ın *Economic interpretation of the Constitution of the United States* [Birleşik Devletler Anayasası'nın İktisadi Yorumlanışı] (1913) adlı çalışmasının büyük etkisi altında kalarak Kurucu Babaları ifşa etmeyi ve Anayasa yapımındaki gizli amaçları avlamayı nasıl takıntı haline getirdiğidir. Bu çaba, her şeyden daha önemliydi; çünkü ortada, önceden bilinen sonuçları destekleyecek neredeyse hiçbir olgu yoktu.[39] Mesele, salt "düşünceler tarihi"yle ilgiliydi; sanki Amerika'nın akademisyenleri ve entelektüelleri, bu yüzyılın başında ülkeleri kendi yalıtılmışlığından doğduğunda, diğer ülkelerde kanla yazılmış olan tarihi, en azından mürekkeple yeniden yazıp çıkarmak gerektiğini hissetmişlerdi.

Robespierre'in diktatörlüğünü Terör Dönemi'ne dönüştüren şey, riyakârlığa karşı verilen savaştı ve bu dönemin belirgin bir özelliği, hükümranların kendi kendilerini temize çıkarmasıydı. Bir zamanların Dürüst'ünü bozan terör, Büyük Korku ile karıştırılmamalıdır. Fransızcada ikisi de *terreur*'dür; fakat ikincisi, Bastille'in düşüşü ve kadınların Versailles'a yürüyüşüyle başlayıp üç yıl sonraki Eylül Katlia-

38 Aktaran Lord Acton, *a.g.e.*, Ekler.

39 Beard'ın meşhur teorisi için somut delil yetersizliği yakın geçmişte fark edilmiştir. Bkz. R. E. Brown, *Charles Beard and the Constitution*, Princeton, 1956 ve Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958.

mı'yla sona eren halk ayaklanmasının sonucudur. Yani Terör Dönemi'nde yaşanan korku ile ayaklanan kitlelerin yönetici sınıflarda yarattığı korku farklı şeylerdir. Ayrıca terör, fiilî olarak tüm komşularıyla savaş halinde olan bir ülke için zaruri ve acil bir önlem olarak sırf devrimci diktatörlüğün üzerine atılabilecek bir suç da değildir.

Devrim'e ivme kazandırmak için bilinçli bir biçimde kullanıma sokulan ve kurumsal bir yöntem olan terör, Rus Devrimi'nden önce bilinmiyordu. Şüphesiz Bolşevik Parti'nin yaptığı temizlik, esasında Fransız Devrimi'nin seyrini belirlemiş olan olayları model almış ve yine onlara atıfla meşrulaşmıştı. Ekim Devrimi'ni gerçekleştirenlere öyle görünmüş olacak ki hiçbir devrim, iktidar olmuş partinin içinde bir temizlik yapılmadan, tamama ermiş sayılmazdı. İçinde o korkunç sürecin işlediği dil bile, bu benzerliği doğrulamıştı; daima söz konusu olan, gizlenen şeyi ortaya çıkarma, sahtelikleri ifşa etme ve hilecilik ya da yalancılığı açık etme sorunuydu. Hâlbuki farklılık ortadadır. 18. yüzyıl terörü, yine de iyi niyetle gerçekleşmişti. Sınırlarını aşan bir hal aldıysa da, bunun tek sebebi, riyakâr avının doğası gereği sınır tanımaz oluşuydu. Bolşevik Parti'nin, henüz iktidara gelmeden önce kendi içinde yaptığı temizlikler ise, daha çok ideolojik farklılıklarla ateşlenmişti; bu bağlamda terör ve ideoloji arasındaki ilişki, en başından beri ortadaydı. İktidara yükselişinden sonra hâlâ Lenin'in önderliğinde olan parti, yönetici bürokrasi içindeki istismar ve yetersizlikleri denetlemenin bir yolu olarak bu temizlik işlemini kurumsallaştırdı. Bu iki tip temizleme, birbirinden farklıydı fakat yine de ortak bir noktaları vardı; ikisine de, hareket karşı-hareket, yani devrim karşı-devrim ile yol alan tarihsel zorunluluk anlayışı rehberlik ediyordu. Öyle ki, devrim karşıtı belli "suçlar", bu suçları işlemiş olabilecek belli suçlular olmasa bile tespit edilmeliydi. Bolşevik dünyada temizlikler ve yalancı mahkemeler için çok büyük önem teşkil eden

"nesnel düşmanlar" kavramı, Fransız Devrimi'nde hiçbir şekilde yoktu. Aynı şekilde tarihsel zorunluluk kavramı da, gördüğümüz üzere Devrim'i gerçekleştirenlerin deneyim ve düşüncelerinden türememişti; daha ziyade bu kavram, olup bitenleri dışarıdan bir izleyici olarak seyredip anlamayı ve kabullenmeyi arzulayanların çabalarından doğmuştu. Robespierre'in "erdemin terörü" de elbette yeterince dehşet vericiydi; fakat gizli bir düşmanı ve gizli bir erdemsizliği hedef almış olarak kalmıştı. Devrimci liderler nezdinde bile masum olan insanlara yönelmemişti. Mesele, gizli hainlerin maskelerini düşürmekti; yoksa diyalektik bir ilerlemenin kana bulanmış karnavalında onların aranan taklitçileri olsun diye rastgele seçilmiş insanları hainlik kisvesine sokmak değildi.

Küçük erdemsizliklerden (*vices*) biri olarak düşünmeye yatkın olduğumuz riyakârlığın, beraberindeki diğer bütün erdemsiz davranışlardan daha nefret verici bir şey olması, tuhaf olsa gerek. Riyakârlık, erdeme olan hayranlığını teslim ettiği için, diğer erdemsizlikleri kapatmak için yapılan bir erdemsizlik değil miydi? En azından görünmelerini önlemek ve onları saklıyor olmaktan dolayı utanç duymak değil miydi? Tüm erdemsizlikleri kapatan bu erdemsizlik, neden en büyük olanıydı ki? Melville'in sormuş olduğu gibi ("yani kıskançlık, bu kadar mı canavar?"), biz de sormak istiyoruz; yani riyakârlık bu kadar mı canavar? Kuramsal olarak bu soruların cevapları, belki de geleneğimizin en eski metafizik problemlerinden birinde, yani gerçek ile görünüş arasındaki ilişki probleminde mevcuttur. Bu problemin siyasal alanla ilgili olarak doğurguları ve de karmaşaları, en azından Sokrates'ten Machiavelli'ye kadar her zaman belirgindi ve herkesi düşünmeye gark etmişti. Problemin özünü kısaca ve bizim amacımız açısından daha ayrıntı olarak açıklamak için, bu iki düşünürü birbirine bağlayabileceğimiz tamamen karşıt o iki konumu hatırlamak gerekiyor.

Sokrates, Yunan düşünce geleneği içindeki hareket noktasını, görünüşün gerçeklik olduğuna dair kesin bir inançtan almıştı ve "Başkalarına nasıl görünmek istiyorsanız, öyle olun" diye öğütlüyordu. Kastettiği ise şuydu; "Kendinize, başkalarına görünmek istediğiniz gibi görünün." Buna karşın Hıristiyan düşünce geleneği içinde Machiavelli, görünüşler dünyasının ardı ve ötesinde aşkın bir Gerçek'in (*Being*) mevcut olduğu inancını olduğu gibi kabul etmişti ve şunu öğütlüyordu: "Olmak istediğiniz gibi görünün." Bununla, "Nasıl olduğunuzu dert etmeyin; 'hakiki' gerçeğin (*being*) değil de, yalnızca görünüşlerin hesaba katıldığı bir dünyada ve siyasette, bunların bir karşılığı yoktur. Başkalarına, kendi olmak istediğiniz gibi görünmeyi başarabiliyor musunuz, işte dünya yargıçlarının muhtemelen ihtiyaç duyduğu tek şey budur" diyordu. Machiavelli'nin öğüdünde, riyakârlık nasihati gibi bir tını var. Robespierre'in boş yere ve hatta zararına savaş açtığı riyakârlık, aslında Machiavelli'nin öğretisindeki problemleri de kapsıyor. Robespierre, müritlerinden bazılarının yapabildiği gibi bir hakikat icat edebileceğine hiç inanmamıştı, ama hakikat avına çıkacak kadar da modern-di. Artık Machiavelli gibi o da, hakikatin ya bu dünyada ya da öbür dünyada kendisiyle uyumlu bir şekilde görünür olduğunu düşünmüyordu. Zira hakikatin ifşa edici kudretine iman edilmezse, onun bütün biçimlerinde mevcut olan yalancılık ve sahtekârlık, bu biçimlerin karakterini değiştirir; Antikite'de ise bunlar, bile bile aldatmayı ve yalancı şahitlik etmeyi içermedikleri sürece suç sayılmamışlardır.

Siyaseten düşünüldüğünde Sokrates ve Machiavelli, yalancılıkla değil, örtülü bir suç problemiyle, yani hiç kimsenin tanık olmadığı ve faili dışında hiç kimse tarafından bilinmemiş cezai bir amelin zannıyla huzursuzlardı. Bu sorun, Platon'un erken dönemine denk düşen Sokratik diyaloglarda, sürekli yinelenen bir tartışma konusu oluşturur ve prob-

lemin kökünün "insanlara ve *tanrılara* yabancı" olan bir eyleme dayandığı düşüncesi, bu diyaloglara itina ile eklenmiş hâldedir. Bu ekleme önemlidir çünkü bu şekliyle sorun Machiavelli için söz konusu değildir; onun sözde ahlaki bütün öğretileri, her şeyi bilen ve nihayetinde herkesi yargılayacak olan bir Tanrı'nın mevcudiyetini varsaymaktadır. Fakat Sokrates için, eyleyenin dışında başka hiç kimseye "görünmeyen" bir şeyin var olup olmadığı, özgün bir sorudur. Buna getirilen Sokratik çözüm ise, aktörün ve izleyicinin, yani eyleyenin ve o eylemin gerçek olması için onu görmesi gerekenin aynı kişide kapsanıyor olması gibi sıradışı bir keşfe dayanıyordu (ikincisi, Yunan terimleriyle δοκεῖ μοι, yani *bana öyle görünüyor ki* diyebilen ve buna dayanarak da, kendi δόξα'sını, kanaatini, oluşturabilen kişiydi). Bu hem eyleyen ve hem de izleyen kişinin kimliği, modern bireyin kimliğiyle karşılaştırıldığında, teklik ile değil, bir-içinde-ikinin sürekli oraya-buraya hareketiyle oluşmuştu ve bu hareket en üst formunu yahut en saf gerçekliğini, düşüncenin diyaloglarında bulmuştu. Bu diyalogları Sokrates, tümevarım, tümdengelim, çıkarsama gibi bir "işlemci"den fazlasının gerekmediği mantık işlemleriyle değil, ben ve kendim arasında geçen konuşma biçimiyle eş tutmuştu. Burada bizi ilgilendiren şey, düşünme kabiliyeti olduğu için Sokratik aktörün, nereye giderse gitsin ve ne yaparsa yapsın kaçamayacağı bir tanığı kendinde taşıdığıdır; bir izleyeni vardır ve diğer izleyiciler gibi o da bir adalet mahkemesinde, yani sonraki çağlarda vicdan olarak tanımlanacak olan o mahkemenin içinde kendini, kendiliğinden kuracaktı. Gizli suç problemine Sokrates'in çözümü şudur: İnsan elinden çıkıp da "insanlara ve tanrılara yabancı" kalabilecek hiçbir şey yoktur.

İlerlemeden önce, şunu belirtmemiz gerekiyor: Sokratik atıf çerçevesinde, riyakârlık olgusunu fark etmenin ihtimali çok azdır. Şüphesiz *polis* ve tüm siyasal alan, insani edim

ve sözlerin kamuya açıldığı ve böylece onların hem gerçekliklerinin sınandığı hem de değerlerinin muhakeme edildiği, insan elinden çıkma bir görüngüler alanıydı. Burada ihanet, düzenbazlık ve yalancılık elbette mümkündü. Sanki insanlar, "görünürleşip" kendilerini açınlamak yerine, başkalarını kandırmak için siluetler ve hayaletler yaratıyorlardı. Tıpkı optik bir yanılsamanın nesneyi sarmalaması ve âdeta onun görünmesine mâni olması gibi, bu kendi kendine oluşmuş yanılsamalar da gerçek olguları (φαινόμενα ya da gerçek görüngüleri) örtbas etmekten başka bir şey yapmıyordu. Oysa riyakârlık, düzenbazlık değildir ve onun hilesi, yalancılık ya da dolandırıcılıktaki hileden de farklıdır. Riyakâr (*hypocrite*) olan, kelimenin kendisinin de işaret ettiği üzere (Yunanca "oyuncu-aktör" anlamına gelir) yalancıktan erdemliymiş gibi davranırken, tıpkı oyun gereği kendini rolüyle tanımlamak zorunda olan bir oyuncu gibi rol yapmaktadır.* Kendi gerçek haliyle ona görünmeden evvel, en azından eylem halinde olmadığı sürece, ortada "*öteki-ben*" (*alter ego*) de yoktur. Öyleyse yaptığı hile, kendi aleyhine geri dönmektedir ve en az, kandırmak için tuzak kurduğu kişiler kadar, kendisi de yalancılığının kurbanıdır. Psikolojik bağlamda düşünürsek, riyakârın çok tutkulu olduğu söylenebilir; başkalarının önünde erdemli görünmekle yetinmez, ayrıca kendini de buna inandırmak ister. Yanılsamalar ve sahte siluetlerle barındığı dünyadan, doğruluk ve dürüstlüğün özünü dışarı atar. Oysa bu özden, gerçek görüngü ve kişinin bozulmaz kendiliği çıkabilirdi. Sanırım aktör olma kapasitesindeki hiç kimse, bozulmadığını ve de bozulmaz olduğunu iddia edemez, ama aynı şey, izleyen ve tanıklık eden kendi-

(*) *Hypocrite* sözcüğüne karşılık gelen "riyakâr" sözcüğünün benzer şekilde *riya* kökünden geldiğini ve riyanın da görünür olma, olduğundan farklı görünme, esasından farklı bir yüzü, bir imajı benimseme anlamına geldiğini söyleyebiliriz – ç.n.

lik için söylenemez; çünkü onun gözlerinin önünde açınması gereken, güdülerimiz ve kalplerimizin karanlığı değil, en azından yaptıklarımız ve söylediklerimizdir. Niyetlerimizin değil de, yapıp ettiklerimizin tanığı olarak hatalı yahut hatasız olabiliriz, ama riyakârın suçu, kendisine karşı yalancı şahitlik etmesidir. Riyakârlığı, erdemsizliklerin en büyüğü olarak varsaymayı bu kadar cazip hale getiren şey, dürüstlüğün aslında bu hariç diğer bütün erdemsizliklerin kisvesi altında var olabiliyor olmasıdır. Gerçekten de, sadece suç ve suçlu bizi radikal kötülüğün karmaşıklığıyla yüz yüze bırakır; buna karşın iliğine kadar gerçekten çürümüş olan, yalnızca riyakârdır.

İşte şimdi, neden Machiavelli'nin "Olmak istediğiniz gibi görünün" öğüdünün bile, riyakârlık problemine azıcık da olsa dokunuyor olduğunu anlayabiliriz. Machiavelli, yozlaşmanın gayet farkındaydı. Özellikle de Kilise'nin yozlaşmasından, İtalya halkının yozlaşmasını sorumlu tutmaya meyilliydi. Fakat bu yozlaşmayı, Kilise'nin dünyevi ve cismani meselelerde, yani görüngüler alanında üstlenmiş olduğu rolde görüyordu ki buranın kuralları, Hıristiyanlık öğretileriyle uyuşmazlık içindeydi. Machiavelli'ye göre *olduğu-gibi-olan* ve *göründüğü-gibi-olan* ayrı şeylerdi. Fakat bu, vicdan (*conscience*) ve bilincin (*consciousness*) bir-içinde-iki olması gibi Sokratik bir bağlamda değildi, daha ziyade şu anlama geliyordu: *Olduğu-gibi-olan*, kendi gerçek varlığıyla yalnızca Tanrı önünde görünür olabilir. Eğer dünyevi görüngüler alanında ve insanların önünde görünmeye çalışıyorsa, varlığını çoktan bozmuş olur. Eğer dünya sahnesine çıkıp erdem kisvesi altında görünecekse, riyakâr değildir ve de dünyayı yozlaştırmıyordur; çünkü onun dürüstlüğü, her şeye kadir olan bir Tanrı'nın kudretli bakışının önünde güvencededir. Buna karşın, onun sergilediği erdemler gizlendiklerinde değil, yalnızca kamuya açık edildiklerinde anlamlı hale gelirler. Tanrı'nın

onu nasıl yargılayacağına bakmaksızın, erdemsizlikleri saklı kalırken erdemleri dünyayı bir adım öteye götürmüş olacaktır ve bunları, herhangi bir erdem iddiasında bulunarak değil de, görünmeye uygun şeyler olmadıklarını hissederek, nasıl saklı tutacağını da öğrenmiş olacaktır.

Riyakârlık, yozlaşma ile birlikte belirginleşen bir erdemsizliktir. Tabiatında olan hilecilik, yani olmayan bir şeyle parıldama, Fransız toplumu üzerine, göz alıcı ve yanıltıcı ışığını tutmuştu. Bu durum, ta Fransa kralları, ülkenin tüm asillerini aptallıklar ve entrikalar, gösterişler ve küçük düşürmeler ya da düpedüz edepsizliklerden oluşan detaylıca hazırlanmış bir oyunla ilgilerini çekmek, oyalamak ve de yozlaştırmak için kendi saraylarında bir araya toplamaya karar verdiklerinden beri böyleydi. Modern toplumun, 18. yüzyılın yüksek sosyetesinin, 19. yüzyılın soylu toplumunun ve son olarak bizim yüzyılımızın kitle toplumunun bu köklerine dair bilmek istediğimiz her şey, o "haşmetli riyakârlığı" (Lord Acton) ile birlikte Fransa Sarayı'nın kayıtlarında kapsamlıca yer almakta ve Saint-Simon'un *Hatıralar*'ında daha da aşırı bir imanla sunulmaktadır. Bu türden bir dünyalılığın "ebedî" ve kusursuz hikmeti ise, La Rochefoucauld'nun o eşsiz vecizelerinde yaşamayı sürdürmektedir. Aslında şükran, "ticaret kredisi gibiydi", sözler de "insanların umutları ölçüsünde" veriliyor, "korkuları ölçüsünde de tutuluyordu";[40] her hikâye bir entrikaydı ve her gayenin altında bir dümen vardı. Robespierre, "zenginleri sarmış erdemsizlikler"den dem vurduğunda ya da –toplumun gelenek ve "törelerini" (*mores*) yaşatan ve bugün ahlakçılar dediğimiz ilk Fransız hikâye anlatıcılarının tarzına sadık kalarak– "La reine du monde c'est l'intrigue!" [dünyanın kraliçesi entrikadır] diye haykırdığında, neyi kastettiğini iyi biliyordu.

40 La Rochefoucauld'nun *Maxims* adlı eserinden yapılan bu alıntıları, Louis Kronenberger'in (New York, 1959) çevirisinde bulabilirsiniz.

XVI. Louis'nin o uğursuz dümen ve entrikalarının etkisi altında kalan bütün siyasi gelişmelerin iflas ettiği sürecin ardından Terör Dönemi'nin geldiğini hatırlamalıyız. Terörün şiddeti, en azından bir noktaya kadar, dönülmüş yeminler ve tutulmamış sözler dizisine bir tepkiydi. Oysaki bu yemin ve sözler, Saray sosyetesinin âdeti haline gelmiş entrikalarının siyaseten tam eşdeğeriydi. Fakat kasten yozlaştırılmış bu âdetlerin, şimdiye dek monarka da erişmiş olması bunun dışındaydı ve XVI. Louis bunu, devlet işlerini yönetme tarzından nasıl ayrı tutacağını biliyordu. Sözler ve yeminler, oldukça kötü cilalanmış bir dış cepheden başka bir şey değildi. Aslında bütün bu söz ve yeminlerin bozulmasının bir yolunu sunan çok daha beceriksiz bir entrikanın üzeri örtülmeye ve bunun için zaman kazanılmaya çalışılıyordu. Böyle bir durumda kral, korktuğu ölçüde söz veriyor ve umutlandığı ölçüde de sözünden geri dönüyor olmasına rağmen, La Rochefoucauld'nun aforizmasının duruma tam uygunluğuna şaşırmamak elde değil. Siyasal eylemin en başarılı olanlarının, bütünüyle şiddet olmamaları şartıyla entrika, sahtecilik ve dalavere olduğu yönündeki yaygın kanı, bu deneyimlere kadar uzanıyor. Dolayısıyla bugün daha çok devrimci gelenekten devlet adamlığına yükselmiş olanların arasında bu türden "Reel Siyaset" [*Realpolitik*]* anlayışı buluyor olmamız tesadüfi değildir. Toplumun, siyasal alanı işgal etmesine, onu gölgede bırakmasına ve soğurmasına müsaade edildiği her yerde, toplum kendi *törelerini* ve "ahlaki" normlarını ortaya koymuş, yüksek sosyetenin entrika ve kalleşliklerini dayatmış ve daha alt katmandakiler de buna, şiddet ve gaddarlıkla cevap vermişlerdir.

Riyakârlığa açılan savaş, on sekizinci yüzyılın tanık oldu-

(*) *Realpolitik*, daha çok uluslararası ilişkilerde ve diplomaside ama pekâlâ ülke siyasetinde de, "gerçekçilik" yanı ağır basan, ahlaki yahut etik öncüllerden ziyade güç ilişkilerini temel alan ve maddi, kılgısal, pragmatik esasları olan bir anlayış ve bunun fiilî halidir – ç.n.

ğu üzere topluma açılmış bir savaştı ve bu öncelikle, Fransız toplumunun merkezi olarak Versailles'daki Saray'a saldırmak demekti. Dışarıda durup ıstırap ve sefaletten bakıldığında, durum kalpsizlikle özdeşti; fakat içeriden bakıldığında ve kendi bağlamında değerlendirildiğinde, bu kez yozlaşma ve riyakârlık sahnedeydi. Yoksulların sefil yaşamı, zenginlerin çürümüş yaşamıyla karşı karşıyaydı. Bu durum, Rousseau ya da Robespierre'in, insanın "doğası itibariyle" iyi olduğunu, fakat toplumsal aygıtların onu bozduğunu ve bu yüzden de alt katmandan insanların, sırf topluma ait olmamaları sayesinde daima "adil ve iyi" kaldıklarını iddia ederken ne demek istediklerini anlamak için çok önemlidir. Buradan bakıldığında Devrim, bir çürüyüşün dış yüzü ve artık kokmaya başlamış bir köhnelik olmasına rağmen, bozulmamış ve zaten bozulmaz içsel bir özün patlayışı gibi görünmüştü. Devrimci terörün vahşetini doğum sancısına, yani eski bir oluşumun sona erip yenisinin vücut bulması sürecine eşlik eden o acıya benzeten yaygın metafor işte bu bağlamda özgün ve güçlü anlamını yakalamıştı. Fakat bu, henüz Fransız Devrimi aktörlerinin kullandığı bir metafor değildi. Daha çok şu mecazı tercih etmişlerdi: Devrim, Fransız toplumunun yüzüne taktığı riyakârlık maskesini yırtıp atmanın, onun çürümüşlüğünü ifşa etmenin ve son olarak yozlaşmanın peçesini indirip ardındaki o bozulmamış ve dürüst *halkın* yüzünü göstermenin olanağını sunmuştu.

Devrimleri tasvir etmek ve yorumlamak için hâlâ kullanılmakta olan iki benzetme içinde bedensel olanı, devrim teorisyenleri kadar tarihçiler tarafından da tutulmaktadır (gerçekte Marx da, "devrimlerin doğum sancıları" benzetmesine bayılıyordu); fakat Devrim'i gerçekleştirenler kendi imajlarını, tiyatro dilinden türetmeyi seçmişlerdi.[41] Tiyatrodan tü-

41 J. M. Thompson (*a.g.e.*, s. 334), Terör Dönemi'nde Konvansiyon için "siyasal oyuncu-aktörlerin Meclisi" diyordu, ama muhtemelen bu ifade, sadece ko-

retilmiş birçok siyasi metafora içkin olan derin mana, belki de en iyi şekilde Latince *persona* sözcüğünün tarihiyle açıklanır. Sözcüğün kök anlamı, Antik oyuncuların oyunlarda kullandıkları maskeyi imler. (*Dramatis personae*, Yunanca τά τού δράματος πρόσωπα'a karşılık gelir.)* Bu maskenin, oyuncunun yüzünü ve yüz ifadesini gizlemek, ya da daha doğrusu değiştirmek gibi çok bariz iki işlevi vardı ve sesin duyulmasını da bir şekilde mümkün kılıyordu.[42] Her hâlükârda, bir sesin duyulduğu maskenin bu ikili anlamıyla birlikte *persona* sözcüğü bir metafor haline gelmiş ve tiyatro dilinden hukuk diline taşınmıştı. Roma'da, özel bir kişi ile Romalı bir yurttaş arasındaki ayrım, ikincisinin bir *persona*'sının, yani yasal kişiliğinin olmasıydı. Bu noktada şunu söyleyebiliriz: Bu, âdeta ona, kendi sesini duyurabilmesi şartıyla kamu sahnesinde oynaması için yasanın verdiği bir roldü. Vurgulanmak istenen ise şuydu: "Hukuk mahkemesine giren, doğal Ego (benlik) değildir. Hukukun önünde görünür olan, hukukla yaratılmış, hak-ve-yükümlülük-sahibi kişidir."[43] *Persona*'sı olmayan biri, hakları ve yükümlülükleri de olmayan bir birey olurdu; belki de –kelimenin kök anlamıyla bir insan türü ya da *homo*, yani bir köle gibi hukuk alanının ve yurttaşlardan oluşan siyasi topluluğun dışındaki– "doğal insan" olacaktı, ama siyasal olarak kesinlikle yabancı bir varlıktı.

nuşmacıların retorikleri gereğince değil, birçok teatral metaforu barındırdığı için önerilmişti.

(*) Latince ve Yunanca olan bu terimler, bir oyunda rol alan tüm kişilerin listesi anlamına gelir – ç.n.

42 *Persona* sözcüğünün etimolojik kökü, anlaşılan *per-zonare*'ye, Yunanca ζωνη'ye uzanıyor ve köken olarak "maskelemek" anlamına geliyor. Buna karşın sözcüğün Latinlere *per-sonare*, yani "çığırmak/çınlamak" şeklinde taşındığına ve haliyle Roma'da maskenin ardından çınlayan sesin, münferit oyuncunun değil de, ataların sesi olduğuna inananlar olabilir.

43 Bu konuda oldukça aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Ernest Barker, "İngilizce Baskıya Önsöz", Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* içinde, Cambridge, 1950, s. lxx ve devamı.

Fransız Devrimi, Saray'ın entrikalarını ifşa ettiğinde ve kendi evlatlarının maskesini düşürdüğünde, elbette ki riyakârlığı ifşa etmeyi amaçlamıştı. Dilbilimsel olarak Yunanca ὑποκριτής sözcüğü, sonraki metaforik kullanımı kadar kendi kök anlamı itibariyle de oyuncunun giydiği πρόσωπον'u, yani maskeyi değil, bizzat oyuncunun kendisini imler. Buna karşın *persona* sözcüğü, tiyatro kökenli anlamıyla, icap ettiğinde oyuncunun yüzüne takılan maskeydi. Bu yüzden metaforik olarak "kişi" [*person*] anlamındaydı. Öyle ki bugünkü genel hukuk (*law of the land*), gruplara ve kurumlara olduğu kadar bireylere de bunu yakıştırabilmektedir. Hatta bu kişilik, "ortak ve devam eden bir amaca" da yüklenebilmektedir; örneğin "Oxford ve Cambridge okullarının kurucusu ya da yaşayan mirasçılarından oluşan bir yapı olmamasına rağmen bu okulların mülkiyetine sahip olan 'kişi'" derken, aynı şey kastedilir.[44] Bu ayrım noktası ve metaforun uygunluğu şuradan geliyor: "Kişi"nin ifşa edilmesi, yani yasal kişiliğinin elinden alınması, "doğal" insanı açığa vuracakken, riyakârın ifşa edilmesi maskenin ardında hiçbir şey bırakmayacaktı; çünkü riyakâr, öylesine aktörün ta kendisidir ki, maske falan takmaz. Varsayılan rolü oynar gibi yapar ve toplumun oyununa dahil olduğunda ortada herhangi bir oyunculuk kalmaz. Bir diğer deyişle, riyakârı bu kadar tiksinç yapan şey, yalnızca samimiyet değil doğallık da iddia ediyor olmasıdır. Toplumsal alanın yozlaşmasının hem temsilcisi ve hem de failidir ve bu alanın dışında onu bu kadar tehlikeli kılan şey, siyaset oyununda her türlü "maske"yi içgüdüsel olarak takabilmesi, bu oyunun kişileri (*dramatis personae*) arasından herhangi birini canlandırabilmesi, fakat siyaset oyununun kuralları gereği bu maskeyi hakikati duyuracak bir aygıt olarak değil, aksine bir aldatma aracı olarak kullanacak olmasıdır.

44 *A.g.e.*, s. lxxiv.

Ne var ki Fransız Devrimi'ni gerçekleştirenlerin *persona* gibi bir kavramları mevcut değildi; siyasi toplulukça verilmiş ve garanti edilmiş yasal kişiliğe de saygı duymamışlardı. Aslında Devrim, talepleri siyasal alana dahil olmak ve hatta orayı yönetmek olan Üçüncü Sınıf'ın (*Third Estate*) tam anlamıyla siyasal olan isyanıyla başlamıştı; fakat kitlesel yoksulluğun yarattığı zor durum işin içine girdiğinde, artık Devrim'in aktörleri yurttaşların esaretten kurtulması ya da herkesin eşitçe kendi yasal kişilik hakkına sahip olması, onunla korunması ve aynı zamanda –kelimenin gerçek anlamıyla– onun "sayesinde" eyleyebilmesi bağlamında bir eşitlikle ilgilenmiyorlardı. Onlar daha çok, bizzat doğayı kurtardıklarına ve âdeta her insanda mevcut olan doğal insanı özgürleştirip ona İnsan Hakları (*Rights of Man*) bahşettiklerine inandılar. Üstelik bu hakların, herkesin ait olduğu siyasal topluluk dolayısıyla değil, doğuştan geldiğini savundular. Bir diğer deyişle, bitmek bilmez riyakâr avıyla ve toplumu ifşa etme arzusuyla, bilmeden de olsa *persona* maskesini indirmişlerdi. Öyle ki Terör Dönemi, nihayetinde gerçek özgürleşmenin ve gerçek eşitliğin tam zıddı bir anlama gelmişti; her şeyi eşitlemişti; çünkü bütün herkesi, yasal kişiliğin koruyucu maskesinden eş ölçüde mahrum bırakmıştı.

İnsan Hakları'nın çeşitli çıkmazları vardır ve Burke'ün bunlara karşı meşhur savunması, ne köhne ne de "gerici"dir. İnsan Hakları Bildirgesi'nin kendine model almış olduğu Amerikan Haklar Bildirgesi'nden farklı olarak bu haklar, insanın siyasi konumundan ayrı olarak onun doğasına içkin olan öncelikli pozitif hakları ifade etmişti ve aslında bu şekilde, siyaseti doğaya indirgemeye çalışmıştı. [Amerikan] Haklar Bildirgesi ise, bütün siyasi iktidar üzerinde kalıcı kısıtlama kontrolleri kurmak demekti ve böylece bir siyasi topluluğun olduğunu ve siyasal iktidarın da işlediğini önvarsaymıştı. Devrim'in anladığı şekliyle Fransız İnsan Hak-

ları Bildirgesi, siyasal iktidarın kaynağını oluşturmak, siyasi topluluğun kontrolünü sağlamak değil, onun temelini atmak anlamına geliyordu. Yeni siyasi topluluğun, insanın doğal haklarına, yani doğal bir varlık olmaktan başka bir şey olmaması dolayısıyla edindiği haklara, yani "beslenme, giyinme ve türünü devam ettirme" gibi yaşamsal ihtiyaçları edinme haklarına dayandığı varsayılmıştı. Ayrıca bu haklar, hiçbir yönetimin ve siyasal iktidarın dokunmaya ya da ihlal etmeye hakkının olmadığı siyaset-öncesi haklar olarak değil, yönetim ya da iktidarın bizatihi özü ve nihai amacı olarak anlaşılmıştı. *Ancien régime* de kendi uyruklarını özgürlük ve yurttaşlık haklarından ziyade yaşam ve doğa haklarından mahrum etmekle suçlanmış olarak kalmıştı.

6

Malheureux [mutsuzlar] Paris sokaklarında göründüklerinde, Rousseau'nun "doğal insan"ı, kendi "köken hali"ndeki "gerçek istekleri"yle birdenbire zuhur etmiş gibiydi. Sanki Devrim, bu insanı "keşfetmek için gerçekleştirilmesi gereken deney"den başka bir şey değildi.[45] Zira şimdi görünür olan halk, hiçbir maskenin ardına "yapay bir şekilde" saklanmış değildi; çünkü toplumun dışında oldukları kadar, siyasi topluluğun da dışındaydılar. Hiçbir riyakârlık onların yüzlerini saklamamış ve hiçbir yasal kişilik de onları korumamıştı. Onların tarafından bakıldığında, sosyal olan ile siyasal olan aynı derecede "yapay"dı; ikisi de ya kendi bencil çıkarlarının ya da çektiği dayanılmaz sefaletin yalınlığı içindeki "köken insanı" gizlemek için var olan suni yöntemlerdi. Bu andan itibaren, Devrim'in rotasını "gerçek istekler" belirlemişti ve nitekim –Lord Acton'ın çok doğru bir şekil-

45 *Discourse on the Origin of Inequality*, Önsöz.

de gözlemlediği gibi– "Fransa'nın geleceğini tayin eden hiçbir harekette, (Kurucu) Meclis'in payı yoktu". İktidar "onlardan, kontrol altındaki Paris halkına, buradan ya da onların üstündeki komuta sahiplerinden de kitleleri yönlendirenlere geçiyordu".[46] Zira kitleler, bir anayasanın yoksulluğa çare olmadığını anladıklarında, tıpkı XVI. Louis'nin Sarayı'na yapmış oldukları gibi, Kurucu Meclis'e de düşman kesilmiş ve delegelerin tartışmalarındaki sahteciliğin, riyakârlığın ve aldatma oyunlarının, monarkın dümenlerinden aşağı kalır yanı olmadığını görmüşlerdi. Fransız Devrimi'ni gerçekleştirenler içinden yalnızca onların sözcülüğünü yapanlar hayatta kalmış ve iktidara gelmişlerdi. Bu kişiler, henüz oluşmamış bir siyasi topluluğun "yapay" ve insan ürünü yasalarını, kitlelerin tabi olduğu "doğal" yasalara ve onları harekete geçiren güçlere, yani aslında bizatihi doğanın ve doğal zorunluluğun gücüne teslim etmişlerdi.

Böyle bir güç ortalığa salındığında ve herkes, riyakârca olmayan tek şeyin yalın ihtiyaçlar ve çıkarlar olduğuna inanmaya başladığında, mutsuzlar [*malheureux*] öfkelilere [*enragés*] dönüşmüştü. Zira talihsizliğin bir faile dönüşebileceği tek hâl, öfkedir. Dolayısıyla, riyakârlık ifşa edilip mihnet de beyan edildikten sonra ortaya çıkan şey erdem değil, öfkeydi; bir yanda örtüsü kalkan yozlaşmaya, diğer yanda da talihsizliğe duyulan öfke. Avrupa monarklarıyla olan ittifakı Fransa aleyhine çeviren, Fransa Krallığı'nın entrikalarıydı; Fransa'ya karşı savaşı körükleyen ise, politikalar değil, korku ve öfkeydi. Bu savaş, Burke'ün bile talep edebildiği bir savaştı: "Eğer yabancı bir prens, Fransa'ya girerse, katiller ülkesi olarak girer. Medeni savaş hali uygulanmayacak; zaten mevcut sistemde Fransızların böyle bir şey beklemeye hakkı yoktur." Bu bağlamda, "devrimlere yol versin diye terörü kullanmayı öneren" şeyin, devrimci savaşlara içkin böyle-

46 Lord Acton, *a.g.e.*, 9. Bölüm.

si bir terör tehdidi olduğu iddia edilebilirdi.[47] Fakat her hâlükârda bu iddia, kendilerini *les enragés* olarak adlandıran ve eylemlerine ilham veren şeyin intikam olduğunu açıkça itiraf edenlerce olağanüstü bir kesinlikle cevabını bulmuştu: Hébert hizbinin bir üyesi olan Alexandre Rousselin'in belirttiği gibi, "intikam, özgürlüğün tek kaynağı, uğruna kurbanlar vermemiz gereken tek tanrıçadır". Belki bu ses, halkın gerçek düşüncesini vermiyordu, ama Robespierre'in bile halkla bir tutmuş olduklarının çok içten sesiydi. Bir diğer deyişle bu sesler, hem yüzlerindeki riyakârlık maskesi devrimle indirilmiş olan büyük şahsiyetlerin, hem de "doğanın", yani Paris'teki öfkeli kitlelerde temsilini bulan "köken insan"ın (Rousseau) sesleriydi. Bu sesleri duyanlar, maskesiz insan doğasının iyiliğine ve halkın yanılmazlığına inanmakta güçlük çekmiş olmalıydılar.

Robespierre'in dillendirdiği "ilerlemeci şiddet"in "sürekli tepki"sini üreten, yalın talihsizliğe ve ifşa edilmiş yozlaşmaya duyulan bu öfkelerin dengesiz rekabetiydi. Bunlar birlikte, "yüzyılların birikimine birkaç yılda erişmiş" olmaktan daha ziyade, bu birikimi silip atmışlardı.[48] Zira öfke denen şey, doğası gereği yalnızca bir acizlik değildir; acizliğin, artık dibe vurmuşluktaki son aşamasında etkinleştiği bir hâldir. *Enragés*, Paris Komünü seksiyonları içinde yahut dışında artık ıstırap çekmeyi ve buna katlanmayı reddeden ama bundan kendilerini kurtarmaya ya da bu acıyı bastırmaya muktedir olmayanlardı. Bu karşılıklı tahribat yarışı içinde, daha güçlü taraf olduklarını kanıtlamışlardı çünkü öfkeleri, acılarıyla bağlantılıydı ve doğrudan doğruya acıdan sökün ediyordu. Acı çekmenin kuvveti ve erdemi dayanıklılıkta yatar, fakat dayanacak gücü kalmadığında öfkeye evrilir. Bu öfke el-

47 *A.g.e.*, 14. Bölüm.

48 Robespierre'in 17 Kasım 1793'te Konvansiyon'da yaptığı konuşma, *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III, s. 336.

bette herhangi bir şeye erişme konusunda iktidarsızdır ama gerçek acı çekişin devinirliğini beraberinde taşır ve onun ezici gücü, basit bir gerilimden gelen öfke taşkınlığından üstündür ve daha uzun sürmektedir. Acı çekenlerin oluşturduğu kitlelerin, sonradan onların örgütleyicileri ve sözcüleri olanlar tarafından davet edilmeden kendiliklerinden sokağa çıktıkları doğrudur. Fakat çekilen çilenin mutsuzları öfkelilere dönüştürmesi, ancak devrimcilerin (muhtemelen herkesten fazla Robespierre'in) "müşfik çabası" bu ıstırabı göklere çıkarmaya başladığında ve sefaleti de erdemin en iyi ve hatta tek garantisi olarak selamladığında gerçekleşmişti. Öyle ki Devrim'in aktörleri –her ne kadar gerçekleştirememiş olsalar da– halkı, geleceğin yurttaşları sıfatıyla değil, mutsuzlar sıfatıyla kurtarmaya kalkışmışlardı. Mesele halkı kurtarmaktan ziyade acı çeken kitleleri özgürleştirmek olduysa da, Devrim'in gidişatı şüphesiz acı çekmenin kendisindeki o gücün salıverilmesine, yani coşkulu öfkenin gücüne bağlıydı. Acizliğin yarattığı öfke nihai olarak Devrim'in sonunu hazırlamıştı, ama ıstırabın, öfkeye dönüştüğü anda karşı konulamaz güçler yaratabileceği de kanıtlanmıştı. Devrim, özgürlüğün kurulması yerine insanın ıstıraptan kurtarılması maiyetine büründüğünde, dayanıklılığın sınırlarını aşmıştı; talihsizlik ve sefaletin ezici güçlerini âdeta ortalığa salıvermişti.

İnsan yaşamı, tarih öncesinden beri yoksulluktan mustariptir ve insanlık, Batı Yarıküresi dışındaki bütün ülkelerde, hâlâ bu belayla uğraşmaktadır. Hiçbir devrim "toplumsal sorun"u çözebilmiş ve insanı muhtaçlığın çıkmazından kurtarabilmiş değildir. Buna rağmen 1956'daki Macar Devrimi[49] dışındaki bütün devrimler, Fransız Devrimi'ni kendi-

49 Macar Devrimi, ayaklanma aşamasında [Abraham Lincoln'ün Amerikan İç Savaşı esnasında yapmış olduğu] Gettysburg Konuşması'nın halka duyurulmuş olması bakımından da biriciktir. Bkz. Janko Musulin, *Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*, Frankfurt, 1959, Giriş Bölümü.

lerine model almış, tiranlığa ve zulme karşı verdikleri mücadelede sefalet ve yoksulluğun muazzam güçlerini kullanmış ve suiistimal etmişlerdir. Şüphesiz devrimler tarihi, toplumsal sorunu siyasi yollarla çözme niyetindeki her girişimin terörü doğurduğunu ve devrimlerin sonunu getirenin de terör olduğunu ortaya koyar. Buna rağmen bir devrim kitlesel yoksulluk koşullarında patlak verdiğinde, böylesi ölümcül bir hatadan kaçınmanın neredeyse imkânsız olduğu da inkâr edilemez. Fransız Devrimi'nin başarısızlığa mahkûm yolunu takip etmeyi daima bu derece cezbedici kılan şey, aciliyeti gereği zorunluluktan kurtulmanın, özgürlük inşa etme gibi bir şeyden hep daha üstte yer alacağı düşüncesinden ibaret değildir; daha önemli ve daha tehlikeli bir gerçek, yoksulların zenginlere karşı ayaklanışının, baskı görenlerin baskı yapanlara karşı isyanından tümüyle farklı ve çok daha büyük bir güç taşıyor olmasıdır. Bu öfkeli güç, neredeyse karşı konulamaz görünür; çünkü biyolojik yaşamın zorunluluğundan gelmekte ve onunla beslenmektedir. (Francis Bacon'ın, isyanın "hoşnutsuzluk" ve "yoksulluk" gibi sebeplerini tartışırken belirttiği üzere, "karın açlığının yarattığı isyanlar, en kötüleridir".) Şüphesiz Versailles'a yürüyen kadınlar "bakımsız evlerde açlıktan kıvranan çocukları olan anneler olarak devrimde gerçek bir rol oynamışlardı ve böylece, paylaşmadıkları hatta anlamadıkları güdülere, hiçbir şeyin karşı koyamayacağı elmas ucu kadar keskin bir destek sağlamışlardı".[50] Saint-Just de bu deneyimlerden yola çıkarak "*Les malheureux sont la puissance de la terre*" [mutsuzlar, yeryüzünün gücüdür] diyebilmişti, ama biz bu ulu ve kehanete benzer sözleri gerçek anlamlarıyla da işitebiliriz. Sanki yeryüzündeki güçler, bu ayaklanmayla iyicil gizli bir anlaşma yapıp ittifak oluşturmuştu. Oysa bu ayaklanmanın sonu âcizlik, ilkesi öfkeydi; kasti amacı da özgürlük değil, hayat-

50 Acton, *a.g.e.*, 9. Bölüm.

ta kalmak ve mutlu olmaktı. Geleneksel otoritenin çöküşü yeryüzündeki yoksulları harekete geçirdiğinde ve yoksullar talihsizliklerinin karanlığını geride bırakıp meydanlara aktıklarında, hiddetleri (*furor*) yıldızların hareketi kadar karşı konulmaz görünmüştü; doğal itkiyle akan ve tüm dünyayı yutacak bir nehri andırıyordu.

Tocqueville –Marx'tan on yıllar önce ve muhtemelen Hegel'in tarih felsefesini bilmiyorken yazmış olduğu ünlü bir pasajda– "zorunluluk doktrininin... demokratik çağlardaki tarih yazıcılarına neden bu kadar çekici geldiğini" merak eden ilk kişiydi. Ona göre sebep, "bireysel eylemin uluslar üzerindeki izlerinin kaybolduğu" eşitlikçi bir toplumun anonimliğindeydi; öyle ki "insanlar, bazı üstün güçlerin kendilerini yönettiğine inanabiliyorlardı". Bu teori, akıl çelen bir yanıyla göründüğü için, üzerine düşünmeyi gerektiriyor. Eşitlikçi bir toplumda bireyin iktidarsızlığı, onun kaderini tayin eden üstün bir gücün varlığını açıklayabilir; zorunluluk doktrinine içkin olan devinim unsurunu neredeyse hiç hesaba katmaz ve bu olmadan da doktrin, tarihçilere işe yaramaz gelecektir. Devinim halindeki zorunluluk –yani "insan ırkını kuşatıp bağlayan" ve "dünyanın ilk oluşumuna"[51] kadar izi sürülebilecek olan bu "devasa pranga"– Amerikan Devrimi'nin ya da Amerikan eşitlikçi toplumunun deneyimleri arasında hiçbir şekilde yer almamıştı. Tocqueville, Fransız Devrimi'nden bildiklerini Amerikan toplumundan da çıkarsamaya çalışırken, Robespierre çoktan –Hegel'in Fransız Devrimi'ni yorumlayışının aksine– insanların özgür ve bilinçli eylemlerinin yerine karşı konulmaz ve anonim bir şiddet selini geçirmişti; üstelik bu başına buyruk akışın insan erdeminden gelen güçle yönlendirileceğine hâlâ inanıyordu. Fakat Hegel'in zorunluluğun karşı konulamazlığına olan inancının ardında olduğu kadar, Ro-

51 *Democracy in America*, Cilt II, 20. Bölüm.

bespierre'in şiddetin karşı konulamazlığına olan inancının da ardında yatan görüş (zira şiddet ve zorunluluğun ikisi de, bir devinim halinde, her şeyi ve herkesi kendi taşkın seline çekip yutabiliyordu), Devrim sırasında Paris sokaklarına doluşan yoksulların görüşüne benziyordu.

Yoksulların bu çağlayışında karşı konulamazlık unsuru, doğal süreçlere atfettiğimiz zorunluluk ile vücuda gelmişti; ki bu unsurun, "devrim" sözcüğünün köken anlamıyla çok yakından ilişkili olduğunu saptamıştık. Zaten metaforik kullanımında da, karşı konulamazlığın yine zorunluluk ile bağlantılı olduğu daha makul hale gelmiş bulunuyor. Bunun sebebi, doğa biliminin söz konusu süreçleri zorunlu yasalar bağlamında tanımlamak için kullanması değil, bizim kendimizi, zorunlu ve karşı konulamaz süreçlere tabi bedenler olarak görmemiz ve bu ölçüde zorunluluğu deneyimlemiş olmamızdır. Bütün hükümranlıkların asıl ve en meşru kaynağı, insanın kendini yaşamsal zorunluluktan kurtarma arzusu insanları böyle bir kurtuluşa, şiddet araçlarını kullanarak, yani başkalarını yaşamın tüm yükünü taşımaya zorlayarak erişmiştir ki köleliğin özünde de bu vardır. Özgür olmanın yolunun, başkalarına şiddet uygulamak ve hükmetmekten geçtiğine dair o eski ve korkunç hakikati çürüten, gerçekte modern siyasal düşünceler değil, yalnızca teknolojinin yükselişi olmuştur. Bugün şunu söyleyebiliriz ki hiçbir şey, insanoğlunu siyasi yollarla yoksulluktan kurtarma çabasından daha köhnemiş, daha beyhude ve daha tehlikeli olamaz. Zira zorunluluktan azat olmuş insanlar arasında ortaya çıkan şiddet, insanın zorunluluğa karşı koymak için kullandığı ve ilk kez modern çağda kayda geçen siyasi olayların ışığında görünürlük kazanmış şiddetten farklıdır; daha az zalim olmasa da, daha az korku vericidir. Sonuçta, insanların sahiden özgür olabileceği tek alan olan siyasal alan, zorunluluk tarafından işgal edilmişti.

Fransız Devrimi'nin, onları sırf terk etmek ve 19. yüzyılın adlandırdığı gibi *les miserables* [sefiller] durumuna geri döndürmek için *les malheureux* [mutsuzlar] dediği ve *les enragés*'ye [öfkeliler] dönüştürdüğü yoksul kitleler, yani bu ezici kalabalık, zorunluluğu ve şiddeti yanlarında taşımışlardı. Tarihin en başından bu yana tabi oldukları zorunluluğun üstesinden gelmek için daima şiddeti kullanmışlardı. Zorunluluk ve şiddet ikilisi, onların karşı konulamaz (*la puissance de la terre* [yeryüzünün gücü]) görünmelerine yol açmıştı.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Mutluluk Arayışı

Şiddet, zorunluluğun sebebiyet verdiği bir şey olduğu için, meşru kabul edilmiş ve yüceltilmiştir. Zorunluluk da, ne özgürleşme yolunda üstün bir çabanın isyanıyla karşılaşmış ne de sahte bir tevekkülle kabul edilmiştir. Aksine zorunluluk, Rousseau'nun sözleriyle, kesinlikle "insanları özgür olmaya zorlayan" ve tamamıyla baskıcı muazzam bir güç olarak, içtenlikle tapınılan bir şey olmuştur. Zorunluluk ve şiddet ikilisinin ve bunlar arasındaki etkileşimin, 20. yüzyıldaki başarılı devrimlerin alamet-i farikası olduğunu biliyoruz; öyle ki şimdi bunlar, okumuş ya da okumamış herkes için, devrimci olayların öne çıkan özellikleridir. Fakat üzücü olan şu ki, güç mekanizmalarının ne kadar zalim olduklarına bakmaksızın, hiçbir devrimin patlak vermediği ülkelerde özgürlük daha iyi korunmuş hâldedir ve hatta devrimin başarısız olduğu ülkelerde sivil özgürlükler, devrimin muzaffer olduğu ülkelere nazaran daha fazladır.

Bu konuya tekrar dönmek zorunda kalacağız, bu yüzden şimdi üzerinde durmamıza gerek yok. Fakat ilerlemeden önce, devrimi gerçekleştirenler dediğim ve sonraki pro-

fesyonel devrimcilerden farklı olan kişilere dikkatinizi çekmek istiyorum; çünkü bununla, bu kişilerin rollerini esinlemiş ve hazırlamış olması gereken ilkeler üzerine bir bakış kazanabiliriz. Zira hiçbir devrim, kapılarını yoksul kitlelere ne kadar açmış olursa olsun, bu ilkeler olmadan başlamamıştır ve aynı şekilde, bir ülkedeki hoşnutsuzluk ve hatta fesat ne kadar yaygın olursa olsun hiçbir devrim, kışkırtmanın ürünü olmamıştır. Genel olarak siyasal otoritenin tastamam durduğu bir yerde, yani silahlı güçlerin sivil otoritelere tabi olduğuna güvenilebilecek modern koşullarda hiçbir devrimin mümkün olmadığını bile söyleyebiliriz. Devrimler daima, başlangıç aşamalarında hayret verici bir kolaylıkla başarılı olurlar; çünkü devrimleri başlatanların yaptığı, düpedüz dağılma içindeki bir rejimin iktidarını toplamaktan ibarettir. Devrimler, asla siyasal otoritenin çöküşünün sebepleri değil, aksine sonuçlarıdırlar.

Fakat buradan, devrimlerin daima, yönetimin otoriteyi ve onunla beraber gelen saygıyı sürdüremediği yerde vuku buldukları sonucunu da çıkaramayız. Aksine, artık köhnemiş siyasi yapıların o tuhaf ve bazen esrarengiz derecedeki uzun yaşamları tarihsel olarak önemlidir ve bu zaten Birinci Dünya Savaşı öncesi Batı siyasi tarihinde öne çıkmış bir olgudur. Hatta otorite kaybının gayet açık olduğu yerde bile devrimler, ancak yeterli sayıda insan olduğunda ve hem çöküş için hazırlandıklarında hem de bir iktidar varsayıp onu düzenlemeyi ve ortak bir amaç için birlikte eylemeyi arzuladıklarında patlak verebilir ve başarılı olabilirler. Bu insanların çok sayıda olmasına da gerek yoktur; Mirebeau'nun bir zamanlar söylediği gibi; birlik olmuş on kişi, bunu becerememiş yüz bin kişiyi korkudan titretebilir.

Fransız Devrimi sırasında yoksulların siyasal arenaya çıkmalarının öngörülmemesine karşılık, siyasi yapının bu otorite kaybı, 17. yüzyıl öncesinde Avrupa'da ve kolonilerde

çok bilindik bir olguydu. Devrim patlak vermeden kırk yılı aşkın bir süre önce Montesquieu, bu çöküşün Batı'daki siyasi yapıların temellerini yavaşça kemirmekte olduğunu gayet iyi biliyor ve despotizmin geri geleceğinden korkuyordu; çünkü artık Avrupa halkları, hâlâ âdet ve göreneklerle yönetiliyor olsalar da, kendilerini siyasal olarak rahat hissetmiyor, tabi oldukları yasalara güvenmiyor ve kendilerine hükmedenlerin otoritelerine inanmıyorlardı. Montesquieu, yeni bir özgürlük çağını dört gözle bekliyor değildi; aksine özgürlüğün, bulduğu o biricik sığınakta tükeneceğinden korkuyordu; çünkü göreneklerin, âdet ve örflerin –kısacası toplum yaşamı için çok önemli ama siyasi yapı için de bir o kadar gereksiz olan törelerin (*mores*) ve ahlakın– herhangi bir olağanüstü durumda, çabucak çözülüvereceğini düşünüyordu.[1] *Ancien régime*'deki yozlaşma, Fransa'da siyasi yapıyı olduğu kadar toplumun dokusunu da etkilemişti; fakat yukarıdaki tahminler yalnızca Fransa'yla sınırlı değildi. Yaklaşık olarak aynı dönemde Hume, İngiltere'de şunu gözlemlemişti: "Kral'ın yalnızca adı kalmıştır; onu Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olarak görmek ya da insanoğlunu daha evvel büyülemiş olan bu görkemli unvanlardan herhangi birini ona atfetmek ancak bir alay konusu olabilir." Hume, ülkedeki huzura güvenmez ve –Montesquieu'yle neredeyse aynı sözleri kullanarak– "artık insanların köklü ilke ve kanaatlerinden destek bulamayan krallık iktidarının... kargaşadan doğacak

1 Yorumlayarak aktardığım sözler şunlardır: "La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres." [Avrupa halklarının çoğu hâlâ törelerle yönetilmektedir. Ama iktidarın uzun süre kötüye kullanılmasıyla, büyük bir fetih aracılığıyla despotizm kendisini belirli bir noktaya kadar tesis ederse, ne töreler ne de iklim ayakta kalmayı başaracaktır. Dünyanın bu güzel köşesinde, insan doğası en azından bir süreliğine ıstırap çekecek, diğer üçünde hakaretlere maruz kalacaktır.] (*Esprit de lois*, VIII. Kitap, 8. Bölüm)

en ufak bir sarsıntıyla... çabucak dağılıvereceğine" inanır. Aslında daha sonra Avrupa'da olduğu gibi, her şeye duyulan bu aynı güvensizlik ve çekingenlik sebebiyledir ki Burke, Amerikan Devrimi'ni büyük bir coşkuyla selamlamıştır: "Dünyayı kökünden sallayacak bir sarsıntıdan başka hiçbir şey, Avrupa uluslarına, bir zamanlar fark yaratmalarını sağlayan o özgürlüğü geri veremez. Batılı dünya, daha Batılı olan bir diğeri keşfedilene dek, özgürlüğün yuvasıydı ve bu diğeri, geri kalan her yerde özgürlüğün peşine düştüğü vakit, muhtemelen onun gerçek sığınağı olacak."[2]

Dolayısıyla öngörülebilir olan ve Montesquieu'nün da ilk kez açıkça haberini verdiği şey, yönetimlerin çok kolay bir şekilde alaşağı edileceğiydi. Miras kalan bütün siyasi yapılarda hız kazanan otorite kaybı, onun kafasında olduğu kadar, 18. yüzyıl boyunca her yerde ve giderek artan sayıda insan için de apaçık hale gelmişti. O zaman dahi aşikâr olan bir diğer şey ise, bu siyasi gelişmenin, modern çağdaki daha genel bir gelişmenin temel taşı olduğudur. En geniş anlamıyla bu süreç, din-gelenek-otorite üçlüsünden oluşan eski Roma teslisinin çöküşü olarak tarif edilebilir. Bu teslisin en köklü ilkesi, Roma İmparatorluğu'nun Kutsal Roma İmparatorluğu'na evrilmesini olduğu gibi, Roma Cumhuriyeti'nin Roma İmparatorluğu'na evrilmesini de sağlamış olan Roma ilkesiydi. Fakat şimdi, modern çağın saldırısı karşısında, paramparça olmaktaydı. Geleneğin yitip gitmesi ve kurumsallaşmış dinî inançların zayıflaması, siyasal otoritenin yıkımını öncelemişti. Yani muhtemelen siyasal otoritenin dibini oyan ve kesinlikle onun yıkımını öngören şey, geleneksel ve dinî otoritenin bu çöküşüydü. Roma tarihinin başlarından itibaren, insanların dünyevi ve ruhani meselelerini uyum

2 Hume için bkz. Wolfgang H. Kraus, "Democratic Community and Publicity", *Nomos* (Community), Cilt II, 1959; Burke için bkz. Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, 2. Konuşma.

içinde birlikte yönetmiş bu üç unsurdan en son elenen, siyasal otoriteydi. Geleneğe dayanmıştı; "ışığını geleceğe tutacak" (Tocqueville) o geçmiş olmadan güvende değildi ve dinin yiten müeyyidesi olmadan da var olamazdı. Bu sebeple, yeni bir otoritenin tesis edilmesi noktasında bilhassa dinî müeyyidenin kaybolmasıyla ortaya çıkan büyük zorlukları, yani devrimleri gerçekleştirenlerin birçoğunu devrimler evvelinde gözden çıkardıkları inançlara yeniden muhtaç eden ya da en azından bunlara başvurmalarına sebep olan karışıklıkları ileride tartışmaya açmamız gerekecek.

Atlantik'in iki tarafında devrime hazır olan insanların, hayatlarını belirleyecek, inançlarına şekil verecek ve nihayetinde onları birbirinden ayıracak olaylar öncesinde ortak bir şeyleri vardıysa, bu daha çok Montesquieu ve Burke'ün söz konusu ettikleri türden kamusal özgürlüğe olan muhteris ilgiydi ve bu ilgi, merkantilizm çağında ve şüphesiz çok ilerlemeci bir mutlakıyetçilik yüzyılında bile eski moda bir şeydi. Dahası onlar, hiçbir şekilde devrim yapma kararlılığı içinde değillerdi. Aksine, John Adams'ın belirttiği gibi, "hiçbir beklenti olmadan çağrılmış ve eski hevesleri olmaksızın celbedilmişlerdi" ve Tocqueville'in de Fransa için tanıklık ettiği gibi, "zihinlerinde kanlı bir devrim mefhumuna yer yoktu; böyle bir şey, düşünülmediği için tartışılmamıştı da."[3] Gerçi Adams'ın sözlerinin karşısında, kendi tanıklığı durmaktadır: "Devrim, savaş başlamadan evvel başarılmıştı."[4] Ve bunun sebebi özellikle devrimci ya da isyankâr herhangi bir ruh değil, kolonilerde yaşayanların "kurumlarda ya da siyasi yapılarda usule uygun olarak bir araya gelmeleri" ve "kamu meseleleri üzerine tartışmak için kendi kasaba meclislerinde... toplanma hakkına" sahip olmalarıydı; "insanların duygularının ilk oluştuğu yerler, bu türden kasaba ve

3 *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Œuvres complètes*, Paris, 1952, s. 197.

4 Niles'a yazılmış 14 Ocak 1818 tarihli bir mektupta.

bölge meclisleriydi."[5] Aynı şekilde Tocqueville'in yorumunun karşısında, "beğeni"ye [*taste*] yahut "kamusal özgürlük tutkusu"na yaptığı vurgu durmaktadır; ona göre bu ikisi, devrim başlamadan evvel Fransa'da oldukça yaygındı ve gerçekte hiçbir devrim düşüncesi ya da devrimde oynayacakları role dair hiçbir fikri olmayanların kafalarında yer etmişti.

Zihinleri neredeyse özdeş bir gelenekle şekillenmiş ve etkilenmiş olsa da, Avrupalılar ile Amerikalılar arasındaki fark, bu noktada dahi apaçık ve de önemlidir. Fransa'da bir tutku ve bir "beğeni" olan şey, Amerika'da bir deneyimdi ve bu deneyimin yansıttığı Amerikan tarzı, gayet açık bir şekilde söz konusu farkı işaret ediyordu. Özellikle 18. yüzyılda Amerikalılar "kamusal mutluluk"tan yanayken, Fransızlar "kamusal özgürlük"ten dem vuruyorlardı. Amerikalılar kamusal özgürlüğün, kamu işlerinde paydaş olmaya dayandığını ve kamuyla ilgili bütün etkinliklerin asla bir yük oluşturmadığını, aksine bunları kamusallaştırabilenlere başka hiçbir yerde kazanamayacakları türden bir mutluluk bahşettiğini biliyorlardı. Temsilcilerinin daha sonra o meşhur kurultaylara gitmesi gibi, halkın da kasaba meclislerine gittiğini, bunu da sırf bir görev olarak ya da kendi çıkarları adına değil bizatihi bu tartışmalardan, müzakerelerden ve kararlar üretmekten zevk aldıkları için yaptıklarını çok iyi biliyorlardı ve John Adams bunu defalarca ifade edecek kadar da cesurdu. Onları bir araya getiren şey, "dünyanın kendisi ve özgürlüğün kamusal yararı"ydı (Harrington); onları hareketa geçiren ise "farklı olma tutkusu"ydu ki John Adams bunun, diğer bütün insani yeteneklerden "daha temel ve fevkalade" olduğunu kavramıştı: "Görünen o ki erkeği, kadını ya da çocuğu, nerede olursa olsun; yaşlısı genci, zengini fakiri, güçlüsü güçsüzü, bilgesi budalası, cahili okumuşu, kim olursa olsun herkes, başkalarının onu görmesini, duyması-

5 Abbé Mably'e yazılmış 1782 tarihli bir mektupta.

nı, onun hakkında konuşmasını, onu tasdik etmesini ve bilgisine saygı göstermesini arzulamakta ve böyle bir arzuyla harekete geçmektedir." Adams, bu tutkunun erdemini "öykünme", "eşitler arasında sivrilme arzusu" olarak adlandırıyor ve bu tutku, "fark yaratmanın bir yolu olarak iktidarı amaçladığında" onun kusurlu hali ortaya çıkıyor, Adams buna "ihtiras" diyordu.[6] Psikolojik olarak bunlar aslında, siyasal insanın en önemli erdemleri ve de kusurlarıdır. Farklı olma tutkusuna bakmaksızın böylesi bir iktidar arzusu ve istenci, zorba kişinin özelliği olmasına karşın artık tipik siyasi bir kusur değildir; erdemleriyle olduğu kadar kusurlarıyla da bütün siyasi yaşamı tahrip etmeye yeltenen bir özelliktir. Tiran, bütün insanların kurduğu ortaklığın tepesine çıkmaya bayılır; bunun sebebi ise, onun sivrilme gibi bir arzusunun ya da fark yaratma gibi bir tutkusunun olmamasıdır. Tam tersine bu sivrilme arzusu, insanlara dünyayı sevdiren, eşitleriyle paylaştıkları ortaklığa tat veren ve onları kamusal işlere katılmaya yönelten şeydir.

Devrimi yapacak olan Fransız yazar tayfasının (*hommes de letters*) hazırlığı, böylesi bir Amerikan deneyimi ile kıyaslandığında, aşırı derecede kuramsaldı[7] ve hiç şüphesiz Fransız Meclisi'nin "oyuncuları" da bu durumdan hoşnutlardı. Gerçi böyle bir şeyi kabul etmeleri zor olacaktı, ama aksi takdirde mesele tatsız bir hal alacaktı ve bunu düşünmeye hiç vakitleri yoktu. Onlara rehberlik edecek ya da ilham verecek fikirlerden ve gerçeklikle sınanmamış ilkelerden başka başvuracakları hiçbir deneyimleri yoktu ve Devrim öncesinde bunların hepsi de düşünülmüş, açıkça ifade edilmiş ve tartışılmıştı. Bu yüzden, daha ziyade Antikite'nin belleğine sarıl-

6 *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, Cilt VI, s. 232-233.

7 John Adams bilhassa şu gerçek karşısında dehşete düşmüştü: "Fransız Devrimi'nin nev-i şahsına münhasır filozofları... keşişlere" benziyor ve "dünyayı çok az tanıyorlar." (Bkz. *Letters to John Taylor on the American Constitution (1814), Works*, Cilt VI, s. 453 ve devamı.)

mışlardı ve eski Roma'nın sözcüklerini, deneyimden ve somut gözlemden ziyade, dilden ve edebiyattan çıkma önermelerle şişirmişlerdi. Böylece *res publica,* yani *la chose publique* anlamına gelen sözcük onlara, bir monarkın hükmü altında kamusal mesele gibi bir şeyin var olmadığını fısıldamıştı. Bu sözcükler ve ardındaki kuruntular, kendilerini Devrim'in ilk aylarında göstermeye başlamıştı ve bir müzakere, tartışma ya da karar alma biçiminde değillerdi. Aksine ortada bir sarhoşluk hali vardı ve bunun temel unsurunu da kitleler –yani Robespierre'in de deneyimlediği gibi, Tenis Kortu Yemini'ne "alkışları ve vatansever nidalarıyla ihtişam kadar cazibe de katan" kalabalıklar– oluşturmuştu. Şüphesiz tarihçi de şunu eklemekte haklıdır: "Robespierre, tüm çıplaklığıyla ortada olan ve Rousseauculuktan gelen bir vahyin... peşine düşmüştü. Halkın sesini... duymuştu ve bu sanki Tanrı'nın sesiydi. İşte bu andan itibaren kolları sıvamıştı."[8] Oysa Robespierre ve meslektaşlarının duyguları, Antikite'de neredeyse hiçbir emsali olmayan deneyimlerden ne kadar etkilenmiş olursa olsun, düşünceleri ve sözcükleri inatla Roma diline dönecekti. Eğer tamamen dilbilimsel anlamda bir sınır belirlemek istiyorsak, "demokrasi" sözcüğünün görece daha geç dönemi üzerinde durabiliriz; çünkü burada demokrasi, "cumhuriyet" sözcüğüne karşıt olarak nesnel kurumlara yaptığı güçlü vurgusuyla halkın hükümranlığını ve etkinliğini işaret etmektedir. "Demokrasi" sözcüğü, 1794 yılına kadar Fransa'da kullanılmamıştı; hatta kralın infazı bile "*Vive la république*" (Yaşasın Cumhuriyet) nidaları eşliğinde gerçekleşmişti.

Dolayısıyla Robespierre'in devrimci diktatörlük kuramı, devrim deneyimleriyle harekete geçmiş olsa da, meşruluğunu Roma'nın ünlü cumhuriyetçi yapısı içinde bulmuştu ve bu yıllarda, 18. yüzyıl siyaset düşüncesine eklenen teorik

8 J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, s. 53-54.

olarak yeni başka hiçbir şey yoktu. Oysa Kurucu Babalar'ın, girişimlerindeki yeniliğe dair derin kavrayışları vardı ve buna rağmen, cesurca ve önyargısız bir şekilde uyguladıkları tek şey, uzun süre evvel keşfedilmiş olan şeydi; ki bunu yapmış oldukları için kendileriyle ne kadar gurur duydukları herkesçe bilinmektedir. Kendilerini siyaset biliminin üstatları olarak nitelemişlerdi; çünkü geçmişin biriktirdiği hikmeti nasıl uygulayacaklarını biliyorlardı ve buna cüret de etmişlerdi. Devrim'in temel olarak 18. yüzyıl siyaset biliminin belli kural ve değerlerinin uygulanmasına dayandığı, Amerika'da bile en fazla kısmen doğrudur ve hatta Fransa'da olduğundan da azdır; çünkü Fransa'da, beklenmeyen olaylar çok erken bir zamanda anayasaya ve kalıcı kurumların tesis edilmesine sekte vurmuş ve sonuçta da yıkıma uğratmıştı. Yine de ortada şöyle bir gerçek vardı; Kurucu Babalar'ın siyaset kuramında coşkulu ve bazen de hafiften garip bilgelikleri olmasaydı, Devrim diye bir şey asla olmayacaktı; John Adams'ın çalışmalarında, Antik ve modern yazarlardan yapılmış çokça alıntı vardı ve bu durum zaman zaman, tıpkı birinin pul koleksiyonu yapması gibi onun da anayasa koleksiyonu yaptığını düşündürüyordu.

18. yüzyılda, iktidara hazır olan ve yalnızca okuyup düşünerek öğrendikleri şeyi uygulamaya can atanlar, *hommes de letters* diye adlandırıldılar ve onlara verilen bu isim, bizim "entelektüeller" terimimizden daha iyidir. Öyle ki bu terimin kapsamına, profesyonel yazar-çizerlerden oluşan bir sınıfı yerleştirmeyi âdet edinmişiz ve onların uğraşlarını, kitle toplumunda hızla büyüyen eğlence ihtiyaçları için olduğu kadar, modern yönetimin ve iş idaresinin neredeyse aynı hızla genişleyen bürokrasileri için de gerekli görmekteyiz. Modern zamanlarda böyle bir sınıf, kaçınılmaz olarak ve kendiliğinden büyümüştü; yani her koşulda ortaya çıkacaktı. Şayet onun Doğu siyasi tiranlıklarında gerçekleşen gelişi-

mi oradaki eşsiz koşullara bağlanacak olursa, belki şu da iddia edilebilir: Despotizm ve mutlakıyetçilik yönetimi altında bile, bu sınıf, özgür ülkelerin anayasal yönetimi altında olduğundan daha şanslıdır. *Hommes de letters* ile entelektüeller arasındaki fark, asla bariz bir nitelik farkı değildir ve konumuz açısından daha önemlisi, bu iki grup 18. yüzyıldan itibaren topluma –yani modern çağın bir yanıyla kamusal ya da siyasal, diğer yanıyla da özel olan eski ve nispeten daha özgün alanları arasında kalmış o tuhaf ve bir şekilde melez alana– kökten farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Esasında entelektüeller, toplumun ayrılmaz parçasıdırlar ve her zaman da böyle olmuştur, hatta bir grup olarak varlıklarını ve şöhretlerini topluma borçludurlar. 18. yüzyıl Avrupası'nda bütün devrim-öncesi yönetimler, "her seviyede büyüyen idarecilik işlemleri için vazgeçilmez olan özel uzmanlık bilgisi ve yöntemlerinin, yani yönetimsel işlerin içrek (*esoteric*) karakterini belirten bir sürecin güçlenmesinde" onlara ihtiyaç duymuş ve de kullanmıştır.[9] Yazar tayfası ise en çok, kamusal meselelerin gizliliğine (*secrecy*) hınç beslemişti; kariyerleri de bu türden idari bir hizmeti reddederek ve toplumdan çekilerek, yani önce saray çevresinden ve saraya has yaşamdan, sonra da salon sosyetesinden kendisini çekerek başlamıştı. Özgür iradeleriyle seçtikleri inzivada kendilerini eğitip zihinlerini açmış ve böylece, her durumda dışlandıkları siyasal ve toplumsal olandan uzak, her ikisine de bakabilecekleri açıya sahip uygun bir mesafeye yerleşmişlerdi. Onları ancak 18. yüzyılın ortalarındayken topluma ve onun önyargılarına açık bir isyanda görüyoruz. Topluma yöneltilen, daha sessiz ama hiç de daha az etkili olmayan bu bilinçli aşağılama, devrim-öncesi muhalefeti etkilemişti. Montaigne'in irfanının bile kaynağı olmuş, hatta Pascal'in düşünce-

9 Bkz. Wolfgang H. Kraus, *a.g.e.* İlk kez ne zaman yayımlandığını bilmediğim son derece başarılı ve aydınlatıcı bir kitap.

lerindeki derinliği artırmış ve Montesquieu'nün birçok eserinde izler bırakmıştı. Elbette bu, aristokrata duyulan aşağılayıcı bir tiksinti ve avama duyulan kinci bir nefret arasında hal ve tavırdan kaynaklı bariz bir ayrımı inkâr etmek değildir; fakat hatırlamalıyız ki aşağılama ve nefretin nesnesi, hemen hemen aynı şey olmuştu.

Ayrıca, bu yazar tayfası hangi "sınıf"a (*estate*) ait olursa olsun, yoksulluğun yükünden muaftı. *Ancien régime*'deki devletin ya da toplumun onlara bahşedebileceği şöhretle yetinmediklerinden, aylaklıklarını artık bir nimet olarak değil bir külfet olarak görüyorlardı; yani bu aylaklık, gerçek özgürlük alanından zorla men edilmiş olmak demekti ve siyasetten kurtuluş anlamına gelmiyordu. Hâlbuki Antikite'den beri filozoflar böyle bir kurtuluşu, insanları oyalayan kamu işlerinden daha üstün tutmuş ve kendi uğraşlarını sürdürebilmek için talep etmişlerdi. Bir diğer deyişle, aylaklıkları Yunanca'daki σχολή'ye değil, Roma dilindeki *otium*'a denkti;* zorunlu bir hareketsizlik, "avare bir emeklilikteki takatsizlik hali"ydi ve burada felsefenin "kedere [bir] çare" (*doloris medicinam*) sunduğu varsayılıyordu.[10] Bu aylaklığı, *res publica*'nın –yani 18. yüzyılın Latinceden kelimesi kelimesine çevirdiği ve kamusal meseleler alanı dediği *la chose publique*'in– yararına kullanmaya başladıklarında, hâlâ büyük ölçüde Roma tarzını benimseyerek hareket ediyorlardı. Haliyle Yunan ve Romalı yazarların çalışmalarına dönmüşlerdi; fakat bunu –kesinlikle– bu çalışmaların içerdiği ebedî bilgelik ya da ölümsüz güzellik adına değil, sırf onların tanıklık

(*) Yunanca σχολή sözcüğünün, siyasetten ve devlet işlerinden azade olmak anlamında serbest zaman, dinlence anlamına geldiğini ve bu zamanın genellikle eğitimle, felsefe yapmak ve tartışmakla geçirildiğini; Latince *otium* sözcüğünün de genel olarak aynı anlama geldiğini fakat bir diğer anlamının, kamusal hizmetin sonrasında gelen emeklilik ve inziva hali olduğunu söyleyebiliriz – ç.n.

10 Cicero, *De Natura Deorum* I, 7 ve *Academica* I, II. (Cümlenin kendisi "Doloris medicinam a philosophia peto" şeklindedir ve "Felsefe'den, kedere bir çare bekliyorum" olarak çevrilebilir – ç.n.)

ettiği siyasi kurumlar hakkında bir şeyler öğrenebilmek için yapmışlardı. Onları Antik döneme dönmeye iten şey, hakikatin izini sürmek değil, siyasal özgürlüğü arayıp bulmaktı ve böyle bir özgürlüğü düşünmelerini ya da düşlemelerini sağlayacak somut unsurları, okumaları esnasında keşfetmişlerdi. Tocqueville'in sözleriyle "*Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie*" [Böylece her kamusal tutku felsefede kılık değiştirecektir]. Fiilî deneyim içinde tek bir yurttaş için kamusal özgürlüğün ne demek olduğunu bilmiş olsalardı, Amerikan meslektaşlarıyla düşünsel olarak uyuşmuş ve "kamusal mutluluk" üzerine konuşmuş olabilirlerdi. Zira görünüşte farklı olan formüllerin gerçek anlamlarının birbiriyle ne kadar yakın olduğunu kavramak için, "özgür bir Anayasa'ya dair iffetli ve sarsılmaz sevgiye" dayanan ve Amerika'da ziyadesiyle yaygın olan kamusal mutluluk tanımını –örneğin 1772'de Joseph Warren tarafından yapılmış olanı– hatırlamak yeterlidir. Kamusal ya da siyasal özgürlük ve kamusal ya da siyasal mutluluk, daha önce asla ummamış oldukları şeyi sonradan yapanların ve daha evvelinde hiç de heves etmedikleri eylemlere çoğu kez zorlanmış olanların zihinlerini donatan, ilham verici ilkelerdi.

Fransa'da yaklaşan devrimin düşüncelerini hazırlayan ve ilkelerini biçimlendiren kişiler, Aydınlanma filozofları olarak bilinirler. Fakat kendilerine filozof denmesini istemeleri oldukça yanlıştı; zira onların felsefe tarihinde büyük bir önemleri olduğu söylenemez ve siyasal düşünce tarihine sundukları katkı da 17. yüzyıldaki ve 18. yüzyılın başındaki büyük öncüllerinin özgünlüğüyle eş değerde değildir. Fakat devrim bağlamında muazzam bir öneme sahiptiler; bu önem, özgürlük terimini *kamusal* özgürlük üzerine yeni, şimdiye dek neredeyse bilinmeyen bir vurguyla kullanmış olmalarından gelir. Öyleyse özgürlükten anladıkları şey, filozofların Augustine'den beri tanımış ve tartışmış oldukla-

rı özgür istenç ya da özgür düşünce gibi mefhumlardan çok farklıydı. Onlar için kamusal özgürlük, insanların canları istediğinde dünyanın baskılarından kaçıp gidecekleri içsel bir alan ya da istenci, yani alternatifler arasından birini seçmeye iten *liberum arbitrium* (seçme özgürlüğü) değildi. Onlar için özgürlük, yalnızca kamuda var olabilirdi; bir lütuf yahut bir yetenek değil, hissedilir, dünyevi gerçekliği olan, insanlar tarafından yaratılan ve yine insanlar tarafından deneyimlenen bir şeydi; zaten Antikite'nin, özgürlüğün görünür olduğu ve herkes için belirginlik kazandığı yer olarak kanıksamış olduğu alan da, insan elinden çıkma kamu alanı ya da pazar yeriydi.

Zira 18. yüzyılın aydınlanmış mutlakıyetçilik yönetimi altında siyasal özgürlüğün yokluğu, o kadar da belli kişisel özgürlüklerin yadsınmasına dayanmıyordu; söz konusu özgürlükler de kesinlikle üst sınıf mensupları için değildi ama bu tıpkı "kamusal meselelerin onlar için neredeyse bilinmez olmasının yanında görünmez de olmasına" benziyordu.[11] Yazar tayfasının yoksullarla paylaştığı şey, onların sefaletine acımaktan evvel ve bundan gayet farklı olarak tam bir görünmezlikti, yani hem kamusal alanın onlara görünmeyişi hem de kendilerinin görünür olabilecekleri ve önem kazanabilecekleri kamusal mecralarının olmayışıydı. Soylarına

11 Tocqueville, aynı eserinde sayfa 195'te, "*la condition des écrivains*" [yazarların koşulundan] bahseder, onların "*éloignement presque infini ... de la pratique*" [pratikten neredeyse sınırsız bir şekilde uzaklaşmalarını] ele alır ve şuna vurgu yapar: "L'absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible" [Her türlü siyasal özgürlükten tamamen mahrum olmak, kamusal meselelerin bilinmez olmasının yanında görünmez de olmasına sebep olur]. Bu deneyim eksikliğinin, teorilerini nasıl daha da radikal hale getirdiğini izah ettikten sonra, şunu açıkça vurgular: "La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule" [Aynı cehalet onlara da kulak verir ve kalabalığın kalbine hitap eder]. Kraus da kendi çalışmasında, Batı ve merkez Avrupa'nın tümünde, "kamusal meselelere dair [yeni bir] ilginin", yalnızca "entelektüel seçkin"lere değil, toplumun alt katmanlarına yayıldığını gösterir.

ve varlıklarına binaen, siyasal bir manası olan düşünme pratiğinin yerine toplumsal ikame şeklinde arz edilmiş olmaları ise onları yoksullardan ayırıyordu; kişisel farklılıkları da (Henry James'in toplumun tanım alanı dediği) bilhassa "düşünce diyarı"na yerleşmeyi reddetmelerinden ve daha ziyade mahremiyetin ıssız karanlığını seçmelerinden geliyordu; orada hiç olmazsa iyi vakit geçirebilir, itibar ve özgürlüğe dair tutkularını besleyebilirlerdi. Şüphesiz, özgürlüğün kendisine dair bu tutku, yani "konuşabiliyor, eyleyebiliyor ve nefes alabiliyor olmanın biricik keyfine" (Tocqueville) duyulan istek, ancak insanların, efendilerinin olmaması anlamında hep özgür oldukları bir yerde ortaya çıkabilir. Sıkıntı ise, kamusal ve siyasal özgürlüğe duyulan bu tutkunun, efendilerin muhtemelen çok daha ateşli ama siyasal olarak aslında verimsiz, muhteris nefretleriyle yahut baskılananların özgürleşme arzularıyla kolayca karıştırılabilir olmasıdır. Böyle bir nefret, kayıtlı tarih kadar eskidir; hatta belki daha da eskidir. Gelgelelim bu nefret, devrimin temel düşüncesini –yani özgürlüğün kurulması, özgürlüğün görünür olabileceği o mecrayı garantileyen bir siyasal yapının kurulması fikrini– gerçekleştirmek bir yana, kavramayı bile becerememiştir.

Modern koşullar altında, kuruluş eylemi, bir anayasanın oluşumuyla özdeştir ve Bağımsızlık Bildirgesi'nin Birleşik Devletler'in her birine ait anayasa yazılması sürecini başlatmasından bu yana anayasal meclislerin örgütlenmesi, gayet haklı olarak devrimin alamet-i farikasıdır. Zira bu süreç, Birlik Anayasası'nı –yani Birleşik Devletler'in kuruluşunu– hazırlamış ve sonuca vardırmıştır. Böylesi bir Amerikan geleneği muhtemelen o meşhur Tenis Kortu Yemini'ne (*Serment du Jeu de Paume*) de ilham vermişti ve Üçüncü Sınıf, bir anayasa yazılıp kralın iktidarınca kanunen kabul edilene dek bu yoldan dönülmeyeceğine yemin etmişti. Fakat devrimlerin

alamet-i farikası olarak bellenen bir diğer şey, Fransa'da ilk anayasanın uğramış olduğu trajik sondur. Biliyoruz ki 1791 Anayasası ne kral tarafından kabul edilmiş ne de ulusça tayin ve tasdik edilmiştir. Bu anayasa, Ulusal Meclis'teki müzakereleri yuhalayan yahut alkışlayan balkonların, kurucu ve rızaya dayalı halk iktidarının meşru ifadesi olduğu iddia edilmediği müddetçe halktan ziyade okumuşların ve uzmanların ilgisini çeken bir kâğıt parçası olarak kalmıştı. Daha yürürlüğe girmeden otoritesi sarsılmış, hatta bizatihi anayasa mefhumu –yüzyılımıza kadar devam eden bir anayasa furyası içinde– tanınmanın ötesinde bozunana dek, anayasalar birbirinin yerine geçmişti. Fransız Meclisi üyeleri, kendilerini kalıcı bir yapı olarak ilan edip, buradan çıkan karar ve ihtiyatları halka geri götürmek yerine, halkın kurucu iktidarından ayrılmışlardı. Dolayısıyla kurucular ya da kurucu babalar olamamış, aksine uzmanlardan oluşan bir kuşağın, yani iktidarları ya da olayların şekillenmesinde payları olmadığı için anayasa yapımını yalnızca bir hobi olarak gören politikacıların ataları haline gelmişlerdi. Anayasa-yapımı gibi bir eylemin manasızlaşması ve anayasa mefhumunun gerçeklikten ve de gerçekçilikten yoksun olmakla rabıtalanışı, yani legalizme ve usullere olan aşırı vurguyla ilişkili hale gelişi de bu süreçte gerçekleşmişti.

Bugün hâlâ, bu tarihsel gelişmenin büyüsü altındayız; bu nedenle devrimin, anayasa ve kuruluş ile olan bağdaşıklığını ve birlikteliğini anlamakta güçlük çekiyoruz. Fakat 18. yüzyıl insanları için bu hâlâ tabii bir durumdu; yeni siyasal alanın sınırlarını belirlemek ve orada geçerli olacak kuralları kararlaştırmak için bir anayasaya ihtiyaçları vardı. Ayrıca "kamusal özgürlük tutkusu"nun ya da "kamusal mutluluk arayışı"nın sonraki nesillere belli esneklik taşıyabilmesi için yeni bir siyasal olanak yaratmak ve bunu mümkün kılmak zorundaydılar; böylece kendi "devrimci" ruhları, devrimin

gerçek hedefini yaşatabilirdi. Fakat yeni bir siyasi yapı kurmanın başarılı olduğu ve bir bakıma da Devrim'in fiilî hedefine ulaştığı Amerika'da bile, devrimin bu ikinci görevi, yani kuruluş eylemini var eden ruhun varlığını sağlama alma ve ona ilham veren ilkeyi gerçeğe dönüştürme vazifesi sekteye uğramıştı; oysa daha sonra göreceğimiz üzere Jefferson bunu, bilhassa yeni siyasi yapının varlığını sürdürebilmesi adına son derece önemli buluyordu. Bu çöküşü getiren sebeplere işaret eden bir öneri tam da "mutluluk arayışı" bağlamında bulunabilir. Jefferson bu "mutluluk arayışı"nı, mevcut durumda siyasal değil sivil hakları tanımlayan ve Bağımsızlık Bildirgesi'nde "yaşam, serbestlik ve mülkiyet" gibi o eski formülde yer alan "mülk edinme"nin yerine geçirmişti.

"Kamusal mutluluk" terimi zamanın siyasal yazınında çokça kullanılmıştı ve muhtemelen kraliyet beyanlarındaki geleneksel tabirin anlamlı bir Amerikan çeşitlemesiydi. Bu beyanlarda "halkımızın refah ve mutluluğu" ifadesi, gayet açık bir şekilde kralın uyruklarının kişisel refahı ve mutluluğu anlamına geliyordu.[12] İşte Jefferson'ın yaptığı değişikliği bu kadar anlamlı kılan şey de, "kamusal mutluluk" terimini kullanmamış olmasıydı. Birçok açıdan Bağımsızlık Beyannamesi'ni önceleyen 1774 Virginia Kongresi için yazılmış bir yazıda bizzat şunu belirtmişti: "Atalarımız, Avrupa'daki İngiliz dominyonlarını" terk ettiklerinde "onları kamusal mutluluğa yükseltmesi en olası görünen yasalar ve düzenlemeler altında, doğanın bütün insanlara vermiş olduğu... yeni toplumlar tesis etme hakkını" yürürlüğe koydu-

12 Kral'a tabi olanların "mutluluğu", krallığına bir babanın ailesine baktığı gibi bakan bir kralın varlığını gerektirir; nihayetinde o, Blackstone'un sözleriyle "itaat yasasını iyi niyetli bir şekilde 'insan, mutluluğunun peşinde olmalıdır' gibi babacan bir öğretiye indirgemiş [bir] yaratıcı"dan türemiştir (Aktaran Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness*, Harvard, 1953). Açıkçası yeryüzünde bir baba tarafından garanti edilen bu hak, siyasal yapının bir cumhuriyete dönüşmesini sağlayamamıştı.

lar.[13] Eğer Jefferson haklıydıysa ve "İngiliz dominyonlarının özgür ahalisi"ni Amerika'ya göç ettiren şey "kamusal mutluluk" arayışı idiyse, Yeni Dünya'daki koloniler başından beri devrimcileri besleyen topraklar olmalıydılar. Aynı şekilde, o zaman bile İngiliz hak ve özgürlüklerine karşı duyulan bir tür tatminsizlikle ve anavatanın "özgür ahalisi"nin hoşnut olmadığı bir özgürlüğe beslenen arzuyla harekete geçmiş olmalıydılar.[14] Tadını almaya başladıktan sonra "kamusal mutluluk" olarak adlandırdıkları bu özgürlük, yurttaşın kamusal alana erişme hakkına, kamusal iktidarda payının olmasına –Jefferson'ın etkili ifadesiyle "meselelerin yönetimine katılımcı" olmaya–[15] dayanıyordu. Ayrıca bu hak, kamusal iktidarı bile karşısına alıp özel hayat mutluluğu arayışına giren yönetim tarafından uyruklara verilmiş ve genel olarak kanıksanmış *korunma* hakkından, yani ancak zorba iktidarların ilga edebileceği haklardan farklıydı. Bizatihi "mutluluk" sözcüğünün kamusal iktidarda paydaş olmayı talep etmek için seçilmiş olması açıkça şunu gösterir: Ülkede devrimden önce "kamusal mutluluk" diye bir şey vardı ve insanlar, mutlulukları yalnızca özel hayatta kalacağı ve yalnızca orada yaşanacağı takdirde hep birlikte "mutlu" olamayacaklarını biliyorlardı.

13 Bkz. *A Summary View of the Rights of British America*, 1774, *The Life and Selected Writings* içinde, Modern Library baskısı, s. 293 ve devamı.

14 Bu bağlamda ilginç olan, İskoçyalı ahlak filozofu Adam Ferguson'ın sivil toplumun kendine has düzeni hakkında yazması (*Essay on the History of Civil Society*, 3. baskı, 1768) ve John Adams'a çok benzer bir duruşunun olmasıdır. Ferguson, "cansız yahut ölü özneler anolojisinden çıkarsanan düzen mefhumunun çoğu zaman yanlış olduğunu" belirtiyor. "Bir duvardaki taşların muntazam düzeni, yontulmuş ve yerine uygunca sabitlenmiş olmalarından gelir; oynatıldıkları takdirde bina çöker. Fakat *toplumun düzeni, insanların eylem niteliklerine uygun bir şekilde konumlanmış olmalarından gelir.* [...] Toplumda salt bir eylemsizlik ve sessizlik düzeni istediğimizde kendi özneliğimizi unutur ve özgür insanların değil, kölelerin düzenini buluruz" (Aktaran Wolfgang H. Kraus, *a.g.e.* [vurgular bana ait]).

15 "Kısımlardan oluşacak cumhuriyetler" hakkında, Joseph C. Cabell'e yazılmış 2 Şubat 1816 tarihli önemli bir mektup, *a.g.e*, s. 661.

Fakat tarihsel gerçek şu ki, Bağımsızlık Bildirgesi kamusal mutluluğu değil, "mutluluk arayışı"nı dile getirir ve çok büyük ihtimalle Jefferson'ın kendisi de, devredilemez insan haklarından birinin peşine düştüğünde, kafasında ne tür bir mutluluk olduğundan pek emin değildi. Onun "yazarın saadeti" düşüncesi, "özel haklar ile kamusal mutluluk"[16] arasındaki ayrımı bulandırmıştı; nitekim yaptığı değişikliğin önemi, Meclis tartışmalarında dikkate bile alınmamıştı. Elbette delegelerden hiçbiri bu "mutluluk arayışı"nın hayret verici hızda yayılışından şüphe etmeyecekti, zira bilhassa Amerikan ideolojisine, yani Howard Mumford Jones'un dediği gibi insanların "bir hayaleti istemek ve bir kuruntuyu benimsemek gibi korkunç bir imtiyazı" hak ettiklerini iddia eden o feci yanlış anlayışa en büyük katkıyı sunmuştu.[17] Görüldüğü üzere 18. yüzyıl başlarında, bu terim pekâlâ yaygındı ve sonradan gelen her nesil, niteleyici sıfatı olmaksızın bu terimden canı ne isterse onu anlamakta serbestti. Gerçi Meclis delegelerinin, "kolonilerdeki halklarla ilişkileri düzenleyen kimselerin 'kamusal yarar ve kamusal mutluluk arasında kopmaz bir bağ olduğu' ve özgürlüğün de mutluluğun özü [olduğu]"[18] yönündeki genel inançlarını çabucak kabul etmiş oldukları varsayılabilir, ama kamusal mutluluk ile kişisel refahı birbiriyle karıştırmanın tehlikesi, o zaman bile mevcuttu. Zira Jefferson –John Adams dışında tüm diğerleri gibi– bu yeni ve devrimci ka-

16 Bkz. James Madison, *The Federalist* içinde, no. 14. Şimdi olduğu kadar o zaman da "Jefferson'ın ya da komitenin mutluluk arayışıyla neyi kastettiklerini bilmek hiç de kolay değildi"; fakat bunu bir kenara koyduğumuzda, "1776-1902 yılları arasında eyalet anayasalarının hemen hemen üçte ikisinde" Jefferson'ın yeni bulduğu "hak"kın içeriliyor olması, onun ne kadar yerinde bir ifade kullandığının kanıtı sayılabilir. Howard Mumford Jones ile bitirmek hoş olacak; onun monografından aktarıyorum: "Amerika'da mutluluk arama hakkı, âdeta aklın gediğinde kendine bir yer bulmuş ve orada büyümüştü. ..."

17 Jones, *a.g.e.*, s. 16.

18 Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, s. 229-230.

musal mutluluk fikri ile geleneksel mefhumlar –yani o zaman bile "bayağı" olduğu düşünülen (John Adams) ve "kişinin sağduyusu"ndan başka bir şeyi temsil etmeyen (Jefferson) iyi yönetim türünden anlayışlar– arasındaki bariz tezatın farkında değildi. Bu geleneklere göre, "yönetimde [yer alan] katılımcılar"ın mutlu olmaları değil, bir külfet altında çalışmaları bekleniyordu; mutluluk, 18. yüzyılın yönetim alanıyla özdeşleştirdiği kamusal alanı mesken tutmuş değildi; fakat yönetim, "iyi yönetimin tek meşru hedefi"[19] olan toplumun mutluluğunu sağlamanın bir aracı olarak anlaşılıyordu. Öyle ki "katılımcıların" mutluluğa dair her deneyimi, olsa olsa "iktidara yönelmiş sıra dışı bir tutku" olarak görülebilmiş ve yönetilen tarafa katılma isteği de ancak insan doğasının bu "gayrimeşru" eğilimlerini denetleyip kontrol edebilme ihtiyacıyla meşrulaştırılabilmişti.[20] (Jefferson'ın da vurgulayacağı üzere mutluluk, kamusal alanın dışında, "aile saadeti ve sevgisinde, komşulardan ve kitaplardan oluşan çevrede, iş güçle geçen sıhhatli vakitlerde",[21] kısacası kamunun hiçbir söz hakkının olmadığı bir hanenin mahremiyetinde yatıyordu.)

Bu türden düşünce ve öneriler, Kurucu Babalar'ın yazılarında oldukça yaygındır; fakat –biraz Jefferson'da ve daha da azı John Adams'ta bulunabilirse de– ağırlıklarının çok oldu-

---

19 Vernon L. Parrington bu hedefi "[Jefferson'ın] siyaset felsefesinin birincil ilkesi" addeder; "bu ilkeye göre 'iyi yönetimin öncelikli ve tek meşru hedefi, insan yaşamının ve mutluluğunun bozulması değil, muhafaza edilmesidir'" (*Main Currents in American Thought*, Harvest Books baskısı, Cilt I, s. 354.)

20 Bu sözler John Dickinson'a aitti; fakat Amerikan Devrimi aktörleri bu konuda genel olarak hemfikirdi. Öyle ki John Adams bile şunu savunacaktı: "Kişinin mutluluğu, onun amacı olduğuna göre ... toplumun mutluluğu, yönetimin amacıdır" ("Thoughts on Government", *Works*, 1851, Cilt IV, s. 193). Ayrıca hepsi de Madison'ın şu ünlü formülüne katılacaklardı: "İnsanlar melek olsaydı, yönetim diye bir şeye gerek olmazdı. Eğer melekler insanları yönetecek olsaydı, yönetim üzerinde ne dış ne de iç denetime ihtiyaç duyulurdu" (*The Federalist*, no. 51).

21 Madison'a yazılmış, 9 Haziran 1793 tarihli bir mektupta. *A.g.e*, s. 523.

günu düşünmüyorum.[22] Kamu işlerinin bir külfet ya da en iyi ihtimalle "her bireyin kendisinden sonra gelene aktardığı... süreli bir görev" olduğu klişesinin ardındaki özgün deneyimleri irdeleyecek olsaydık, uygarlığımızın 18. yüzyılından ziyade Yunanistan'ın İÖ 5. ve 4. yüzyıllarına dönmek daha iyi olurdu. Muhtemelen yine John Adams haricinde, Jefferson ve diğer Amerikan Devrimi aktörleri söz konusu edildiğinde görülecektir ki, deneyimlerinin gerçekliği, genellemelerle konuştuklarında nadiren ortaya çıkmıştır. Bazılarının ise, "Platon'un anlamsızlığı"na öfkelenecekleri doğrudur; fakat bu, kendilerini kavramsal bir dille ifade etmeye yönelik her çabada öne çıkan düşüncelerinin bizzat kendi deneyimleri tarafından değil, Platon'un o "buğulu zihni" tarafından belirlenmesini önlememişti.[23] Yine de gerçekten samimi olan devrimci eylem ve düşünüşlerinin, bayağılık içinde yozlaşmış bir mirasın kabuğunu kırdığını ve sözlerinin, eylemlerindeki büyüklük ve yenilikle eşleştiğini gösteren birçok örnek vardı. Bu örnekler içinden o belgenin yazılmasını esinleyen, Bağımsızlık Bildirisi'nin kendisi olmuştu; zira büyüklüğünü doğal hukuk felsefesinden değil –bu onu esa-

22 Zira John Adams, 1780'de Paris'ten karısına yazdığı bir mektupta, tuhaf bir şekilde o eski hiyerarşiyi olumluyordu: "Ben siyaset ve savaş üzerine çalışmak zorundayım ki çocuklarım matematik ve felsefe üzerine çalışabilsinler. Çocuklarım matematik, felsefe, coğrafya, doğa bilgisi, gemi inşası, denizcilik, ticaret ve tarım bilmeliler ki onların çocukları da resim, şiir, müzik, mimarlık, heykeltıraşlık, goblen ve çinicilikle uğraşabilsinler" (*Works*, Cilt II, s. 68). Virginia Haklar Bildirgesi'nin öncül yazarı George Mason, vasiyetinde kendi çocuklarına şunları tavsiye ederken sanki daha ikna edicidir: Kamusal meselelere "burnunu sokma"nın, ihtirasın ve şöhret düşkünlüğünün karşısında duran gelenek ve göreneklerin muazzam ağırlığı hesaba katıldığında, bundan hiç kimse emin olamaz ama siz "özel yaşamın mutluluğunu, kamusal meselelerin sıkıntı ve eziyetlerine tercih edin." Belki de birinin, "özel yaşamın nimetleri" klişesinden kurtulup kendi farklı deneyimlerini itiraf etmesi için, John Adams'ın düşünce ve mizacındaki gibi bir cürete ihtiyacı vardı. (George Mason için bkz. Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason*, 1725-1792, Cilt I, s. 166)

23 Bkz. Jefferson'ın John Adams'a yazdığı 5 Temmuz 1814 tarihli mektup, *The Adams-Jefferson Letters*, der. L. J. Cappon, Chapel Hill, 1959.

sında "derinlikten ve incelikten yoksun"[24] kılardı–, "insanlığın Kanaatine olan saygı"dan ve "haklılığımız için... dünya mahkemesine başvuruşumuz"dan[25] alıyordu. Bu belge, gayet tikel görünen krala karşı belli başlı şikâyetlerden oluşan listenin genel olarak monarşi ve krallık ilkesinin reddine dönüşmesiyle vücut bulmuştu.[26] Zira bu reddediş, belgenin temelini oluşturan diğer teorilere karşıt olarak tamamıyla yeni bir şeydi ve monarşi yanlıları ile cumhuriyetçiler arasındaki derin ve hatta şedit hasımlık, Amerikan ve Fransız devrimlerinin her ikisinde gelişmiş olsa da fiilî başlangıçları evvelinde neredeyse bilinmiyordu.

Antikite'nin bitişinden bu yana, hukuka ve tiranlığa dayalı yönetimleri birbirinden ayırmak, siyaset kuramı içerisinde hep vardı. Tiranlıktan anlaşılan, hükümdarın kendi istenciyle çıkarları adına hükmetmesi ve böylece, yönetilenlerin kişisel refahına ya da yasal ve sivil haklarına saldırmasıydı. Monarşi, tek-adam yönetimi olarak hiçbir koşulda tiranlıkla özdeşleştirilmemişti; oysa devrimlerin çabucak hedef aldığı şey, tam da bu özdeşlikti. Devrimlerin anladığı şekliyle tiranlık, hükümdarın, hâlâ yasalar dahilinde yönetiyor olsa da, eylem hakkını tekeline aldığı ve yurttaşları kamusal alandan hanelerin mahremiyetine sürgün edip yalnızca kendi özel işleriyle uğraşmalarını buyurduğu bir yönetim şekliydi. Bir diğer deyişle tiranlık, illa kişisel refahtan olmasa da, kamusal mutluluktan mahrum eder; buna karşın bir cumhuriyet, her yurttaşa "meselelerin yönetiminde katılımcı" olma, yani eylem durumunda görünür olma hakkı ver-

24 Bkz. Carl L. Becker'ın, kendi kitabı olan *The Declaration of Independence*'ın (New York, 1942) ikinci baskısına yazdığı Giriş kısmı.

25 Bkz. Jefferson'ın Henry Lee'ye yazmış olduğu 8 Mayıs 1825 tarihli mektup.

26 Devrimlerin cumhuriyetle nihayete ermesi mutlak bir gereklilik değildi; hatta 1776'da Samuel Adams'a gelen bir mektupta şunlar yazabiliyordu: "Artık bize uygun yönetim şeklini seçme ve bize hükmedecek bir kral için istediğimiz milletle anlaşma fırsatımız var." Bkz. William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, s. 35.

miştir. Şüphesiz "cumhuriyet" sözcüğü henüz ortaya çıkmış değildi; bu ancak, cumhuriyetçi olmayan bütün yönetimlerin despotizme düşecekleri Devrim sonrasında mümkündü. Fakat cumhuriyetin nihai olarak temelleneceği ilke, yaşamın, talihin ve kutsal haysiyetin "ortak taahhüt"ünde yeterince mevcuttu. Monarşide ise uyruklar, bunların hiçbiriyle değil, ancak bütün bir alanı temsil eden taçla "karşılıklı taahhüt" içinde olacaklardı. Bağımsızlık Bildirisi'nde şüphesiz bir ihtişam vardır ama kendi felsefesinde temellenmez, hatta eylemin sözlerde görünmesinin mükemmel bir yolu yahut "eylemi destekleyen bir sav" olma vasfına da dayanmaz. (Jefferson'ın bizzat gördüğü üzere, "ilkenin ya da duygunun özgünlüğünü hedeflemediğinden ve de geçmişteki belli bir yazıdan kopya edilmiş olmadığından, Amerikan zihniyetinin bir ifadesi olma ve bu ifadeye uygun bir tını ve ortamın gerektirdiği o ruhu verebilme eğilimindeydi."[27]) Fakat biz burada, konuşulmuş olan değil yazılmış olan sözle ilgilendiğimiz için, tarihteki nadir dönemlerden biriyle, yani eylemin iktidarının kendi heykelini dikebilecek kadar büyük olduğu bir dönemle karşı karşıyayız.

Bu kadar ciddi bir mahiyeti olmasa da gayet önemli başka bir örnek, benzer şekilde kamusal mutluluk konusunu doğrudan ilgilendirmektedir. Söz konusu örnek, Jefferson'ın ömrünün sonuna doğru, yani Adams'la yarı şaka yarı ciddi öte dünya ihtimalleri üzerine tartışmaya başladıkları sırada dillendirdiği tuhaf bir umutta bulunabilir. Ahiret yaşamına dair bu türden fikirler dinsel çağrışımlarından arındırıldığında, geriye insani mutluluğun çeşitli idealleri kalır. Jefferson'ın hakiki mutluluk mefhumu da kendini şakacı ve mükemmel bir hicve bıraktığında apaçık ortaya çıkar; öyle ki Adams'a yazdığı mektuplardan birini şu şekilde bitirir: "Kongre'de, Antik dönemden meslektaşlarımızla buluşabi-

27 25. dipnotta sözü geçen mektup.

lir ve onların onay mührüne kucak açabiliriz: 'Aferin, iyi ve vefalı kullar.'"[28] (Bu hicivde, geleneksel ve alışılagelmiş kavramlar aracılığıyla yapılan herhangi bir çarpıtma yoktu; zaten onları kırmak, geleneksel yönetim şekli yapısını kırmaktan daha zor hale gelmişti). Burada, hicvin ötesinde içten bir kabul görüyoruz; Kongre'deki yaşam, yani konuşmanın, yasamanın, işleri halletmenin, ikna etme ve ikna olmanın hazları, Jefferson için ebedî saadeti önceden tatmaktı ve bu, Ortaçağ'a özgü olan takvanın tefekkürden aldığı tatlardan daha az inandırıcı değildi. Zira "onay mührü" bile, ahirette erdeme verilmiş hiç de sıradan bir ödül değildir; o bir alkıştır, övgünün tanıtlanmasıdır ve Jefferson'ın başka bir bağlamda söylediği üzere, zamanında "gözümde her şeyden daha değerli olan dünyanın itibarı"dır.[29]

Onun, geleneğimiz içinde ne kadar sıradışı olduğunu doğru bir şekilde anlamak ve kamusal, siyasal mutluluk içinde ebedî saadetin bir yansımasını görebilmek için, örneğin Thomas Aquinas'ı hatırlamamız faydalı olabilir. Ona göre *perfecta beatitudo*, [kusursuz mutluluk] bütünüyle tasavvura, Tanrı'nın tasavvuruna bağlıydı ve bunun için herhangi bir arkadaşın varlığına ihtiyacı yoktu (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem*).[30] Bu arada bunların hepsi, ölümsüz bir ruhun yaşamı gibi Platonik mefhumlarla hâlâ mükemmel bir uyum içindedirler. Fakat Jefferson, yalnızca arkadaş çevresini genişleterek ömrünün en iyi ve en mutlu anlarını olabildiğince çoğaltmayı düşünebilmişti; böylece "Kongre içinde" kendi "meslektaşları"nın en ünlüleriyle beraber oturabilecekti. Bir ahiret yaşamına dair şen bekleyişe yansıtılmış insani mutluluk timsalinin benzer bir imajını

28 Adams-Jefferson, *a.g.e.*, 11 Nisan 1823 tarihli mektup, s. 594.

29 21. dipnotta sözü geçen, Madison'a yazılmış mektup.

30 Thomas için bkz. *Summa Theologica* I qu. I, 4 c ve qu. 12, I c. Ayrıca, *a.g.e.*, I 2, qu. 4, 8 O. ["Amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem" cümlesi, "Kusursuz mutluluk için arkadaşa gerek yoktur" şeklinde karşılanabilir – ç.n.]

bulabilmek içinse, Sokrates'e kadar gitmek durumundayız. Zira o, *Savunma*'daki meşhur bir bölümde, tek dileğinin aynı şey olduğunu itiraf etmişti; yani, mutlular için hiçbir yer yoktur ve ölümlü insanın yaşamına hiçbir şekilde benzemeyen ölümsüz bir ruh yaşamı da yoktur; var olan sadece Sokrates'in Hades'teki arkadaş çevresinin genişlemesidir. Sokrates, eski Yunan'ın Orpheus, Müzler, Hesiodos ve Homeros gibi ünlü kişileriyle yeryüzünde tanışabilmiş değildi, ama üstadı haline geldiği bitimsiz düşünce diyaloglarında onlarla beraber olmayı sevecekti.

Her hâlükârda en azından bir şeyden emin olabiliriz: Bağımsızlık Bildirisi, özel ve kamusal mutluluk arasındaki ayrımı bulandırıyor olabilir, fakat en azından bizi, "mutluluk arayışı" teriminin ikili anlamını duymaya sevk ediyor: kamusal mutluluk hakkı kadar kişisel refah, "kamusal meselelerde katılımcı" olmak kadar da saadet arayışı. Fakat ilk anlamın unutulmasındaki çabukluk ve terimin özgün niteleyici sıfatı olmadan kullanılması ve de öyle anlaşılması, Fransa'da olduğu kadar Amerika'da da söz konusu olan özgün anlamın kayboluşunu ve Devrim'de belirginleşmiş olan ruhun unutuluşunu gösteren bir kıstas olarak kabul edilebilir.

Fransa'da büyük bir trajedi biçiminde yaşanan şeyi biliyoruz. Efendilerinden ve efendilerin efendisi olan zorunluluktan kurtulmaya ihtiyaç duyan ve bunu arzulayanlar, kamusal özgürlük alanı kurmayı arzulayanların yardımına koşmuştu; kaçınılmaz son ise, önceliğin özgürleşmeye verilmesi ve Devrim'i gerçekleştirenlerin, başlangıçta en önemli iş olarak düşündükleri bir anayasa belirleme işini giderek daha az önemsemeleri olmuştu. Tocqueville, "Devrim'i hazırlayan bütün duygu ve düşünceler içinde ilk önce ortadan kaybolanın, bariz bir şekilde kamusal özgürlük fikri ve beğenisi"[31] olduğunu vurgulamakta pekâlâ haklıdır. Fakat Robespier-

31 Tocqueville, *Ancien Régime*, 3. Bölüm.

re'in, devrimi sonlandırma konusundaki yoğun isteksizliğinin sebebi de, "anayasal yönetimin temelde sivil özgürlükle, devrimci yönetimin de kamusal özgürlükle ilgili olduğu"[32] yönündeki inancı değil miydi? Devrimci iktidarın sonlanıp anayasal yönetimin başlamasının "kamusal özgürlüğün" de sonu olacağından korkmuş olması gerekmiyor muydu? Yeni kamu alanı, aniden hayatı işgal ettikten ve herkesi, esasında özgürlük şarabıyla aynı şey olan eylem şarabıyla sarhoşa çevirdikten sonra yitip gitmeyecek miydi?

Bu soruların cevapları ne olursa olsun, Robespierre'in sivil ve kamusal özgürlük arasında yaptığı net ayrım, "mutluluk" teriminin Amerika'daki belirsiz ve kavramsal olarak da muğlak kullanılışıyla çok açık bir ilişki içindedir. Her iki devrimin de öncesinde Atlantik'in her iki yanındaki yazar tayfası, sivil özgürlükler ve kamusal özgürlük yahut halkın refahı ve kamusal mutluluk bağlamlarında "Yönetimin amacı nedir?" gibi eski bir soruyu cevaplamayı denemişlerdi. Devrimin etkisiyle bu sorunun "Devrimin ve devrimci yönetimin amacı nedir?" sorusuna dönüşmesi, yalnızca Fransa'da vuku bulmuş olsa da, gayet doğaldır. Bu soruya verilen cevapları anlamak için, şu gerçeği göz önünde bulundurmak gerekiyor: Devrimleri gerçekleştirenler –uyruklarını hem sivil özgürlüklerden hem de kamusal özgürlükten mahrum eden, ne kamusal mutluluğa ne de kişisel refaha izin veren ve böylece bunlar arasındaki ayrım çizgisini silmeye meyleden– tiranlık olgusuyla kaygıya düşmüş oldukları için, özel ile kamusal, kişisel çıkarlar ile kamu yararı arasındaki ayrımın keskinliğini ancak devrimlerin gidişatı sırasında, yani bu iki ilkenin birbiriyle çatışır hale geldiği esnada keşfedebilmişlerdi. Bu çatışma, çok farklı şekillerde dile gelmiş olsa da, Amerikan

32 "Devrimci Yönetimin İlkeleri" üzerine Konvansiyon'da yapmış olduğu konuşmasında. Bkz *Œuvres*, der. Lapponeraye, 1840, Cilt III. İngilizcesi için, Robert R. Palmer'ın *Twelve Who Ruled* (Princeton, 1958) adlı kitabından yararlandım.

ve Fransız devrimlerinde aynı şekilde yaşanmıştı. Amerikan Devrimi için mesele, yeni yönetimin, yurttaşların "kamusal mutluluğu" için kendine has bir alan oluşturup oluşturmayacağı yahut bu alanın, sırf yurttaşların kendi kişisel mutluluklarını kovalayabilmelerini sağlamak ve garanti etmek konusunda eski rejimden daha etkili olacak şekilde kurulup kurulmayacağıydı. Fransız Devrimi ise, kamusal özgürlük dönemini sivil hak ve özgürlüklerin garanti edilmesiyle sonlandıracak bir "anayasal yönetim"in tesis edilmesini mesele etmişti; devrimci yönetim bunu mu amaçlıyordu ya da Devrim'in, "kamusal özgürlük" adına sürekli olması gerekiyor muydu? Sivil özgürlüklerin ve kişisel mutluluk çabasının garantisi, hükümdarların hukuk çerçevesinde kaldığı tiranik olmayan bütün yönetimlerde uzun süredir temel bir nitelik olarak görülmüştü. Eğer bundan başka bir şey mevzubahis değildiyse, yönetimin devrimci değişimlerini, monarşinin lağvedilmesini ve cumhuriyetlerin kurulmasını da, eski rejimlerin dik kafalılığıyla ateşlenmiş arızi olaylar olarak görmek gerekir. Durum böyle olsaydı, devrimden ziyade reformlar, yani yönetimdeki bir değişiklikten ziyade kötü bir hükümdarın iyi bir hükümdarla değişiminden bahsetmek yeterli olurdu.

Amerikan halkının "kamusal mutluluk" deneyimleri, İngiltere ile yaşanan çatışmalar öncesinde kayda değer ölçüdeydi; buna karşın her iki devrimin de daha ziyade mütevazı olan başlangıçları, esasında anayasal monarşiler doğrultusunda yapılacak reformlardan başka bir şeye niyetlenilmediğini gösteriyor. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Fransız ve Amerikan devrimlerinin ikisi de, cumhuriyetçi yönetimler tesis etme ısrarıyla çok çabuk güdülenmişlerdi ve bu ısrar, monarşi yanlılarının ve cumhuriyetçilerin şiddet içeren yeni hasımlıklarıyla beraber devrimlerin bizatihi kendilerinden çıkıp gelişmişti. Devrimleri gerçekleşti-

renler "kamusal mutluluk"a dair en azından bir aşinalık geliştirmişlerdi ve bu deneyimin onlar üzerindeki etkisi, neredeyse her koşul altında –ne yazık ki tüm alternatifler onları bu terimlere tabi tutacaktı– kamusal özgürlüğü sivil özgürlüklere yahut kamusal mutluluğu kişisel refaha tercih etmelerine yol açacak kadar büyük olmuştu. Sürekli olduğu ilan edilen Devrim'i önceden haber veren Robespierre'in teorilerinin gerisinde, işinin ehli olmasına rağmen, kendinden sonra gelen neredeyse her devrimciyi rahatsız edecek endişeye, telaşa ve korkuya sevk eden bir soru fark edilebilir: Devrimin sonu ve anayasal yönetimin başlaması, kamusal özgürlüğün sonu anlamına geliyorsa, devrime son vermek arzu edilir bir şey miydi?

Amerikan Devrimi hiçbir zaman sivil hakları dramatik bir şekilde azaltmamıştı ve belki bu sebeple Fransız Devrimi'nin yapamadığı şeyi, yani kuruluş vazifesini kesinkes tamamlamıştı; daha önemlisi, kurucular, devrimin sonu "kamusal mutluluk"un da sonu olmasın diye, yöneticiler haline gelmişlerdi. Eğer Robespierre, Birleşik Devletler'in yeni yönetiminin böylesi gelişimini görecek kadar yaşamış olsaydı, şüpheleri yine makul biçimde doğrulanmış olabilirdi. Zira birdenbire vurgu, Anayasa'nın içeriğinden, yani iktidarın yaratımı ve paylaşımı ve de Madison'ın sözleriyle "ihtirasın, ihtirasla denetleneceği"[33] yeni bir alanın doğuşundan (elbette buradaki ihtiras, bir tür kariyer yapma hırsı değil, sivrilme ve "önem" arz etme hevesiydi) yönetime zorunlu anayasal sınırlamalar getiren Haklar Bildirgesi'ne doğru kaymıştı. Bir diğer deyişle bu, kamusal özgürlükten sivil özgürlüğe ya da kamusal mutluluk için kamusal meselelerde paydaşlıktan kişisel mutluluk arayışının kamusal iktidarca korunacağı ve

33 John Adams, "fark yaratma arzusu"nun siyasal yapıda oynaması gereken rolün farkındaydı ve Madison'ın bu sözlerinin böyle bir farkındalığı aksettirmesi de, Kurucu Babalar arasındaki uzlaşmanın aslında ne derece geniş olduğunu gösterir.

artırılacağı garantisine doğru bir kaymaydı. Jefferson'ın yeni formülü de –başlangıçta garip şekilde muğlak olan, bir yandan insanların kişisel refahına vurgu yapan kraliyet beyanlarının güvencesini (ki bu, kamusal meselelerden dışlanmaları demekti), bir yandan da devrim öncesi yaygın olan "kamusal mutluluk" ifadesini çağrıştıran– ikili anlamından çok çabuk yoksun bırakılmış ve kişisel çıkarları kollayan, bu yüzden de kişisel çıkar kurallarına göre işleyen bir yurttaş hakkı olarak anlaşılmıştı. Bu kurallar, ister kalbin karanlık arzularından ister hane yaşamının müphem ihtiyaçlarından sökün ediyor olsun, asla layıkıyla "aydınlatılmış" değildir.

Amerika'da ne olduğunu anlamak için, belki de yapmamız gereken tek şey, Crèvecœur'ün (devrim öncesi Amerikası'nın eşitlik ve refahının sevdalılarından biri) bir aile reisi olarak kendi kişisel mutluluğu savaş ve devrimin patlak vermesiyle bozulduğunda duyduğu öfkeyi hatırlamaktır; ona göre savaş ve devrim, "büyük şahsiyetlerin üzerimize salıverildiği şeytanlar"dı ve "[bu şahsiyetler] sıradan insanların üstünde öylesine ihya olmuşlardı ki, aile reislerinin ya da hane büyüklerinin çıkarlarından çok, bağımsızlığı ve cumhuriyetin kurulmasını önemsemişlerdi.[34] Kişisel çıkarlar ve kamusal meseleler arasındaki bu çatışma, her iki devrimde de muazzam bir rol oynamıştı. Bu bağlamda devrim aktörlerinin, fedakâr bir idealizmden ziyade kamusal özgürlüğe ve kamusal mutluluğa dair hakiki sevdaları uğruna tutarlı bir şekilde düşünmüş ve kamusal meseleler bağlamında eylemiş kişiler oldukları söylenebilir. Amerika'da, yani başlangıçta varlığı bir ilke yarışına bahis edilen ve halkı ekonomik yönden gayet sıradan kısıtlamalara başkaldıran bu ülkede Anayasa, kişisel çıkar olarak kaybedecek daha fazla şeyi olanlar tarafından bile tasdiklenmişti; ki İngiliz gezici tüc-

34 Bkz. XII. Mektup, "Distresses of a Frontier Man", *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton ciltsiz baskı, 1957.

carlara borç içindeydiler ve Anayasa, ilgili davaların görülmesi için federal mahkemeleri açacaktı. Bu da gösteriyor ki halkın çoğunluğu, en azından savaş ve Devrim boyunca, kurucuların tarafındaydı.[35] Oysa bu süreçte bile, Jefferson'ın kamusal mutluluk için bir alan arayışının ve John Adams'ın "öykünme" tutkusunun –yani "eylemde biz de görünelim", görünebileceğimiz ve eyleyebileceğimiz bir alanımız olsun anlamındaki *spectemur agendo*'sunun–* o amansız ve kökten siyaset karşıtı arzularla başından sonuna kadar nasıl bir çatışma içinde olduğu net bir şekilde görülebilir. Zira bu arzular, kamusal sıkıntılardan ve görevlerden kaçmaya yönelikti; yönetim idaresine dair bir mekanizmanın tesis edilip, bununla insanların kendi yöneticilerini kontrol edebileceğine ve hâlâ monarşik yönetimin avantajlarından yararlanabileceğine ilişkindi; "kendi katılımı olmadan yönetilmek" ve "kamusal aktörlerin denetlenmesi ve seçilmesi için ya da yasaların yürütülmesi için çalınmayan bir zamana" sahip ol-

35 Kanunsuzluğun gerilimi, şiddet ve anarşi, Amerika'da da diğer koloni ülkelerinde olduğu kadar güçlüydü. John Adams'ın, otobiyografisinde anlattığı meşhur bir hikâye vardır (*Works*, Cilt II, s. 420-421). Bir adamdan bahseder; "sıradan bir at sürücüsü ... emniyeti su yolu yapmıştı; neredeyse her mahkemede hakkında hukuki işlem yapılırdı. Beni görür görmez yanıma geldi ve ilk söylediği şey şu oldu: 'Bay Adams, siz ve meslektaşlarınız bizim için nasıl da fevkalade şeyler yaptınız. Size ne kadar teşekkür etsek azdır. Artık bölgede adalet mahkemeleri yok ve umarım bir daha asla olmazlar.' Kendi kendime sordum; ben bunun için mi uğraşmıştım? ... İnsanların duyguları bunlar mıydı, ülkede bu gibi insanlardan ne kadar vardı? Bildiğim kadarıyla, ülkenin en az yarısı borçluydu ve bu işittiklerim bütün ülkelerdeki borçluların duygularıydı. Eğer iktidar böylelerinin eline geçecekse, ki bu büyük bir tehlikedir, biz ne uğruna kendimizi feda etmiştik ki? Mutlaka böyle bir anlayışa ve bu türden ilkelere karşı önlem almamız gerekiyor, aksi takdirde yaptıklarımızdan pişman olacağız." Bu hikâye 1775'te yaşanır ve meselenin özü şudur: Böyle bir anlayış ve bu türden ilkeler, savaş ve devrimle yok olup gider; zira Anayasa'nın borçlular tarafından onaylanması konusunda savaş ve devrimden daha iyi sınav olamazdı.

(*) "Spectemur agendo" terimini Arendt'in "seeing and being seen in action" şeklide karşıladığını, terimin bir de "eylemlerimizle yargılanalım/değerlendirilelim" anlamının olduğunu ve her iki anlamın da Arendt'in siyasal kuramında önemli olduğunu söyleyebiliriz – ç.n.

mak içindi ki, böylece "ilgi ve alakalarını, münhasıran kendi çıkarlarına adayabilirlerdi."[36]

Amerikan Devrimi'nin akıbeti, onu harekete geçiren hedeflerden farklı olarak, daima belirsiz kalmış ve yönetimin amacının refah mı yoksa özgürlük mü olacağına da asla karar verilememiştir. Yeni bir dünya uğruna, daha doğrusu yeni keşfedilmiş bu kıtada yeni bir dünya kurmak uğruna buraya gelenler ile sadece yeni bir "yaşam tarzı"nı temenni edenler daima birlikte ve birbirlerine çok yakın olmuştu. İkincilerin sayısı, birincilerden fazla olmalıydı, bunda şaşılacak bir şey yok. 18. yüzyıl içinse "Şanlı Devrim'den sonra, önemli İngiliz unsurlarının Amerika'ya göçlerinin durması" belirleyici faktör olabilirdi.[37] Kurucuların dilindeki soru, "peşine düşülecek yüce amacın halkın büyük kısmının gerçek refahı",[38] yani olabildiğince çok kişinin olabildiğince mutlu olup olmadığı, yahut "yönetimin, sonradan esas bir araca dönüşen esas amacının [sivrilme ve görünme tutkusunu] düzenlemek"[39] olup olmadığıydı. Bugün de gördüğümüz gibi, özgürlük ve refah arasında yaşanan gelgit, Amerikan kurucuların ve de Fransız devrimcilerin kafalarında hiçbir şekilde net ve anlaşılır değildi; fakat buradan, bunu hiç düşünmediklerini de çıkaramayız. Tocqueville'in sözleriyle, "özgürlüğe sevdalı görünenler ve yalnızca efendilerinden nefret edenler" ile "*Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir*"[40] [Özgürlükte, kölelikten başka bir şey aradıklarını] bilenler arasında, sadece bir fark değil, aynı zamanda bir hasımlık da vardır.

---

36 Bkz. "On the Advantages of a Monarchy", James Fenimore Cooper, *The American Democrat* içinde (1838).

37 Edwards Corwin, *Harvard Law Review*, cilt 42. s. 395.

38 Madison, *The Federalist*, no. 45.

39 John Adams'ın kendi sözleri, bkz. *Discourses on Davila, Works*, 1851, Cilt VI, s. 233.

40 *Ancien Regime*, *a.g.e.*

Devrimlerin muğlak karakterinin, ne ölçüde onları gerçekleştirenlerin kafalarındaki belirsizlikten kaynaklandığı, muhtemelen en iyi şekilde Robespierre'in "Devrimci Yönetimin İlkeleri" olarak ilan ettiği ve garip biçimde kendisiyle çelişen formülasyonlarla gösterilir. Burada Robespierre, anayasal yönetimin amacını, cumhuriyetin korunması olarak tanımlamakla işe başlamıştı, ki devrimci yönetim, cumhuriyeti, kamusal özgürlüğü tesis etmek için kurmuştu. Fakat anayasal yönetimin temel amacının "kamusal özgürlüğü korumak" olarak tanımlamasının üzerinden çok geçmeden, geri adım atıp âdeta kendi kendini düzeltmişti: "Anayasal hüküm altında bireyleri, kamusal iktidarın istismarlarına karşı korumak icap eder."[41] Bu ifade şunu söyler: İktidar hâlâ kamusaldır ve yönetimin elindedir; fakat birey iktidarsız hale gelmiştir ve iktidara karşı korunması gerekir. Diğer yandan da özgürlük yer değiştirmiştir; artık kamusal alanda değil, yurttaşların özel yaşamındadır ve kamuya ya da onun iktidarına karşı savunulmalıdır. Özgürlük ve iktidar birbirinden ayrılmış hâldedir ve iktidar ile şiddeti, siyasal olan ile yönetimsel olanı ve yönetim ile zorunlu bir kötülüğü vahim bir şekilde eşit görme dönemi başlamıştır.

Daha kısa olsa da benzer örneklemeleri Amerikalı yazarlardan da çıkarabilirdik ve elbette bu, şunu söylemenin sadece başka bir yolu olurdu: Toplumsal sorun, Fransız Devrimi'nin seyrine yaptığı etkiden daha az çarpıcı ama daha az keskin olmayan bir şekilde Amerikan Devrimi'nin seyrini de etkilemişti. Oysa ikisi arasındaki fark, hâlâ derindir. [Amerika] hiçbir zaman yoksullukla ezilmiş olmadığından, cumhuriyeti kuranların önünde duran şey, ihtiyaçtan ziyade "birdenbire gelen zenginliklere duyulan dayanılmaz bir tutku" idi. [Virginia] Yargıcı Pendleton'ın sözleriyle, "siyasal ve

41 Bkz. 32. dipnot.

ahlaki göreve dair her hassasiyeti bastırmaya"[42] daima meyilli olan bu tikel mutluluk arayışı, onu yaşatacakların zihinlerini değiştirecek kadar olmasa da, en azından temelleri atmaya ve o yeni yapıyı dikmeye yetecek kadar uzun süreliğine askıya alınabilmişti. Avrupa'daki gelişmelere tezat olarak buradaki sonuç, *kamusal* mutluluk ve *siyasal* özgürlük gibi devrimci mefhumların Amerikan sahnesinden asla tamamen çekilmemiş olmasıdır; aksine onlar, cumhuriyeti oluşturan siyasi yapının temel taşları haline gelmiştir. Elbette bu yapının, varsıllık ve tüketime saplanmış bir toplumun nafile maskaralıklarına dayanabilecek sağlam bir zemininin olup olmadığını yahut Avrupa topluluklarının sefilliğin ve kötü talihin baskısına boyun eğmesi gibi bunun da zenginliğe boyun eğip eğmeyeceğini ancak zaman gösterebilir. Bugünkü durumda, umudumuzu destekleyen fakat aynı şekilde bizi korkuya salan birçok gösterge vardır.

Bu bağlamda meselenin özü şudur: Amerika her zaman, öyle ya da böyle Avrupa insanının girişimi olmuştur. Sadece Amerikan Devrimi değil, öncesinde ve sonrasında olup biten her şey, "bir bütün olarak Atlantik uygarlığında yaşanan bir olay" vasfındadır.[43] Dolayısıyla, yoksulluğun Amerika'da alt edilmesinin Avrupa'yı derinden etkilemiş olması gibi, sefaletin çok uzun süre boyunca Avrupa'nın alt sınıflarının gerçeği olarak kalmasının da, Devrim sonrası Amerika'da yaşanan olayların gidişatına büyük bir etkisi olmuştur. Özgürlüğün kurulması yoksulluktan kurtulmakla sağlanmıştır; zira Amerika'nın başlarda –yani 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki kitlesel göçler, her yıl yüz binlerce ve hatta milyonlarca Avrupalı yoksul sınıfı kıyılara itelemeden yüzlerce yıl önce– erişmiş olduğu devrim öncesi zenginliği,

42 Niles, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1822, s. 404.

43 Bkz. Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959, s. 210.

kısmen de olsa yoksulluktan kurtulmaya harcanmış bilinçli ve yoğun bir çabanın ürünüydü ve böyle bir şey, Eski Dünya'daki ülkelerde hiçbir zaman olmamıştı. Bu çabanın kendisi, yani insanoğlu için baki olan sefaletin alt edilmesine dair bu ilk kararlılık, kesinlikle Batı'nın ve insanlık tarihinin en büyük başarılarından biridir. Sıkıntı, yoksulluğu ortadan kaldırma mücadelesinin, Avrupa'dan gelen sürekli ve kitlesel göçün etkisiyle, yine yoksul olanların hükmü altına girmiş olması ve bu yüzden de özgürlüğün kuruluşunu esinleyen o ilkelerden farklı olarak yoksulluktan doğan ülkülerin rehberliğine hapsolmasıdır.

Zira bolluk ve sonsuz tüketim, yoksulların hayalleridir; sefalet çölünde görülen seraplardır. Bu bağlamda bolluk ve sefillik, bir madalyonun iki yüzüdür; zorunluluğun yarattığı zincirler, demirden olmak zorunda değildir, ipekten de yapılmış olabilirler. Özgürlük ve lüks, daima birbirine zıt şeyler olarak düşünülür; Kurucu Babalar'ın tevazuya ve "tavırların gösterişsizliği"ne (Jefferson) yaptığı vurguyu, dünya tatlarının Püriten bir küçümsenmesi olarak kınamaya yeltenen modern görüş de, önyargıdan kurtulmak yerine özgürlüğü anlama konusundaki bir âcizliği sergilemektedir. "Ani zenginliklere duyulan dayanılmaz bir tutku" asla duygusal bir zaaf değil, yoksulların rüyasıydı; bu durum, hemen hemen kolonileşmeye başlamasından itibaren Amerika'da çok yaygındı; çünkü ülke, 18. yüzyılda bile sadece "özgürlüğün mekânı, erdemin yuvası, ezilmişlerin sığınağı" değil, ayrıca özgürlüğü ya da erdemi idrak etmelerini sağlayacak koşullara neredeyse hiç sahip olamamışlara vaat edilmiş bir topraktı. Avrupa'nın yoksulluğu, türlü yağmalamalarla intikamını almaktadır ki bunlar aracılığıyla Amerikan zenginliği ve kitle toplumu, siyasal alanın bütününü giderek daha fazla tehdit etmektedir. Yoksul insanların gizli istekleri, "Herkese, ihtiyaçları kadar" değil, "Herkese, arzuları kadar"dır.

Özgürlüğün, yalnızca ihtiyaçları tedarik edilmiş olanlara gelebileceği doğrudur, fakat arzuları için yaşamaya düşkün olanlardan kaçacağı da eş değerde doğrudur. Kitlesel göçün etkisi altındaki 19. ve 20. yüzyılların anlamaya başladığı şekliyle Amerikan rüyası, ne Amerikan Devrimi'nin rüyası –özgürlüğün kuruluşu– ne de Fransız Devrimi'nin rüyası –insanın kurtuluşu– olmuştu; o ne yazık ki sütten ve baldan ırmakların aktığı "vaat edilmiş bir cennet" rüyasıydı. Modern teknolojik gelişme, herkesin ilkel beklentisinin ardındaki bu rüyayı o kadar erken bir sürede gerçekleştirmişti ki, hayalperestlerin olası bütün dünyaların en iyisinde gerçekten yaşamaya gelmiş olduklarını doğrulayan gayet normal bir etki yaratmıştı.

Sonuç olarak Crèvecœur, "insan daha iyi yurttaş olacak [ve] politik düsturları yok olup gidecek" öngörüsünde haklıydı; bunu inkâr etmek çok zordur. Aynı şekilde neredeyse herkes, kendi kişisel mutluluklarını aşmaya can atan o "sıradan insanlar üzerinde öylesine ihya olmuş büyük şahsiyetlere" karşı öfkesini demokrasi adına açığa vurduğunda yahut kesinlikle aile reisinin bir erdemi olmayan kamusal faydayı saf bir ihtiras olarak, "sıradan insan" ve epey karışık hâldeki liberalizm adına kınadığında veya kendi özgürlüklerini, "büyük kibir" sahibi olduğu düşünülen –zavallı John Adams gibi– "aristokratlar"a[44] borçlu olduklarını düşündüklerinde, tüm içtenliğiyle "Benim tek dileğim, ailemin mutluluğudur" diyenleri takdir edecektir. Devrimin yurttaşının 19. yüzyıl toplumunun özel bireyine dönüşümü çoğu zaman, *citoyens* ve *bourgeois*'dan bahseden Fransız Devrimi bağlamında açıklanmaktadır. Daha karmaşık bir seviyede ise, "siyasal

44 Bu hüküm, Farrington'a aittir. Fakat bir de Clinton Rossiter tarafından ferasetle ve insan sevgisiyle yazılmış, Devrim'in bu en garip figürüne hakkını teslim eden harika bir makale var ("The Legacy of John Adams", *Yale Review*, 1957). "Siyasal düşünceler bağlamında, kurucu babalar arasında ondan daha iyisi –ve bence bir dengi bile– yoktu."

özgürlük beğenisi"nin yok oluşunu, bireyin "bilincin içsel alanı"na doğru çekilişi olarak düşünebiliriz, ki orada birey "insani özgürlüğe uygun [tek] bölge"yi bulmaktadır. Sanki büyük bir kaleymişçesine, bu bölgeden birey, yurttaşı alt etmiş olarak çıkacak ve vaktiyle "bireyselliği alt eden" bir topluma karşı kendini savunacaktır.[45] Devrimlerden ziyade bu süreç, 19. yüzyılın çehresini belirlemiştir, hatta kısmen 20. yüzyılı da etkilemeye devam etmektedir.

45 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

*Kuruluş I: Constitutio Libertatis**

1

Eski Dünya'da kamusal özgürlüğü düşleyen birilerinin olması ve Yeni Dünya'da da kamusal mutluluğu tatmış birilerinin varlığı; sonuçta bunlar, eski hak ve özgürlüklerin geri kazanımını, yani restorasyon hareketini doğuran olgulardı ve bu hareket, Atlantik'in her iki tarafındaki devrimlerin içinde gelişecekti. Başarı ve başarısızlık durumunda yaşanan olaylar ve mevcut koşullar onları ne kadar ayrı düşürmüş olursa olsun, Amerikalılar devrimin nihai amacının özgürlüğü inşa etmek ve devrimci yönetimin asıl meselesinin de bir cumhuriyet kurmak olduğu konusunda Robespierre ile hâlâ hemfikir olacaklardı. Belki de tam tersi gerçekleşmiş ve Robespierre ünlü "Devrimci Yönetimin İlkeleri"ni yazarken

(*) *Constitutio Libertatis*, İngiliz hukukçu Henry Bracton'un Magna Carta'ya atfettiği bir tanımdır. Sözcük anlamıyla "özgürlüğün kurulumu/oluşturulması" olarak karşılanabilir fakat Arendt'in ileriki bölümlerde bahsedeceği üzere "constitution" sözcüğü hem yazılı anayasayı hem de bu anayasanın oluşumunu içeren siyasal yapının kurulumunu imler. Buradaki bağlam itibariyle tümce, "özgürlüğün anayasal olarak kurulması" şeklinde de anlaşılabilir – ç.n.

Amerikan Devrimi'nin gidişatından etkilenmişti. Zira Amerika'da, kolonilerin silahlı ayaklanmalarını ve Bağımsızlık Bildirisi'ni takip eden olgu, on üç koloninin hepsinde birden görülen anayasa yapımındaki ani patlayışı (John Adams'ın sözleriyle, sanki "on üç saat, tek bir saat gibi işlemişti"); öyle ki özgürleşme savaşı, özgürlüğün şartı olan bağımsızlık mücadelesi ve yeni eyaletlerin oluşumları arasında hiçbir kesinti, hiçbir zaman aralığı ve hatta nefes alacak bir süre bile olmamıştı. "Bu büyük gösterinin ilk sahnesi", yani "Amerikan savaşının son evresi", Amerikan Devrimi henüz bir sonuca varmadan kapanmıştı;[1] fakat devrimci sürecin bu bütünüyle farklı evreleri neredeyse aynı anda başlamış ve savaş yılları boyunca birbirlerine paralel yol almışlardı.

Bu gelişmenin önemini ne kadar vurgulasak azdır. Amerikan Devrimi'ni kurtaran mucize, tabii eğer öyleyse, kolonilerin İngiltere'ye karşı bir savaş kazanacak kadar sağlam ve güçlü olmaları değil, Jack Dickinson'ın haklı olarak korktuğu gibi, bu zaferin "hiç değilse yorgun Bölgeler, şanslı bir İşgalcinin boyunduruğu altında Kölelik batağına saplanana kadar, Devletler, Suçlar ve Felaketlerden oluşan bir yığınla"[2] sona ermemiş olmasıdır. Aslında böylesi bir durum, ardından devrimin gelmediği bir isyanın ortak kaderidir ve bu

1 Özgürleşme elde edildiğinde ve bütün bağımsızlık savaşlarına içkin olan kargaşa ve şiddet son bulduğunda, devrimin de tamamlandığına dair yaygın kanıdan başka belki de hiçbir şey, devrim anlayışına daha fazla zarar veremez. Böyle bir kanı yeni değildir. 1787'de Benjamin Rush şundan yakınmıştı: "Amerikan devrimi ile Amerikan savaşını birbirine katmak neredeyse âdet haline geldi. Amerikan savaşı bitti, ama bunun Amerikan devrimiyle ilgisi yok. Bilakis büyük gösterinin yalnızca ilk perdesi tamamlandı. Yeni yönetim biçimlerini tesis etme ve olgunlaştırma işi bizi bekliyor" (*Niles, Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1822, s. 402). Biz de şunu ekleyebiliriz: Özgürleşmenin doğum sancıları ile özgürlüğün kuruluşunu birbirine karıştırmak neredeyse bir âdet haline geldi.

2 Bu korkular, 1765'te, Willam Pitt'e yazılmış bir mektupta dile getirilir. Bu mektupta Dickinson, kolonilerin İngiltere'ye karşı olası bir savaşı kazanacakları yönündeki inancını dillendirir. Bkz. Edmund S. Morgan, *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago, 1956, s. 136.

yüzden, çoğu sözde devrimin de ortak kaderi olmuştur. Fakat bir siyaset bilimci, isyanın amacının özgürleşme, devriminkinin ise özgürlük kurmak olduğunu akılda tutarsa, tarihçinin gizli tuzağından nasıl kaçınacağını bilecektir; zira tarihçi, isyan ve özgürleşmenin şiddet içeren ilk evresine ve tiranlığa karşı ayaklanmaya –devrimin daha sessiz olan ikinci evresini ve kurulumu dikkate almaksızın– vurgu yapmaya meyillidir. Bunun bir sebebi, kendi hikâyesinin bütün dramatik boyutlarının ilk evrede içeriliyor görünmesidir ve olası bir diğer sebebi de, özgürleşme hengâmesinin devrimi çoğu zaman alt ediyor olmasıdır. Bir hikâye anlatıcısı olduğu için tarihçinin karşısına çıkan bu ayartma, çok daha muzır bir kuramla oldukça yakından ilgilidir. Bu kurama göre, ülkenin devrimci ruhunu doğru bir şekilde ifade etmekten uzak olan anayasalar ve anayasa-yapımındaki telaş, aslında irticai güçlerin marifetleridir; bunlar, ne devrimi alt etmiş ne de onun tüm gelişimini sekteye uğratmıştır. Öyle ki –gayet mantıklı bir şekilde– bu devrimci sürecin gerçekten doruk noktası olan Birleşik Devletler Anayasası da, karşı-devrimin fiilî sonucu olarak anlaşılmaktadır. Buradaki temel yanlışlık, özgürleşme ile özgürlüğü birbirinden ayırma konusundaki beceriksizlikten kaynaklanır. Yeni kazanılmış özgürlüğün anayasal olarak kurulması şeklinde sürdürülmezlerse isyan ve özgürleşmeden daha nafile bir şey yoktur. Zira "maneviyat, maddiyat ve orduların disiplini ya da tüm bunların bir araya gelmiş hali, anayasaya gereksinim duyarlar" (John Adams).

Devrimi, özgürlük kurmakla özdeşleştirmek yerine, özgürleşme mücadelesiyle bir saymaktaki ayartıya direnilse bile, geride fazladan, bizim bağlamımızda daha ciddi bir zorluk kalır: Yeni devrimci anayasalar biçim ya da içerik bakımından, bırakın devrimci olmayı, neredeyse yeni bile değillerdi. Anayasal yönetim mefhumu, içeriğinde yahut kökünde elbette

devrimci değildir; olsa olsa yasayla sınırlandırılmış bir yönetim demektir. Yeni anayasalara dahil edilen ve sıklıkla onların en önemli parçaları olarak görülen çeşitli hak bildirgeleriyle açıklandığı üzere, anayasal güvencelerle sağlanan sivil özgürlüklerin teminatı, halkın yeni devrimci güçlerini dile getirmeye hiç niyetlenmemişti. Aksine, yeni kurulmuş siyasi toplulukta bile yönetimin iktidarını sınırlamak için gerekli görülmüştü. Jefferson'ın işaret ettiği gibi bir haklar bildirgesi "halkın, genel ya da tikel, yeryüzündeki her yönetim karşısında sahip olduğu; adil bir yönetimin de ne toptan geri çevirmesi ne de bütünüyle bel bağlaması gereken" bir şeydir.[3]

Bir diğer deyişle, bugün olduğu gibi o zaman da anayasal yönetimler, 18. yüzyılın söz konusu ettiği "sınırlı monarşi", yani gücü yasalarla sınırlandırılmış bir monarşi anlamında sınırlı yönetimlerdi. Kişisel refah kadar sivil özgürlükler de sınırlı yönetim kapsamındadır ve güvencesi, yönetim biçimine bağlı değildir. Siyaset kuramına göre gayrimeşru olan ve anayasal, yani hukuki bir yönetim olmaya direnen tek yönetim biçimi tiranlıktır. Gelgelelim anayasal yönetimlerin kanunlarıyla güvenceye alınan özgürlükler, negatif bir özelliğe sahiptirler ve bu, esasında vergilendirme amacı taşıyan ama sonradan seçme hakkına dönüşmüş olan temsiliyet hakkı için de geçerlidir. Gerçekte bu hakların "kendinde bir iktidarı yoktur, yalnızca iktidarın istismarından muaf olmayı" sağlarlar;[4] yani yönetimde pay sahibi olmayı de-

3 James Madison'a yazılmış, 20 Aralık 1787 tarihli bir mektupta.

4 "İktidar, olumlu bir şeydir; olumsuz bir şeyi kontrol eder" ve "bu ikisine aynı ismi vermek, tek bir sözcüğü birden çok anlamın hizmetine sokarak dili âdeta fakirleştirmektir" (*An Old Master and Other Political Essays*, 1893, s. 91). Woodrow Wilson'a ait sözlerle ifade ettiğimiz bu gerçek, nadiren fark edilmekte ve kısmi ölçüde itibar görmektedir. Eylemi var eden iktidar ile "inisiyatif organları"nın kontrol edilmesi hakkını bu şekilde birbirine karıştırmak, daha evvel bahsettiğimiz özgürleşme ile özgürlüğün birbirine karıştırılmasına benziyor. Metinde yer verdiğimiz alıntı için bkz. James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

gil, yönetime karşı bir korumayı garanti ederler. Bu anayasacılık mefhumunu, Magna Carta'ya ve buradan da feodal haklara, ayrıcalıklara ve krallık iktidarı ile kraliyet zümreleri arasında yapılan antlaşmalara kadar geriye götürüp götürmeyeceğimiz ya da tam aksine "etkili merkezî bir yönetim varlık kazanıncaya dek modern anayasacılığı hiçbir yerde bulamıyor olduğumuzu"[5] varsayıp varsaymayacağımız, konumuz dahilinde nispeten önemsizdir. Eğer devrimlerde bu çeşit anayasacılıktan daha fazlası mevzubahis edilmemiş olsaydı, devrimler de o gösterişsiz başlangıçlarına –yani hâlâ "Antik" özgürlüklerin restorasyonu girişimleri olarak anlaşıldıkları zamanlara– sadık kalmış olurlardı. Fakat işin aslı böyle değildir.

Anayasa-yapımındaki hakiki devrimci unsuru fark etmenin bize bu kadar zor gelişinin ardında muhtemelen daha etkili olan başka bir sebep var. 18. yüzyıl devrimlerini değil de, onları 19. ve 20. yüzyıl boyunca takip eden bir dizi kargaşayı kendimize kılavuz edinirsek, sürekli hale gelen, bir sonuca varamayan ve kendi hedefini, yani özgürlüğün kurulmasını üretemeyen devrimler ile devrimci kargaşanın sonrasında bazı yeni "anayasal" yönetimlerin nihai olarak varlık kazandığı, bunun makul sayıda sivil özgürlüğü garantilediği ve ister monarşi ister cumhuriyet şeklinde olsun sınırlı yönetim olarak adlandırılmaktan daha fazlasını hak etmeyen devrimler arasında bir seçime terk edilmiş görünürüz. Bunlardan ilkinin Rusya ve Çin'deki devrimler için geçerli olduğu çok açıktır, ki burada iktidar sahipleri bu gerçeği kabullenmekle yetinmeyip daima devrimci bir yönetim olarak kalmakla övünmüşlerdir. İkincisi ise, Birinci Dünya

5 İkincisi Carl Joachim Friedrich'in görüşüdür; bkz. *Constitutional Government and Democracy*, yenilenmiş baskı, 1950. İlki –yani "Amerikan anayasalarındaki ibareler... Magna Carta'nın otuz dokuzuncu maddesinin birebir kopyasıdır" görüşü– içinse bkz. Charles E. Shattuck, "The True Meaning of the Term 'Liberty' in the Federal and State Constitutions", *Harvard Law Review*, 1891.

Savaşı'ndan sonra neredeyse tüm Avrupa ülkelerine yayılan devrimci kargaşalar ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın hükmü karşısında bağımsızlıklarını kazanmış birçok koloni ülkesi için geçerlidir. Bu örneklerde, anayasalar asla devrimin ürünü değillerdi; aksine bir devrim başarısız olduktan sonra yürürlüğe konulmuş ve en azından ona tabi olarak yaşayan halkın nezdinde galibiyet değil mağlubiyet göstergesi olmuşlardı. Genellikle uzmanların elinden çıkan eserlerdi; fakat burada kastedilen, Gladstone'un Amerikan Anayasası'nı "belli bir sürede insan beyninin ve azminin yapabileceği en mükemmel eser" olarak tanımladığı anlamda bir eser değildi, daha ziyade Arthur Young'ın 1792'de bile fark ettiği bir bağlamdaydı; yani Fransızlar "yeni sözcük"ü benimsemişlerdi ve bunu "bir anayasa olarak baz alıyorlardı, tıpkı tarife göre yapılan bir muhallebi gibi".[6] Amaçları devrimin akışına set çekmekti; iktidarı sınırlandırmaya hizmet etmişlerdi, ama bu iktidar, alameti tecellisinden önce gelen devrimci halk iktidarı olduğu kadar, yönetimin de iktidarıydı.[7]

Bu meselelere dair tartışmayı zora sokan sıkıntılardan bi-

6 Aktaran Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca, 1940. Bu konuyu tarihsel açıdan görmek isteyenler, Locke'un Carolina için hazırladığı anayasanın akıbetine tekrar dönüp bakabilirler, zira bir uzman tarafından hazırlanıp halka sunulmuş ilk anayasa muhtemelen odur. William C. Morey'in "Hiçlikten var edilmişti ve çok geçmeden bir başka hiçlikle değiştirilmişti" şeklindeki yargısı, bu türden anayasaların neredeyse hepsi için geçerlidir. ("The Genesis of a Written Constitution", *American Academy of Politics and Social Science*, Annals I, Nisan 1891).

7 Bu türden anayasa-yapımı konusunda en iyi çalışma için bkz. Karl Loewenstein, "Verfassungsrecht und Verfassungsrealität" (*Beiträge zur Staatssoziologie*, Tübingen, 1961). Ne yazık ki bu kitabın özgün baskısına bakamadım. Loewenstein'ın makalesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan "anayasa bolluğu"nu ve bunlardan yalnızca birkaçının halk tarafından onaylanmasını konu ediniyor. Bu anayasalara karşı "halkın büyük güvensizliği"ni; "bilirkişi ve uzmanlardan oluşan nispeten küçük gruplar"ın elinde olmaları bakımından büyük ölçüde "amaç için araç" haline dönüştüklerini ve "çıkarlarına hizmet ettikleri birçok grup ve sınıfa has imtiyazların temin ve muhafaza edilmesi" yönünde birer mekanizma görevi gördüklerini vurguluyor.

ri ve muhtemelen hiç de önemsiz olmayanı, tamamıyla sözcüklerle ilgilidir. "*Constitution*" sözcüğü açık bir şekilde, "kurulu" (*constituted*) bir yönetimin hukuku ya da kuralları anlamına gelir; yazılı belgeler şeklinde vücut bulur ya da İngiliz Anayasası'nda olduğu gibi kurumlarda, gelenek ve âdetlerde zımnen yer bulur. Fakat aynı zamanda bu sözcüğün, kurma eylemi (*act of constituting*) karşılığı da vardır. Halk ve onun yaptığı devrim, kendi yönetimini kuramamış olduğu için devrimci-olmayan yönetimlerin benimsediği "anayasalar"dan (*constitutions*) ve Gladstone'un ifadesiyle bir milletin "ilerlemeci tarihinden doğmuş" ya da bütün halkın yeni bir siyasi topluluk kurmaya yönelik bilinçli girişiminin nüvesi olan diğer "anayasalar"dan da benzer sonuçlar beklemek ve onları da aynı şekilde adlandırmak pekâlâ mümkündür. Thomas Paine'in bu sözcüğe getirdiği o çok ünlü tanımda, karışıklık kadar farklılık da harikulade görünür hâldedir. Amerika'da anayasa-yapımı telaşının ona öğretmiş olması gereken şeyden süzüp çıkardığı şu tanıma göre, "Anayasa (*constitution*), yönetimin değil, o yönetimi kuran (*constituting*) halkın eylemidir".[8] Bu yüzden Amerika'da olduğu gibi Fransa'da da, tek misyonu bir anayasa hazırlamak olan kurucu (*constituent*) meclislere ve özel kongrelere ihtiyaç vardı ve bu taslağın evlere kadar taşınması, insanlara ulaşması, Konfederasyon Sözleşmesi'nin önce kasabalardaki toplantılarda, Anayasa maddelerinin de meclis oturumlarında kelime kelime tartışılmış olması gerekiyordu. Zira meselenin özü, on üç koloninin yerel kongrelerinin, güçleri makul ve yeterli ölçüde sınırlandırılmış eyalet yönetimleri tesis edeceğine güvenilememiş olması değildi; daha ziyade "yönetimin halka değil, halkın yönetime bir anayasa bahşetme-

8 Şöyle de dile getirilmiş: "Bir anayasa, yönetimi önceler ve bir yönetim, anayasanın yalnızca uzantısıdır." Her iki ifade de *The Rights of Man*'in ikinci kısmında yer alıyor.

si gerektiğine dair" bir anlayışın, anayasal unsurların ilkesi haline gelmiş olmasıydı.[9]

Bir yönetimin halka dayattığı anayasa ile bir halkın kendi yönetimini kurmakta yararlandığı anayasa arasında iktidar ve otorite bağlamında ortaya çıkan büyük farkı kavrayabilmek için, Anglo-Amerikan ülkeleri ile onların etki alanları dışında kalan anayasal yönetimlerin türlü mukadderatına şöyle bir göz gezdirmek yeterli olacaktır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın edindiği uzman anayasaları, büyük ölçüde Amerikan Anayasası modelinde temellenmişlerdi ve kendi başlarına değerlendirildiklerinde gayet güzel işlemiş olmalıydılar. Fakat onlara tabi olan halka daima aşılamakta oldukları güvensizlik, tarihsel gerçekliği olan bir meseledir. Avrupa kıtasında monarşik yönetimin çöküşünden on beş yıl sonra Avrupa'nın yarısından fazlası bir tür diktatörlük altında yaşıyordu; fakat İsviçre ve İskandinav ülkeleri haricindeki diğer anayasal yönetimler, Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in o zaman bile çoktan bariz bir özelliği haline gelmiş olan hazin durumu, yani iktidar, otorite ve istikrar eksikliğini paylaşıyordu. Zira iktidar yokluğu ve bunun doğal sonucu olan otorite eksikliği, mutlak monarşilerin ilgasından sonra neredeyse bütün Avrupa ülkelerindeki anayasal yönetimlerin baş belası haline gelmişti. 1789 ve

9 Morgan'a göre "Her eyalet, kendi anayasa taslağını hazırlama ve onu yürürlüğe koyma işini bölge kongrelerine bırakmıştı. Massachusetts halkı, bu işleyişin tehlikesini ilk fark edendi ... Buna göre, 1780'de özel bir kurultay düzenlenmiş ve yönetimden bağımsız olarak eyleyen halk, bir anayasa hazırlamıştı ... Eyaletlerin bunu kullanması için artık çok geçti, ama bu yeni yöntemin hemen ardından, Birleşik Devletler için bir yönetimin oluşturulması gelmişti" (*a.g.e.*, s. 91). Forrest McDonald ise şöyle düşünür: Eyalet meclisleri "savuşturulmuş" hâldedir ve seçilmiş kurultaylara yetki vermektedir; çünkü "eğer Anayasa, meclislerin çevirdiği dümenlerle uğraşmak zorunda kalsaydı ... onaylama çok daha zor olurdu". Fakat McDonald bile, şöyle bir dipnot düşmüştü: "Teoriden bakıldığında, eyalet meclislerince yapılan onaylama, diğer başka yasalarca yapılacak onaylamadan daha bağlayıcı olmayacaktı ve daha sonra gelen yasama meclisleri, bunu yürürlükten kaldırabilirdi" (Bkz. *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958, s. 114).

1875 yılları arasında Fransa'da görülen on dört anayasa, 20. yüzyılda savaş-sonrasında yaşanan anayasa bolluğundan bile önce, bu sözcüğü maskara etmişti. Son olarak hatırlamalıyız ki, anayasal yönetimin evreleri, –Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da– "sistem"in dönemlerince isimlendirilmişti ve bu "sistem" sözcüğüyle halk, bizatihi hukukun, yarı yarıya çürümüş bir ortaklık sistemi içine batırıldığını işaret etmişti. Öyle ki bu durum, kendisine karşı bir isyanı bile hak etmemekteydi; bu yüzden aklı başında herkesin bu çürümüşlükten kendini kurtarmasına izin verilmeliydi. Kısacası, John Adams'ın sözleriyle, "anayasa, anlaşıldığında, rıza verildiğinde ve yüreklere yerleştiğinde bir norm, bir temel ya da bir bağdır. Onu besleyen bu duygu ve düşünce olmadan, havaya bırakılmış bir uçurtma ya da bir balondan farkı yoktur".[10]

Yönetimin bir eylemi olarak anayasa ile halkın yönetimi kurarken başvurduğu anayasa arasındaki fark yeterince açıktır. Bununla yakından ilgili olmasına karşın eklenmesi gereken bir diğer farkı algılamak ise çok daha zordur. 19. ve 20. yüzyıllardaki anayasa-yapıcıları ile onların 18. yüzyıldaki Amerikalı ataları arasında ortak bir şey vardıysa, bu aslında iktidara duyulan güvensizlikti ve böyle bir güvensizlik de, muhtemelen eski ülkelerdekinden çok daha fazla, Yeni Dünya'da telaffuz edilmişti. Doğası gereği insanın, "sınırlanmamış bir iktidara güven duyacak yapıda olmadığı"; iktidarı elde tutanların "gözü dönmüş yırtıcı hayvanlara" dönüşmeye yatkın oldukları; insanı ve onun iktidar dürtüsünü frenlemek için yönetimin şart olduğu ve bunun da (Madison'ın belirttiği gibi) "insan doğasına bir müdahale" olduğu... Bunların hepsi, en az 19. yüzyılda olduğu kadar 18. yüzyılda da birer klişeydi ve Kurucu Babalar'ın zihinlerine kök salmış-

10 Aktaran Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, s. 221.

lardı. Tüm bunlar, hak bildirgelerinin ardında yatmaktadır ve zaten sınırlanmış yönetim anlamında anayasal yönetime olan kati gereksinim noktasında genel bir anlaşmayı da bunlar oluşturmuştur. Oysa bunların hiçbiri, Amerika'daki gelişim için belirleyici olmamıştır. Kurucular'ın, haddinden fazla iktidarı olan bir yönetime besledikleri korku, toplumun içinden yükselecek olan yurttaş hak ve özgürlüklerinin yaratabileceği büyük tehlikeleri çok iyi biliyor olmalarıyla dengelenmişti. Bu yüzden, Madison'a göre, "bir cumhuriyet için önemli olan, toplumu yalnızca yöneticilerin zulmüne karşı korumak değil, ayrıca toplumun bir bölümünün adaletsizliğine karşı diğer bölümü kollamak"tır, "kişilerin ya da azınlıkların haklarını... çoğunluğun çıkar birlikteliğinden" korumaktır.[11] Her şeyin ötesinde böyle bir amaç, kamusal-yönetimsel bir iktidarın kurulmasını gerektirmişti ve bu iktidarın özü asla sırf negatif olan bir şeyden, yani anayasal olarak sınırlandırılmış yönetimden türetilemezdi; buna karşın Avrupalı anayasa-yapıcılar ve anayasacılar burada Amerikan Anayasası'nın verdiği nimetlerin timsalini görmüşlerdi. Gerçekte hayran oldukları şey –ki Kıta tarihi açısından baktığımızda buna hak verilebilir– yapısal olarak Britanya tarihinden doğup gelişmiş olan "ılımlı yönetim"in nimetleriydi. Fakat bir cumhuriyet kurmanın muazzam derecede önemli olduğunu ve Anayasa'nın esasının sivil özgürlüklerin korunmasından ziyade, tümüyle yeni bir iktidar sisteminin tesis edilmesi anlamına geldiğini anlayamamışlardı; çünkü söz konusu nimetler Yeni Dünya'nın bütün anayasalarına dahil edilmekle kalmamış, insanların devredilemez hakları oldukları da üzerine basa basa vurgulanmıştır.

Bu bağlamda, Amerikan Devrimi kayıtları bütünüyle açık ve sade bir dile sahiptir. Kurucuların zihinlerini meşgul eden, "sınırlı" ve yasal olması anlamında bir anayasacı-

11 Bkz. *The Federalist*, no. 51.

lık değildi. Tartışmaya ve açıklamaya olan ihtiyacın ötesine geçip bu konuda bir anlaşmaya vardıklarında ve hatta İngiltere kralına ve Parlemento'ya karşı duruşları en üst raddeye vardığında bile, mutlak hükümdar ile değil yine "sınırlı monarşi" ile uğraşmış olduklarının bir şekilde farkındaydılar. Bu yönetimden bağımsızlıklarını ilan ettiklerinde ve krallığa bağlılık yeminlerini bozduklarında onlar için asıl soru, iktidarı nasıl sınırlayacakları değil, onu nasıl tesis edecekleriydi ya da yönetimi nasıl frenleyeceklerinden ziyade, bir yenisini nasıl kuracaklarıydı. Bağımsızlık Bildirgesi'nin hemen ardından ülkeye hâkim olan anayasa-yapımı telaşı, iktidar boşluğunun büyümesini engellemişti ve yeni iktidarın tesis edilmesi, esasında zaten bir olumsuzluk içeren iktidara, yani hak bildirgelerine dayandırılamazdı.

Bu meselenin bütünü, kolayca ve sıklıkla karıştırılmaktadır; çünkü "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi" Fransız Devrimi'nin gidişatında önemli bir rol oynamaya başlamıştı, ki söz konusu hakların hukuki yönetimlere sınırlamalar getirmediği, aksine bizatihi onun kuruluşu olduğu varsayılmıştı. Toplumsal ve siyasal örgütlenmenin hâlâ feodal biçimde olduğu bir ülke için gerçekten devrimci imaları olan fakat Yeni Dünya'ya bu türden bir şey ifade etmeyen "Herkes eşit doğar" beyanından çokça farklı olarak, vurguda önemli bir değişiklik söz konusudur ve bu değişiklik yalnızca sivil hakların belirlenmesi konusunda tümüyle yeni bir boyuta ilişkindir: Söz konusu hakların, kim olduklarına ve nerede yaşadıklarına bakmaksızın bütün insanların hakları olduğu resmen ilan edilmişti. Amerikalar, İngiltere'den talep ettikleri şeyin "İngiliz'in hakları" olduğunu pekâlâ biliyorlardı, fakat kendilerini artık "damarlarında özgürlük kanının dolaştığı bir millet" (Burke) olarak düşünemiyorlardı. İşte vurgudaki farklılık bu noktada ortaya çıkmıştı; hatta İngiliz ya da Britanyalı olmayanların var-

lığı, onlara şunu hatırlatmaya yeterliydi: "İngiliz, İrlandalı, Alman ya da İsveçli olmanıza bakmaksızın ... İngilizlerin sahip olduğu bütün özgürlükleri ve bu anayasanın özgürlüğünü hak ediyorsunuz."[12] Dillendirip açığa vurdukları aslında şuydu: Şimdiye kadar yalnızca İngilizlerin sahip olduğu bu haklar, gelecekte herkesin olmalıdır;[13] bir diğer deyişle, bütün insanlar anayasal, "sınırlanmış" bir yönetim altında yaşamalıdır. Fransız Devrimi'yle gelen insan hakları beyanı ise tam manasıyla şunu kastediyordu: Her insan, doğmuş olmasından ötürü belli hakların sahibi haline gelir. Bu vurgu kaymasının pratikteki sonuçları en az teoride olduğu kadar büyüktü. Esasında Amerikan yorumu, tüm insanlık için medeni bir yönetimin gerekliliğinden daha fazlasını beyan etmez, ama Fransız yorumu, siyasal yapıdan bağımsız ve onun dışındaki hakların varlığından dem vurur ve böylece bu sözde hakları, yani insanın insan *olarak* haklarını, yurttaş hakları ile denk tutar. Çalışmamız dahilinde, insan hakları (*human rights*) kavramına içkin olan bu çıkmazlar üzerinde durmak zorunda değiliz; aynı şekilde mevzuata ve genel hukuka* doğrudan dahil edilmemiş ve orada yaşayanlar için geçerli kılınmamış bütün bu insan hakları bil-

12 Bu sözler bir Pensilvanyalıya ait. "Bütün yönleriyle en kozmopolit koloni olan Pensilvanya, tüm diğer milletlerden olanların sayısı kadar İngiliz asıllı insanı bir araya toplamıştı." Bkz. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, s. 20 ve s. 228.

13 Daha 60'ların başında "James Otis, Britanya'nın içtihat hukukundaki İngiliz haklarının doğal insan haklarına dönüşümünü öngörmüştü, ama aynı zamanda bu doğal hakların, yönetimin otoritesi için belli sınırlamalar olduğunu düşünmüştü." William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, s. 29.

(*) Burada *mevzuat* diye karşıladığım sözcük, müspet hukuk yahut mevzu hukuk diye de çevrilebilecek olan *positive law*'dur ve bir ülkede, yürürlükteki hukuk kurallarının bütünü olarak anlaşılmalıdır. Daha önce de belirttiğim *genel hukuk* terimini ise, *law of the land* için kullanıyorum. İlk kez Magna Carta'da geçen bu ifade, ülkenin hukuk ve adalet anlayışını belirleyen yazılı ve yazısız bütün yasaları, yani hem mevzuatı hem de örf ve âdetleri kapsıyor. Arendt metin içinde bunları aynı şey için kullanabiliyor – ç.n.

dirgeleri, beyannameleri yahut listelemelerinin hazin sonunu irdelememize gerek yok. Bu konuda her zamanki sıkıntı, insan haklarının yurttaşların sahip olduğu hakların daha azı olması ve yurttaş olarak edindiği normal hakları kaybetmiş olanların son çaresinden başka bir şey olamamasıdır.[14] Tek yapmamız gereken, Fransız Devrimi gidişatının önermiş olduğu vahim bir yanlışa düşmemek, yani "insan hakları beyanı yahut sivil hakların teminatı devrimin amacı ya da esası olabilirdi" türünden bir gafleti ötelemektir.

Yerel kongrelerce ya da –Massachusetts'te olduğu gibi– anayasa meclislerince hazırlanmış olmalarına bakmaksızın Birlik Anayasası'nı önceleyen eyalet anayasalarının amacı, yeni iktidar odakları yaratmaktı ve böylesi bir amaç, Kral'ın ve Parlemento'nun otoritesi ve de iktidarı Bağımsızlık Bildirgesi'nce ilga edildikten sonra gerçekleşecekti. Kurucular ve Devrim'i gerçekleştirenler, bu yeni iktidarın yaratılması adına, kendilerince "siyaset bilimi" dedikleri şeyin bütün araçlarını kullanmışlardı; zira onların dilinde siyaset bilimi "cumhuriyetlerde iktidarın biçim ve bileşimini" keşfetme çabasına dayanıyordu.[15] Bu konuda cahil olduklarının fevkalade farkındaydılar; bu sebeple de yüzlerini tarihe dönmüş ve cumhuriyetçi anayasalar hakkında Antik ya da modern, gerçek ya da kurmaca ne kadar örnek varsa itinayla toplamışlardı. Cahil kalmamak için öğrenmeye can attıkları şey, iktidarın kurulmasıydı –ve asla sivil özgürlüklerin teminatı değildi–; çünkü onlar bu konuyu, önceki bütün cumhuriyetlerden kesinlikle daha iyi biliyorlardı. Rousseau'nun Fransız Devrimi'nin gidişatı üzerinde gösterdiği etkiyle neredeyse eş değerde bir etkiyi Amerikan Devri-

14 İnsan Hakları'nın tarihsel ve kavramsal olarak içine düştüğü çıkmazlar konusunun kapsamlı bir şekilde ele alınışı için yazarın şu kitabına bkz. *Origins of Totalitarianism*, yenilenmiş baskı, New York, 1958, s. 290-302.

15 Bu sözler Benjamin Rush'a aittir; aktaran Niles, *a.g.e.*, s. 402.

mi üzerinde göstermiş olan Montesquieu'nün müthiş bir cazibe yaratmasının sebebi de buydu; zira Devrim patlak vermeden en az on yıl kadar önce yönetim hususunda bir otorite olarak okunan ve danışılan Montesquieu'nün büyük eserinin ana konusu, aslında "siyasal özgürlüğün anayasal olarak kurulumu"ydu.[16] Fakat burada "anayasal olarak" ifadesi bir olumsuzluk, iktidarın sınırlandırılması ve yadsınması (*negation*) gibi tüm yan-anlamlarını atmıştır. Aksine "federal özgürlüğün büyük tapınağı"nın, iktidarın kurulmasında ve onun doğru bir şekilde bölüşülmesinde temellenmesi gerektiğini işaret eder. Kurucuların kendi siyasi bilgeliklerini çıkarsadıkları kaynaklar içinde biricik hâlde olan Montesquieu, iktidar ve özgürlüğün birbirinden ayrılamaz olduğunu; kavramsal olarak siyasal özgürlüğün "İstiyorum"dan ziyade "Yapabilirim"e dayandığını ve bu yüzden siyasal alanın, iktidar ile özgürlüğü birleştirecek şekilde anlaşılması ve oluşturulması gerektiğini iddia etmişti, ki anayasa üzerine neredeyse her tartışmada ona başvurulmasının sebebi de şüphesiz budur.[17] Kurucular, kendi doğrularını koloni deneyimlerinden çıkarmışlardı; onlara göre özgürlük, "yapmak İstediğimiz şeyi yapıp yapmama konusunda doğal bir İktidar"dı ve Montesquieu de bunu teyit etmişti. Aynı şekilde kolo-

16 Bu tartışmalarda "Yüce Montesquieu"nün "kutsal yazıları"ndan en sık alıntılanan bölüm, İngiltere hakkında söylediği şu ünlü cümledir: "Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique" [Anayasasının doğrudan amacı siyasal özgürlük olan bir millet daha var] (*Esprit des lois*, XI, 5). Montesquieu'nün Amerikan Devrimi'nin gidişatı üzerindeki muazzam etkisi için özellikle bkz. Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1760- 1801*, Baton Rouge, Louisiana, 1940 ve Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore ve Paris, 1926.

17 Montesquieu, "istencin gerçekleşmesine" dayanan felsefi özgürlük (*Esprit des lois* XII, 2) ile *pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* [istememiz gerekeni yapabilmeye] (*a.g.e.*, XI, 3) dayanan siyasal özgürlüğü birbirinden ayırır ve *pouvoir* (iktidar) sözcüğüne vurgu yapar. Zira siyasal özgürlükteki iktidar unsuru, Fransızcada net bir şekilde ortadadır; *pouvoir* sözcüğü, iktidarı ve "muktedir olma yahut -e bilme"yi aynı anda imler.

ni zamanlarının en eski belgelerinde "seçilmiş vekillerin, atanmak için *iktidar* ve özgürlüklerinin olacağı"nı okuduğumuzda, bu insanlar için söz konusu iki sözcüğü neredeyse eşanlamlı kullanmanın hâlâ ne kadar doğal bir şey olduğunu görürüz.[18]

Bu tartışmalarda hiçbir şeyin erklerin dengelenmesi ya da ayrılması probleminden daha büyük bir yer kaplamadığı çok açıktır ve böyle bir ayrım mefhumunun Montesquieu'ye has bir keşif olmadığı da pekâlâ doğrudur. İşin gerçeği, bu fikir –ki şimdilerde iddia edildiği şekliyle mekanik, Newtoncı bir dünya görüşünün doğal sonucu olmasının ötesinde– çok çok eskidir; karma yönetim biçimleri üzerine süregelen tartışmalarda, zımnen de olsa yer almaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'e kadar, hiç olmadı Polybius'a kadar izi sürülebilir; zira karşılıklı kontrol ve dengelemenin sunduğu avantajların farkına varan ilk kişi muhtemelen Polybius'tu. Montesquieu, bu tarihsel arkaplanın farkında değilmiş gibi görünüyor ve zaten ona yön veren de, İngiliz Anayasası'nın biricik temeli olduğuna inandığı şeydi. Bu anayasayı doğru bir şekilde yorumlayıp yorumlamadığı bugün bizi ilgilendirmiyor; bu, 18. yüzyılda bile pek önemli bir şey değildi. Esasında Montesquieu'nün keşfi, iktidarın doğasıyla ilgiliydi ve bu keşif, söz konusu meseleye dair geleneksel bütün fikirlerle öylesine açık bir çelişki yaratıyordu ki, Amerika'da cumhuriyetin kuruluşunun büyük ölçüde esin kaynağı olmasına rağmen, bugün neredeyse unutulmuş hâldedir. Söz konusu keşif, birbirinden ayrılmış erklerin bütün yapısına temel teşkil eden bu unutulmuş ilkeyi tek bir cümlede açıklamaktadır: Yalnızca "iktidar, iktidarı durdurur"; ona zarar vermeden, onun yerine iktidarsızlığı geçirmeden diye de eklemeli-

18 Bkz. Rossiter, *a.g.e.*, s. 231 ve 1639 tarihli "Connecticut'ın Temel Yasaları", *Documents of American History*, der. Henry Steele Commager, New York, 1949, 5. baskı.

yiz.[19] Zira iktidar, elbette şiddetle zarar görebilir ki tiranlıklarda olan da budur; bir kişinin şiddeti çoğunluğun iktidarını yerle bir eder. Montesquieu'ye göre bu, içeriden bir bozuluştur: Çoğunluk yok olur; çünkü iktidar yerine iktidarsız-

19 Söz konusu veciz ifade, XI, 4'te yer alır ve aslı şöyledir: "Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir" [İktidarın suiistimal edilmemesi için, şeylerin doğası itibariyle iktidarın iktidarı durdurması gerekir]. İlk bakışta Montesquieu'de bile bunun şu anlama geldiği düşünülür: Yasaların iktidarı insanların iktidarını kontrol etmek zorundadır. Fakat bu aceleci çıkarım yanıltıcıdır; zira Montesquieu, yasaları, dayatılan normlar ve emirler anlamında ele almaz; aksine ona göre yasalar, Roma geleneğiyle tam bir uyum içindedirler ve yasa derken kastettiği *les rapports qui se trouvent entre [une raison primitive] et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux* (I, 1) [İlkel bir akıl ile farklı varlıklar arasındaki bağlantılar ve bu çeşitli varlıkların kendi aralarındaki bağlantılardır]. Bir diğer deyişle yasa, ilişkilendiren şeydir; öyle ki dinsel yasa insanı Tanrı'yla ilişkilendirir, insani yasa da insanı kendi hemcinsiyle ilişkilendirir (ayrıca bkz. Kitap XXVI; burada tüm çalışmanın ilk paragrafları detaylı bir şekilde işlenir). Kutsal yasa olmadan, insan ile Tanrı arasında bir ilişki olmazdı; insani yasa olmadan da insanlar arasındaki alan bir çöl olurdu, daha doğrusu böyle "ara-lık alanı" (*in-between space*) diye bir şey olmazdı. İktidarın gerçekleşeceği yer, işte bu *rapports* [bağlantılar] ya da yasallık sınırlarıdır ve iktidarın farklı kollara ayrılmaması, yasallığın değil, özgürlüğün olumsuzlanması ve yadsınması demektir. Montesquieu'ye göre, yasal sınırlar dahilinde bile iktidar pekâlâ suiistimal edilebilir; sınırlamaya duyulan ihtiyaç (*la vertu même a besoin de limites* (XI, 4) [erdem bile sınırlara ihtiyaç duyar]) yasa ve iktidar arasındaki husumetten değil, insani iktidarın doğasından ortaya çıkar.

Montesquieu'ye ait erkler ayrımı düşüncesi, kontrol ve denge kuramıyla çok sıkı bir yakınlığı olması dolayısıyla zamanın bilimsel, Newtoncı ruhuna sahip olmakla sıkça suçlanmıştır. Oysa Montesquieu'ye hiçbir şey, modern bilimin ruhundan daha yabancı olamazdı. Böyle bir ruhun, Hobbes'ta olduğu gibi James Harrington'da ve onun "mülkiyet dengesi" düşüncesinde mevcut olduğu doğrudur; şüphesiz bu terminoloji, o zaman bile bir hayli cazibe sunan bilimlerden sökün etmişti; zira John Adams, Harrington'ın bu öğretisini, "etki tepki, mekanik biliminde ne kadar şaşmaz ise, siyaset biliminde o derece şaşmaz bir düstur" diyerek methetmişti. Yine de Montesquieu'nün etkili olmasını sağlayan şeyin, öncelikle onun siyasal, bilimsellik-dışı dili olduğundan şüphe edilebilir; fakat her halükârda Jefferson, bilimsellik-dışı ve mekanik olmayan bir ruhun ortasında ve gayet açık bir şekilde Montesquieu'nün etkisi altında kalarak, şunu öne sürmüştü: "Uğruna savaştığımız yönetim... yalnızca özgür ilkeler temelinde yükselmemelidir" (bununla kastettiği, sınırlı yönetim ilkeleriydi) "aksine yönetimin sahip olduğu iktidar, birkaç idari yapı arasında öyle bir bölümlenmeli/bölüşülmeli ve dengelenmelidir ki, kimse kendi yasal sınırlarını ihlal edemesin, etkili bir şekilde denetlenebilsin ve diğerlerince frenlenebilsin" *Notes on the State of Virginia*, XIII. Sorgulama.

lığı büyütür. Oysa düşündüğümüzün aksine, iktidarın kontrolü yasalarla yapılamaz, en azından güvenli bir şekilde yapılamaz; çünkü anayasal, sınırlanmış ve kanunen işleyen bir yönetimde kontrol altındaki hükümdarın sözde iktidarı, gerçekte iktidar değil, şiddettir; yani çoğunluğun iktidarını tekelleştirmiş olan tek bir kişinin katmerli yeğinliğidir. Gerçi yasalar, daima çoğunluğun iktidarınca ilga edilme tehlikesi altındadır ve hukuk ile iktidar arasındaki çatışmada, hukukun galip geldiği pek nadir görülür. Fakat yasanın iktidarı kontrol etmeye muktedir olduğunu varsaysak bile –ve gerçekten demokratik bütün yönetim biçimlerinin, en berbat ve en keyfî tiranlık içinde bozulmamaları için bu varsayıma dayanması gerekse bile– yasaların iktidara getirdiği sınırlama, yalnızca onun kudretinde bir düşüşe sebep olabilir. İktidar, yalnızca iktidarla durdurulabilir ve buna rağmen yine iktidar sayesinde bozulmadan tutulabilir. Böylece erkler ayrımı ilkesi, yönetimin bir bölümünün iktidarı tekelleştirmesine karşı bir güvence sağlayabilecektir; bunun yanı sıra, 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. Montesquieu'nün "erdem bile sınırlandırılmaya muhtaçtır ve aklın aşırı kullanımı da sakıncalıdır" yönündeki meşhur içgörüsü, iktidarın doğasına dair sorgulamada ortaya çıkar.[20] Ona göre erdem ve akıl, sırf beceri olmaktan öte, birer kudrettir ve haliyle onların korunması ya da beslenmesi, iktidarın muhafazasını ve gelişmesini sağlayan benzer koşullara tabi olmak zorundadır. Fakat Montesquieu'nün böyle bir sınırlandırma istemesinin sebebi, şüphesiz daha az erdem yahut daha az akıl istemesi değildir.

Meselenin bu tarafı genelde gözden kaçırılıyor; çünkü iktidar bölüşümünü, yönetimin üç kola ayrılması olarak dü-

20 *Esprit des lois*, XI, 4 ve 6.

şünüyoruz. Hâlbuki kurucuların temel problemi, on üç "egemenlik"in, yani kanunen kurulan cumhuriyetlerin nasıl birleştirileceğiydi; görevleri de –zamanın diliyle ve Montesquieu'den ödünç alarak söyleyecek olursak– iç işlerinde cumhuriyetçiliğin nimetleri ile dış işlerinde monarşinin avantajlarını uzlaştıracak "konfedere cumhuriyet"i kurabilmekti.[21] Her ne kadar Haklar Bildirgesi, maddeler halinde ve zorunlu bir ilave olarak sonradan Anayasa'ya yedirilmiş olsa da, bu Kurulum görevi dahilinde, sivil haklar anlamında bir anayasacılık artık söz konusu değildi; asıl mesele, birliğin ya da onun kanunen kurulmuş devletlerinin sahip olduğu iktidarın, birbirini zayıflatmayacak ya da bozmayacak şekilde kontrol edip dengeleyeceği bir iktidar sistemi inşa edebilmekti.

Montesquieu'nün öğretisinin bu kısmı, cumhuriyetin kuruluş zamanlarında nasıl da güzel anlaşılmıştı! Teorik düzeyde onun en büyük savunucusu, kendi siyasi düşüncesini tümüyle iktidar dengesine tahvil eden John Adams'tı. Öyle ki, "İktidar ile iktidar, karşıt olmak zorunda; güç ile güç, kuvvet ile kuvvet, çıkar ile çıkar, akıl ile akıl, belagat ile belagat ya da tutku ile tutku da öyle" diye yazdığında, bizatihi bu karşıtlık içerisinde iktidarı, kuvveti ve aklı yok etmekten ziyade, onları daha da artırmanın bir yolunu bulduğuna apaçık inanmıştı.[22] Pratikte ve kurumların inşa edilmesi konusunda ise, yüzümüzü Madison'a dönebilir ve onun, federal

21 James Wilson şunu belirtmişti; "Federal Cumhuriyet ... bir çeşit yönetim olarak ... bir cumhuriyetin içe yönelik bütün getirilerini temin eder; aynı zamanda bir monarşinin dışa yönelik haysiyet ve kudretini de sürdürür" (aktaran Spurlin, *a.g.e.*, s. 206). *The Federalist* (no. 9) adlı eserinde, yeni Anayasa istemeyenlerin "Montesquieu'nün 'cumhuriyetçi bir yönetim ancak küçük ve sınırlı topraklarda var olabilir' yönündeki tespitlerini ısrarla alıntılayıp dolaşıma soktuklarını" belirtir ve onlara karşı, *L'Esprit des lois*'dan uzunca alıntılar yaparak şunu iddia eder: Montesquieu "açık bir şekilde Konfedere Cumhuriyeti, halk yönetiminin genişleyen etki alanı için bir çeşit tedbir olarak görür ve monarşinin avantajları ile cumhuriyetçiliğin avantajlarını birleştirir".

22 Aktaran Haraszti, *a.g.e.*, s. 219.

yönetim ile eyalet yönetimleri arasındaki iktidarın orantılı ve dengeli olması gerektiği yönündeki savını hatırlayabiliriz. Şayet yaygın bir hal alan iktidarın bölünemezliği –ve bölünmüş iktidarın iktidarı eksilttiği–[23] mefhumuna inanmış olsaydı, "birlik ne kadar güçlü olursa onun bileşenleri de o kadar zayıf olur" diye, birliğin yeni iktidarının, eyaletlerce teslim edilen iktidarlar üzerine inşa edilmesi gerektiği sonucuna varırdı. Oysa onun vurguladığı nokta, Birlik'in bizatihi tesis edilişinin eyaletlerin zararına olmadığı gibi, kudretini de asla onların iktidarından almayan yeni bir iktidar kaynağı kurduğu yönündeydi. Öyle ki şunu ısrarla belirtmişti: "Eyaletler kendi iktidarlarını ulusal yönetime teslim etmek zorunda değiller; daha ziyade olması gereken, merkezî yönetimin iktidarının olabildiğince genişletilmesi... [ve] bunun, yine kendilerine kalması şartıyla önemli erklerin eyalet yönetimlerince yürütülmesini kontrol edecek bir şey olarak kurulmasıdır".[24] Bu yüzden, "eğer [tek tek eyalet yönetimleri] ortadan kalkmış olsaydı, öz-koruma ilkesi gereği genel yönetim onları, eski özel konumlarına yeniden yerleştirmek zorunda kalırdı".[25] Bu bağlamda, aslında siyaset içinde büyük ve uzun vadede belki de en büyük Amerikan buluşu,

23 Bu türden mefhumlar elbette Amerika'da da oldukça yaygındır. Öyle ki Virginia'lı John Taylor, John Adams'a şöyle karşı çıkar: "Bay Adams, bizim iktidar bölüşümü dediğimiz şeyin, kendisinin iktidarın dengelenmesi dediği şeyle aynı olduğunu düşünüyor. Oysa biz bu ikisini birbirine zıt ve de uygunsuz buluyoruz ... Bizim bölüşüm ilkemiz, iktidarı bir lanete değil, bir nimete dönüştürebilecek ayarda tutabilmek içindir. Bay Adams ise, sanki iktidar, iktidarın mahfuz bekçisi ya da Lucifer'in üzerindeki şeytan olacakmış gibi, bir asayiş yönetimi için çabalıyor (bkz. William S. Carpenter, *a.g.e.*) İktidara olan güvensizliğinden ötürü Taylor, Jeffersoncı demokrasiyi benimsemiş bir filozof addedilir; fakat gerçek onun dediği gibi değildi; en az Adams ve Madison kadar Jefferson da üstüne basa basa şunu vurgulamıştı: Despotizme karşı asıl çare iktidar bölüşümü değil, mevcut iktidarların dengelenmesidir.

24 Bkz. Edward S. Corwin, "The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention", *American Historical Review*, cilt 30, 1925.

25 *The Federalist*, no. 14.

egemenliğin cumhuriyetin siyasal yapısı içinde kökten ortadan kalkışıydı ve bu, insani meseleler alanında egemenlik ile tiranlığın aynı şey olduğu yönünde bir öngörüye işaret ediyordu. Konfederasyon'un kusuru, "Genel ve Yerel Yönetimler arasında iktidar paylaşımı" olmaması ve onun, bir yönetimden ziyade bir ittifakın merkezî birimi olarak hareket etmesiydi; oysa deneyimler göstermişti ki iktidarlardan oluşan bir ittifakta, birbirleri üzerinde denetleyici olmaktan ziyade birbirlerini yok etmek ve iktidarsızlığı beslemek yönünde tehlikeli bir eğilim söz konusuydu.[26] Kurucuların pratikte korktukları da iktidar değil, iktidarsızlıktı ve bu korku, ilgili tartışmalarda bahsi geçen Montesquieu'nün, cumhuriyetçi yönetimin yalnızca küçük yerlerde etkili olduğu yönündeki görüşüyle iyice güçlenmişti. Haliyle tartışma yine, cumhuriyetçi yönetim biçiminin uygulanabilirliğine dönmüştü. Hamilton ve Madison, Montesquieu'nün bir diğer görüşüne dikkat çekmişlerdi; bu görüşe göre kurulu yapılar (küçük cumhuriyetler), kendilerini tek bir ittifaka teslim etmek yerine yeni bir siyasi yapı, yani konfedere bir cumhuriyet oluşturabildikleri ölçüde, cumhuriyetlerden oluşan bir konfederasyon da geniş ülkelerin sorunlarını çözebilecekti.[27]

Açıkça görüldüğü üzere, Amerikan Anayasası'nın gerçek hedefi iktidarı sınırlandırmak değil, daha fazlasını yaratmaktı; yani otoritesini büyük ve de genişleyen topraklar üzerinde –kolonilerin İngiliz tacından kurtulmasıyla yitip giden iktidar boşluğunda– kullanabilecek konfedere bir cumhuriyeti dengelemek için tahsis edilmiş, tümden yeni bir iktidar odağı tesis etmek ve onu layıkıyla kurabilmekti. Cumhuriyetin iktidar potansiyelini muhafaza etmek ve

26 Madison'un Jefferson'a yazmış olduğu 24 Ekim 1787 tarihli mektup. Bkz. Max Farrand, *Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937, Cilt 3, s. 137.

27 Hamilton için 21. dipnota, Madison için *The Federalist*, no. 43'e bakın.

diğer iktidar kaynaklarının daha fazla büyüyerek ortadan kalkmasını, yani "başka üyelerin katılımıyla büyümesini" önlemek için itinayla tasarlanmış bu karmaşık ve kırılgan sistem, tümüyle devrimin ürünüydü.[28] Amerikan Anayasası, nihayetinde Devrim'in iktidarını pekiştirmişti ve devrimin amacı özgürlük olmaya başladığından bu yana Bracton'ın *Constitutio Libertatis* yani özgürlüğün kurulması dediği şeye hakikaten varılmıştı.

Avrupa'nın kısa ömürlü ve savaş sonrası anayasalarının, hatta 19. yüzyıldaki öncüllerinin dahi esinleyici ilkeleri, genelde iktidarın güvensiz olduğuna, özelde de halkın devrimci iktidarının korkunçluğuna dayanıyordu; bu haliyle onların Amerikan Anayasası'na benzer bir yönetim biçimi kurabileceklerine inanmak, sözcüklere aldanmak olurdu; çünkü Amerikan yönetim şekli, kalıcı bir birlik kurmak için yeterince güçlü bir iktidar ilkesi keşfetmiş olmanın verdiği özgüvenden kaynaklanıyordu.

2

Bu yanlış anlamalar ne kadar vahim olursa olsun, nedensiz değildirler ve bu yüzden de göz ardı edilemezler: Devrimler, restorasyonlar olarak başlamıştı ve restorasyon girişiminin karşı konulamaz bir devrim olayına ne zaman ve neden dönüştürüldüğünü açıklayabilmek gerçekten zordu, hatta aktörler için en zoruydu; böylesi tarihsel gerçekler olmasaydı, söz konusu yanlışlıklar da ortaya çıkmayacaktı. Devrimi gerçekleştirenlerin başlangıçtaki niyeti özgürlük kurmak

28 Montesquieu'nün Federal Cumhuriyeti'ni yorumlayan James Wilson, özellikle şunu vurgular: "Bu, başka üyelerin katılımına ve böylece büyümeye –tam da Amerika'nın şartlarına uygun büyük bir meziyete– muktedir yeni bir yapıda birleşen farklı toplulukların bir araya gelmesine dayanıyor." (Spurlin, *a.g.e.*, s. 206).

değil, sınırlı yönetimin hak ve özgürlüklerini geri kazanmaktı; bu yüzden devrimci yönetimin nihai göreviyle, yani bir cumhuriyetin kurulması işiyle karşı karşıya kaldıklarında, Antik özgürlükler anlamında yeni özgürlüğü –ki devrimin seyri içinde ortaya çıkmıştı– mevzubahis etmeyi istemiş olmalıydılar ve bu gayet doğaldı.

Devrimin diğer anahtar sözcükleri olan ve birbirleriyle rabıtalı olarak karşımıza çıkan iktidar ve otorite bağlamında, çok benzer bir şeyin daha doğruluğundan söz etmeliyiz. Siyasi topluluğun sahip olduğu otorite gerçekten hiç bozulmadan kaldığı sürece, daima birkaç isyanın olduğuna ama bunların devrime dönüşüp nihayete ermediklerine daha önce değinmiştik. Nitekim kayıp otorite ve kayıp iktidarın yeniden tesisi, Antik özgürlüklerin geri kazanımına en başından beri eşlik etmişti. Eski özgürlük kavramı, bir restorasyon girişimi olmasından ötürü özgürlüğün yeni deneyiminin yorumlanışı üzerinde güçlü bir etki yaratmıştı; aynı şekilde iktidar ve otoritenin eski kavranışı da –önceki temsilcilerinin şiddetle kınanmış olmasına karşın– iktidarın bu yeni deneyimini, içi henüz yeni boşaltılmış kavramlara neredeyse otomatik olarak kanalize etmişti. Tarihçilere şunu iddia etme fırsatı veren de, aslında bu otomatik etki olgusudur: "Ulus, Prens'in yerini almıştı" (F. W. Maitland); fakat bu, "Prens'in kendisi, Papa ve Piskopos'un kibirli makamına geçmeden önce gerçekleşmemişti". Zaten sonunda tarihçiler, "modern Mutlak Devlet'in, Prens olmadan bile bir Kilise gibi iddialarda bulunmaya muktedir olması"nı buna bağlamışlardı.[29]

Tarihsel olarak, Amerikan ve Fransız Devrimleri arasındaki en bariz ve en belirleyici farklılık, Amerikan Devrimi'nin devraldığı tarihî mirasın "sınırlı monarşi" olması, Fransız

29 Ernst Kantorowicz, "Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin", *Harvard Theological Review*, 1955.

Devrimi'ne kalanın ise, anlaşılan bizim çağımızın ilk yüzyıllarına ve Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarına dek uzanan bir mutlakıyetçilik olmasıydı. Bir devrimin, devirdiği yönetim biçimi tarafından belirlenmesi gerektiği çok doğal görünmektedir; bu bağlamda yeni mutlakıyeti, yani mutlak devrimi, onu önceleyen mutlak monarşiyle açıklamak ve hükümdar ne kadar mutlakıyetçi olursa yerini alan devrimin de o kadar mutlakıyetçi olacağı sonucuna varmak çok makuldür. 18. yüzyılda Fransız Devrimi'nin ve bu yüzyılda onu örnek alan Rus Devrimi'nin kayıtları, basitçe bu makullüğün tanıtlanış dizileri olarak okunabilirler. Sieyès bile, egemen kralın gitmesiyle boşalan o yere ulusun egemenliğini koymaktan başka ne yapmıştı ki? Fransa Kralı'nın egemenliği, feodal anlaşmalar ve yükümlülüklerden bağımsız olma anlamını çoktan yitirmiş durumdayken ve en erken Bodin'den beri bu egemenlik, kraliyet iktidarının tam mutlakıyeti, *potestas legibus soluta*, yani yasalardan azade bir iktidar anlamına geliyorken, Sieyès için ulusu yasanın üzerine çıkarmaktan daha doğal ne olabilirdi? Nasıl Kral, şahsiyetiyle dünyevi bütün iktidarın kaynağı, istenciyle de dünyevi bütün yasanın kökeni olmuşsa, ulusun istenci de bu andan itibaren açıkça yasanın kendisi olmak zorundaydı.[30] Bu noktada Fransız Devrimi aktörleri, yönetimin sınırlanması gerektiği hususunda, Amerikan Devrimi aktörleri kadar kararlı değillerdi. Amerikan siyasi düşüncesi için temel varsayım

30 Sieyès şöyle demişti: "La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même." "Le gouvernement n'exerce un pouvoir réel qu'autant qu'il est constitutionnel ... La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa réalité pour être toujours légale, elle est l'origine de toute légalité" [Ulus, her şeyden önce mevcuttur, her şeyin kökenidir. Onun istenci her zaman yasaldır, Yasanın kendisidir.' 'Hükümet ancak anayasal olduğu takdirde gerçek bir iktidar uygulayabilir. Buna karşılık ulusal istencin her zaman yasal olması için tek ihtiyacı olan, kendi gerçekliğidir, o her türlü yasallığın kökenidir]. Bkz. *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, 2. baskı, 1789, s. 79, 82 ve devamı.

haline gelen şey, Montesquieu'nün erkler ayrımı kuramıydı, çünkü İngiliz Anayasası'nın izinden gidiyordu. Tıpkı bunun gibi, Fransız Devrimi'nin bütün parti ve grupları için, Fransız ulusunu sanki bir çokluk değil de tek bir kişiden ibaretmiş gibi harekete geçiren ve onun yönünü belirleyen şey, Rousseau'nun Genel İstenç mefhumuydu; çünkü esasında mutlak bir monarkın egemen istencinin kuramsal ikamesiydi. Meselenin özü şuydu: Mutlak monark –anayasal olarak sınırlandırılmış kralın aksine– hem ulusun olası ebediyetini temsil ediyor ve böylece "kral öldü, yaşasın kral" nidası aslında kralın "hep var olan kendinde bir Kurum olduğu" anlamına geliyordu,[31] hem de yasa ile iktidarın bütünleştiği kutsal bir kaynağı yeryüzünde cisimleştiriyordu. Onun istenci, varsayıma göre Tanrı'nın istencini dünyada temsil ediyordu; bu yüzden de hem yasanın hem de iktidarın kaynağıydı ve yasayı muktedir, iktidarı da meşru yapan işte bu özdeş kökendi. Dolayısıyla halkı kralın koltuğuna oturttukları vakit Fransız Devrimi'nin aktörleri için en doğal şey, onu hem bütün iktidarın kaynağı ve mekânı olarak –ki bu, Antik Roma kuramıyla uyumlu ve Amerikan Devrimi'nin ilkeleriyle de tam bir uzlaşma içindeydi– hem de bütün yasaların kökü olarak görmekti.

Amerikan Devrimi'nin talihinin fevkalade büyük olduğu inkâr edilemez. Bu devrim, kitlesel yoksulluk belasının hiç görülmediği ve halkın genelinde öz-yönetim deneyiminin yaygın olduğu bir ülkede vuku bulmuştu; şüphesiz Devrim'in "sınırlı monarşi" ile olan bir çatışmadan çıkmış olması da bir o kadar önemliydi. Koloniler, krallık ve Parlamento yönetiminden ayrılmışlardı ve burada *potestas legibus soluta*, yani yasalardan azade mutlak bir iktidar yoktu. Bu yüzden Amerikan anayasalarının taslağını hazırlayanlar, yeni bir ya-

31 Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology*, Princeton, 1957, s. 24.

sa kaynağı tesis etmek ve yeni bir iktidar sistemi geliştirmek zorunda olduklarını bilmelerine karşın, yasa ve iktidarı aynı kökten türetmeye teşebbüs bile etmemişlerdi. Onlar için de iktidarın kaynağında halk vardı; fakat yasanın kaynağı yazılı bir belge, kalıcı nesnel bir şey olarak Anayasa olacaktı. Elbette söz konusu Anayasa'ya farklı birçok açıdan yaklaşılabilecek, birçok farklı yorumlanışı olabilecek, şartlara göre değiştirilip düzenlenebilecekti, ama kendisi, istenç gibi asla öznel bir ruh hali değildi. Zira Anayasa, seçimlerden ya da kamuoyu yoklamalarından katbekat dayanıklı, elle tutulur dünyevi bir varlık olarak durmaktadır. Nispeten geç bir tarihte ve tahminen Kıta'ya has anayasa kuramının etkisi altındayken bile Anayasa'nın üstünlüğü, "köklerinin salt halk iradesine dayanıyor olması bağlamında" savunulmuş ve alınan kararın, var ettiği siyasi yapı için bağlayıcı olduğu düşünülmüştü.[32] Özgür bir yönetimde halkın "her daim, haklı ya da haksızca ama kendi egemen keyiflerine göre, sonraki yönetimlerin hem biçimini hem de usulünü değiştirme ya da onu feshetme ve yerine bir yenisini geçirme"[33] gücünü elinde tutması gerektiğini kanıtlamaya çalışmış olanlar da vardı, fakat bu fikirleriyle Meclis'te yalnız kalmışlardı. Diğerlerinde olduğu gibi bu örnekte de, Fransa'da hakikaten siyasi

32 Edward S. Corwin ("The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", *Harvard Law Review*, cilt 42, 1928, s. 152) şuna dikkat çekiyor: "Anayasaya, sırf ulusal istence dayanması bağlamında üstünlük atfetmek ... Amerikan anayasa kuramının nispeten geç bir tarihte geliştiğini gösterir. Daha evvelinde anayasalara tanınan bu üstünlük, onların söz konusu muhteviyatından, yani asli ve değişmez adaletin cisimlenişinden daha az, anayasayı var ettiği farz edilen kaynağa atfedilmişti.

33 Niles'ın (*a.g.e.*, s. 27) aktardığı üzere, Benjamin Hitchborn, basbayağı Fransız gibidir. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki kendisi, "sivil özgürlüğü 'yasalarla belirlenmiş bir yönetim' olarak değil, ... geniş ölçekte insanlar arasında var olan bir iktidar olarak tanımlıyorum" diyerek söze başlamıştı; yani neredeyse bütün Amerikalılar gibi o da, yasa ile iktidar arasında keskin bir ayrım yapıyor, dolayısıyla da esasen iktidarda temellenen bir yönetime artık yasalarla belirlenmiş bir yönetim denilemeyeceğini kabul ediyor.

ve hatta felsefi bir sorun olarak beliren şey, Amerikan Devrimi sırasında öylesine vulgar bir şekilde ön plana çıkmıştı ki, kimse henüz ona dair bir teori geliştirmeye zahmet etmeden, itibarını yitirmişti. Diğer yandan Bağımsızlık Bildirgesi'nden beklentisi "zenginlerden azade olarak, herkesin istediğini yapmaya muktedir olacağı bir yönetim şekli"[34] olanlar da vardı, ama bunlar, teori ya da pratikte Devrim'i etkileyememişlerdi. Fakat ne kadar büyük bir talihe sahip olursa olsun, Amerikan Devrimi, devrimci yönetim içindeki en meşakkatli sorun olan mutlakıyet sorunundan kurtulamamıştı.

Mutlakıyet sorununun bir devrimde muhakkak belireceğini ve onun, devrimci olayın kendisine içkin bir şey olduğunu, Amerikan Devrimi olmasaydı asla bilemezdik. Eğer sadece büyük Avrupa devrimlerinin, yani 17. yüzyıldaki İngiliz İç Savaşı, 18. yüzyıldaki Fransız Devrimi ve 20. yüzyıldaki Ekim Devrimi'nin izinde gitmek zorunda olsaydık, mutlak monarşi ve onu takip eden despotik diktatörlükler arasındaki bağlantıya oybirliğiyle vurgu yapan tarihsel tanıklığın altında öylesine ezilebilirdik ki, siyasal alanda mutlakıyet sorununun, sırf tarihten gelen o kötü mirasa ve –siyasi topluluğun yerine bir mutlağı, hükümdarı, açıkçası devrimlerin sehven ya da boş yere onun muadilini bulmaya çalıştığı bir saltığı geçirmiş olan– mutlak monarşinin saçmalığına bağlı olduğu sonucuna varırdık. Amerikan Devrimi hariç diğer hepsinin evvelinde olan mutlakıyetçiliği suçlamak gerçekten cezbedicidir; onun çöküşünün, Avrupalı ulusların ve Avrupa tarzı yönetimin tüm dokusunu bozduğunu ve *ancien régime*'lerin istismarlarıyla tutuşan devrimci yangının yalazlarını da nihayetinde tüm dünyanın üzerine saldığını iddia etmenin bir albenisi vardır. Nitekim bugün artık, mutlak egemenliğin yerine koyulan yeni mutla-

34 Bkz. Merrill Jensen, "Democracy and the American Revolution", *Huntington Library Quarterly*, cilt XX, no. 4, 1957.

kıyetin ne olduğuyla kimse ilgilenmiyor; yani bu yeni mutlakıyetin, Fransız Devrimi'nin başlarından bu yana Sieyès'in söz konusu ettiği ulus mu, yoksa dört yıllık bir sürecin sonunda Robespierre'le birlikte gelen devrimin kendisi mi olduğunun pek bir önemi kalmadı. Zira nihayetinde dünyayı ateşe veren, tamamen bu ikisinin birleşimiydi, yani milli devrimler değilse devrimci milliyetçilikti, yahut devrim dilini konuşan milliyetçilik değilse milliyetçi sloganlarla kitleleri tahrik eden devrimlerdi. Amerikan Devrimi'nin gidişatı bu durumların hiçbirinde takip ya da taklit edilmedi: Anayasa-yapımı, asla yeniden tüm devrimci eylemlerin en öncelikli ve en soylusu olarak anlaşılmadı ve anayasal yönetim, bir şekilde var edildiyse bile, onu iktidara taşıyan devrimci dalgayla yok olup gitmeye yatkındı. Devrim bir çeşit restorasyonla alt edilmeyip başarıya ulaşmadığı için, şimdiye kadar modern devrimin daha alışıldık sonucu, aslında devrimlerin nihai ürünü ve de amacı olan anayasalardan ziyade, devrimci dalgaya yön vermesi ve onu coşturması için tasarlanmış devrimci diktatörlükler olmuştur.

Ne kadar benimsenmiş olurlarsa olsunlar, bu tarihsel yorumların yanlışlığı, daha yakından bir irdelemeyle aslında öyle olmadığı anlaşılan şeyi verili kabul etmeleridir. Teoride ve pratikte Avrupa mutlakıyetçiliği, yani istenci hem iktidarın hem de yasanın kaynağı olan mutlak bir egemenin varlığı, nispeten yeni bir olguydu; bizim laikleşme ve dünyevi iktidarın Kilise otoritesinden kurtuluşu dediğimiz şeyin ilk ve en belirgin sonucuydu. Aynı şekilde, kendine has onuru ve ihtişamıyla dünyevi alanın doğuşundan sorumlu olan da, çoğunlukla ve haklı olarak ulus-devletin doğuşunu hazırladığına inanılan mutlak monarşidir. İtalyan kent-devletlerinin kısa süren fırtınalı hikâyeleri –ki siyasal alanın o eski görkemine, yani Antikite'ye yeniden dikkat kesilmiş olmaları bakımından devrimlerin sonraki hikâyelerine benziyorlar-

dı– modern çağı siyaset alanında ne gibi risklerin ve ne gibi karışıklıkların bekliyor olduğunu önceden haber verebilir ve uyarıda bulunabilirdi; fakat elbette tarihte bu türden kehanetlere ve uyarılara yer yoktur. Ayrıca yüzyıllardır bu karışıklıkları örten, kesinlikle bu mutlakıyetçilik geleneğiydi; çünkü o, kralın şahsiyetinde ya da daha doğrusu krallık kurumunda kaybolmuş dünyevi otoritenin dinî müeyyidesi yerine geçecek tümüyle yeterli bir şeyi, siyasal alanın kendisinde bulmuş görünüyordu. Fakat devrimlerin, kısa bir süre sonra sahte olduklarını ifşa edecekleri bu çözüm, bütün modern siyasi toplulukların en birincil çıkmazını, büyük istikrarsızlıklarını, yani otorite kaybının yol açtığı temel bir sonucu yüzyıllar boyu saklamaktan başka bir şeye hizmet etmemişti.

Dinin ve dinsel otoritenin, laik alan üzerine bahşetmiş olduğu o özel müeyyidenin yerine, aşkın ve uhrevi bir kaynağı olmayan ve yalnızca tiranlık ya da despotluk içinde yozlaşabilecek olan mutlak egemenlik öyle basitçe geçirilemezdi. Gerçi Hükümdar "Papa ve Piskopos'un kibirli makamına geçmişti", ama tam da bu yüzden Piskopos ya da Papa'nın görevini üslenmemiş, onların kutsallığını da almamıştı. Egemenliğe ve hükümdarların kutsal haklarına dair yeni kuramlar vardı, ama bütün hepsine karşın siyaset dilinde o, varis değil, zorla tahta geçendi. Laiklik, yani dünyevi alanın Kilise'nin vesayetinden kurtulması, kaçınılmaz olarak yeni bir otoritenin nasıl kurulacağı ve oluşturulacağı sorununu doğurmuştu; zira otoritesi olmayan laik alan kendine yeni bir saygınlık atfedemezse, daha önce Kilise'nin himayesi altına alıp korumuş olduğu ikincil önemini bile kaybetmiş olurdu. Teorik bir dille ifade edecek olursak mutlakıyetçilik, sanki bu otorite sorununu yeni bir kuruluşun devrimci yollarına hiç başvurmadan çözmeye girişmişti. Bir diğer deyişle, sorunu, verili bir düşünce çerçevesi içinde halledivermiş-

ti ki bu çerçevede, genel olarak yönetimin meşruiyeti, özel olarak da laik yasanın ve iktidarın otoritesi, bu dünyadan olmayan mutlak bir kaynakla ilişkilendirilmiş ve ancak bu şekilde haklılaştırılmıştı. Devrimler, Amerikan Devrimi'nde olduğu gibi mutlakıyetçilik mirasıyla yüklü olmadıklarında bile, hâlâ bir gelenek dahilinde gerçekleşmişlerdi ve bu gelenek kısmen, "sözün bedene büründüğü"* bir olayda, yani dünyevi bir gerçeklik olarak tarih içinde beliren bir mutlakta temellenmişti. Böyle bir otoritenin, dinî müeyyidenin bir biçimi olmaksızın düşünülemez hale gelişi, söz konusu mutlakıyetin dünyevi doğası gereğidir. Aynı şekilde devrimler, gelenek ve göreneklere ya da evvel zamanın ruhuna bulaşmamış yeni bir otorite tesis etmeyi amaçladıkları için, eski sorunu eşsiz bir kesinlikle görünür kılmaktan başka bir şey yapmadılar. Bu sorun ise, kendi başına hukuk ya da iktidar sorunu değildi, daha ziyade yürürlükteki mevzuata geçerlilik bahşedecek olan hukukun kaynağı ve iktidarlara meşruluk kazandıracak olan iktidarın kaynağı sorunuydu.

Dinin kayıp müeyyidesinin siyasal alan için muazzam önemi, modern laiklik tartışmaları içinde çoğu zaman göz ardı edilir; çünkü kilise ve devlet ayrımının, yani siyasetin dinden kurtulmasının kaçınılmaz sonucu olarak laik alanın doğuşu, dinin kurban edilmesi pahasına gerçekleşmiş gibi görünür; laikleşme sonucu Kilise, yeryüzündeki varlığının çoğunu kaybetmiş ve daha önemlisi dünyevi iktidarı himaye edemez hale gelmiştir. Oysa işin gerçeği, bu ayrımın her iki yolu da kesmiş olmasıydı; yani dünyevi olanın uhrevi olandan kurtulmasından bahsedilebileceği gibi, belki daha haklı olarak, dinsel olanın laikliğin talep ve yüklerinden kur-

(*) "Söz bedene büründü" (*Word has become flesh*) ifadesi İncil'de geçer ve "Başlangıçta söz vardı" diye başlayan Yuhanna bölümünde yer alır. Bu ifadenin "söz beden oldu" yahut "söz insan oldu" gibi çevirileri de mevcuttur. Anlatılmak istenen, düzenin kurucusu olan Tanrı'dır, O'nun aşkınlığı ve mutlaklığıdır – ç.n.

tulmasından da bahsedilebilirdi ki bu talep ve yükler, Roma İmparatorluğu'nun parçalanışının Katolik Kilisesi'ni siyasi sorumluluklar üstlenmeye zorlamasından bu yana Hristiyanlığın üzerine kalmıştı. William Livingstone'un vakti zamanında belirttiği gibi, "hakiki din, dünya hükümdarlarının desteğine muhtaç değildir; aksine, onların her müdahalesiyle safiyetini ve ruhunu yitirmektedir".[35] Laik alanın doğuşundan bu yana, kamusal-siyasal alanın yakasından düşmeyen teorik ya da pratik birçok zorluk ve çıkmaz vardı; mutlakıyetçiliğin yükselişi laikleşmeye eşlik etmiş, çöküşüyle devrimler ortaya çıkmış, bu devrimler de yasa ve iktidar için otorite türetecekleri bir mutlakıyet arayışı karmaşasına girmişlerdi. Tüm bunlar, siyasetin ve devletin dinî müeyyideye duyduğu ihtiyacın, dinin ve kiliselerin o zamana kadar hükümdar desteğine duydukları ihtiyaçtan bile daha acil olduğunu tanıtlamaya pekâlâ yeterliydi.

Birçok farklı biçimde dile getirilmiş olan mutlakıyet ihtiyacı, farklı kılıflara girip farklı çözümler bulmuştu. Fakat onun siyasal alandaki işlevi hep aynıydı; yani iki kısır döngünün kırılması için ona ihtiyaç vardı: İnsan işi olarak yasa-yapımına içkin olduğu anlaşılan ilki ve her yeni başlangıca, siyasal dille ifade edecek olursak her kuruluş eylemine eşlik eden *petitio principii*'ye* içkin olan ikincisi. Bunlardan ilki, yani pozitif, insan-ürünü yasaların, kendilerine bir yasallık bahşetmesi ve "üst norm" (*higher law*) olarak yasama edimini aşması için dış bir kaynağa olan ihtiyacı elbette çok tanıdıktır ve zaten mutlak monarşinin şekillenmesinde güçlü bir faktör olmuştur. Sieyès'in ulus bağlamında iddia ettiği şey, yani "ulusun belli formalitelere ve ona zorunluluk-

35 Niles, *a.g.e.*, s. 307.

(*) [Latince] *Petitio principii*, savına ispat olarak yine kendi savını sunan önermedir. Bir çeşit yanıltılı kanıtlama biçimi olan bu döngüsellikte, sav kendisi dışında bir şeye dayanmaz. Sonuç aynı zamanda öncüllerden biri olduğu için, öncüller doğru kabul edilince, sonuç da kaçınılmaz olarak doğru olur – ç.n.

lar dayatan bir anayasaya bağlı olduğunu düşünmenin gülünç olacağı"[36] iddiası da mutlak hükümdar bağlamında aynı şekilde geçerlidir; zira aslında bu mutlak hükümdar, tıpkı Sieyès'in ulusu gibi, "tüm yasallığın kökü", "adaletin kaynağı" olmak zorundaydı ve böylece hiçbir pozitif yasaya tabi olmayabilirdi. İşte bu yüzden Blackstone, "mutlak despotik iktidarın, bütün yönetimlerin bir yerinde bulunmak zorunda olduğunu"[37] iddia etmişti. Nitekim söz konusu mutlak iktidarın, kendinden daha üst bir iktidar ile bağını yitirdiğinde despotik hale geldiği aşikârdır. Blackstone'un bu iktidarı despotik olarak tanımlaması, mutlak monarkın, hükmettiği siyasi düzenden ziyade modern çağ öncesinde tabi olduğu kutsal düzenden yahut doğa-yasasından kendini ne derece ayırdığının da açık bir göstergesidir. Elbette devrimler, laik siyasal alanın bu çıkmazlarını "icat" etmemişlerdi; fakat yeni yasalar yapma ve yeni bir siyasal yapı oluşturma zorunluluğunun gündeme gelmesiyle, eski "çözümler"in ucuz birer hile ve dalavere olduğu ortaya çıkmıştı; "derin geçmişi"ne atfedilen "aşkın niteliğinden"[38] ötürü geleneğin, "üst norm" gibi işlev göreceğine dair bir umut yahut Britanya monarşisini değerlendiren Bagehot'ın "İngiliz monarşisi, dinin kudretiyle yönetimimize güç katıyor" ifadesinde geçtiği üzere, monarkın yüceltilmiş konumunun yönetimsel tüm alanı kutsal hâleyle saracağına dair bir inanç, bu çözümlere örnek olarak verilebilir. Modern çağdaki yönetimin güven vermeyen yapısının bu şekilde ortaya çıkışı, ancak devrimler patlak verdiğinde acı bir gerçek olarak vuku bulmuştu. Fakat kanaat ve ideoloji düzleminde, her siyasal tartışmaya hükmetmeye başlamış ve konuşmacıları gruplara bölmüştü; mevcut problemleri anlamadan devrim gerçeğini kanıksa-

36 Sieyès, *a.g.e.*, s. 81.

37 Aktaran Corwin, *a.g.e.*, s. 407.

38 *A.g.e.*, s. 170.

mış olanları radikaller olarak, geleceği savuşturmak için geleneğe ve geçmişe fetişmişçesine sarılanları da muhafazakârlar olarak adlandırmaya başlamıştı. Bu ayrıma göre, siyasal arenada bir olay ve bir tehdit olarak beliren devrim, aslında geleneğin kendi dayanağını, kökünü ve ilkesini yitirip kaderine terk edildiğini kanıtlamıştı; fakat muhafazakârlar bunu anlamıyorlardı.

Teori düzleminde Fransız Devrimi aktörleri arasında bir eşi daha olmayan Sieyès, öncelikle *pouvoir constituant* [kurucu iktidar] ve *pouvoir constitué* [kurulu iktidar] arasına o ünlü ayrımı çekerek ve sonrasında da, *pouvoir constituant*'ı, yani ulusu, değişmez bir "doğa hali"ne yerleştirerek, bu kısır döngüyü, onun da çok ikna edici bir şekilde bahsettiği *petitio principii*'yi kırmıştı. ("On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social ... dans l'etat de nature" [Dünyadaki Uluslar doğa halinde bulunan, sosyal ilişkinin dışındaki kişiler olarak kavranmalıdır].) Böylece Sieyès, hem yeni iktidarın, yani *povoir constitué*'nin meşruiyeti sorununu –ki otoritesi Kurucu Meclis tarafından, yani *pouvoir constituant* eliyle güvencede tutulamamıştı; çünkü bizatihi Meclis'in iktidarı anayasal değildi ve kendisi de anayasadan evvel geldiği için asla anayasal olamayacaktı–, hem de kendi geçerliliğini türeteceği bir "kaynak ve üst merci"ye ya da bir "üst norm"a muhtaç olan yeni yasaların hukukiliği sorununu çözmüş göründü. İktidar ve hukukun ikisi de, tüm yönetim ve yasaların dışında ve de üstünde kalan ulusta, daha doğrusu onun istencinde temellenmişti.[39] Fransa'da iktidarda olanlar, devrim esnasında bile herhangi bir devrimci yasa yahut yürütme çıkarmaya muktedir değilken, anayasaların ardı arkası kesilmemişti. Şüphesiz böyle bir anayasa tarihi, en başından beri apaçık olması gereken şeyi, yani kalabalığın sözde istencinin

39 Sieyès, *a.g.e.*, özellikle de s. 83 ve devamı.

–tabii eğer bu, yasal bir kurgudan öte bir şey ise– doğası gereği sürekli değiştiğini ve bu istenç üzerine dikilen bir yapının aslında bataklığa kurulu olduğunu tekrar tekrar gözler önüne seren monoton bir gidişat olarak okunabilirdi. Ulus-devletin ani çöküşünü ve mahvoluşunu engelleyen şey, milli istencin manipüle edilişindeki ve aldatılışındaki olağanüstü kolaylıktı, ki ne vakit biri diktatörlüğün ağırlık ve ihtişamını üstlenmeyi arzulasa, böyle oluyordu. Tüm bir ulusun takdirine göre gelip geçen ulusal liderler dizisi içinde Napeleon Bonaparte, şunu ilan eden ilk kişiydi: "Ben kurucu iktidarım (*pouvoir constituant*)." Tek bir istencin buyruğu, kısa süreliğine ulus-devletin o kurmaca oybirliği idealine erişmişti; fakat söz konusu olan şey istençten ziyade çıkardı, yani sınıflı bir toplumun katı yapısıydı, ki bu yapı, ulus-devlete uzun dönemler sürmesi adına bir istikrar ölçeği bahşetmişti. Söz konusu çıkar (Sieyès'in dilinde *intérêt du corps* [toplulukların çıkarı] olan ve yurttaşın değil kişinin "yalnızca kendisini, başka birileriyle işbirliğine sokmasını" sağlayan şey) asla istencin bir ifadesi değildi, aksine belli gruplar, topluluklar (*corps*) ya da sınıflar dünyasının, daha doğrusu hepsinin orada ortak bir şekilde konuşlandığı dünyanın dile gelişiydi.[40]

Teorik olarak kuruluş karmaşasına, yeni bir yasa ve yeni bir siyasi topluluk tesis etmenin çıkmazlarına Sieyès'in getirdiği çözüm bir sonuca varmamış ve "kişilerin değil, yasaların saltanatı" (Harrington) anlamında bir cumhuriyetin tesisiyle sonuçlanmamıştı. Aksine monarşinin, tek adam hükümranlığının yerine demokrasiyi, çoğunluğun hükümranlığını geçirmişti. Cumhuriyetten demokratik yönetim şekline bu erken geçişin ne derece gerçekleştiğini anlamakta zorlanıyoruz; çünkü genellikle çoğunluk yönetimi ve çoğunluğun kararını eş tutuyor ve aslında birbirine karıştırıyoruz.

40 Sieyès için bkz. *a.g.e.*, 2. Bölüm, 4. baskı, 1789, s. 7.

Hâlbuki ikincisi teknik bir yöntemdir ve ister tümden seçilmişlerden oluşan bir konsey ya da kasaba meclisi olsun, ister her bir yönetici için seçilmiş danışmanlardan oluşan küçük konseyler olsun, müzakereci konsey ve meclislerin her çeşidinde neredeyse otomatik olarak benimsenmeye yatkındır. Bir diğer deyişle çoğunluk ilkesi tam da karar alma sürecine içkindir ve tiranlığa varmamış bir despotizm dahil bütün yönetim biçimlerinde mevcuttur. Çoğunluk kararı için bu teknik yöntemin çoğunluğun hükümranlığına dönüştüğü tek yer, karar alındıktan sonra hâkim çoğunluğun muhalif azınlığı siyaseten ve uç örneklerde de fiziken kapatmaya giriştiği yerdir.[41] Elbette bu kararlar istencin dışavurumları olarak yorumlanabilir ve modern siyasi eşitlik koşullarında hiç kimse, bu kararların bir ulusun sürekli değişen siyasi yaşamını sergileyip temsil ettiğinden şüphe etmez. Fakat meselenin özü şudur: Cumhuriyetçi yönetim şeklinde bu türden kararlar ve yaşamın icra edilişi, bir anayasanın düzenlemeleri çerçevesinde ve onlara göre belirlenmektedir; zira bir binanın, onu yapan mimarın istencinin ifadesi ya da orada yaşayacak olanların iradesine bağlı olması gibi, bir anayasa da ulusun istencinin ifadesidir ya da çoğunluğun iradesine bağlıdır. Atlantik'in her iki tarafındaki yazılı belgeler olarak anayasalara atfedilen büyük önem, onların birincil amaçlarını, belki her şeyden ötede dünyevi özelliklerini kanıtlamaktadır. En azından Amerika'da anayasalar, çoğunluğun karar

41 Elbette yakın tarihte bunun örneklerini görüyoruz, hatta bu örnekler öylesine fazladır ki, köken olarak çoğunluğun hükümranlığı anlamına gelen bu tür demokrasilerin listesi bile çıkarılabilir. Oysa okuyucuya şunu hatırlatmak yeterlidir: Demir Perde ardından gelen ve sözgelimi "halkın demokrasisi" olan şeyin, Batı âleminin anayasal ve sınırlı yönetimine karşı gerçek demokrasiyi temsil ettiğine dair garip iddiası, bu düzlemde doğrulanabilirdi. Her uzlaşmazlıkta, kaybeden azınlığın fiziki olmasa da siyasi olarak tasfiye edilmesi, komünist partilere has yaygın bir uygulamadır; daha da önemlisi, bizzat tek-parti mefhumu çoğunluğun hükümranlığına dayanır; belli bir zamanda parti aracılığıyla iktidarın gasp edilmesi, mutlak çoğunluğa erişmeye de muktedirdi.

alma yöntemlerinin çoğunluğun hükümranlığına has "seçim despotizmi"ne dönüşmesini engellemek için elden geldiğince süratli ve bilinçli bir niyetle hazırlanmışlardı.[42]

3

Fransız Devrimi'nin büyük talihsizliği, kurucu meclislerin hiçbirinin, genel hukuku (*the law of the land*) bir kenara koyacak kadar otoriteyi kullanamıyor olmasıydı. Bu meclislerin haklı olarak kınanması hep aynı şekildeydi: Anayasa yapacak iktidara sahip değillerdi ve kendileri de zaten anayasal nitelik taşımıyorlardı. Teorik olarak Fransız Devrimi aktörlerinin ölümcül hatası, iktidar ve yasanın aynı kaynaktan çıkacağına neredeyse otomatik olarak, sorgusuz sualsiz inanmış olmalarına dayanıyor. Tam tersine Amerikan Devrimi'nin müthiş talihi ise koloni halklarının, İngiltere ile çatışmalarından önce, kendi kendilerini yöneten topluluklar halinde örgütlenmiş olmaları, devrimin –18. yüzyıl diliyle konuşmak gerekirse– onları bir tür doğa haline atmamış olması,[43] eyalet anayasalarını ve nihayetinde de Birleşik Devletler Anayasası'nı hazırlayanların *pouvoir constituant* [kurucu iktidar] olduklarına dair herhangi ciddi bir şüphenin orada hiç olmamasıydı. Madison'ın Amerikan Anayasası bağlamında ileri sürdüğü şey, yani anayasanın kendi "genel otoritesini ... tümüyle ona bağ-

42 Kurucular arasında en demokratik olanı addedilen Jefferson "seçim despotizmi" gibi bir tehlikeyi oldukça sık ve de ikna edici bir şekilde mevzubahis etmişti: "Yüz yetmiş üç despot, muhakkak ki tek bir despot kadar zalim olacaktı." Hamilton da, erken bir tarihte "cumhuriyetçiliğin en azimli mensuplarının, en çok da demokrasinin kusurlarına hararetle karşı çıktıklarını" belirtmişti. Bkz. William S. Carpenter, *a.g.e.*, s. 77.

43 Şu iki argüman, elbette buna karşı değildir: İstisnai birkaç durumda önergeler "Kongre'nin bütün işleyişi anayasaya aykırıdır" gibi bir hükme varmıştı ve "Bağımsızlık Bildirgesi vücut bulduğunda, Koloniler kesinlikle bir doğa hali içindeydiler." New Hampshire'ın bazı kasabalarından gelen önergeler için bkz. Jansen, *a.g.e.*

lı ikincil otoritelerden türetmesi"[44] önerisi, kolonilerin kendi yönetimlerini kurduklarında kendileri tarafından yapılmış olan şeyi yalnızca ulusal ölçekte yinelemekti. Eyaletlerin anayasalarını hazırlayan yerel kongrelerdeki ya da halk toplantılarındaki delegeler kendi otoritelerini, bölge, ilçe ve kasaba meclisleri gibi ikincil ve kanunen yetkilendirilmiş birtakım birimlerden türetmişlerdi.* Bu birimleri kendi iktidarları dahilinde bozulmadan koruyabilmek, otoritelerinin kaynağını bozulmadan koruyabilmek demekti. Eğer Federal Kurultay, yeni federal iktidar yaratmak ve onu anayasal olarak kurmak yerine eyaletlerin iktidarlarını zayıflatmayı ve onları ortadan kaldırmayı seçmiş olsaydı, kurucular doğrudan doğruya Fransız meslektaşlarının düştüğü çıkmazlara düşerlerdi; kurucu iktidarlarını (*pouvoir constituant*) yitirirlerdi ve muhtemelen bu durum, güçlü merkezî bir yönetimin en inanç-

44 26. dipnotta sözü geçen, Jefferson'a yazılmış 24 Ekim 1787 tarihli bir mektupta.

(*) Metinde sıkça geçen yerleşim birimlerinin ve onlara verilen isimlerin yalnızca koloni dönemi Amerikası için geçerli olduğu ve bugün Birleşik Devletler'in yerel birimleri ve yönetimi ile farklılık gösterdiği akılda tutulmalıdır. Bu birimlerin özellikleri ve haliyle alacağı isimler eyaletten eyalete değişiyor; coğrafi ve yönetimsel bütünlüklerine göre de *state* (eyalet), *province* (il), *district* (bölge), *city* (kent), *county* (ilçe), *town* (kasaba) şeklinde sıralanıyorlar. Metin dahilinde açıklanması gerekenler *county*, *township* ve *ward* olarak adlandırılan birimlerdir. Arendt'in koloni deneyiminden miras kaldığını düşündüğü *township*'leri, kasabanın yönetimi ve idaresi anlamında "kasaba meclisleri" diye karşıladım. *Town*'ların bağlı olduğu bir üst birim ise genel olarak *county*'dir ve bugün eyaletten sonra en büyük yerleşim birimi olmasına karşın, o zaman aşağı yukarı "ilçe"ye denk düştüğünü anlıyoruz. Dolayısıyla metin içinde "ilçe" demeyi uygun gördüm. İlerleyen bölümlerde Jefferson'ın bu "ilçe"leri alt-birimlere, yani "*ward*"lara bölme önerisinden bahsedilecek. Söz konusu alt birim, bugüne bakarak "seçim bölgesi" yahut "belediye" olarak karşılanabilirdi, ama Jefferson bunların 100 kişi kadar düşük bir nüfustan oluşacağını söylüyor ve genel ya da yerel seçimi mevzubahis etmiyor. Dolayısıyla bunları kendine özgü, nüfus olarak da belediyeden ve hatta köyden bile küçük birimler olarak anlamak gerekiyor. Böyle bir yerel birim, Türkiye'ye de yabancı olduğundan "kısım" demenin doğru olacağını düşündüm. Mesele yerel yönetim örgütlenmesinden ziyade, geleneksel olarak *township* ve *ward* gibi alt birim ve meclislerde halkın açık tartışmalar ve toplantılar yürütüp kamusal meseleler üzerine kanaat belirtebilmesi ve bunun olanağının yaratılmasıdır – ç.n.

lı savunucularının bile, eyalet yönetimlerinin iktidarını toptan yok etmek istememesinin sebeplerinden biriydi.[45] Federal sistem, ulus-devlet ilkesine tek alternatif olmanın yanı sıra, *pouvoir constituant* ve *pouvoir constitué* kısır döngüsüne hapsolmamanın da tek yoluydu.

Yeni Dünya'da yaşayanlar, Eski Dünya'nın kavramlarıyla konuşuyor ve düşünüyorlardı ve kendi kuramlarının ilhamı ve teyidi için aynı kaynaklara başvurmuşlardı. Buna karşın on üç kolonide anayasa-yapımının Bağımsızlık Bildirgesi'ni öncelemesi, ona eşlik etmesi ve sonrasında da var olması gibi şaşırtıcı bir gerçek, tümden yeni bir iktidar ve otorite kavrayışının, yani siyasal alanda büyük önemi olan bütünüyle yeni bir fikrin, Yeni Dünya'da çoktan ne derece gelişmiş olduğunu ansızın açığa vurmuştu. Eski Dünya'da olmayan şey, kolonilerdeki kasaba meclisleriydi; bu yüzden Avrupalı bir gözlemcinin bakışıyla olay şöyle görünüyordu: "Amerikan Devrimi patlak vermişti; halkın egemenliği öğretisi kasaba meclislerinden çıkıp gelmiş ve eyaleti ele geçirmişti."[46] Anayasaları hazırlama ve oluşturma iktidarını devralanlar, kurulu toplulukların kanunen seçilmiş delegeleriydi; yetkilerini aşağıdan almışlardı ve "iktidar konutu halkındır" gibi Roma'ya has bir ilkeye çabucak sarılırken zihinlerinde olan şey ne bir kurgu ya da ne de bir mutlakıyetti. Bir diğer deyişle, tüm otoritenin üzerinde ve bütün yasalardan azade bir ulus düşünmüyorlardı; aksine mevcut bir gerçeklik dahilinde, yani yasalara göre

45 Winton U. Solberg, *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States* (New York, 1958) adlı kitabının giriş bölümünde, şunu vurgulamakta haklıdır: Federalistler "açıkça eyaletleri ikincil konuma indirmek istemiş, ama iki istisna dışında onları yok etmek niyetinde olmamışlardı" (s. cii). Madison da vakti zamanında şöyle demişti: "Bir yargıç, duruşmaya ne kadar özen gösteriyorsa, ben de Eyaletçe tanınan hakların muhafaza edilmesine aynı özeni göstereceğim" (*a.g.e.*, s. 196).

46 Tocqueville, *Democracy in America*, New York, 1945, Cilt I, s. 56. Ülkenin siyasal örgütlenişindeki sıradışılık, 1776'da sadece New England'da 550'den fazla kasabanın olduğu gerçeğiyle bile fark edilebilir.

işleyen ve yasalarca sınırlanan bir iktidara sahip, örgütlü bir çokluk bağlamında düşünüyorlardı. Cumhuriyet ile demokrasi ya da çoğunluğun hükümranlığı arasındaki ayrıma dair Amerika'daki devrimci vurgu, geçerliliği aşikâr farklı kökleri, farklı meşruiyetleri ve farklı uygulama alanlarıyla yasa ve iktidar arasındaki radikal ayrıma dayanmaktadır.

Aslında Amerikan Devrimi'nin yaptığı, yeni Amerikan Devrimi deneyimini ve yeni Amerikan iktidar kavramını açığa çıkarmaktı. Refah ve şartların eşitliği gibi bu yeni iktidar kavramı da Devrim'den eskiydi; fakat Yeni Dünya'nın sosyal ve ekonomik mutluluğunun aksine –ki bu, neredeyse her yönetim şeklinde bolluk ve zenginliği getirecekti– bilhassa onu muhafaza edecek şekilde tasarlanmış yeni bir siyasi yapının kuruluşu olmaksızın, söz konusu iktidar güçlükle var olabilirdi. Bir diğer deyişle, bu yeni iktidar ilkesi, eğer devrim olmasaydı saklı kalırdı; unutulmaya yüz tutabilir ve yönetim ya da siyasi düşünce bağlamında değil de, ancak antropologların ve yerel tarihçilerin ilgisini çeken bir garabet olarak hatırlanırdı.

İktidar –ülke genelindeki özyönetimin tüm kurumlarında vücut bulmuş olduğundan, Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler için tabii bir şey olarak– Devrim öncesinde vardı ve aslında kıtanın kolonileşmesinin evveline dayanıyordu. Mayflower Antlaşması gemide hazırlanmış, karaya çıkış esnasında imzalanmıştı.* Konumuz açısından belki pek

(*) Bu paragraf için kısa bir tarih bilgisi gerekiyor. Yeni Kıta'ya ilk göç edenler, İngiltere'de Kral'ın kilisedeki üstünlüğünü tanımayan ve kendilerine ait ayrı bir kilise kurmak isteyen Kalvinist topluluklardan oluşuyordu. Yolcu/hacı anlamında *Pilgrimler*den oluşan bu topluluk, önceden kurulmuş olan Virginia Kolonisi'ndeki Virginia Şirketi'nin yetki alanındaki kıyılara çıkmak için Kral'dan izin alır ve *Mayflower* adlı gemiyle Amerika'ya yola çıkar. Bir sebepten ötürü izin verilen yere değil de, daha kuzeye, Massachusetts'e çıkmaya karar verirler ve kendi aralarında, bu inisiyatifi aldıklarına, kendi iradelerini kullandıklarına ve kuracak oldukları Plymouth Kolonisi'nde hayatta kalmak için belirtilen kurallara uyacaklarına dair Mayflower Antlaşması'nı imzalarlar. Antlaşma, bu haliyle bir toplum sözleşmesi örneği teşkil ediyor – ç.n.

mühim değil, ama birkaç ayrıntı ilgi çekici olabilir. Örneğin Pilgrimleri "anlaşmaya" iten şey, kötü hava koşulları mıydı? Zira daha Güney'e çıkartma yapamamışlardı ve burası, onlara imtiyaz sağlamış olan Virginia Şirketi'nin yetki sınırları dahilindeydi. Yoksa Londra askerleri, Virginia Şirketi'nin yetki alanını zorlayan ve "onun özgürlüğü"ne tehdit oluşturan "isteksiz bir sürü" oldukları için, "birbirlerine kenetlenme" ihtiyacı mı duymuşlardı?[47] Her iki durumda da sözde doğa halinden, el değmemiş bakir doğadan, herhangi bir şeyle sınırlandırılmamışlıktan ve hiçbir yasaya bağlı olmayan insanların ipsiz atılganlığından açıkça korkmuşlardı. Bu korku şaşırtıcı değildir; bir sebepten ötürü uygarlığı geride bırakıp yola yalnız devam etmeye karar veren uygar insanların haklı korkusudur. Hikâyenin tümünde gerçekten şaşırtıcı olan şey, birbirlerine karşı olan bu açık korkuya, hiç kimse tarafından tasdik ve teyit görmemiş ve henüz hiçbir şiddet aracıyla desteklenmemiş olan iktidarlarına duydukları güvenin eşlik etmesiydi. Öyle ki bu iktidar onları, yalnızca "Tanrı'nın Huzurunda ve birbirlerine karşı" verdikleri sözün gücüyle ayakta kalacak olan ve yönetimin tüm gerekli yasa ve aygıtlarını "yürürlüğe koymak, oluşturmak ve tasarlamak" için yeterince güçlü olduğu varsayılan "sivil Siyasi Topluluk" içinde bir araya getirecekti. Bu tavır, hemen bir geleneğe dönüşmüş ve yirmi yıldan az bir süre sonra Massachusetts'ten gelen koloniciler Connecticut'a göç ettiklerinde, hâlâ alışık olmadıkları bir yabaniliğin içinde kendi "Temel Yasalar"ını ve "plantasyon anlaşması"nı hazırlamışlardı. Böylece, kraliyet beratı yeni yerleşimleri Connecticut Kolonisi'nde birleştirmeye vardığında, zaten var olan bir yönetim sistemini tasdik edip onaylamıştı. Aynı beratın ne-

47 Gayet mantıklı bulduğum bu kötü hava kuramı için bkz. "Massachusetts", *The Encyclopaedia Britannica*, 11. baskı, cilt XVII. Muhtemelen daha makul bir alternatif ise "Mayflower Antlaşması"nın giriş bölümüdür (Commager, *a.g.e.*).

redeyse hiç değişmeden, "herhangi bir Kral ve de Hükümdar'dan bağımsızca, halkın yegâne otoritesi altında bulunan bu Eyalet'in Sivil Anayasası" olarak 1776'da kanunlaşabilmesinin sebebi, 1662 Kraliyet Beratı'nın yalnızca 1639 Temel Yasaları"nı tasdik etmiş olmasıydı.

Koloni anlaşmaları esasen kral ya da hükümdara herhangi bir atıf olmaksızın yapıldıkları için, Devrim de sanki anlaşma ve anayasa-yapımındaki iktidarı, yani kolonileşmenin ilk zamanlarında kendini gösteren iktidarı özgürleştirmişti. Kuzey Amerika yerleşimleri ile diğer bütün koloni girişimleri arasındaki yegâne belirleyici fark, yalnızca Britanya göçmenlerinin, en başından beri kendilerini "sivil siyasi topluluklar" dahilinde oluşturdukları konusunda ısrar etmiş olmalarıydı. Üstelik bu topluluklar, tam anlamıyla yönetim olarak görülmemişlerdi; yönetimden ya da insanların yönetenler ve yönetilenler olarak ayrılmasından bahsettikleri yoktu. Bunun en iyi kanıtı, bu şekilde oluşmuş halkın, yüz elli yıldan daha fazla bir süre İngiltere yönetimine tabi uyruklar olarak kalabilmeleridir. Bu yeni siyasi yapılar, gerçekten de "siyasi topluluklar"dı ve gelecek için taşıdıkları büyük önem ise, iktidara ermiş ve egemenliği sahiplenmeden yahut böyle bir iddiada bulunmadan hak talep etme hakkını kazanmış olan bir siyasal alanın oluşumundaydı.[48] En muazzam devrimci buluş, yani geniş cumhuriyetlerin kurulması için Madison'ın keşfettiği federal ilke, kısmen bir deneyime, siyasi toplulukların bu kendinde bilgisine dayalıydı; zira bu toplulukları tayin eden, onların kendi iç örgütlenişleriydi ve bu örgütleniş de kendi mensuplarını daimi bir büyümeye âdeta şartlandırmıştı ve söz konusu büyümenin kaidesi asla genişlemek ya da işgal etmek değil, aksine iktidarlarını daha da

48 Egemen devletler ile "yalnızca siyasi topluluklar" olan devletler arasında önemli ayrım, Madison tarafından yapılmış ve Federal Kurultay'daki bir konuşmasında dillendirilmiştir. Bkz. Solberg, *a.g.e.*, s. 189, 8. dipnot.

birleştirmekti. Birbirinden bağımsız ve ayrı olarak kurulmuş toplulukları birleştirme şeklindeki temel federal ilkenin yanında, "bağdaşma" ya da "ittifak" anlamındaki "konfederasyon" ismi de gerçekte koloni tarihinin en erken zamanlarında keşfedilmişti; hatta Amerika Birleşik Devletleri denecek olan birliğin yeni isminin "Yeni İngiltere Birleşik Kolonileri" olması da, kısa ömürlü Yeni İngiltere Konfederasyonu tarafından önerilmişti.[49] Cumhuriyetçi yönetim şeklinin, federal ilkede temellendiği sürece geniş ve genişlemekte olan bölgeler için uygun olacağı düşüncesi, Montesquieu'nün sıradan bir düşüncesiydi ve bunu dikkate alıp olumlamak konusunda Madison'ı yüreklendiren, herhangi bir kuramdan ziyade işte bu deneyimdi.[50]

49 Bkz. "Connecticut'ın Temel Yasaları" (1639) ve "New England Konfederasyonu" (1643), Commager, *a.g.e.*

50 Benjamin F. Wright –bilhassa "The Origins of the Separation of Powers in America" (*Economica*, Mayıs 1933) başlıklı önemli makalesinde– benzer bir şekilde şunu iddia ediyor: "İlk Amerikan Anayasası'nı hazırlayanlar, erkler ayrımı kuramından etkilenmişlerdi ve bunun tek sebebi, deneyimlerinin ... bu teorinin hikmetini pekiştirmiş olmasıydı." Diğerleri de Benjamin'e katılmışlardı. Altmış yetmiş yıl önce Amerikan akademisinin, Devrim'le ve Birleşik Devletler'in tesis edilmesiyle doruk noktasına ulaşan Amerika tarihinin kesintiye uğramamış özerk sürekliliğine vurgu yapmak neredeyse doğal bir durumdu. Bryce, Amerikan anayasa-yapımını ilk İngiliz yerleşkelerini tesis eden kraliyet beratlarıyla ilişkilendirdiğinden, meşru yasamaya dair biricik vurgunun ve yazılı bir anayasanın kökünü, kolonilerin alt siyasi topluluklar olduklarına, bu toplulukların ticaret şirketlerinden türediklerine ve belli imtiyazlar, tescil ve beratlarla temsil edilmeleri kaydıyla bir kısım güçler edinmeye muktedir olduklarına dayandırmak da yaygın hale gelmişti. (Bkz. William C. Morey, "The First State Constitutions", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Eylül 1893, cilt IV ve 6. dipnotta alıntıladığımız Written Constitution [yazılı anayasa] üzerine makalesi.) Bugün ise bu yaklaşım pek yaygın değil ve Avrupa kökenli –İngiliz ya da Fransız– etkilere yapılan vurgu daha çok tutuluyor. Amerikan tarihçiliğindeki bu vurgu kaymasının çeşitli sebepleri var; örneğin düşünce tarihinin güçlü etkisinden bahsedebiliriz, zira bu tarihçilik, bariz bir şekilde bütün dikkatini siyasal olaylardan ziyade entelektüel geleneğe ve soyutlama taraftarı yaklaşımların daha eski tarihli vazgeçişlerine yöneltmiş durumdadır. Bunlar gayet ilgi çekici şeyler olsalar da, konumuzla pek ilgili değiller. Burada yalnızca şunun altını çizmek istiyorum: Kraliyet yahut şirket beratları, kolonicilerin kendi aralarında yapmış oldukları daha özgün ve daha ilginç antlaşma ve sözleşmeler pahası-

Jack Dickinson, vakti zamanında neredeyse üstünkörü bir şekilde "Deneyim tek kılavuzumuz olmalı. Akıl bizi yanıltabilir"[51] dediğinde, Amerikan deneyiminin biricik fakat kuramsal olarak dile getirilmemiş bu artalanının belli belirsiz farkında olmalıydı. "Amerika'nın, toplum sözleşmesi fikrine olan borcunun, hesaplanamayacak kadar büyük olduğu"[52] söylenmektedir; fakat meselenin özü şudur: "Bu fikri uygulamaya koyanlar" Devrim'i gerçekleştirenler değil ilk kolonicilerdi ve herhangi bir kuramsal anlayışları yoktu. Buna karşın Locke, o meşhur pasajında "herhangi bir siyasi toplumu var etmeye başlayan ve aslında oluşturan şey, çoğunluğa duyarlı özgür insanların, toplum içinde kaynaşıp birleşmeye dair verdikleri rızadan başka bir şey değildir" diyor ve bu eylemi "dünyadaki her yasal yönetimin başlangıcı" addediyordu. Elbette kurucular, Locke'un *Two Treatises of Civil Government* [Sivil Yönetim Üzerine Denemeler] adlı kitabından etkilenmişlerdi, ama anlaşılan Locke, Amerika'da olup bitenlerden daha fazla ve belki daha belirleyici bir şekilde etkilenmişti.[53] Bunun kanıtı –tabii bu konularda kanıt

na ön plana çıkarılmaktadır. Bana öyle görünüyor ki Merrill Jensen –en yeni makalesinde, *a.g.e.*– şunları ortaya koymakta tamamen haklıdır: "17. yüzyılda New England'da temel sorun ... yönetimin tesis edilmesini sağlayacak otorite kaynağına dairdi. İngilizlerin bakış açısına göre, tacın iktidarı tanınıp ondan nasiplenilmeden herhangi bir kolonide yönetim diye bir şey var olamazdı. New England'daki bazı İngiliz muhaliflerin karşıt görüşü ise, bir grup insanın sözleşme, antlaşma yahut anayasa türü bir şey aracılığıyla kendileri için meşru bir yönetim hâsıl edebileceği yönündeydi. Mayflower Antlaşması'nın ve Connecticut'ın Temel Yasaları'nın yazarları, bu varsayımı değerlendirmişlerdi ... Bağımsızlık Bildirgesi'nin temel varsayımı buydu ve onun bir bölümü, Roger Williams'ın 132 yıl evvel yazılmış sözlerine çok benziyordu."

51 Aktaran Solberg, *a.g.e.*, s. xcii.

52 Rossiter, *a.g.e.*, s. 132.

53 Mayflower Antlaşması'nın biricikliği, Amerikan tarihinin bu evresinde tekrar tekrar vurgulanmıştı. Öyle ki James Wilson, 1790'daki konuşmasında bu antlaşmaya gönderme yaparak, dinleyicilerine şunu hatırlatır: "İskoçyalı tarihçi William Robertson'ın ortaya koyduğu üzere, Amerika'nın erken tarihi, gayet açık bir şekilde hâlâ "bir gösteri"yi dayatır ve "nadiren zuhur eden [bu gösteri] ... siyasal varoluşunun ilk evresini yaşayan bir toplumun seyrini sunar."

bulunabilirse– Locke'un bu "ilk sözleşme"yi, hâkim toplum sözleşmesi kuramı çizgisinde yorumlamak için tuhaf ve âdeta saf bir yol seçmiş olmasıydı; öyle ki Locke bu sözleşmeyi, hakların ve iktidarların yönetime ya da topluma teslim edilişi olarak, yani "karşılıklı" bir sözleşmeden ziyade bir bireyin kendi iktidarını üst bir otoriteye verdiği ve yaşamının ve varlığının makul bir şekilde korunması karşılığında yönetilmeye razı geldiği bir anlaşma olarak yorumlamıştı.[54]

İlerlemeden önce, 17. yüzyılın kuramsal olarak iki tür "toplum sözleşmesi"ni açıkça birbirinden ayırdığını hatırlamalıyız. Birinin, gerçek kişiler arasında yapıldığı ve toplumu doğurduğu, diğerinin ise halk ile onu yönetecek kişi arasında yapıldığı ve meşru bir yönetimi sağladığı varsayılmıştı. Hâlbuki –yanıltıcı bir şekilde, paylaştıkları isimden başka ortak noktaları olmayan– bu iki tür arasındaki belirleyici farklılıklar, erkenden yok sayılmıştı; çünkü kuramcılar öncelikle, siyasal olduğu kadar toplumsal olan her türlü kamusal ilişkiyi ve yükümlülüklerin bütün biçimlerini kapsayan evrensel bir kuramı bulma merakına düşmüşlerdi. Haliyle "toplum sözleşmesi"nin iki olası çeşidi (göreceğimiz üzere aslında birbirini dışlarlar) iyi kötü kavramsal bir açıklıkla, tek fakat iki katlı bir sözleşmenin farklı boyutları olarak görülmüşlerdi. Ayrıca kuramda, her iki sözleşme de birer kurguydu, yani toplum denilen bir kalabalığın mensupları arasındaki ya da bu toplum ile onun yönetimi arasındaki mevcut ilişkilerin kurmaca tanımlamalarıydılar. Kuramsal kurguların tarihi, geçmişin derinliklerine kadar gidebilir; fakat bu kurguların kendi geçerliliklerini fiilî bir olgu içinde sınadıklarına ilişkin ihtimali önümüze seren herhangi bir örnek, Britanya insanının kolonicilik atılımından önce yoktu.

Bkz. W. F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, s. 57 ve s. 64.

54 Özellikle bkz. *a.g.e.*, 131. Kısım.

Bu iki tür toplum sözleşmesi arasındaki temel farklılıklar, şematik olarak şöyle sıralanabilir: Bir topluluk oluşturmak için insanların birbirine bağlılığını sağlayacak olan sözleşme karşılıklılığa dayanır ve eşitlik öngörür; fiilî özü bir söz vermedir ve Roma'ya has eski anlamıyla ittifak demek olan *societas* ile, yani bir "toplum" ya da "birleşim" ile sonuçlanır. Böyle bir ittifak, ayrık durumdaki benzer tarafların kuvvetini bir araya toplar ve onları, "iradi ve samimi sözler" temelinde yeni bir iktidar yapısında birbirine bağlar.[55] Verili bir toplum ile onun yöneticisi arasındaki sözde toplum sözleşmesinde ise, her üye lehine kurgusal, ilkel bir yasayla karşı karşıyayızdır; onun vesilesiyle herkes, bir yönetim oluşturabilmek adına, kendi ayrıksı güç ve iktidarından feragat eder; muhtemelen daha önce sahip olduğu iktidardan daha fazla ve yeni olanını elde etme gayesinden uzak, mevcut şekliyle kendi iktidarından vazgeçer; sözlerle kendini bağlamaktan ziyade sadece yönetimin hükmü altına girmeye dair "rıza"sını beyan eder. Bu yönetimin iktidarı, güçlerin toplamından oluşur; tek tek bütün bireyler buraya kanalize olur ve iktidar, sözümona herkesin yararı adına bir hükümet aracılığıyla tekelleşir. Bireyi ele aldığımızda ise çok bariz bir gerçeği fark ederiz; onun bu karşılıklı söz verme yoluyla kazandığı iktidar, en az yöneticiye rıza vermesiyle kaybettiği iktidar kadardır. Tam tersine "birbirleriyle sözleşen ve birlik oluşturan"lar, karşılıklı ilişki vesilesiyle yalıtılmışlıklarından kurtulurlar; fakat diğer durumda korunan ve muhafaza edilen, tamamıyla bu yalıtılmışlıktır.

Kendi yalıtılmışlığındaki her bir birey tarafından gerçekleştirilen bu rıza verme işi, aslında yalnızca "Tanrı Huzurunda" yapılırken, karşılıklı söz verme edimi doğası gereği "birbirinin huzurunda" gerçekleşir ve ilke gereği, dinî müeyyideden bağımsızdır. Dahası, anlaşma ve "birleşme"nin sonu-

55 Bkz. Cambridge Antlaşması (1629), Commager, *a.g.e.*

cu olan bir siyasi topluluk, kurulu siyasal alanın dışında iktidarsız kalan her bir birey için iktidarın yeni kaynağı haline gelir. Rızanın sonucu olan yönetim ise, bir iktidar tekeline ihtiyaç duyar, öyle ki yönetilenler, yönetimi değiştirmek ve bir başka yöneticiyi görevlendirmek adına kendi ilk iktidarlarını geri kazanmaya azmetmedikleri sürece siyaseten iktidarsız kalırlar.

Bir diğer deyişle, karşılıklı sözleşme, iktidarın söz verme yoluyla oluşturulduğu ve "karşılıklı tabiyet"in, yönetme işindeki saçmalığı ("Eğer halk yöneticiyse, yönetilecek olan kimdir?")[56] açık ettiği yerdir. Ayrıca bu tür bir sözleşme, hem iktidarın halka dayandığını savunan cumhuriyetçi ilkeyi, hem de kurulu siyasi toplulukların kendi kimliklerini kaybetmeden birleşebileceklerini ve kalıcı ittifaklarda buluşabileceklerini savunan federal ilkeyi –yani Harrington'ın kendi ütopyasına *Oceana* [Okyanus] demesi gibi "artış için Devlet (*Commonwealth*)" ilkesini– *nüve halinde* içermektedir. Aynı derecede aşikâr olan başka bir şey daha vardır: İktidarın yönetime, rızanın da onun hükmüne teslim edilmesini buyuran toplum sözleşmesi, hem mutlak yönetim ilkesi-

56 17. yüzyılın ilk yarısında Püriten papaz ve "New England Patriği" olan John Cotton, bu sözleriyle demokrasiye karşı geliyordu; ona göre demokrasi, "kilise ya da ulus için" uygun değildi. Burada ve devamında, Püritenlik ve Amerikan siyasal kurumları arasındaki ilişkiye dair bir tartışmadan elimden geldiğince kaçınmaya çalışıyorum. "Püritenler ile Püritenlik arasında ve Boston ya da Salem'in görkemli aristokratları ile onların doğası gereği devrimci olan yaşayış ve düşünüş tarzları arasında" Clinton Rossiter'in yapmış olduğu ayrımın geçerliliğine (*a.g.e.*, s. 19) ve ikincilerin, monarşilerde bile Tanrı'nın "egemenliği kendine atfettiği" yönünde bir kanaate bağlı kaldıklarına ve "antlaşma ve sözleşmelere takıntılı" olduklarına inanıyorum. Fakat ortada bir güçlük vardır: Bu iki öğreti öyle ya da böyle birbiriyle uyumsuzdur. Antlaşma mefhumu, egemenliğin ve hükmetmenin yokluğunu öngörürken, Tanrı'nın kendi egemenliğini elinden bırakmadığı ve onu yeryüzünde herhangi bir iktidara devretmediği inancı "en iyi yönetim şekli olarak... Teokrasi'yi yerleşik kılmıştır." John Cotton da haklı olarak bu sonuca varır. Vurgulanması gereken şudur: Tam anlamıyla dinsel bu iki yankılanım ve hareketin –Büyük Uyanış da dahil olmak üzere– Devrim aktörlerinin eylem ve düşünüşleri üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır.

ni, yani "herkese korkuyla boyun eğdirten" (Hobbes) bir iktidarın mutlak biçimde tekelleşmesini (bu arada söz konusu mutlakıyet, kutsal iktidar görünümünde anlamlandırılmaya tabidir; çünkü her şeye kadir olan yalnızca Tanrı'dır) hem de milliyetçi ilkeyi, yani bir bütün olarak ulusun bir temsilcisinin olması ve yönetimin de bütün vatandaşların istencini birleştirmesi gerektiğini savunan ilkeyi yine *nüve halinde* içermektedir.

Bir zamanlar Locke, "başlangıçta bütün dünyanın Amerika olduğunu" söylemişti. Uygulanabilir bütün gayeler için Amerika, toplum sözleşmesi kuramlarına şunu sunmuş olmalıydı: Toplumun ve yönetimin başlangıcı, mevcut siyasi gerçeklerin açıklanması ve haklılaştırılması için gerekli olan kurgusal bir durumdur. Koloni Amerikası'ndaki en erken antlaşmalar, birleşmeler, ittifaklar ve konfederasyonlar, modern çağın ilk yüzyıllarında toplum sözleşmesi kuramlarının birdenbire ortaya çıkışını ve muazzam ölçüde çeşitlenişini öncelemiş ve bunlara eşlik etmişti. Böylesi bir olgunun yanında, inkâr edilemez başka bir olgu daha vardı: Eski Dünya'daki bu kuramlar, Yeni Dünya'nın fiilî gerçeklerine hiçbir şekilde değinmeden yol almışlardı. Şayet ilk olgu, ikinci olguya dair olmasaydı, aslında çok anlamlı olurdu. Eski Dünya'dan ayrılırken yanlarına yeni kuramların irfanını da alan kolonicilerin, onları sınayacakları ve yeni bir topluluk oluşumunda kullanacakları yeni bir kıta için âdeta can atmış olduklarını iddia edemeyiz. Bu deneyim hevesi ve ona eşlik eden mutlak yenilik, yani *novus ordo saeclorum* inancı, yüz elli yıl sonra Devrim yapacak olanların kafalarında ne denli bir kesinlikle vardıysa, kolonicilerin aklında da aynı kesinlikle yoktu. Eğer erken dönem Amerikan tarihindeki anlaşma ve uzlaşmalara katkı yapan kuramsal bir etki vardıysa, bu elbette Püritenlerin Eski Ahit'e olan inançları ve özellikle de kendileri için "insan ile insan ve insan ile Tanrı ara-

sındaki neredeyse her ilişkiyi açıklamanın bir aracı" haline gelen İsrail'in sözleşme kavramını yeniden keşfedişleriydi. "Kilise'nin kökünün müminlerin rızasında yattığına dair Püriten anlayışın, direkt olarak yönetimin kökünün yönetilenlerin rızasında yattığına dair genel bir kurama yol açtığı"[57] doğru olabilir; fakat bu, bir "sivil siyasi topluluk"un kökünün karşılıklı söz vermeye ve bu sözü verenlerin birleşimine dayandığına dair daha az yaygın olan diğer kurama yol açmış olamazdı. Zira Püritenlerin anladığı şekliyle İncil'deki sözleşme, Tanrı ile İsrail arasındaki bir sözleşmeydi ve bununla Tanrı, yasayı buyurmuş, İsrail de onu yerine getirmeye razı gelmişti. Bu sözleşme, rızada temellenen bir yönetimi ima etmişti fakat hiçbir şekilde, yöneticilerin ve yönetilenlerin eşit olduğu, yani aslında yönetim ilkesinin özünün artık uygulanmayacağı siyasi bir topluluk anlamına gelmemişti.[58]

Etkilemelere dair bu kuram ve spekülasyonlardan, belgelerin kendisine ve onların basit, düzenli ve garip diline döndüğümüzde karşı karşıya kaldığımız şeyin, bir kuram ya da bir gelenekten ziyade bir olay olduğunu, bu olayın da gelecek için muazzam bir önem ve müthiş bir anlam taşıdığını, o an ve koşullarda ortaya çıkıvermiş fakat büyük bir özen ve ihtiyatla tasarlanıp düşünülmüş olduğunu görürüz. Kolonicileri "Tanrı Huzurunda ve birbirlerine dönük olarak, ciddiyetle ve karşılıklı bir şekilde anlaşıp, sivil Siyasi Topluluk içinde birleşmeye" iten şeyler, "bütün olasılıklarıy-

57 Rossiter, *a.g.e.*

58 Püritenlerin antlaşma anlayışını gösteren müthiş bir örnek, John Winthrop'un Arbella sınırları dışında Amerika yolcusuyken yazmış olduğu nutukta mevcuttur: "Mesele, Tanrı ile bizim aramızdadır, bu iş için onunla yapılan Antlaşma'ya dahil edildik, bir Komisyon kurduk, Efendimiz bize kendi Yasalarımızı belirleme izni verdi, bu amaçları gerçekleştirebilmek için kolları sıvadık, ona inayeti ve lütfu için yalvarmaktayız: Şimdi Efendimiz, bizi duymaktan hoşnutsa ve bizi, istediğimiz yere, huzura erdirecekse, bu Antlaşmayı tasdik etmiş, Komisyonumuzu da onaylamış demektir" (Aktaran Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1954, s. 477).

la bu işin yürütülmesi konusunda önceden tahmin edilmesi gereken zorluk ve cesaretsizlikler"di ve bu birleşme, "Koloni'nin genel İyiliği için yeri geldiğinde en uygun ve en rabıtalı olduğu düşünülecek adil ve eşit Yasalar, Hükümler, Ahitler, Anayasalar ve Görevler aracılığıyla" gerçekleşmişti; zira onlar (Mayflower Antlaşması'nın belirttiği gibi) bu uğurda "Teslimiyet ve Tabiiyet sözü veriyoruz" demişlerdi. Açıkçası koloniciler yola çıkmadan önce bile, haklı ve adamakıllı olarak şunu düşünmüşlerdi: "Bütün bu macera, birbirimize olan bağlılık ve kararlılığa duyduğumuz ortak güven temelinde büyüyor; böylece hiçbirimiz, bir diğerinin teminatı olmaksızın bu maceraya girişmiş değildir." Bu ortak girişimin temel yapısına dair yalın ve apaçık kavrayış, yani "bizim ve bizimle bu eyleme katılacak olanların daha da cesaretlenmesi" ihtiyacı bu insanları, anlaşma mefhumuna takıntılı hale getirmiş ve birbirlerine tekrar tekrar "söz vermelerine ve bağlı kalmalarına" yol açmıştı.[59] Onları bir dizi eylem ve olayın içine sokan şey, teolojik, siyasal ya da felsefi herhangi bir kuramdan ziyade, Eski Dünya'yı geride bırakma ve tümüyle kendilerinin olan bir maceraya atılma yönündeki kendi kararlarıydı; insani iktidarın yükselişini ve düşüşünü tayin eden siyasal eylemin temel gramerini ve daha da karmaşık sözdizimini –kazara da olsa– keşfetmeyi yeterince uzun süre ve yoğun bir şekilde kafalarına takmamış olsaydılar, bu eylem ve olayların içinde yok olup giderlerdi. Gramer ya da sözdizimi, Avrupa uygarlık tarihinde tümden yeni bir şey değildi, fakat siyasal alanda eşit önemdeki deneyimleri bulmak ve tarihsel belgelerin devasa cephaneliğinde benzer otantiklik ve orijinallikte –yani, geleneksel tabirlerden ve alışılmış deyimlerden şaşırtıcı ölçüde temizlenmiş–

59 Massachusetts Bay Şirketi'nin önde gelen üyelerinin, Amerika yolculuğuna çıkmadan evvel hazırladıkları 1629 tarihli Cambridge Antlaşması'nda. Commager, *a.g.e.*

bir dili okumak için, aslında çok uzak geçmişe, en azından yerlilerin tamamıyla cahil olduğu o geçmişe kadar geri gitmek gerekebilir.[60] Keşfettikleri şey ise elbette toplum sözleşmesi kuramının mevzubahis iki biçimi de değildi, daha ziyade bu kuramın dayanağı olan birkaç temel hakikatti.

Genel amacımız ve özellikle de devrimci ruhun esas özelliğini bir parça kesinlikle belirleyebilme girişimimiz açısından, bu devrim-öncesi ve hatta koloni-öncesi deneyimlerin özünü, siyasal düşüncenin daha dolaylı fakat daha anlaşılır diline –çekinerek de olsa– tercüme etmek için burada bir süre durmak faydalı olabilir. Belki böylece, özellikle Amerikan deneyiminin Devrim'i gerçekleştirenlere şunu öğrettiğini söyleyebiliriz: Eylem, her ne kadar yalıtılmışlık içinde başlatılmış ve her bireyin çok farklı sebeplerle yöneldiği bir şey olmuş olsa da, yalnızca ortak bir çabayla gerçekleşebilir ve bu çaba içinde tek tek bireylerin motivasyonunun –örneğin onların "isteksiz bir sürü" olup olmadıklarının– artık önemi yoktur. Öyle ki geçmişin ve kökenin türdeşliğine, yani ulus-devletin belirleyici ilkesine de gerek duyulmaz. Ortak çaba, nitelik farklılıklarını olduğu kadar köken farklılıklarını da çok etkili bir şekilde ortadan kaldırır. Ayrıca burada, insan doğası bağlamında Kurucu Babalar'ın sözde gerçekçiliklerinin kaynağını da bulabiliriz. Zira onlar, insanın toplum dışında, yani bir tür kurgusal ilk durumda iyi olduğuna dair nihayetinde Aydınlanma Çağı'nın bir önermesi olan ve Fransız Devrimi'nin de kabul ettiği iddiayı göz ardı edebilmişlerdi. Yani gerçekçi olmayı ve hatta bu konu özelinde karamsar olmayı bile başarmışlardı; çünkü insanların, kendi tikelliklerinde ne olursa olsunlar, bir topluluk içinde birbirlerine bağlılık gösterebileceklerini ve söz konusu topluluğun,

60 İsviçre'de 1291 tarihli ünlü *Bund der Waldstätte*'nin görünüşteki benzer dili, yanıltıcıdır; hiçbir "*Civil Body Politick*" [Sivil Siyasi Topluluk], hiçbir yeni kurum ya da yeni yasa bu "karşılıklı sözlerden" doğmamıştır.

her ne kadar "günahkârlar"dan oluştuysa da, insan doğasının bu "günahkâr" yanını yansıtmak zorunda olmadığını biliyorlardı. Dolayısıyla, Fransız meslektaşlarına göre insani bütün kötülüğün kökü haline gelmiş olan aynı toplum hali, onlara göre kötülük ve günahkârlıktan kurtulmaya dönük tek makul yaşam demekti ve bu yaşama insanlar, bu dünyada ve kutsal hiçbir medet olmaksızın kendi kendilerine dahi erişebilirlerdi. Bu noktada, insanın mükemmelleştirilebileceğine dair o zamanki yaygın inancın oldukça yanlış anlaşılmış biçimi olan Amerikan yorumunun otantik kaynağını da görebiliriz. Yaygın Amerikan felsefesi bu meselelerde Rousseaucu mefhumların peşine düşmeden evvel –ki bu, 19. yüzyıldan önce olmamıştı– Amerikan inancı, insan doğasına duyulan yarı-dinî bir güvende değil, aksine kendi tikelliğindeki insan doğasının ortak bağlar ve karşılıklı sözler vesilesiyle kontrol edilebilme olasılığında temellenmişti. Kendi tikelliğindeki insana dair umut, insanın değil, insanların yeryüzünde yaşıyor ve kendi aralarında bir dünya oluşturuyor olmaları gerçeğinde yatmaktadır. İnsanları, insan doğasının tuzaklarından koruyacak olan, insani dünyalılıktır. Dolayısıyla, tek bir meclisin hükmü altındaki siyasi bir topluluğa karşı John Adams'ın sunduğu en güçlü sav, böyle bir siyasi topluluğun "bir bireyin bütün günahlarından, budalalıklarından ve zaaflarından sorumlu" olduğu yönündeydi.[61]

İnsani iktidarın doğasını anlamak, bununla yakından ilgilidir. Kuvvetten, yani kendi yalıtılmışlığındaki herkesin diğer herkese karşı sahip olduğu o beceriden farklı olarak iktidar, yalnızca insanlar eylem gayesiyle bir araya geldiklerinde varlık kazanır ve herhangi bir sebeple dağıldıklarında ve birbirlerini yalnız bıraktıklarında da varlığını yitirir. Bu yüzden bağlanma ve söz verme, birleşme ve anlaşma da, iktidarı yaşatmanın yollarıdır; insanlar, herhangi bir tikel edim ya da

61 Bkz. *Thoughts on Government (1776), Works*, Boston, 1851, IV, 195.

eylem esnasında aralarında beliriveren iktidarı bozulmadan tutabildikleri yer ve zamanda, kuruluş sürecine, yani âdeta eylemin birleşik iktidarını barındırmak için kalıcı dünyevi bir yapının oluşturulması sürecine çoktan girmişler demektir. İnsanın söz verebilme ve tutabilme yetisinde, onun dünya-inşa etme becerisinin bir unsuru vardır. Tıpkı sözlerin ve uzlaşmaların gelecekle ilgili olması ve bilinmez olanın her taraftan çıkıp gelebileceği o büyük belirsizlik okyanusunda bir kararlılık sağlaması gibi, insanın meydana getirme, kurma ve dünya-inşa etme becerileri de bizden ve içinde bulunduğumuz zamandan daha ziyade, "haleflerimiz"le ve "gelecek kuşaklar"la ilgilidir. Eylemin grameri şudur: Eylem, insanların çoğulluğunu gerektiren tek insani yetidir. İktidarın sözdizimi ise şudur: İktidar yalnızca, insanların karşılıklı ilişkide oldukları ve söz vererek/söz tutarak bir kuruluş eyleminde birleştikleri dünyevi bir-arada-oluş alanına hasredilen yegâne insani girişimdir ve siyaset sahnesinde de pekâlâ en yüksek insani yeti olabilir.

Aynı şeyi kuramsal bir dille ifade edecek olursak, Devrim öncesi koloni Amerikası'nda olup biten –ve eski ülkelerde ya da yeni kolonilerde, yani dünyanın başka hiçbir yerinde asla görülmeyen– şey, eylemin iktidar oluşumuna yol açmış olması ve iktidarın da o vakit yeni keşfedilmiş olan söz verme ve sözleşme yollarıyla yaşatılmasıydı. Eylemle vücuda gelen ve söz vermelerle yaşatılan bu iktidarın gücü, koloniler, kasabalar, bölgeler yahut il ve kentler, kendi aralarında sayısız farklılığa rağmen İngiltere'ye karşı verilen savaşı bütün büyük iktidarları şaşkına çevirecek şekilde kazandıklarında ortaya çıkmıştı. Fakat bu zafer, sadece Eski Dünya için bir sürprizdi. Zira kolonicilerin kendileri, yüz elli yıllık anlaşma-yapma deneyimine sahiplerdi; tepeden tırnağa –eyaletlerden kentlere, bölgelere, kasabalara, ilçelere ve köylere kadar– kanunen kurulmuş topluluklardan mürekkep bir ül-

keden neşet ediyorlardı; bu toplulukların her biri kendince birer devletti; "sevgili dostların ve komşuların rızasıyla iradi bir şekilde seçilmiş"[62] temsilcileri vardı; dahası her biri, "artış için" tasarlanmıştı, çünkü hepsi de, "beraber yaşayanlar" ile "tek bir Publike State, yani Devlet olarak bir araya gelmeyi" sadece "halefleri" için değil "onlara katılacak ve bundan sonra gelecek olan herkes için" planlayanlar arasındaki karşılıklı sözlerde temellenmişti.[63] Söz konusu koloniciler, bu geleneğin bozulmamış kuvvetiyle "Britanya'ya veda" edenlerdi. Başından beri onları bekleyen risklerin bilincindeydiler; "karşılıklı bir şekilde birbirlerine [kendi] yaşamlarının, [kendi] Talihlerinin ve yüce Onurlarının güvencesini verdiklerinde" ortaya çıkan muazzam iktidar olasılığının da farkındaydılar.[64]

---

62 Bu ifade 1640'ta Providence kasabasını kuran ve orada yapılan Plantasyon antlaşmasında geçer (Commager, *a.g.e.*). Temsiliyet ilkesinin ilk defa burada bulunması açısından, ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca o "çok güvenilmiş" olanlar, "bizim kendi Eyaletimiz ve yönetim olma yolunda diğer Eyaletlerin yaptığı birçok Mülahaza ve Müzakerenin ardından", hiçbir yönetim şeklinin "Tahkim ile oluşturulan yönetim kadar onların Durumuna uygun" olmayacağı konusunda uzlaşmışlardı.

63 1639 tarihli Connecticut'ın Temel Yasaları'nda böyle geçer (Commager, *a.g.e.*). Bryce bu yasaları, "Amerika'da sahiden siyasal olan en eski anayasa" addeder (*American Commonwealth*, Cilt I, s. 414, dipnot).

64 "Britanya'ya veda", Bağımsızlık Bildirgesi'ne Massachusetts'ten gönderilen Malden Kasabası Yönergeleri (27 Mayıs 1776) içinde yer alıyor (Commager, *a.g.e.*). Bu yönergelerin sert dili –"bir köle krallığı ile olan ilişkimize gururla" son veriyoruz–, Amerikan Devrimi'nin kökünü kasaba meclislerinin ruhuna kadar geri götüren Tocqueville'in aslında ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Jefferson da, eyaletler boyunca cumhuriyet hissinin ilginç şekilde halktan gördüğü desteği *The Anas*'ta (4 Şubat 1818) beyan etmiştir. (*The Complete Jefferson*, der. Saul Padover, New York, 1943, s. 1206 ve devamı). Durumun ikna ediciliği ortadadır; "o zamanki çekişmeler, cumhuriyet savunucuları ile kralcılar arasında geçen ilke mücadelesiydi"; fakat devlet adamları arasındaki fikir ayrılığına nihai şeklini veren, halkın cumhuriyetçi kanaatleri olmuştu. Cumhuriyetçi damarın, bu Amerikan deneyimi vesilesiyle Devrim öncesinde dahi ne kadar güçlü olduğu John Adams'ın ilk yazılarında da gün gibi ortadadır. 1774'te *Boston Gazetesi* için yazılmış bir dizi yazıda, "Plymouth'a ilk gelenler kelimenin gerçek anlamıyla 'bizim atalarımız'dı. Mülk edindikleri topraklar için berat ya da tescilleri yoktu; kendi yönetimle-

Devrim'i gerçekleştirenlere yol gösteren şey, işte bu deneyimdi; hem onlara hem de onları görevlendirmiş ve "çok güvenmiş" olanlara, kamusal yapıların nasıl tesis edileceğini ve kurulacağını öğretmişti ve dünyanın başka bir yerinde buna benzer bir şey yoktu. Fakat aynı şey, onların mantıkları, daha doğrusu akıl yürütüşleri için asla doğru değildi ve Dickinson, haklı olarak bu aklın onları yanıltabileceğinden korkmuştu. Aslında mantıkları, hem biçim hem de içerik bakımından Aydınlanma Çağı tarafından belirlenmişti, ki bu mantık Atlantik'in her iki yakasına da yayılmıştı. Fransız ve İngiliz meslektaşlarıyla aynı bağlamlarda tartışmışlardı ve hâlâ geniş ölçeğe yayılmış olan uzlaşmazlıkları bile, sıkça kullanılan atıflar ve kavramlar çerçevesinde gerçekleşmişti. Bu suretle Jefferson, karşılıklı taahhütler ilkesiyle sonlandırdığı o Bildirge'de, yönetimlerin "kendi adil iktidarlarını türettikleri" halk rızasını mevzubahis edebilmişti. Ne o ne de bir başkası, "rıza verme" ile karşılıklı söz verme arasındaki, yani toplum sözleşmesinin o iki türü arasındaki basit ve temel ayrımın farkına varmıştı. Perikles Çağı'nın akıbetinde, eylem insanları ile düşünce insanları birbirlerinden ayrılmış, düşünme de kendini gerçeklikten ve özellikle de siyasi olgu ve deneyimden tamamıyla azade kılmaya başlamıştı. Bu andan itibaren, mevcut gerçekler ve deneyimler hususunda kavramsal açıklık ve kesinlik eksikliği, Batı tarihinin laneti olagelmiştir. Başlangıcından bu yana modern çağın ve onun devriminin büyük umudu, bu yarılmanın kapatılabileceğidir. Bu zamana kadar böyle bir umudun gerçekleşmemesinin, yani Tocqueville'in sözleriyle Yeni Dünya'nın bile yeni

---

rini kurmak için İngiliz Parlamentosu'ndan ya da Krallığı'ndan herhangi bir otorite türetmemişlerdi. Yerliler'in [*Indians*] toprağını satın almış ve temel doğa ilkesine göre kendileri için bir yönetim kurmuşlardı... ve [onlar], bu yönetimin bütün erklerini (yasama, yürütme ve yargı) açık bir şekilde *bağımsız bireyler arasında bir ilk sözleşme* temelinde icra etmişlerdi" (vurgular bana ait.) Bkz. Novanglus, *Works*, Cilt IV, s. 110.

bir siyaset bilimi getirmemesinin sebeplerinden biri, düşünce geleneğimizin muazzam gücünde ve dayanıklılığında yatmaktadır. Zira bu gelenek, kendisini sarsmaya ve yıpratmaya çalışan 19. yüzyıl düşünürlerinin bu amaca alet ettikleri her tersinmeye, değerlerin tersyüz edilmesine ve dönüştürülmesine karşı direnmektedir.

Ne olursa olsun, meselenin Amerikan Devrimi ile ilgili olan kısmı şuydu: Deneyim kolonicilere, kraliyet ve şirket beratlarının kendi "devlet"lerini (*commonwealth*) tesis edip kurmaktan ziyade, onu onaylayıp meşrulaştırdığını; "Yasama Organlarınca yapılmalarından dolayı diğer yasalara olduğu gibi, ilk anlaşmalarda benimsedikleri yasalara da tabi olduklarını" ve bu türden özgürlüklerin, "her birini sırayla kabul eden siyasi anayasalarca ve kraliyet beratlarınca teyit edildiğini" öğretmişti.[65] "Koloni kuramcılarının Britanya Anayasası, İngilizlerin hakları ve hatta doğa yasaları hakkında bolca yazdıkları" doğrudur, "fakat [bu kuramcılar] koloni yönetimlerinin Britanya berat ve atamalarından türediğine dair varsayımı da kabul etmişlerdi".[66] Oysa bu kuramlarda bile asıl nokta, Britanya Anayasası'nın, Meclis'in yasama gücünü sınırlayabileceği temel bir yasa olduğu yönündeki garip, daha doğrusu yanlış yorumlamadır. Bu açıkça, Britanya Anayasası'nı Amerikan anlaşma ve uzlaşmaları ışığında değerlendirmek demekti, ki bunlar aslında "te-

65 26 Temmuz 1774 tarihinde Virginia'daki Albemarle İlçesi'nin Sahipleri'nden gelen ve Jefferson tarafından hazırlanan önergeden alıntıdır. Kraliyet beratlarından, âdeta sonradan akla gelen bir düşünce gibi bahsedilir ve kavram karmaşası gibi duran "sözleşmenin niteliği" şeklindeki tuhaf bir terim, Jefferson'ın düşündüğü şeyin aslında bir berat değil, bir sözleşme olduğunu net bir şekilde gösterir (Commager, *a.g.e.*) Kraliyet yahut şirket beratları karşısında sözleşmeye yapılan bu vurgu, katiyen devrimin bir sonucu değildir. Zira Benjamin Franklin, Bağımsızlık Bildirgesi'nden on yıl kadar önce şunu ileri sürmüştü: "Parlamento, ilk yerleşimlerin oluşturulması işinde pay sahibi olmaktan öylesine uzaktı ki, yıllar sonra buralar kurulana dek işe karışmamış, kuruluşa hiçbir ilgi göstermemişti" (Craven, *a.g.e.*, s. 44).

66 Merrill Jensen, *a.g.e.*

mel Yasa"lardı; yani "değişmez" otoritelerdi ve üstün yasama organının bile "kendi kuruluşuna zarar vermeden... ihlal etmesi" imkânsız "sınırlar"dı. Amerikalılar bir Britanya Anayasası, yani kendi "anayasal Haklarını" yahut "Ayrıcalıklı Hakların Saygınlığı türünden bir şeyin dışlanmasını" isteyeceklerdi ve bunun sebebi, kendi antlaşma ve sözleşmelerine güçlü bir biçimde inanmış olmalarıydı. Nitekim zamanın modasını takip ederek böyle bir şeyi "doğası gereği değişmez Hak" addetmiş olmaları bile nispeten daha önemsizdir; çünkü en azından onlara göre bu hak, sırf onlar bunun "temel bir Yasa olan Britanya Anayasası'na nakledilmeyecek"[67] olduğunu düşündükleri için yasa haline gelmişti.

Deneyim, kolonicilere, insani iktidarın doğası hakkında da çok şey öğretmişti; öyle ki belli bir kral tarafından gerçekleştirilmiş ve hiçbir şekilde kabul edilemez yetki ihlallerinden ve iktidarı suiistimal etmelerden, aslında krallığın kölelere uygun bir yönetim şekli olduğunu çıkarmış ve şu sonuca varmışlardı: "Bir Amerikan cumhuriyeti... kurulu görmek istediğimiz tek yönetimdir; zira engin irfana, iyiliğe ve doğruluğa sahip ve sınırsız bir iktidarı elde tutmaya yaraşan tek kişi olmadığı sürece bir Kral'a asla isteyerek tabi olamayız."[68] Buna karşın koloni kuramcıları hâlâ –sanki bu konuda başka bir seçenek varmış gibi– çeşitli yönetim biçimlerinin artılarını eksilerini uzun uzadıya tartışıyorlardı. Sözün özü, Devrim'i gerçekleştirenlere, Roma'ya has *potestas in populo*'nun, yani iktidarın halka dayanmasının gerçek manasını öğreten şey, bir kuram ya da öğreti değil, deneyimdi, "genel bir kongrede toplanmış... Kuzey Amerika'nın bir-

67 Samuel Adams tarafından hazırlanan 2 Şubat 1768 tarihli Townshend Yasaları'nı protesto eden Massachusetts Genelgesi'nden [*Massachusetts Circular Letter*] alıntıdır. Commager'a göre, Britanya Vekilliği'ne gönderilen bu dilekçeler "Britanya Anayasası'nda temel hukuk öğretisinin ilk formülasyonlarından birini" ortaya koyar.

68 Malden Kasabası Yönergeleri (64. dipnot).

leşik irfanıydı".[69] Biliyorlardı ki *potestas in populo* ilkesi, bir yönetim biçimine can verebilirdi; fakat bu ancak, Romalıların yapmış olduğu *auctoritas in senatu*, yani otoritenin senatoya dayanması ilkesinin eklenmesiyle mümkündü ve böylece yönetimin kendisi, hem iktidarı hem de otoriteyi içerebilir, Romalıların yapmış olduğu gibi, *senatus populusque Romanus* olabilirdi. Kraliyet beratlarının ve kolonilerin Kral'a yahut İngiltere Parlamentosu'na olan bağlılıklarının Amerika halkı için yapmış olduğu şey, onların iktidarına fazladan otorite sağlamaktı; zira otoritenin bu kaynağı Yeni Dünya'da kolonici siyasal topluluktan çekilip koparıldığında, Amerikan Devrimi'nin başat sorunu, iktidarın değil, otoritenin tesisi ve kuruluşuna dönüşmüştü.

69 1 Ağustos 1774 tarihli [Amerikan] Kıta Kongresi'ne verilen Virginia Yönergeleri de buna işaret eder. (Commager, *a.g.e.*)

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kuruluş II: Novus Ordo Saeclorum

*Magnus ab integra saeclorum nascitur ordo.**
– Vergilius

I

İktidar ve otorite ayrımı, iktidar ve şiddet ayrımı ile asla aynı şey değildir. Önceki tartışmamızda bunu zaten vurgulamıştık, fakat şimdi bir kez daha hatırlamak zorundayız. Bu ayrım ve farklılıkların belirginliği, 18. yüzyıl devrim aktörlerinin ortak ele aldığı tek bir öğretinin –yani, meşru siyasi iktidarın kaynağının ve kökünün halka dayandığı inancının– fiilî sonuçları arasındaki son derece büyük farkı düşündüğümüzde özellikle dikkat çekici bir hal almaktadır. Zira uyuşma yalnızca görünüştedir. Fransa'daki halk, Devrim'in anladığı şekliyle *le peuple*, ne örgütlenmiş ne de yapılanmıştı; kurultay ya da parlamentolar, katman ya da sınıflar, Eski Dünya'da var olmuş ne kadar "kurulu yapı" varsa, ayrıcalıklı olmaya, doğuma ve mesleğe dayanıyordu. Bunlar da ki-

(*) Bu ifadeyi metin içinde Arendt'in önerdiği şekliyle "Çağların büyük döngüsü yeniden doğmakta" diye karşılıyoruz. "Yeniden" ile kastedilen, yeni bir şeyden ziyade *tekrardan, baştan*dır. Arendt'in, daha önce sözünü ettiği "*novus ordo saeclorum*" (çağların yeni düzeni) ifadesini "*magnus ordo saeclorum*" ile karşılaştırdığını görüyoruz – ç.n.

şisel çıkarları temsil ediyor, kamusal meseleleri ise monarka bırakıyorlardı ve aydınlanmış despotizm içinde monarkın, "kişisel birçok çıkara karşı aydınlanmış tek kişi"[1] olarak eyleyeceği varsayılıyordu; nitekim "sınırlı bir monarşi" içinde söz konusu yapıların, şikâyet etme ve rıza vermeme hakları olduğu anlaşılmıştı. Hiçbir Avrupa parlamentosu bir yasama organı değildi; en fazla "evet" ya da "hayır" deme hakları vardı ve asıl inisiyatif yahut eyleme hakkı onlarda değildi. Şüphesiz Amerikan Devrimi'nin başlangıç sloganı, yani "Temsil yoksa vergi de yok", varlık ilkesi uyrukların rızası olan "sınırlı monarşi"nin alanında kalmıştı. Bugün bu ilkenin muazzam gücünü algılamakta güçlük çekiyoruz; çünkü mülkiyet ve özgürlük arasındaki doğrudan bağlantıyı artık tabii bir şey olarak görmüyoruz. Önceki ve sonraki yüzyıllar için olduğu kadar 18. yüzyıl için de yasaların işlevi, öncelikle özgürlükleri güvence altına almak değil, mülkiyeti korumaktı; özgürlüğü güvenceye alan da, aslında hukuk değil, mülkiyetti. 20. yüzyıl öncesinde insanlar, devletin ya da toplumun baskılarına doğrudan maruz kalmamış, bireysel korumadan yoksun bırakılmamışlardı. Ne zaman ki özgürlüklerini korumak mülk sahipliğinden bağımsız hale geldi, yasalar da yalnızca mülkiyeti değil, kişileri ve bireysel özgürlüğü de doğrudan korumak zorunda kaldı. Fakat 18. yüzyılda ve bilhassa da İngilizce konuşulan ülkelerde, mülkiyet ve özgürlük hâlâ örtüşmekteydi; mülkiyet dendiğinde özgürlük anlaşılıyordu ve birinin mülkiyet haklarını geri kazanması ya da savunmasıyla, özgürlüğü için savaşıyor olması aynı şeydi. Şüphesiz Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi arasındaki en belirgin benzerlik de, böylesi "Antik özgürlükleri" geri kazanma girişimleriydi.

1 Maria Theresa ve II. Joseph'in hükmü altındaki aydınlanmış mutlakıyetçiliğin Avusturya modeline atıfla Pietro Verri'nin sözlerinden alıntıdır. Aktaran Robert Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, 1959, s. 105.

Fransa'da kral ile parlamento arasındaki çatışmanın, Amerika'da kurulu topluluklar ile İngiltere'deki yönetim arasındaki çatışmadan tamamen farklı bir sonuç vermesinin sebebi, bu kurulu toplulukların tümden farklı doğasında yatmaktadır. Kral ve parlamento arasındaki kopukluk aslında tüm Fransız ulusunu "doğa hali" içine atmıştı. Yerleşik halkın birbirine verdiği karşılıklı sözlerden ziyade toplumun her sınıf ve katmanına tanınmış çeşitli ayrıcalıklarda temellenen bağları çözmüş ve ülkenin siyasi yapısını da otomatik olarak dağıtmıştı. Daha kesin bir ifadeyle, Eski Dünya'nın herhangi bir bölümünde hiçbir kurulu topluluk yoktu. Kurulu topluluğun kendisi zaten bir yenilikti ve bu yenilik, hem yeni bir kıtayı kolonileştirmek hem de yeni bir dünya düzeni tesis etmek amacıyla Eski Dünya'yı geride bırakmaya karar vermiş Avrupalıların gereksinimlerinden ve yaratıcılıklarından doğmuştu. Kolonilerin İngiltere'deki kral ve parlamentoyla olan çatışması, kolonicilere verilen haklardan ve sırf İngiliz olmaları dolayısıyla elde ettikleri ayrıcalıklardan başka bir şeyi feshetmemişti; ülkeyi yasama meclisinden değil, yöneticilerinden yoksun bırakmıştı ve insanlar krala olan bağlılıklarını terk ederlerken, kendi antlaşmalarından, uzlaşmalarından, karşılıklı verilmiş sözlerden ve "ittifaklar"dan mahrum kalacaklarını asla düşünmemişlerdi.[2]

2 Burada Robert Palmer'ın o önemli kitabıyla ters düştüğümün farkındayım. Bay Palmer'ın çalışmasına büyük minnet borçluyum ve hatta bir Atlantik uygarlığının "20. yüzyıldan daha ziyade 18. yüzyılın gerçekliğine denk düşen bir bağlam" (s. 4) olduğu yönündeki temel tezine daha büyük bir sempatim var. Buna karşın, bu nitelendirmenin sebeplerinden birinin, devrimin Avrupa ve Amerika'da yarattığı sonuçların farklı oluşuna dayandığını görmediğini düşünüyorum. Bu farklı sonuç her şeyden önce iki kıtadaki "kurulu yapılar"ın tamamen farklı oluşundan kaynaklanır. Devrimler öncesinde Avrupa'da ne kadar kurulu yapı (sınıflar, parlamentolar ve her türden imtiyazlı katmanlar) varsa, hepsi de aslında eski düzenin yapı taşlarıydı ve Devrim'le yok olup gitmişlerdi. Fakat Amerika'da, tam tersine, sözgelimi devrimle özgürleşenler, koloni döneminin eski kurulu yapılarıydı. Bu ayrım bana öylesine belirleyici

Dolayısıyla Fransız Devrimi aktörleri, bütün iktidarın halka dayandığını söylerken, iktidardan anladıkları şey, kaynağı ve kökü siyasal alanın dışında olan "doğal" bir güçtü; tüm şiddetiyle devrimin ortalığa salıverdiği ve bir kasırga gibi *Ancien Régime*'in bütün kurumlarını silip süpürmüş bir güçtü. Üstinsan kuvvetine sahip gibiydi; bütün ilişkilerin ve siyasi örgütlenişin dışında yaşayan bir kalabalığın birikmiş şiddetinin sonucu olarak görülmüştü. "Doğa hali"ne atılmış halkıyla Fransız Devrimi deneyimleri şunu şüphesiz kanıtlamıştı: Kör talihin baskısı altındaki kalabalığın katmerli kuvveti, kurumsal ve kontrol edilen hiçbir iktidarın karşı koyamayacağı bir şiddetle had safhaya gelebilirdi. Ne var ki bütün kuramların aksine bu deneyimler, böylesi bir katmerleşmenin asla iktidar getirmeyeceğini ve siyaset-öncesi hâlleriyle kuvvet ve şiddetin beyhude olduğunu da öğretmişti. Şiddet ve iktidarı nasıl ayırt edeceğini bilmeyen ve bütün iktidarın halktan gelmesi gerektiğine inanmış Fransız Devrimi aktörleri, siyasal alanı kalabalığın bu siyaset-öncesi doğal gücüne açmış ve tıpkı kral ya da eski iktidarlar gibi, onlar da bu gücün altında ezilip yok olmuşlardı. Amerikan Devrimi aktörlerinin iktidardan anladıkları ise, siyaset-öncesi doğal şiddetin tam zıddıydı. Onlara göre iktidar, insanlar bir araya gelip, sözlerle, antlaşmalarla ve karşılıklı taahhütlerle birbirlerine bağlandıkları her an ve mekânda var oluyordu. Yalnızca böyle bir iktidar, yani karşılıklılığa ve ilişkiselliğe dayanan bir iktidar gerçek bir iktidardı ve meşruydu. Kralların ya da hükümdarların sözde iktidarı ise, karşılıklılıktan türemediği ve en iyi ihtimalle rızada temellendiği için sahte ve zorbacaydı. Tüm diğer ulusların tökezlediği yerde onları başarıya götüren şeyin ne olduğunu kurucular çok iyi bi-

geliyor ki, hem kasaba meclisleri ve koloni toplantıları için hem de imtiyazları ve özgürlükleriyle feodal Avrupa kurumları için aynı terimi, yani bu "kurulu yapılar" terimini kullanmanın yanıltıcı olacağından korkuyorum.

liyorlardı; John Adams'ın sözleriyle, bu, "birbirlerine ve Birleşik Devletleri devrime götüren sıradan insanlara duyulan güvenin" iktidarıydı.[3] Ayrıca bu güven, yaygın bir ideolojiden değil, karşılıklı sözlerden doğmuştu ve bu şekliyle de "ortaklaşmalar"ın (belli bir siyasi emel için bir araya gelişlerin) temeli olmuştu. Örgütlü eylemin bir ilkesi olan bu "birbirine güvenme" mefhumunun, dünyanın başka yerlerinde yalnızca fesatlık içinde ve komploculardan oluşan topluluklarda mevcut olduğunu iddia etmek ise (korkarım ki belli ölçüde doğrudur) kasvetten ileri gelen bir şeydir.

İktidar, karşılıklı sözlerle kendini bağlamış ve anlaşmayla kurulan topluluklarda yaşamış bir halkta temellendiği için, –kitlelerin sınırsız şiddetini ortalığa salıvermeden– "bir devrime doğru gitmeye" yetmişti. Fakat yine de "kalıcı bir birlik" tesis etmeye, yani yeni bir otorite kurmaya katiyen muktedir değildi. Zira antlaşmalar ya da bu antlaşmaların dayandığı söz vermeler, süreklilik sağlamaya, insani meselelere bir kalıcılık tedbiri bahşetmeye yeterli değillerdir; bu olmaksızın da, sonraki nesillere adanmış ve onlar için tasarlanmış bir dünyayı inşa edemezler. Cumhuriyetler inşa eden, yani "kişilerin değil, yasanın" hükmettiği yönetimler kuran ve bununla gurur duyan Devrim aktörleri için otorite sorunu, yürürlükteki mevzuata müeyyide sağlayacak olan sözümona "üst norm" biçiminde ortaya çıkmıştı. Şüphesiz yasalar, fiilî varlıklarını halkın iktidarına ve yasama organlarındaki temsilcilere borçluydular; fakat bu temsilciler, söz konusu yasaların otorite sayılmaları, azınlık ve çoğunlukça ya da şimdiki ve sonraki kuşaklarca geçerli kabul edilmeleri için türetilmesi gereken yer olarak üst normu da aynı anda temsil edemezlerdi. Dolayısıyla, yeni bir hukuk düzeni kurma görevi (ki insan ürünü bütün yasalara geçerlilik bahşeden "üst normu" gelecek nesillere bırakacaktı) Fransa'da ol-

3 Aktaran Palmer, *a.g.e.*, s. 322.

duğu kadar Amerika'da da bir mutlakıyet ihtiyacını doğurmuştu. Böyle bir ihtiyacın, Amerikan Devrimi aktörlerini, Fransızların, bilhassa da Robespierre'in sürüklendiği benzer saçmalıklara götürmemesinin tek sebebi ise, iktidarın kökeni (yani aşağıdan, halkın "tabanından" gelen köken) ile yasanın kaynağını (yani "yukarıda", bir tür üst ve aşkın mevkide konumlanan kaynağı) açıkça ve kesin bir şekilde birbirinden ayırmalarıydı.

Kuramsal olarak, Fransız Devrimi'nde halkın yüceltilmesi, yasa ve iktidarı aynı kaynaktan türetme girişiminin kaçınılmaz sonucuydu. Mutlak krallığın "kutsal haklar"a dayandığı iddiası, laik hükümdarlığı da evrenin hem kadir-i mutlağı hem de kanun yapıcısı olan bir Tanrı, yani İstenci Yasa *olan* Tanrı görünümüne sokmuştu. Rousseau'nun ya da Robespierre'in "genel istenci" hâlâ, bir yasa üretmek için bunu istemesi yeterli olan bu kutsal İstençti. Tarihsel olarak, Amerikan ve Fransız Devrimleri arasındaki en ciddi ilke ayrılığı, sonrakinin –1789 *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*'deki VI. Madde'nin belirttiği üzere– "yasa, Genel İstencin ifadesidir" gibi kesin bir ibareyi oybirliğiyle kabul etmesi fakat [Amerikan] Bağımsızlık Bildirgesi'nde ya da Birleşik Devletler Anayasası'nda böyle bir şeyin bulunmuyor olmasıdır. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, uygulamada bunun geldiği nokta, halkın ve onun "genel istenci"nin değil, bizzat Devrim sürecinin tüm "yasalar"ın kaynağı haline gelmiş olmasıydı. Nitekim böyle bir kaynak, durmaksızın yeni "yasalar", yani yayımlandıkları anda mülga olan ve Devrim'in Üst Normu tarafından henüz yeni çıkarılmış olmasına karşın ortadan kaldırılabilen talimat ve yönetmelikler üretmişti. Condorcet, neredeyse dört yıllık devrimci deneyimi özetlercesine şöyle demişti: "Une loi revolutionnaire est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche" [Devrimci bir hu-

kuk, amacı devrimi sürdürmek ve onun seyrini hızlandırıp yoluna sokmak olan bir hukuktur].[4] Hatta böyle bir hukukun, devrimin seyrini hızlandırarak, devrimin "tamamlandığı" gün ona öncülük edeceğine ve bunun "nihai sona zemin hazırlayacağına" dair bir umudu bile dillendirmişti. Lakin bu umut boşunaydı. Uygulamada olduğu gibi kuramsal düzeyde de kendi kendisinin yasası haline gelmiş olan devrimci bir süreci durdurabilecek olan, yalnızca karşı-devrim, yani bir *contrerévolution*'du.

"Geometrinin, çemberi kareleştirme sorusuyla yan yana getirdiğim siyasetin büyük sorusu... [şudur]: Yasayı insanın üzerine çıkaracak olan bir yönetim şeklini nasıl bulacağız?"[5] Kuramsal olarak Rousseau'nun bu sorusu, Sieyès'in kısır döngüsüne çok benziyor: Yeni bir yönetimi anayasal kılmak için bir araya gelenlerin kendileri anayasal değillerdir, yani girişikleri şeyi yapmaları için hiçbir otoriteleri yoktur. Yasamadaki bu kısır döngü, sıradan yasa-yapımında görünmez, daha ziyade temel kanun, genel hukuk yahut anayasa oluşturma sürecinde görünür; zira bunların, o andan itibaren bütün yasaların nihai olarak kendi otoritelerini türettikleri "üst norm"u cisimleştirecekleri varsayılır. Fransızlar kadar Amerikan Devrimi aktörleri de, mutlakıyete duyulan acil ihtiyacı belirginleştiren bu sorunla karşı karşıyaydılar. Bir kez daha Rousseau'ya başvurursak asıl sıkıntı, yasayı insanın üzerine çıkarmak ve böylece insan ürünü yasaları geçerli kılabilmekti ve bunun için, *il faudrait des dieux*, "tanrılara ihtiyaç vardı".

Bir cumhuriyetin siyasi yapısı içinde tanrılara duyulan ihtiyaç, Fransız Devrimi'nin gidişatında, Robespierre'in tümüyle yeni bir kült, bir Üstün Varlık (*Supreme Being*) kültü kurma-

4 *Sur le Sens du Mot Révolutionnaire* (1793). Bkz. *Œuvres*, 1847-1849, Cilt XII.

5 Rousseau'nun Marki Mirabeau'ya yazmış olduğu 26 Temmuz 1767 tarihli bir mektupta.

ya yönelik beyhude çabasında görünürleşti. Robespierre kendi önerisini yaptığı vakit, bu kültün işlevi, gözü dönmüş Devrimi durdurmak gibi görünmüştü. Öyle ki bu büyük şenlik (Devrim'in yapamamış olduğu anayasanın yerini alan bu sefil ve başarısızlığa mahkûm girişim) tam bir fiyasko olmuştu; yeni tanrının bir genel af ilanı vahyedecek ve bırakın bağışlamayı, zerre kadar hoşgörü gösterecek kadar bile iktidarının olmayışıyla sonuçlanmıştı. Bu girişimin gülünçlüğü öylesine ortadaydı ki, sonraki kuşaklar kadar başlangıç seremonilerine katılanlar için de aşikâr olmalıydı; zira Luther'in ve Pascal'in nefret ettikleri "filozofların tanrısı", o zaman bile sanki bir sirk soytarısı görünümünde kendini açık etmeye karar vermişti. Nadiren kullandıkları deistik dile rağmen modern çağın devrimleri, aslında dinî inançların bozulmasını değil, onların siyasal alanla olan ilişkilerinin kesin ve mutlak yitimlerini öngörmektedir; bunun ispat edilmesi gerekiyorsa, Robespierre'in Üstün Varlık kültü yeterli olacaktır. Muhtaç olduğu şey bu kadar vahim olmasaydı, mizah duygusundan yoksunluğuyla ün yapmış Robespierre bile bu saçmalığa gülebilirdi. Zira onun muhtaç olduğu şey, asla sadece bir "Üstün Varlık" değildi –ayrıca bu terim ona ait de değildi–. O daha ziyade, "Ölümsüz Yasa-Koyucu" (*Immortal Legislator*) dediği ve farklı bir bağlamda da "kesintisiz Adalet isteği" olarak adlandırdığı şeye ihtiyaç duymuştu.[6] Fransız Devrimi bağlamında, ulusun yahut Devrim'in genel istenci ile bir tutulamayacak ve sürüp gidecek aşkın bir otorite kaynağına ihtiyacı vardı; böylece mutlak bir Egemenlik (Blackstone'un "despotik iktidarı") ulusa egemenlik bahşedebilecek; mutlak bir Ölümsüzlük'ü, ölümsüzlük olmasa da bir parça sürekliliği ve kalıcılığı cumhuriyet için temin edebilecek; son olarak da mutlak bir Otorite, yeni siyasi topluluğun yasalarına meşruluk verebilecek ve adaletin asıl kaynağı olarak iş görebilecekti.

6 Bkz. J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, s. 489.

Bu üç ihtiyaç içinden en acil olanının Ölümsüz Yasa-Koyucu olduğunu ve bunun da Fransız ulusuna has tarihsel koşullarca en az tayin edilen şey olduğunu tanıtlayan, Amerikan Devrimi idi. John Adams'ta da aynı mefhumları saçmalıklarından arınmış şekilde bulduğumuzda ve onun da "Evrenin yüce Yasa-Koyucusu"[7] dediği bir Üstün Varlık'a tapınmayı gereksindiğini gördüğümüzde ya da Bağımsızlık Bildirgesi'nde Jefferson'ın "doğanın yasalarına ve Tanrısı"na yönelişindeki ciddiyeti hatırladığımızda, sirk soytarısına gülmek için tüm arzumuzu kaybedebiliriz. Kaldı ki ortada tuhaf bir gerçek vardı: Siyasal alanda kutsal bir ilkeye ve aşkın bir müeyyideye olan ihtiyaç, devrim esnasında, yani yeni bir siyasi topluluğun tesis edilmesinin zorunlu olduğu bir zamanda çok güçlü bir şekilde hissedilecekti ve tüm bunlar, devrimlerin neredeyse bütün kuramsal öncülleri tarafından açıkça öngörülmüştü (bu konuda tek istisna, muhtemelen Montesquieu idi). Hatta Locke bile, –insanlar aşkın bir ekiciye hususi rücuda bulunmasınlar ve yalnızca kendi içlerindeki Tanrı-vergisi vicdanın sesini dinlesinler diye– "bir eylem ilkesinin, Tanrı eliyle [insanın içine ekildiğine]" yürekten inanmış olsa da, "doğa hali"nden gelip sivil bir toplumun temel yasasını kuracak olanlara yalnızca "Yüce Tanrı'ya bir yakarış"ın yardım edebileceğini kabul etmişti.[8] Bu yüzden uygulamada olduğu kadar kuramsal düzeyde de şu paradoksal durumu göz ardı etmemiz zordur: Çokça "aydınlanmış" 18. yüzyıl insanlarını, tam da laik alanı kilisenin etkilerinden tamamıyla temizleyecekleri ve siyaset ile dini kati bir şekilde ayıracakları anda dinî müeyyide-

7 Önsöz, "The Report of a Constitution or Form of Government for the Commonwealth of Massachusetts" (1779), *Works*, Boston, 1851, Cilt IV. Justice Douglas da aynı bağlamda şunları söylemiştir: "Biz, kurumları Üstün Varlık'ı şart koşan, dindar bir halkız" (Aktaran Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, s. 193).

8 *Civil Government*, I. Tez, 86. Bölüm ve II. Tez, 20. Bölüm.

den medet ummaya iten şey, şüphesiz, krizleri ve aciliyetleriyle devrimlerdi.

Bir mutlakıyet ihtiyacına içkin olan sorunun doğasını daha iyi anlayabilmek için, Roma ya da Yunan Antikitesi'nin böyle bir karışıklığı hiç yaşamadığını hatırlamalıyız. Daha da kayda değer olan bir nokta ise John Adams örneğinde görülebilir; kendisi, Devrim patlak vermeden bile önce "yeryüzündeki tüm yönetimlerden önce gelen hakların... evrenin yüce Yasa-Koyucusu'ndan türediği"ni vurgulamış ve böylece "sandığımızdan daha çabuk bir şekilde, bir rücu için Parlamento'nun bizi yöneltebileceği [doğa yasasının] sürmesi ve devam etmesinde" rol oynamıştı.[9] Öyle ki "yasaları insanlara devretmek gibi önemli bir görev için Kutsallığın kendi başına yeterli olduğu yönündeki yaygın kanının Antik toplumlara ait olduğuna" inanmış olmalıydı.[10] Fakat Adams hatalıydı; çünkü ne Yunanca νόμος sözcüğünün ne de Roma dilindeki *lex* sözcüğünün kutsal bir kökü vardı ve ne Yunan'ın ne de Roma'nın yasama anlayışında kutsal bir ilhama ihtiyaç duyuluyordu.[11] Kutsal yasama mefhumunun

9 *Dissertation on Canon and Feudal Law.*

10 *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*, 1778, *Works*, Cilt IV, s. 291.

11 Zira Antik bir yasa-koyucu için en yüksek övgü şuydu: Koyduğu yasalar öylesine övgüye değer bir şekilde hazırlanmış olmalıydı ki, hiç kimse bu yasaların bir tanrı tarafından hazırlandığından şüphe etmemeliydi. Bu genellikle Likurgus için söylenir (özellikle bkz. Polybius VI, 48. 2.). Likurgus'un Delfi'de kendine ne kadar güvendiğini ve "çıkarmak üzere olduğu anayasanın, dünyadaki en iyi anayasa olacağını" anlatan Plutharkos, muhtemelen Adams'ın yaptığı hatanın da kaynağıydı. Plutharkos ayrıca, Solon'un Apollo'dan cesaret verici bir kehanet aldığını da anlatır. Şüphesiz Adams, Plutharkos'u bir Hıristiyan olarak okumuştu; zira metnin içinde hiçbir şey, Solon'un ya da Likurgus'un kutsiyetle güdülendiklerini söylemez. Bu konuda hakikate daha yakın duran, John Adams'tan ziyade Madison'dır. Zira o, "yönetimin müzakere ve rızayla tesis edildiğini belirten Antik tarih içindeki her örneğin kayda değer" olmadığını ve "[yönetimi] tasarlama işinin, insanlardan oluşan bir meclise değil, daha ziyade mümtaz, bilge ve dürüstlüğü onanmış bazı kişilere bırakıldığını" fark etmişti. (*The Federalist*, no. 38). Bu en azından Yunan Antikitesi için geçerlidir, ama sırf "düzensizliğe duyulan korku ... tek bir kişinin ye-

kendisi, yasa-koyucunun, kendi koyduğu yasaların dışında ve üzerinde olması gerektiğine işaret eder. Fakat Antikite'de bu, tanrının bir nişanı değildi, aksine halka yüklediği yasalara kendisi tabi olmayacak bir tiranın en belirgin özelliğiydi.[12] Yunanistan'da, yasa-koyucunun topluluk dışından gelebileceği, yabancı olabileceği ve ülke dışından çağrılabileceği görüşünün savunulduğu doğrudur; fakat bu, tıpkı bir şehrin kendisi var olmadan önce onun etrafındaki duvarları örmek gibi, yasa yapımının da siyaset-öncesi bir şey olduğu ve *polis*'in, yani kent-devletin varoluşunu öncelediği anlamına geliyordu. Yunan yasa-koyucu siyasi topluluğun dışındaydı ama onun üzerinde yer almıyordu ve kutsal da değildi. Etimolojik kökünden farklı olarak νόμος sözcüğünün tam manası, φύσις, yani doğal olan şeyler anlamındaki sözcükle olan zıtlığından gelir ve yasaların "yapay", üzerinde uzlaşılmış ve insan ürünü olduklarını vurgular. Bu νόμος sözcüğü, yüzyıllar süren Yunan uygarlığı boyunca farklı anlamlar edinmiş olsa da, kendi ilk "uzamsal anlamı"nı, yani "içinde, tanımlı iktidarın meşru olarak uygulanabileceği bir alan yahut bir saha mefhumu"[13] olma özelliğini asla bütünüyle kaybetmemişti. Çok açıktır ki, herhangi bir "üst norm" fikrinin, bu νόμος sözcüğü bağlamında bir şey ifade etmesi olası değildir. Platon'un yasaları bile, onları kullanışlı kılacak ve onlara yasallık yahut geçerlilik verecek bir "üst norm"dan tü-

---

tersizliğine ve hainleşebileceğine dair idraki bastırmıştı" diye "Yunanlıların ... kendi kaderlerini tek bir yurttaşın eline bırakmak adına, ihtiyat yasalarından belli ölçüde vazgeçmeleri gerekiyordu" gibi bir düşünce sorgulanabilir. Fakat işin doğrusu şudur: Yasa-yapımı, bir Yunan yurttaşının hak ve ödevleri arasında yer almıyordu ve yasa koymanın, siyaset-öncesi bir şey olduğu düşünülüyordu.

12 Nitekim Cicero, yasa koyucu hakkında açıkça şunu söyler: *Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat* – "Kendisi uymayacağı yasaları, halka dayatmaz" (*De Re Publica* I, 52).

13 F. M. Cornforth'un kendi sözleri, bkz. *From Religion to Philosophy* (1912), Torchbooks baskısı, Bölüm I, s. 30.

remezler.[14] Anlaşılan bu Yasa-Koyucunun, devrimler ve modern kuruluş zamanında görülen siyasi topluluk bağlamındaki yeri ve önemine dair tek emare, Robespierre'in o meşhur önerisidir: "Kurucu Meclis'in üyeleri, temelini atmış oldukları Özgürlük tapınağının inşası için gerekli olan ilgi ve endişeyi usulüne uygun olarak başkalarına bırakmaya kendilerini adamalı ve bir sonraki seçim için yetkilerini şereflice devredebilmelidirler." Robespierre'in önerisinin gerçek kaynağı modern zamanlarda o kadar az biliniyor ki, "tarihçiler, [onun] eylemine her çeşit art niyeti yakıştırıyorlar".[15]

Roma hukuku, Yunan νόμος'undan neredeyse tümüyle farklı olsa da, otoritenin aşkın kaynağına ihtiyaç duymamıştı. Elbette yasama eylemi tanrıların yardımına ihtiyaç duyardı (Roma dinine göre tanrılar başlarını sallayarak insanların almış olduğu kararları onaylarlardı), ama bu, diğer önemli siyasi eylemlere duyulan ihtiyaçtan daha fazla değildi. Yunan νόμος'undan farklı olarak Roman *lex*'i, şehrin kuruluşu kadar eskiye gitmiyordu ve Roma'nın yasama edimi, siyaset-öncesi bir etkinlik değildi. *Lex* sözcüğü köken olarak, "sıkı bağ" ya da ilişki, yani dış etkenlerin bir araya getirdiği iki şeyi yahut bir çifti birbirine bağlayan şey anlamına gelir. Haliyle etnik, organik ya da kabilelerdeki gibi oluşmuş birlik anlamında bir halkın varlığı, bütün yasalardan pekâlâ bağımsız-

14 Bu konuyu derinlemesine tartışmak, burada yapabileceğim bir şey değil. Platon'un *Yasalar*'da yer verdiği "Bir tanrı, her şeyin ölçüsüdür (*measure*)" ifadesi, insan ürünü yasaların ardında sanki bir "üst norm"un olduğunu işaret eder gibidir. Bence bu yanlıştır; çünkü *ölçü* (*metron*), bariz bir şekilde yasadan (*law*) farklı bir şeydir. Platon'a göre yasaların gerçek amacı, adaletsizliği önlemenin ötesine geçerek yurttaşların gelişimini sağlamaktır. Yasaların iyi ve kötü olduklarını belirleyen norm, tümüyle onların ne kadar yararlı olduğuyla ilgilidir; yurttaşları önceki hallerinden daha iyi yapan şey, iyi bir yasadır; oldukları gibi bırakan şey, önemsiz ve hatta gereksizdir; daha kötü hale getiren ise, kötüdür.

15 Robespierre'in "sıradışı fikri" *Le Défenseur de la Constitution* (1792), no. 11'de yer almaktadır. Bkz. *Œuvres complètes*, der. G. Laurent, 1939, Cilt IV, s. 333. Yorumu aktaran ise Thompson, *a.g.e.*, s. 34.

dır. Vergilius'tan öğrendiğimiz kadarıyla, İtalya'nın yerlileri "Satürnus soyundandılar ve hiçbir yasa onlar için adaleti engellemiyordu; kendi özgür iradelerinin doğrultusunda eski tanrıların yolundan gidiyorlardı".[16] Ancak Aeneas ve askerleri Troya'dan geldikten sonra ve işgalciler ile yerliler arasında bir savaş patlak verdiğinde "yasalara" ihtiyaç duyulmuştu. Bu "yasalar", barışı yeniden sağlamanın yolu olmanın yanı sıra, savaşın doğurmuş olduğu ve şimdi bir ortaklığın içine giren bütünüyle farklı iki topluluk arasında yeni bir ittifak, yeni bir birlik oluşturan antlaşma ve uzlaşmalardı. Romalılara gelince, onlar için savaşın amacı, sırf düşmanı alt etmek ya da barış sağlamak değildi; bir savaş, ancak önceki düşmanlar şimdi Roma'nın "dostları" ve müttefikleri (*socii*) olduğu vakit tamamlanmış oluyordu. Roma'nın tutkusu, tüm dünyayı Roma iktidarına ve *imperium*'una tabi kılmak değildi; aksine yeryüzündeki tüm ülkelere, Roma'ya has ittifak sistemini yayabilmekti. Üstelik bu, şaire (Vergilius'a) has bir fantezisi de değildi. Roma halkının kendisi, yani *populus Romanus*, mevcudiyetini böyle bir savaş-doğum ortaklığına, yani soylular ile avam arasındaki ittifaka borçluydu ve onların iç savaşı, meşhur Oniki Tablet yasalarıyla sonuçlanmıştı. Romalılar, tarihlerinin bu en eski ve en mağrur belgelerinin bile tanrılarca vahyedilmiş olduğunu düşünmediler; Roma'nın, farklı yasama sistemleri üzerine çalışmak amacıyla Yunanistan'a bir heyet göndermiş olduğuna inanmayı yeğlediler.[17] Dolayısıyla Roma Cumhuriyeti, soylular ile avam arasındaki ebedî ittifaka dayanarak, öncelikle antlaşmalar için ve Romalı ittifak sistemine ait –*societas Romana*'yı [Roma dostlarını] oluşturan ve sürekli genişleyen Romalı *socii* [müttefik] grubu dahilindeki– taşra topluluklarının yönetimi için *leges* [yasalar] aracını kullanmıştı.

16 *Aeneid*, Book VII, Modern Library baskısı, s. 206.

17 Livy III, 31.8.

Devrim öncesi kuramcılar içinde, siyasal alanda bir mutlakıyetin, kutsal ya da despotik bir gücün olması gerektiğini düşünmeyen tek kişinin Montesquieu olduğunu daha önce belirtmiştim. Bildiğim kadarıyla bu, yalnızca Montesquieu'nün "yasa" sözcüğünü o eski ve tam olarak Roma'ya has anlamıyla kullanmasıyla ve *Esprit des Lois*'nın [Kanunların Ruhu Üzerine] ilk bölümünde bu sözcüğü *rapport* olarak, yani farklı topluluklar arasındaki *bağlantı* olarak tanımlamasıyla yakından ilgilidir. Şüphesiz Montesquieu de evrenin bir "Yaratıcısı ve Koruyucusu" olduğunu varsaymakta yahut "doğa hali" ve "doğa yasaları"ndan bahsetmektedir. Fakat Yaratıcı ile kâinat arasındaki ya da doğa halindeki insanların kendileri arasındaki *rapports* [bağlantılar], dünyayı yöneten ve onlar olmaksızın dünyanın var olamayacağı "kurallar"dan yani *régles*'den fazlası değildirler.[18] Dolayısıyla Montesquieu için, dinsel ya da doğal yasalar, gerçekte "üst norm" oluşturmazlar; varlığın farklı veçhelerini yaratan ve muhafaza eden ilişkilerden daha fazlası değildirler. Romalılar için olduğu kadar Montesquieu için de bir yasa, yalnızca iki şeyi ilişkilendiren şeydir ve tanım gereği görecelidir. Haliyle Montesquieu, otorite için mutlak kaynağa ihtiyaç duymamıştı ve mutlak geçerliliğe dair o çetrefil soruyu işe karıştırmadan "yasaların ruhu"nu tanımlayabilmişti.

Bu tarihsel hatırlatmalar ve yorumlamaların amacı, insan ürünü pozitif yasalara geçerlilik bahşedecek bir mutlakıyet sorununun, kısmen mutlakıyetçilikten kalma bir miras olduğunu ortaya koymaktır. Aslında Batı, temellerini Kilise tarafından verilmiş bir müeyyidede buluyor değildi, ama uzun

18 *Esprit des lois*, 1. Kitap, Bölüm 1-3. Ayrıca XXVI. Kitap'ın ilk bölümüyle de karşılaştırınız. [Amerikan] Anayasası, yalnızca "Birleşik Devletler yasaları"nın değil, "Birleşik Devletler'in otoritesi altında yapılmış... tüm antlaşmaların da, ülkenin en üstün yasası olacak" ifadesini içerir; böylesi bir gerçek de, Amerika'ya has yasa kavramının, Roma'nın *lex*'ini ve antlaşma ve uzlaşmalara dair ilk deneyimleri ne denli yad ettiğini gösterir.

yüzyıllar boyunca laik bir alana sahne olmamıştı; yeri geldiğinde mutlakıyetçilik bu uzun yüzyılların mirasçısı olmuştu ve haliyle de laik yasalar, kutsiyetle buyrulan bir yasanın dünyevi ifadeleri olarak anlaşılmıştı. Fakat bu, hikâyenin sadece bir kısmıdır. "Yasa" sözcüğünün bu yüzyıllar boyunca tümüyle farklı bir anlam taşımış olması, –mutlakıyet konusunda– çok daha önemli ve etkiliydi. Roma yargı ve yasama sistemi, modern döneme ve Ortaçağ'a özgü hukuki sistemlerin yahut yorumlamaların gelişimini etkilemişti etkilemesine, ama yasaların kendisi, Tanrı'nın sesine uyumlu olarak anlamlandırılmış ve insanlara "Yapmayacaksın" diyen emirler olarak anlaşılmıştı. Zira bu türden emirler, açıkça, üstün ve dinî bir müeyyide olmaksızın bağlayıcı olamamıştı. Yasadan anladığımız şey, insanların, kendi rızalarına ve karşılıklı antlaşmalara bakmaksızın biat ettikleri bir emir olduğu sürece, yasa da kendi geçerliliği için aşkın bir otorite kaynağına, yani insani iktidarın ötesinde olması gereken bir köke gereksinim duyacaktır.

Fakat bu elbette eski *ius publicum*'un, yani sonradan "anayasa" denecek olan genel hukukun ya da *ius privatum*'un, yani sonradan medeni hukuk haline gelen şeyin, kutsal emirlerin niteliklerini taşıdığını söylemek değildir. Ortada bir model vardı, ama bu modelin kendisi hiç de Roma'ya has değildi; köken olarak Musevi'ydi ve kutsal On Emir ile gösterilmişti. Bu modelin sahip olduğu imaj, Batı insanı tarafından tüm yasaların cevheri olarak yorumlanmıştı; hatta kökü kesinlikle Roma'ya uzanan yasalarda ve Roma yargı sisteminin bütün terimlerini kullanan hukuki yorumlamada bile bu model geçerliydi. Söz konusu model, 17. ve 18. yüzyıllarda, yani doğal hukuk kutsallığın yerini aldığında da değişmemişti; buradaki kutsallık, Evrenin Yapıcısı olduğu için yasa-koyucu da olan Musevi Tanrı'ya aitti. Daha sonra da Tanrı'nın yeryüzünde cismani tezahürü

ve onun görünür temsili olan İsa tarafından zapt edilmişti; öyle ki isyankâr Protestanlar, Musevi yasalara, anlaşmalara ve İsa figürünün kendisine başvurana kadar, İsa'nın vekilleri, Romalı papa ve piskoposlar ve onları takip eden krallar, kendi otoritelerini bu kutsallıktan türetmişlerdi. Doğal hukukla ilgili sıkıntı, kesinlikle bir yaratıcısının olmamasıydı; o yalnızca doğanın bir yasasıydı; ne yaptığına, neye niyetlendiğine ya da neyi ihmal ettiğine bakmaksızın insanı her hâlükârda zorlayacak, kişisel olmayan insanüstü bir güç olarak anlaşılabilirdi. Bir otorite kaynağı olabilmek ve insan ürünü yasalara geçerlilik bahşedebilmek için, Jefferson'ın yaptığı gibi, "doğanın yasası"na "doğanın Tanrısı"nı eklemek gerekiyordu. Zamanın ruhunda bu tanrının, yaratmış olduklarını vicdanın sesine mi yönelttiğinin, yoksa onları İncil'in vahyi ile değil de aklın ışığı ile mi aydınlattığının konuyla pek ilgisi yoktur. Meselenin özü daima, bizzat doğal hukukun, insanlar üzerinde bağlayıcı olmak için kutsal müeyyideye ihtiyaç duymasıydı.[19]

İnsan ürünü yasalar için dinsel müeyyide, çok geçmeden "üst norm"un sırf kuramsal kurgusundan fazlasını ister olmuştu, hatta Ölümsüz Yasa-Koyucu ya da Üstün Varlık'a tapınmanın da ötesini dayatmıştı; öyle ki "mükâfat ve cezalardan ibaret ahiret"e iman etmenin, "ahlakın tek gerçek temeli" olmasını gerekli görmüştü.[20] Burada önemli olan şudur: Söz konusu durum yalnızca Fransız Devrimi için geçerli değildi, ki bu devrimde halk ya da ulus, mutlak hükümdar yerine geçecekti ve Robespierre de "eski sistemi ters yüz etmek"ten başka bir şey yapmamıştı.[21] (Aslında burada *rap-*

19 Roma Antikitesi'nde doğal hukuk, asla bir "üst norm" değildi. Aksine Romalı yargıçlar "doğal hukuku, yürürlükteki hukukun üstünde değil altında görmüş olmalıydılar" (Ernst Levy, "Natural Law in the Roman Period", *Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame*, Cilt II, 1948).

20 Bkz. Adams'ın, Massachusetts Anayasası için hazırladığı taslak, *a.g.e.*.

21 Thompson, *a.g.e.*, s. 97.

pel continuel à la justice[22] [adaleti sürekli anımsamak] şeklinde iş görecek olan bir "ölümsüz ruh" anlayışı kaçınılmazdı; zira o, yeni egemeni, yani kendi koyduğu yasalardan azade olan bu mutlak hükümdarı zapt edecek ve suç işlemesini engelleyecek tek olası somut dizgindi. Mutlak hükümdar gibi ulus da, kamu hukuku (*public law*) bağlamında herhangi bir yanlış yapamazdı; çünkü Tanrı'nın yeryüzündeki yeni vekiliydi; fakat bir hükümdar fiilî durumda elbette yanlış yapmaya mesul ve de yapabilir olduğundan, o da –Bracton'ın etkili ifadesiyle– "öç alıcı Tanrı'dan başkasının veremeyeceği" bir cezaya çarptırılmak zorundaydı.) Bu durum, Amerikan Devrimi için daha geçerliydi; zira Bağımsızlık Bildirgesi'nde ya da Birleşik Devletler Anayasası'nda herhangi bir izini bulamasak da, "mükâfat ve cezalardan oluşan ahiret" gibi açık bir ifade, bütün eyalet anayasalarında yer almaktadır. Fakat buradan, eyalet anayasalarını hazırlayanların, Jefferson ya da Madison'dan daha az "aydınlanmış" oldukları sonucunu çıkarmamalıyız. Püritenliğin ne kadar güçlü olduğuna ve Amerikalı karakterin gelişimini yahut cumhuriyeti kuranları ve Aydınlanma Çağı'na ait Devrim aktörlerini ne kadar etkilediğine bakmaksızın, hepsinin de deist olduğunu ve "ahiret" inancında ısrar etmelerinin dinî görüşleriyle tuhaf bir uyumsuzluk yarattığını söyleyebiliriz. Bir yönetim aracı olarak siyasi işlevselliği su götürmez olan geleneksel dinin bu yegâne unsuruna onları mecbur kılan, dinî iştiyakları değildi; aksine insani meselelere ait laik alandaki büyük risklere ilişkin bütünüyle siyasal kaygılardı.

"Ahirete" olan tüm inançlarından kendilerini kurtarmış ve "öç alıcı bir Tanrı"ya duyulan o çok eski korkuyu yitir-

22 "L'idée de l'Etre Suprème et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est done sociale et républicaine" [Üstün Varlık ve ruhun ölümsüzlüğü fikri, adaletin sürekli anımsanmasıdır, bu yüzden toplumsal ve de cumhuriyetçidir]. Bkz. Robespierre'in Konvansiyon'da yaptığı 7 Mayıs 1794 tarihli konuşma, *Œuvres*, der. Laponneraye, 1840, Cilt III, s. 623.

miş insanlar, görülmemiş ölçüde büyük siyasi suçlar işlemişlerdi; bunları izlemek için geniş olanakları olan bizler, kurucuların siyasi irfanında kabahat bulacak değiliz. Aksine John Adams'a garip biçimde peygamberce olan şu sözleri yazdırtan, dinî inanış değil, siyasi irfandı: "Ulusların yönetiminin, tüm öğretilerin en kederlisini (insanlar, ateş böceklerinden başka bir şey değildirler) sunan kişilere geçmesinin ve *tüm* bunların bir baba olmaksızın gerçekleşmesinin olasılığı var mıdır? Bu, insanları saygıdeğer kılmanın yolu mudur? Yoksa cinayetin kendisini, yağmur kuşu avlamak kadar duygusuz bir şeye ve Rohilla ulusunun yok edilişini de bir parça peyniri üzerindeki kurtçuklarla birlikte yutmak kadar masum bir şeye mi dönüştürmektir?"[23] Benzer sebeplerden, yani kendi deneyimlerimizden ötürü bizler, Robespierre'in ateizme karşı çıkmasını, ateizmin aristokratlar arasında yaygın bir öğreti olmasına bağlayan genel kanıyı yeniden değerlendirmenin ayartısına kapılıyoruz; oysa ona göre, herhangi bir yasa-koyucunun ateist olması asla anlaşılamayacak bir şeydir; çünkü yasa-koyucunun, "insanüstü bir iktidar tarafından ahlak kurallarına bahşedilmiş müeyyide fikrini ruha dayatan dinî bir duygu"ya bağlı olması gerekir. Bunları söylediğinde Robespierre'e inanmamak için hiçbir sebep yoktur.[24]

Son olarak belirtmemiz gereken ve Amerikan cumhuriyetinin geleceği için belki en önemli olan şey şudur: Bağımsızlık Bildirgesi'nin önsözü, "doğanın Tanrısı"na avuç açmanın yanında, yeni siyasi topluluğun yasaları için aşkın bir otorite

23 *Discourses on Davila, Works*, Cilt VI, s. 281. Robespierre de, bir önceki dipnotta alıntıladığım konuşmasında neredeyse aynı şeyi dillendirir: "Quel avantage trouves-tu à persuader a l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?" [Bir insanı, kör bir gücün onun kaderini belirlediği ve tesadüfen suça ve erdeme bulaştığı konusunda ikna etmenin nasıl bir avantajı olduğunu düşünüyorsun?]

24 Robespierre, *a.g.e.*.

kaynağını da ele alır ve bu, kurucuların deistik inançlarıyla ya da 18. yüzyıl aydınlanma ruhuyla uyumsuz değildir. Jefferson'ın "Bu hakikatleri, kendinde-gerçekler olarak kabul ediyoruz"* şeklindeki ünlü sözleri, devrime kalkışanlar arasındaki uzlaşmanın –ona dahil olanları ilişkilendirdiği için göreceli olması gereken bir anlaşmanın– temelini bir mutlakıyetle güçlendirir. Bu güçlendirme, tarihsel olarak eşsiz bir tarzda gerçekleşir ve söz konusu mutlakıyet, hiçbir anlaşmaya ihtiyaç duymayan bir hakikattir; çünkü kendinde-gerçekliği vardır ve tartışmaya dayalı bir tanıtlama yahut siyasal ikna olmaksızın kendini dayatır. Bu hakikatler, kendinde-gerçekler olmaları dolayısıyla akıl-öncesidirler; aklı içerirler fakat onun sonucu değildirler. Bu özellikleriyle izah ve tartışmanın üstüne çıktıkları için de "despotik iktidar"dan daha az dayatmacı değildirler; dinin vahyettiği hakikatlerden ya da matematiğin ilksavlarından aşağı kalır tarafları yoktur. Jefferson'ın sözleriyle bunlar, "kendi iradelerine bağlı olmayan ama önlerine konulan bir doğruyu gayri iradi olarak kabul eden insanların kanaat ve inançları"dır.[25]

Aydınlanma Çağı, ilksav ya da kendinde-gerçek kabul edilen hakikatin bu dayatmacı doğasının farkında olmalıydı; bunda şaşılacak pek bir şey yok. Platon'dan bu yana –hakikatin– paradigmatik örneği, matematikte karşımıza çıkan türden önermelerdir. Zira Mercier de la Rivière, şunları yazdığında şüphesiz haklıydı: "Öklid gerçek bir despottur ve onun bize aktardığı geometrik doğrular gerçekten despotik yasalardır. Bu yasal despotizm ve bu Yasa-Koyu-

(*) Bağımsızlık Bildirgesi'ne konu olan bu cümlede geçen "*self-evident*" sözcüğünün, *açık ve seçik* yahut *kendiliğinden apaçık* gibi anlamları vardır. Arendt bu sözcüğü "*truth*" yani hakikat düzleminde değerlendirdiği için ve sözcük, "gerçekliği için kendinden başka bir delile/kanıta ihtiyaç duymayan" gibi bir anlama da geldiği için "kendinde-gerçek" olarak karşılanabileceğini düşünüyorum – ç.n.

25 Dinsel Özgürlüğün Sağlanması Hakkında Virginia Bildirgesi (*Virginia Bill for Establishing Religious Freedom*) için yazmış olduğu önsöz taslağında.

cunun kişisel despotizmi, kanıtın karşı konulamaz gücüyle birlikte tek bir despotizme dönüşür."[26] Aynı şekilde Grotius da, yüz yıldan fazla bir süre önce, "Tanrı bile, iki kere ikinin dört etmemesini sağlayamaz" iddiasında bulunmuştu. (Grotius'un formülünün teolojik ve felsefi içerimleri ne olursa olsun, siyasi amacı, açıkça, mutlak hükümdarın egemen iradesini dizginlemek ve sınırlamaktı. Grotius, yeryüzünde kutsal ve sınırsız bir gücün tezahürü olduğunu iddia eden mutlak hükümdarın karşısına, Tanrı iktidarının bile sınırsız olmadığını ilan ederek çıkmıştı. Çok basit bir sebeple bu durum, kuram ve uygulama açısından 17. yüzyıl siyasi düşünürlerinin ilgisini çekmiş olmalıdır; zira doğası gereği Tek'in iktidarı olan kutsal iktidar, yeryüzünde ancak insanüstü bir kudret, yani şiddet araçlarıyla katmerli ve karşı konulamaz hale gelmiş bir kuvvet olarak belirebilmişti. Konumuz açısından şunu da belirtmek gerekir ki yalnızca matematiksel yasaların, despotların iktidarını kontrol edecek kadar güçlü olduğu düşünülmüştür.) Bu duruşun yanlışlığı, söz konusu dayatmacı hakikat ile doğru aklı (*dictamen rationis*, yani aklın hakiki buyruğunu) denk tutmasından ibaret değildi, ayrıca bu matematiksel "yasalar"ın, bir topluluğun yasalarıyla aynı öze sahip olduğuna ya da ilkinin bir şekilde ikincisine ilham verebilir olduğuna inanılması da söz konusuydu. Jefferson bir şekilde bunun farkındaydı, aksi hâlde "Bu hakikatleri, kendinde-gerçekler olarak *kabul ediyoruz*" gibi tuhaf bir ifadeye müsamaha göstermez, onun yerine şunu söylerdi: Bu hakikatler kendinde-gerçeklerdir, yani despotik iktidar kadar karşı konulamaz bir dayatma gücüne sahiptirler; biz onları değil, onlar bizi tutabilirler; herhangi bir

26 Bkz. *L'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques* (1767), I. Bölüm, XXIV. [Bu alıntı, kitapta Fransızca verilmiştir: "Euclide est un véritable despite et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques. Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence." – ç.n.]

uzlaşmaya gerek duymaksızın geçerlidirler. Jefferson, "Bütün insanlar eşit yaratılmıştır" önermesinin, iki kere iki dört eder önermesi kadar dayatmacı bir güce sahip olamayacağını çok iyi biliyordu. Zira kendinde-gerçekler olarak belli hakikatlerin, kutsal bir şekilde insan aklına bahşedildiği varsayılmadığı sürece, ilki, esasında aklın bir önermesidir, hatta uzlaşmaya ihtiyaç duyan mantıksal bir önermedir. İkincisi ise tam tersine, insan beyninin fiziki yapısına köklenir ve bu yüzden de "karşı konulamaz"dır.

Amerikan cumhuriyetinin siyasal yapısını, sırf en önemli o iki belgeye (Bağımsızlık Bildirgesi ve Birleşik Devletler Anayasası'na) bakarak anlayacak olsaydık, Bağımsızlık Bildirgesi'nin önsözü, otoritenin yegâne kaynağını sağlardı. Aynı şekilde Anayasa, yönetimi kurma eylemi olarak değil de genel hukuk olarak bu otoriteden kendi meşruiyetini türetirdi; zira Anayasa'nın kendisi –Haklar Bildirgesi'ni biçimlendiren değişikliklerde olduğu kadar kendi önsözünde de– bu nihai otorite sorunu konusunda tuhaf bir şekilde suskundur. Kendinde-gerçek hakikatin otoritesi, "öç alıcı bir Tanrı"nınki kadar güçlü olmayabilir ama kesinlikle hâlâ kutsal bir kökün izlerini taşımaktadır. Jefferson'ın, Bağımsızlık Bildirgesi'nin ilk taslağına yazmış olduğu üzere, bunlar "mukaddes ve inkâr edilemez" hakikatlerdir. Jefferson'ın, yeni hukuk düzenine ve eski ahlaki yasalara geçerlilik bahşedecek olan "üst norm" seviyesine çıkardığı, basitçe akıl değildi; o dönemin "aklın ışığı" demekten hoşlandığı kutsiyetle yoğrulmuş bir akıldı. İnsanların hâlâ Tanrı'nın sesi olan bir iç sese kulak vermeleri ve vicdanları onlara "Yapacaksın" ve daha da önemlisi "Yapmayacaksın" dediğinde, "Yaparım" diye yanıtlayabilmeleri için, bu kutsiyetle yoğrulmuş aklın hakikatleri, insanların vicdanını da aydınlatmıştı.

2

Şüphesiz bu baş belası mutlakıyet sorununun kendini gösterdiği tarihsel veçheleri okumanın birçok farklı yolu var. Eski Dünya bağlamında, anlaşılan Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarına ve Hıristiyanlığın başlarına kadar uzanan geleneğin devamlılığından bahsetmiştik; zira "söz, bedene büründükten" sonraki bu uzun yüzyıllarda, kutsal bir mutlakıyetin yeryüzünde cisimlenişi ilk kez İsa'nın kendi vekilleri, yani Piskopos ve Papa tarafından temsil edilmişti; onları da kutsal haklarla gelen hükümdarlık iddiasındaki krallar takip etmişti. Nihayetinde mutlak monarşi, daha az mutlak olmayan ulus egemenliğine devredilene kadar bu süreç devam etmişti. Yeni Dünya'ya yerleşenlerin bu geleneğin ağırlığından ve yükünden kurtuluşları ise, Atlantik'i geçtiklerinde değil, zor koşullar altında –yeni kıtanın henüz bilinmeyen bakir doğasının verdiği endişe ve insan kalbinin ıssız karanlığının verdiği korkuyla– kendilerini "sivil siyasi topluluklar" olarak kurduklarında, hiçbir güvencenin olmadığı bir girişime kendilerini ortak bir şekilde bağladıklarında ve böylece Batı insanlık tarihinin tam ortasında yeni bir başlangıç yaptıklarında gerçekleşmişti. Tarihsel bakış açısıyla, bugün bu kurtuluşun iyi kötü ne anlama geldiğini biliyoruz; Avrupalı ulus-devletlerin gelişiminin, yüz yıldan fazla bir süredir var olan Atlantik uygarlığının özgün birliğini bozarak, Amerika'yı yeni kıtanın "söze gelmez bakirliğine" geri göndererek ve onu Avrupa'nın görkemli kültüründen mahrum bırakarak, kendisinden de geriye nasıl düşürdüğünü biliyoruz. Fakat aynı sebepten ötürü –ve konumuz açısından daha önemlisi– Amerika, mutlakıyetin siyasal alanda daima giyinmiş olduğu o en değersiz ama en tehlikeli maskeden, yani ulus maskesinden de kurtulmuştu. Siyasi kurtuluş, Batılı geleneğin kavramsal ve entelektüel çerçevesinden kurtuluşu da

beraberinde getirmiş olsaydı (elbette bu, geçmişin unutuluşuyla karıştırılmamalıdır), böylesi bir kurtuluşun bedeli, yani halkın Eski Dünya'daki kök ve temellerinden koparılması ve "yalıtılma"sı belki o kadar ağır olmazdı. Gelgelelim durum hiç de böyle değildi; Yeni Dünya'nın siyasi gelişimindeki yenilik, yeni düşüncenin yeterli bir gelişimiyle hiçbir yerde eşleşmiyordu. Ülkenin hiçbir kuruluşu ve mevcut yapıların kökleri, mutlakıyetin fiilî gelişimine kadar geri götürülemezdi, ama mutlakıyet sorununu görmezden gelmek de söz konusu değildi; çünkü bu sorunun, geleneksel hukuk anlayışına içkin olduğu kanıtlanmıştı. Mademki laik hukukun özü bir emirdi, o zaman bir kutsallığın, yani doğanın değil de doğanın Tanrısının ve aklın değil de kutsiyetle yoğrulmuş bir aklın bu hukuka geçerlilik bahşetmesi gerekiyordu.

Fakat Yeni Dünya söz konusu olduğunda, bu, sadece kuramsal olarak böyleydi. Amerikan Devrimi aktörlerinin, Avrupa geleneğinin kavramsal ve entelektüel çerçevesine bağlı kaldıkları doğrudur; karşılıklı söz vermelerin doğasındaki muazzam dayanıklılıktan gelen koloni tecrübesini kuramsal olarak ifade etmeye ne kadar muktedirseler, "mutluluk" ile eylem arasındaki sıkı ilişkiyi, yalnızca işlerine geldiğinde değil, bir ilke olarak kabul etmeye de o kadar muktedirlerdi ("bize sevinç veren, eylemden başkası değildir" [John Adams]). Geleneğe olan bu bağlılık, Amerikan cumhuriyetinin fiilî gidişatını, kuramcıların zihinlerini zorladığı ölçüde belirlemiş olsaydı, gerçek anlamda yeni olan bu siyasi topluluğun otoritesi de, tıpkı diğer bütün devrimlerde olduğu gibi modernitenin saldırısı altında paramparça olabilirdi; zira modernitenin kusursuz gerçeklerinden biri, siyasal alan üzerindeki dinî müeyyidenin kaybolmuş olmasıdır. Halbuki durum hiç de böyle olmadı; Amerikan Devrimi'ni bu yazgıdan kurtaran, "doğanın Tanrısı" ya da kendinde-gerçekler değil, kuruluş eyleminin kendisiydi.

Roma Antikitesi'nin, devrimleri gerçekleştirenlerin eylemlerini olağanüstü bir şekilde esinlediği ve onlara yol gösterdiği sıkça söylenir ve bu yalnızca, tiyatroya dair sıradışı yetenekleri olan aktörleriyle Fransız Devrimi için geçerli değildir. Her ne kadar Thomas Paine, "Atina küçük çapta neyse, Amerika da büyük çapta o olacak" diye düşünmüş olsa da, muhtemelen Amerikalılar, kendilerini pek de Antik büyüklük içinde görmediler; buna karşın kesinlikle Antik erdeme öykündüklerinin farkındaydılar. Paine'in düşüncesi James Wilson'ın şu öngörüsünü takip etmişti: "Amerika'nın şanı, Yunanistan'ın ihtişamıyla yarışacak, hatta onu gölgede bırakacaktır." Aynı şekilde Saint-Just "Dünya, Romalılardan bu yana boş bir yer; artık yalnızca hatırası var ve bu da özgürlük için tek müjdecimiz" diye haykırdığında, John Adams'ı tekrarlıyordu; çünkü ona göre de "Roma'nın kuruluşu, gelmiş geçmiş en soylu halkı ve en muazzam iktidarı yaratmıştı".[27] Antiklere olan bu ilginin esasında ne garip bir şey olduğundan, modern çağ ile ne kadar uyumsuz olduğundan ve devrimleri gerçekleştirenlerin 17. yüzyılın bilim insanları ve filozoflarınca hararetle karşı çıkılmış uzak bir geçmişe yönelmelerinin ne derece umulmadık bir şey olduğundan söz etmiştim. Fakat "Antik sağduyu"ya olan bu ilgiyle beraber, Harrington ve Milton'ın, Cromwell'in kısa diktatörlüğünü selamlamış olduklarını ve mükemmel sağduyusuyla Montesquieu'nün, 18. yüzyılın ilk yarısında, tüm dikkatini Romalılara çevirdiğini hatırladığımızda, şu sonuca varabiliriz: Yüzyıllardır var olan o klasik örnek olmaksızın, Atlantik'in her iki yakasındaki devrimlerin hiçbir aktörü, benzeri görülmemiş bir eyleme dönüşen bu şeye cesaret edemezdi. Tarihsel olarak, modern çağın doğuşuyla ansızın sona eren Rönesans'ın Anti-

27 Thomas Paine'in notu için bkz. *Rights of Man*, Bölüm II; John Adams için bkz. "A Defense of the Constitutions of Government of the United States" (1778), *Works*, Cilt IV, s. 439; James Wilson'ın öngörüsü için bkz. W. F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, s. 64.

kite'yi yeniden canlandırışı, yaşama birdenbire yeni bir soluk verecek gibiydi ve sanki İtalyan kent-devletlerinin kısa süren cumhuriyetçi coşkusu (Machiavelli'nin çok iyi bildiği üzere, başarısızlığa mahkûmdu) mutlak hükümdarların ve aydınlanmış despotların vesayeti altında Avrupa uluslarına büyüme fırsatı tanımak için yalnızca hız kesmiş gibiydi.

Her durumda, devrimi gerçekleştirenlerin ilham almak ya da rehber edinmek için Antikite'ye yönelmelerinin sebebi, kesinlikle geçmişe ya da geleneğe duydukları romantik bir özlem değildi. Romantik muhafazakârlık (gerçi hangi hakiki muhafazakârlık romantik değil ki?) devrimlerin, özellikle de Avrupa'daki devrimin başarısızlığının bir sonucuydu ve Antikite'ye değil Ortaçağ'a yönelmişti. Yüzyıllar boyu dünyevi siyasetin laik alanı, kendi ışığını Kilise'nin nurundan almış, kamusal alan dolaylı bir ışıkla beslenmiş ve söz konusu muhafazakârlık da bu yüzyılları yüceltmişti. Devrimleri gerçekleştirenler, kendi "aydınlanış"ları ve entelektüel zeminde gelenekten kurtuluşlarıyla gururluydular; bu durumun ruhsal sıkıntılarını henüz tatmamış oldukları için, geçmişe ve genel olarak geleneklere dair aşırı duygusallığa da henüz kapılmamışlardı. Fakat bu duygusallık, 19. yüzyılın başlarındaki entelektüel havanın temel özelliğine dönüşecekti. Antiklere yönelmişlerdi, çünkü geleneğin (görenek ve kurumların ya da Batılı düşünce ve kavram geleneğinin) devretmemiş olduğu bir boyutu keşfetmişlerdi. Dolayısıyla, onları Batı tarihinin başlangıç zamanlarına dönmeye mecbur kılan şey, gelenek değil model ve örneklere muhtaç kendi deneyimleriydi. Atina ve Yunanistan'ın görkemine dair ara ara görülen retoriğe rağmen, daha ziyade Roma Cumhuriyeti ve onun görkemli tarihi Machiavelli için olduğu kadar onlar için de muazzam bir model ve yaşanmış bir örnekti.

Devrimleri gerçekleştirenlerin, hangi özel vaka ve emsaller için büyük Roma örneğine yöneldiklerini daha net an-

layabilmek için, sıkça bahsedilmiş fakat yalnızca Amerikan cumhuriyetinde belirginlik kazanmış bir diğer olguyu hatırlamak yerinde olabilir. Birçok tarihçi, özellikle de 20. yüzyıldakiler, John Quincy Adams'ın sözleriyle "gönülsüz bir ulusun ezici muhtaçlığından çıkartılmış" Anayasa'nın kısa sürede "basiretsiz ve neredeyse kör bir tapınışın" (Woodrow Wilson) nesnesi haline geleceğinden fazlasıyla kaygı duymuştur.[28] Aslında Bagehot'ın İngiltere yönetimi hakkında söyledikleri çeşitlendirilebilir ve Anayasa'nın, "dinin gücüyle" Amerikan yönetimini daha da güçlendirildiği iddia edilebilirdi. Fakat Amerikan halkının, kendi anayasasına bağlanışında gösterdiği dirlik, tecelli etmiş bir Tanrı'ya olan Hıristiyan inanç ya da hem evrenin Yasa-Koyucusu hem de Yaratıcısı olana Musevi'ce bir tabiiyet değildi. Şayet Devrim'e ve Anayasa'ya olan yaklaşımlarının dinî olduğu söylenecekse, "din" sözcüğünün Latince özgün anlamıyla anlaşılması icap eder; o vakit onların dindarlığı da *religare*, yani bir başlangıca kendini bağlamaya dayanır. Zira Roma dilinde *pietas* sözcüğü de Roma tarihinin başlangıcına, ebedî kentin kuruluşuna kendini bağlamaya dayanıyordu. Tarihsel olarak, Amerikan Devrimi aktörlerinin, Atlantik'in diğer tarafındaki meslektaşları gibi, sırf Antik hak ve özgürlükleri geri kazanmak için "ilk zamanlara" döndüklerini düşünmeleri bir yanılgıydı. Fakat siyasal olarak, verili bir siyasi topluluğun istikrar ve otoritesini onun başlangıcından türetmekte haklıydılar; tek zorlukları, başlangıç denen şeyi –uzak geçmişte gerçekleşmiş bir şey olmanın ötesinde– düşünemeyişleriydi. Tüm bilgisizliğine karşın Woodrow Wilson, Anayasa'ya Amerika'daki tapınışı kör ve basiretsiz addetmişti; çünkü bu tapınışın kökleri, zamanın ruhundan nasibini almamıştı ve

28 Adams ve Wilson'ın notlarını aktaran Edward S. Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", *Harvard Law Review*, cilt 42, 1928.

muhtemelen Amerikan halkının siyasi dehası ya da Amerika cumhuriyetine gülen büyük talih, tam da bu körlüğe, bir başka deyişle gelecek yüzyılların gözüyle düne bakabilen sıradışı bir yeteneğe dayanıyordu.

Amerikalı kurucuların başarılarında en büyük pay, kendilerine biçilebilir; zira kendi devrimleri, diğer bütün devrimlerin iflas ettiği yerde, yani gelecek yüzyılların saldırısına karşı direnmeye muktedir yeni bir siyasi topluluğun kurulması noktasında başarıya ulaşmıştı. Bu yalın gerçeğe, –uygulamaya geçtiği pek söylenemese de– Anayasa "tapınılan" bir şey olmaya başladığı anda karar verdikleri düşünülebilir. Ayrıca Amerikan Devrimi'nin, sonraki tüm devrimlerden en bariz şekilde ayrıldığı yer burası olduğu için, bizatihi kuruluş eyleminin beraberinde taşıdığı şeyin –ölümsüz bir Yasa-Koyucuya olan imandan, "ahiret" için mükâfat sözleri ve ceza tehditlerinden, hatta yeni cumhuriyete istikrar sağlayacak olan Bağımsızlık Bildirgesi'nin önsözünde sıralanan hakikatlerin şüpheli kendinde-gerçekliğinden ziyade– otorite olduğu sonucuna da varılabilir. Şüphesiz bu otorite, devrim aktörlerinin, kendi yasalarının geçerlilik kaynağı ve yeni yönetimin meşruiyet membaı olarak can havliyle getirmeye çalıştıkları mutlakıyetten bütünüyle farklıydı. Vazifelerine hazırlanmak amacıyla bilinçli bir şekilde Roma tarihine ve onun siyasi kurumlarına yönelmiş olanlara otomatik olarak ve neredeyse körü körüne kendini dayatan şey, nihayetinde yine muazzam Roma modeliydi.

Zira Roma otoritesi yasalara devredilmiş değildi ve yasaların geçerliliği, kendilerinin üstünde bir otoriteden türemiyordu. Otorite, siyasi bir kurumda, –*potestas in populo* olarak değil, *auctoritas in senatu* olarak–* Roma Senatosu'nda

(*) [Latince] Cicero'ya ait bu terimlerin geçtiği cümle şöyledir: "Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit" [İktidar halkta olduğu için, otorite Senato'nun olsun] – ç.n.

içerilmişti. Amerikan Senatosu'nun Roma ve hatta Venedik modelleriyle çok az ortak yanı olmasına rağmen, [Amerikan] üst meclisinin bu Roma kurumuyla uyumlu bir şekilde adlandırılması gayet anlamlıdır; zira bu durum, "Antik sağduyu"nun ruhuna uyum sağlamış olanlar için [senato] sözcüğünün ne kadar kıymetli olduğunu açıkça göstermektedir. "Amerikan sahnesinde sergilenen sayısız yenilik" (Madison) içinde, muhtemelen en önemlisi ve kesinlikle en belirgin olanı, otorite makamının [Roma] Senatosu'ndan yönetimin yargı organına doğru kayışına dayanır. Fakat Roma ruhuna yakın duran şey, fiilî bir kuruma ihtiyaç duyulması ve onun, yasama ya da yürütme erklerinden tümüyle farklı olarak, yalnızca otorite gayesiyle tasarlanarak tesis edilmesiydi. Kurucu Babalar'ın, iktidar ve otorite arasındaki Roma'ya has ayrımı ne kadar iyi anladıklarını gösterdikleri yer, tam da "senato" sözcüğünü yanlış kullanışlarında, daha doğrusu otoriteyi bir yasama organına vakfetmeyi istemeyişlerindedir. Hamilton'ın "Milli otoritenin haşmeti, adalet mahkemeleri aracılığıyla beyan edilmelidir"[29] şeklindeki ısrarının sebebi, iktidar bağlamında yargı organının "Güç ya da İstenç'e değil, yalnızca muhakemeye sahip olması ... kıyaslama yapmaksızın, iktidarın üç kolundan en zayıfı olması[ydı]".[30] Bir diğer deyişle, yargıyı iktidarla uyumsuz yapan, onun bizatihi kendi otoritesiydi; yasama gücünün Senato'yu otoritenin kullanımına namüsait kılmasında ise tam tersi bir durum geçerliydi. Madison'a göre "yönetim bilimine Amerika'nın yegâne katkısı" olan yargısal denetim bile, Roma denetleme kurumunda görülen Antik muadilinden farklı değildir; zira o hâlâ "1783 ve 1784'te Pensilvanya'da ... 'anayasanın ihlal edilmemiş ve yasama ve yürütme organlarının birbirlerini gasp etmemiş olduğunu' soruş-

29 *The Federalist*, no. 16.

30 *A.g.e.*, no. 78.

turacak olan Denetleme Konseyi" idi.[31] Fakat asıl mesele şudur: "Siyasette [bu] önemli ve yeni deneyim" Birleşik Devletler Anayasası'na dahil edildiğinde, ismiyle beraber Antik özelliklerini de (bir yanda *censores* [denetleme] gücünü, diğer yanda görev değişikliklerini) kaybetmişti. Kurumsal olarak Amerikan cumhuriyetinde otoritenin gerçek makamının Yüksek Mahkeme olduğunu gösteren şey, yetkinin kalıcılığıyla bütünleşmiş olan iktidar eksikliğidir. Bu otorite, bir tür sürekli anayasa-yapımı içinde uygulanmaktadır; zira Yüksek Mahkeme, Woodrow Wilson'ın ifadesiyle, aslında "sonsuz içtima içinde bir çeşit Anayasal Meclistir".[32]

İktidar ve otorite arasındaki Amerika'ya has kurumsal ayrım açıkça Roma izleri taşımaktadır; fakat kendi otorite kavramı bariz bir şekilde farklıdır. Roma'da, otoritenin işlevi siyasidir ve tavsiye vermeye dayanır; oysa Amerika cumhuriyetinde bu işlev hukukidir ve yorumlamaya dayanır. Yüksek Mahkeme kendi otoritesini yazılı bir belge olarak Anayasa'dan türetir; oysa Roma Senatosu, yani Roma Cumhuriyeti'nin *patres* [ataları] yahut babaları bu otoriteye zaten sahiplerdi; çünkü siyasi topluluktaki otoriteye, kesinlikle onu kurmuş olmak, yani "kurucu babalar" olmak dışında hiçbir iddia yöneltmeyen atalarını temsil ediyor, daha doğrusu yeniden canlandırıyorlardı. Roma şehrinin kurucuları, Romalı Senatörler sayesinde vardı ve onlarla beraber kuruluş ruhu da mevcuttu; bu ruh ise, o andan itibaren Roma halkının tarihini biçimlendiren fiiliyatlarının [*res gestae*] başlangıcını, yani *principium*'unu ve ilkesini (*principle*) de içeriyordu. Zira etimolojik kökü *augere*, yani çoğaltmak ve arttırmak olan *auctoritas* [otorite], kuruluş ruhunun diriliğine bağlıydı ve bu vesileyle, temeli atalarınca atılmış olan kuruluşları çoğaltmak, arttırmak ve genişletmek mümkündü. Bu çoğaltışı

31 *A.g.e.*, no. 80.

32 Corwin'in kitabında zikredildiği gibi, bkz. *a.g.e.*, s. 3.

ve ona içkin otoritenin kesintisiz devamlılığı, ancak gelenek sayesinde, yani kuşaktan kuşağa devirle, haleflerin ve başlangıçta tesis edilen ilkenin sürdüğü kesintisiz izlekle gerçekleşebilmişti. Haleflerin sürdürdüğü bu kesintisiz çizgide kalabilmek, Roma'da otorite olmak demekti. Dinsel anma ve sohbetlerde ataların başlangıcına bağlı kalmak da, Latince *pietas*'a sahip olmak, "dindar" olmak, yani kendi başlangıcına "bağlı olmak" demekti. Dolayısıyla, en üst insani erdem olduğu düşünülen şey, Roma'da büyük önem teşkil etmesine rağmen ne yasama ne de yönetme işiydi, daha ziyade yeni devletlerin kurulması ya da çoktan kurulmuş olanların korunması yahut büyütülmesiydi: "Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas."[33] Kuruluş eyleminden eşzamanlı olarak türeyen otorite, gelenek ve din örtüşmesi, başından sonuna kadar Roma tarihinin omurgasını oluşturmuştu. Otorite, kuruluşların çoğaltılması anlamına geliyordu; bu yüzden Cato, *constitutio rei publicae*'nin [devletin kurulumunun] "tek bir kişinin elinden çıkan ve tek bir zamanda olup biten bir iş" olmadığını söyleyebilmişti. *Auctoritas* [otorite] sayesinde süreklilik ve değişim birbirine bağlanmış ve öyle ya da böyle Roma tarihi boyunca değişim, yalnızca eskinin artması ve genişlemesi anlamına gelebilmişti. Hiç değilse Romalılar için, İtalya'nın fethi ve yeni bir imparatorluğun inşa edilmesi, fethedilen topraklar şehrin kuruluşunu genişlettiği ve ona bağlı kalmayı sürdürdüğü ölçüde meşruydu.

Bu son nokta, yani kuruluş, büyütme ve muhafaza etme arasındaki derin ilişki, Devrim aktörlerinin –bilinçli bir düşünüş ile değil de– klasiklerce beslenmiş ve Roma Antikite-

33 Cicero, *a.g.e.*, I, 7, 12. [Yeni bir şehir kurmak ve kurulmuş olanları korumak, insani erdemi/mükemmelliği tanrıların istencine/yoluna en çok yaklaştıran alan olmuştur – ç.n.]

si'nden çok şey öğrenmiş olmaları sayesinde benimsedikleri en önemli anlayış olabilirdi. Harrington'ın "artış için Devlet (*Commonwealth*)" mefhumu da öğrendikleri şeyler arasındaydı ve şüphesiz Roma Cumhuriyeti zaten öyleydi. Aynı şekilde yüzyıllar önce Machiavelli de –ismini anma gereği duymamış olsa da– Cicero'dan daha önce alıntıladığımız o muazzam cümleyi neredeyse harfi harfine tekrarlamıştı: "Herhangi bir eylemiyle hiç kimse, yeni yasalar ve kurumlarla cumhuriyetleri ve krallıkları yenileyenlerin çıktığı kadar yüksekte değildir ... Tanrılardan sonra ilk övülecek kişiler, bu kişilerdir."[34] 18. yüzyılda ise, Devrim aktörleri için en ivedi temel sorun (mutlakıyetin kuramsal ve yasal karmaşasını, fiilî siyasette gayet rahatsız edici bir sıkıntı haline getiren sorun) Birliği nasıl "kalıcı" kılacakları,[35] bir kuruluşa nasıl sonsuzluk bahşedecekleri, Antikite'nin müeyyidesini üstlenemeyen siyasi bir topluluk için meşruiyet kaynağını nasıl temin edecekleri sorunu olmalıydı (ve Hume'un bir zamanlar işaret ettiği gibi, eğer Antikite değilse, bu zamana kadar "hak düşüncesi"ni yaratmış olan neydi?). Anlaşılan, onlara göre bu sorunların hepsi, sanki Antik Roma'da kolayca ve âdeta kendiliğinden çözüm bulmuştu. Roma'ya has otorite kavramı, kuruluş eyleminin kaçınılmaz olarak kendi istikrar ve sürekliliğini geliştireceğini öne sürer ve böyle bir bağlamda otorite, eksiği ve fazlasıyla zaruri bir "çoğalış"tan ibarettir; bununla da bütün yenilikler ve değişimler, aynı zamanda artırdıkları ve geliştirdikleri kuruluşa bağlı kalmayı sürdürürler. Dolayısıyla Anayasa'da yapılan değişiklikler, Amerikan cumhuriyetinin özgün kuruluşlarını büyütür ve geliştirir ve Amerikan Anayasası'nın otoritesi, değiştirilme-

34 "Discourse on Reforming the Government of Florence", *The Prince and Other Works*, Chicago, 1941.

35 17. ve 18. yüzyıl yazarlarında, Sparta'ya karşı daimî bir ilgi yaratan şey, her şeyden önce cumhuriyetçi yönetimin istikrarı konusundaki endişeleriydi. O zamanlar Sparta'nın, Roma'dan bile daha uzun süre yaşadığı varsayılıyordu.

ye ve genişletilmeye muktedir kendi doğasına dayanır. Kuruluş ve onu büyütme yoluyla koruma arasında bir örtüşme olduğu fikri –yani tümüyle yeni bir şey başlatma şeklindeki "devrimci" eylemin ve onu yüzyıllar boyunca siper edecek muhafazakâr endişenin birbiriyle ilişkili olduğu düşüncesi– Roma ruhuna derinlemesine kök salmıştı ve Roma tarihinin neredeyse her sayfasından okunabilirdi. Bu örtüşme belki en iyi şekilde, kuruluş için kullanılan Latince sözcükle, yani *condere*[36*] ile gösterilebilir; zira bu sözcük, erken Latin dönemlerinde Conditor denilen bir toprak tanrısından türemişti ve bu tanrının temel işlevi, büyümeyi ve hasatı yönetmekti; besbelli aynı zamanda hem bir "kurucu" hem de bir "koruyucu"ydu.

Devrim aktörlerini "Kurucu Babalar" diye adlandıranlar kesinlikle yalnızca biz değiliz; kendileri de aynı şekilde düşünmüşlerdi ve bu tuhaf gerçek, Amerikan Devrimi'nin başarısını Roma ruhu bağlamında değerlendirmenin keyfî olmadığını doğrulamaktadır. Bu da yakın geçmişte pek hoş olmayan bir iddiayı doğurmuştur: Söz konusu iddiaya göre bu insanlar, kendi haleflerinden makul surette beklenebilecek erdem ve irfandan daha fazlasına sahip olduklarını düşünmüşlerdi.[37] Fakat zamanın düşüncesi ve modasına dair üstünkörü bir aşinalık bile, öngörülen bu küstahlığın onların düşüncelerine ne kadar yabancı olduğunu görmeye yeterlidir. Meselenin özü çok daha basittir: Kendile-

36* Latince *condere* sözcüğü, Aeneas'da şu şekilde geçer: "Tantae molis erat Romanam condere gentem" ("Roma'yı (Romalıları) kurmak/bir araya toplamak için çekilen onca zahmet"). Burada *condere* sözcüğü genellikle kurmak olarak karşılanıyor. Fakat *condore* sözcüğü, *condo* kökünden geliyor ve "ile, birlikte" anlamına gelen *con* öneki ve "getirmek, yerleştirmek" anlamında *do*'nun mastar eki almasıyla *condere* oluyor. Haliyle sözcük "bir araya getirmek, toplamak" anlamında "büyütmek, çoğaltmak" karşılığını da içeriyor. Conditor sözcüğünün hem kurmak hem de çoğaltmak şeklinde kökene sahip olmasını bu yolla anlayabiliriz – ç.n.

37 Bkz. Martin Diamond, "Democracy and The Federalist: A Reconsideration of the Framers' Intent", *American Political Science Review*, Mart 1959.

rini kurucular olarak görmelerinin sebebi, Roma örneğini uygulamaya ve Roma ruhuna öykünmeye bilinçli bir şekilde girişmiş olmalarıydı. Öyle ki Madison, kendileri tarafından oluşturulmuş büyük tasarıyı "geliştirmek ve ölümsüzleştirmek... vazifesi"ni üzerlerine alacak olan "halefler"den bahsederken, "zamanın her şeye bahşetmekte olduğu ve en hikmetli, en özgür yönetimlerin bile asgari istikrarı elde etmek için ihtiyaç duydukları hürmet"i beklemişti.[38] Haliyle Amerikalı kurucular, Romalı büyük adamların [*maiores*], yani ataların rolünü üstlenmişlerdi ve bu atalar, halk tarafından öyle kanıksanmadan önce bile işin doğası gereği "büyük şahsiyetler"di. Fakat bu iddianın öne sürüldüğü ruh hali, küstahlık değildi; daha ziyade şöyle basit bir algıdan kaynaklanıyordu: Ya kurucularda ve haliyle ata olacaklardı ya da başarısız olacaklardı. Hiç şüphesiz önemli olan, irfan ya da erdem değil, yalnızca eylemin kendisiydi. Yapmış oldukları şeyi gayet iyi biliyorlardı ve "Antikite'nin en büyük yasa-koyucularının yaşamak isteyecekleri bir zamanda hayatın içine atılmış olmaya" minnet duyacak kadar da tarihin bilincindeydiler.[39]

Constitution sözcüğünün ikili bir anlam taşıdığını daha evvel belirtmiştik. Thomas Paine'in terimleriyle, onu hâlâ kurucu eylem olarak, yani sayesinde bir halkın kendini siyasi bir topluluk olarak kurduğu "yönetimi önceleyen" bir edim olarak düşünebiliriz. Buna karşın çoğu zaman ondan anladığımız şey, bu eylemin bir ürünü, yani yazılı bir belge olarak Anayasa'dır. Şimdi dikkatimizi tekrar, Birleşik Devletler halkının kendi "anayasa"sına bakışına ve bu bakışa o zamandan beri yerleşmiş olan söz konusu "basiretsiz ve kör tapınış"a yöneltirsek, bu tapınmanın her daim ne kadar muğlak olduğunu, yani kendisi yazılı belge iken, bir o kadar da kurma

38 *The Federalist*, no. 14 ve 49.

39 John Adams, *Thoughts on Government* (1776), *Works*, Cilt IV, s. 200.

eylemini amaçladığını görebiliriz. Hatta ortada tuhaf bir olgu da vardır: Amerika'da anayasaya tapınış, kuruculara göre kendinde-gerçeklik taşıyan bütün "hakikatler" kadar, belgenin kendisinin de detaylı incelenmesine ve aşırı eleştirel bir şekilde ifşa edilmesine yüz yıldan fazla bir süre olanak sağlamıştı. Bu tuhaflık ele alınacak olursa, şöyle bir çıkarıma da meyledilebilir: Bizatihi olayın hatırası –yani bile isteye yeni bir siyasi topluluk kuran halk– zamanın ve değişen şartların saldırısına karşı hem olayı hem de belgeyi koruyan saygı ve huşu ortamında, bu eylemin fiilî ürününü, yani belgenin kendisini muhafaza edebilmiştir. Hatta sözcüğün dar anlamıyla anayasal sorunların meydana çıktığı her an, eylemin kendisi –yani aslında başlangıç– hatırlandığı sürece, cumhuriyetin otoritesinin güvende ve bozulmadan kalacağı bile öngörülebilir.

Amerikan Devrimi aktörleri, nihayetinde yeni siyasi topluluk için otorite kaynağı haline gelecek olan şeyin, Ölümsüz Yasa-Koyucu, kendinde-gerçek hakikat ya da aşkın ve dünya-ötesi herhangi başka bir kaynaktan ziyade, kuruluş eyleminin kendisi olacağını biliyorlardı; bunun kanıtı, kendilerini "kurucular" olarak görmeleriydi. Böylece şunu da fark etmişlerdi: Her başlangıcı kaçınılmaz olarak içine çeken kısır döngüyü kırmak için bir mutlakıyet aramak anlamsızdır; çünkü bu "mutlakıyet", tam da başlama eyleminin kendisinde mevcuttur. Aslında bu hep bilinen bir şeydi, ama başlangıcın kendisi devrim çağı öncesinde daima belirsiz olduğu ve bir spekülasyon nesnesi olarak kaldığı için, kavramsal düşünceye asla tam olarak dahil edilmemişti. Şimdi ilk kez, yaşayan herkesin tanık olacağı şekilde güpegündüz ortaya çıkmakta olan kuruluş, aslında binlerce yıldır efsanelerin konusu olmuştu ve bu efsanelerde tahayyül, geçmişe ve hafızanın uzanamadığı bir olaya erişmeye çalışıyordu. Bu türden efsanelerin fiilî gerçekliklerine dair ne bulur-

sak bulalım, onların tarihsel anlamı, insan aklının başlangıç problemini –yani tarihin kesintisiz akışı içine giren, [geçmişle] bağlantısız ve yeni bir olay sorununu– çözmek için seçtiği yolda gizlidir.

Devrim aktörlerine gelecek olursak, onların çok iyi bildikleri yalnızca iki kuruluş efsanesi vardı: İsrail kavimlerinin Mısır'dan toplu göçünü anlatan İncil'deki hikâye ve Aeneas'ın Truva'dan kaçtıktan sonraki macerasını anlatan Vergilius'un hikâyesi. İkisi de kurtuluş efsanesidir; biri kölelikten kurtuluşu, diğeri yok edilmekten kaçışı anlatır. İki hikâyenin de merkezinde bir özgürlük umudu, vaat edilmiş bir toprağın er geç fethedilmesi ya da yeni bir şehrin kurulması vardır, ki Vergilius'un o muhteşem şiirinin özü, hemen başlardaki şu dizededir: *Dum conderet urbem* [kenti kurarlar]. Devrim bağlamında ise bu hikâyelerde önemli bir ders var gibidir: İkisi de tuhaf bir rastlantıyla eski düzenin sonlanışı ile yenisinin başlangıcı arasında bir boşluk olduğunu vurgular. Bu boşluğun, İsrail kavimlerinin yaban diyarlarda yalnız ve amaçsız gezinişleriyle mi yoksa İtalya kıyılarına varmadan önce Aeneas'ın başına gelen macera ve tehlikelerle mi doldurulduğunun ise pek bir önemi yoktur. Bu efsanelerin öğretmiş olabileceği şey en kötü ihtimalle şudur: Nasıl başlangıç, bitişin otomatik bir sonucu değilse, özgürlük de kurtuluşun ardından kendiliğinden gelen bir şey değildir. En azından bu kişilere görünmüş olması gereken devrim de, şüphesiz o bitiş ile başlangıç, yani artık-olmayan ile henüzgelmeyen arasındaki efsanevi boşluktu. Esaretten özgürlüğe geçiş dönemleri ise, onların hayallerini süslemiş olmalıydı; zira efsanelerin ikisi de, tarihin tam da bu boşluklarında beliren ulu önderleri anlatmaktadır.[40] Dahası bu boşluk, hali-

40 Niketim "Milton, cennetten çıkma ve kutsal bir şekilde tayin edilmiş büyük liderlerin ... düzenli ve tıkır tıkır işleyen karma bir devlette mutlak gücü olan yöneticilerden ziyade ... Samson gibi esaretten ve tiranlıktan kurtarıcı, Brutus gibi özgürlük kurucu ya da kendisi gibi ulu bir öğretmen olduklarına inan-

hazırda kesintisiz bir akış olarak kabul edilen zaman mefhumundan sapan bütün spekülatif düşüncelere açıkça sızmaktadır; haliyle, başlangıç sorununu ele aldığı kadarıyla, insani tahayyül ve tahminin de neredeyse doğal bir nesnesidir. Fakat görünen o ki, spekülatif düşüncenin bildiği ve efsanevi hikâyelerin yer verdiği şey, ilk defa fiilî bir gerçeklik olarak belirmişti. Eğer biri devrime tarih atarsa, aslında imkânsız bir şeyi yapmış olurdu; zira tarihsel zaman ya da kronoloji bağlamında, zamandaki o boşluğa tarih atmış gibi olurdu.[41]

Bir başlangıcın doğasında, tam bir nedensizlik kıstası vardır. Sağlam bir sebep sonuç zincirine, yani her etkinin ileriki gelişmelere sebep olacak bir etkiyi doğrudan yarattığı bir silsileye bağlı değildir. Bunun yanı sıra, âdeta tutunacak herhangi bir şeyi de yoktur; sanki zamansızlık ve mekânsızlık-

---

mıştı. Milton'ın bu tasarısında büyük liderler, esaretten özgürlüğe geçiş dönemlerinde tarih sahnesine çıkıyor ve kendilerine yakışır rolü oynuyorlar" (Zera S. Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, s. 105). Aynı şey elbette yerleşimcilerin kendileri için de geçerlidir. Daniel J. Boorstin'in haklı olarak vurguladığı üzere, "Yaşamlarının temel gerçeği, İsrail'in çocukları ile bir analoji içindeydi. Çöle doğru yola çıktıklarında, *Exodus* [Mısır'dan Çıkış] hikâyesini baştan yaşadıklarını düşünmüşlerdi" (*The Americans*, New York, 1958, s. 19).

41 Amerikan örneğini, o eski efsanevi gerçekliğin tarihsel kanıtı olarak ele almanın ve koloni dönemini esaretten özgürlüğe geçiş olarak yahut İngiltere'den, yani Eski Dünya'dan ayrılış ile özgürlüğün Yeni Dünya'da kuruluşu arasında geçen zaman olarak yorumlamanın bir çekiciliği vardır. Efsanevi anlatılarla olan benzerlik arttıkça, bu ayartı daha da güçlü hale gelmektedir; çünkü burada da yine söz konusu yeni olay ve yeni kuruluş, sürgünlerin sıradışı eylemleri vesilesiyle hayat bulmuş gibidir. Bu konuda Vergilius, İncil'deki hikâyelerden daha az ısrarcı değildir: "Göklerin efendilerini... Priamus'un suçsuz halkını yıkıma uğratması için memnun ettikten sonra, İlion düştü... şimdi biz, çorak topraklarda sürgünler için yer arayışında, ilahi seslerin peşindeyiz. (*Aeneid*, III, 1-12; burada ve devamında, J. W. Mackail'in çevirisinden alıntı yapıyorum, bkz. Vergilius, *Works*, Modern Library). Amerikan tarihini bu çizgiye oturtmanın yanlış olacağını düşünmemin sebebi, aşikârdır. Koloni dönemi, Amerikan tarihinde hiçbir zaman bir kesinti değildir; Britanyalı yerleşimciler hangi sebeplerden ötürü evlerini terk etmiş olurlarsa olsunlar, Amerika'ya vardıklarında, İngiltere'nin hükmünü ve ana kıtanın otoritesini tanımakta herhangi bir sıkıntı çekmemişlerdi. Yani sürgün değillerdi; aksine son ana kadar Britanya'ya tabi olmaktan gurur duymuşlardı.

tan çıkıp geliyor gibidir. Başlatıcı, başlangıçta, sanki bir anlığına zamanın akışını durdurmuş ve eylemciler, zamanın ya da onun kesintisizliğinin dışına atılmış gibidirler. Elbette başlangıç sorunu ilk kez, evrenin kökü hakkındaki düşünce ve tahminlerde karşımıza çıkar ve bu sorunun yarattığı karışıklıklara dair Musevi çözümü de biliyoruz: tıpkı üreticinin, ürettiği şeyin dışında olması gibi, kendi yarattığının dışında olan bir Yaratıcı Tanrı varsayımı. Bir diğer deyişle başlangıç sorunu, "sonsuzluktan gelip sonsuzluğa gittiği" için kendi başlangıcının artık sorgulanmadığı bir başlatıcının devreye sokulmasıyla çözülmektedir. Bu sonsuzluk, zamanın mutlakıyetidir ve evrenin başlangıcı bu mutlakıyet alanına eriştiği ölçüde artık nedensiz değildir. İnsan aklının eremeyeceği bir şey olsa da, kendince bir hikmeti ve izahı olan şeyde temellenmiştir. Devrimleri gerçekleştirenlerin, eyleme geçmek zorunda kaldıkları anda bir mutlakıyet bulma yönündeki umutsuz girişimleri, kısmen de olsa Batılıların asırlık düşünme alışkanlıklarından pekâlâ etkilenmiş olabilir; zira onlara göre, bütünüyle yeni her başlangıç, kendisinden türeyeceği ve "izahını mümkün kılan" bir mutlakıyete ihtiyaç duymaktadır.

Devrimleri gerçekleştirenlerin istemdışı düşünsel tepkilerinin, Musevi-Hıristiyan gelenekle ne kadar belirlenmiş olabileceği meselesini bir kenara koyarsak, şunu kesinkes söyleyebiliriz: Tam da kuruluş eyleminde kendini gösteren başlangıç sorununu alt etmeye yönelik, aklıselime dayalı çabalar, "Başlangıçta, Tanrı gökleri ve yeri yarattı" gibi bir şeye değil, "Antik sağduyu"ya, Antikite'nin siyasi irfanına, özellikle de, Roma Antikitesi'ne yönelmişti. Antik düşüncenin yeniden canlanışının ve Antik siyasi yaşamın bileşenlerini geri getirme çabasının Yunanları yok sayması (yahut yanlış anlaması) ve kerterizlerini neredeyse yalnızca Roma örneklerinden alması, arızi bir gelenek değildi. Roma tarihinin

merkezinde kuruluş fikri vardır ve otorite, gelenek, din, yasa gibi Roma'ya has önemli siyasi kavramların hiçbiri, Roma tarihi ve kronolojisinin başlangıcında yer alan büyük eyleme, *urbs condita* olgusuna, yani ölümsüz *şehrin kuruluşuna* vakıf olunmadan anlaşılamaz. Başlangıcın doğasındaki bu soruna dair Roma'nın getirdiği genel çözüm, muhtemelen en iyi şekilde Cicero'nun Scipio'ya yaptığı o ünlü çağrıda, yani kamusal alanın (özgün anlamıyla cumhuriyetin) kurulması –daha doğrusu yeniden kurulması– gibi çok önemli bir noktada diktatörlüğü tesis etmesi, *dictator rei publicae constituendae* [kurulacak olan devletin diktatörü] olması yönündeki öneride görülebilir.[42] Roma'nın bu çözümü, Robespierre'in "özgürlük despotizmi" için asıl ilham kaynağıydı ve özgürlüğün kurulması adına kendi diktatörlüğünü meşrulaştırmak istediği için de Machiavelli'ye başvurmuş olmalıydı: "Yeni bir cumhuriyet kurmak yahut mevcut cumhuriyetin eski kurumlarını tümüyle yenilemek, yalnızca tek bir kişinin işi olmalıdır."[43] Ayrıca Robespierre, kendi durumunu James Harrington'a da dayandırmış olmalıydı; zira Harrington, "Antiklerden ve onların bilge havarisi –eski çağların tek siyaset bilimcisi olan– Machiavelli'den"[44] yararlanarak şu sözleri ileri sürmüştü: "Yasa koyucu" (Harrington'a göre kurucu demektir) "tek adam olmalıdır ve ... yönetim topyekûn bir şekilde yahut bir kereliğine kurulmalıdır. ... Herhangi bir sebepten ötürü bilge bir yasa-koyucu ... egemen iktidarı kendi eline alabilmek için haklı bir çabanın içine girebilir. Akıl sahibi hiç kimse, bu örnekteki gibi zaruri olağandışı yöntemleri kınamamalıdır; zira amaç, iyi düzenlenmiş bir ulusun kurulmasından başka bir şey değildir".[45]

42 *De Re Publica* VI, 12. Ayrıca bkz. Viktor Poeschl, *Romischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

43 *Discourses upon the First Decade of T. Livius...*, I, 9.

44 *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts baskısı, s. 43.

45 *A.g.e.*, s. 110.

Devrimleri gerçekleştirenler, Roma ruhuna yaklaşmış ve de Harrington'ın "Antik sağduyunun arşivlerini yağmalamak"[46] yönündeki tavsiyesini dikkate almış olabilirlerdi (gerçi bu konuya hiç kimse John Adams'tan daha fazla zaman ayırmamıştır); fakat asıl meseleleri hakkında, yani tümüyle yeni ve [geçmişle] bağlantısız bir siyasi topluluk oluşturma konusunda bu arşivlerde tuhaf bir şekilde hiçbir şey bulamamış olmalıydılar. Roma'nın kuruluş anlayışına içkin ve gayet tuhaf şöyle bir mefhum görüyoruz: Roma tarihi seyrinde belirleyici tüm siyasi değişimler, yeniden-kurmalar şeklindeydi, yani eski kurumların ıslahatı ve özgün kuruluş eyleminin geri kazanılmasıydı. Bunun yanı sıra bu ilk eylem bile, daima bir yeniden-tesis etme, âdeta bir yeniden-doğma ve restorasyon olmuştu. Öyle ki Vergilius'un dilinde, Roma'nın kuruluşu, Troya'nın yeniden-tesis edilmesiydi; yani Roma, esasında ikinci bir Troya oluyordu. Hatta Machiavelli, hem bir İtalyan olduğu için hem de hâlâ Roma tarihine yakın durduğu için, siyasette tümüyle laik bir alanın kuruluşuna inanırken aklında tuttuğu şey "eski kurumun" köklü ıslahatından ibaretti. Zira yıllar sonra Milton bile hâlâ, ye-

46 *A.g.e.*, s. 111. (Bu arada *prudence* [sağduyu], 17. ve 18. yüzyıl siyaset yazınında *caution* [ihtiyat] değil, *political insight* [siyasal irfan] anlamına gelir; bu irfanın bilgelik mi, bilim mi yahut ölçülülük mü imleyeceği ise yazara bağlıdır.) Machiavelli'nin Harrington üzerindeki etkisi ve Antiklerin 17. yüzyıl İngiliz düşüncesi üzerindeki etkileri için, Zera S. Fink'in 39. dipnotta adı geçen mükemmel çalışmasına bakınız. Gilbert Chinard'ın öngördüğü üzere ("Polybius and the American Constitution", *Journal of the History of Ideas*, 1940, Cilt I) "Antik filozofların ve tarihçilerin Amerikan yönetim sisteminin oluşumundaki etkisini tam olarak değerlendirecek" benzer bir çalışmaya girişilmemesi, gerçekten bir talihsizliktir. Kurucu Babalar'ın tutkuyla uğraştıkları yönetim şekli meselesi, anlaşılan kimsenin ilgisini çekmiyor. Oysa böyle bir konu – Amerika'nın erken tarihini Avrupa'nın sosyal ve ekonomik deneyimleri bağlamında yorumlamak gibi imkânsız bir girişimden farklı olarak– "Amerikan deneyiminin yerel ve ikincil olandan daha fazla değerinin olduğunu; onun esasında bir çeşit zirve olduğunu ve onu anlamak için, en modern yönetim şeklinin bile Antik zamanların siyasal düşünce ve deneyimlerinden kopuk olmadığını kavramak gerektiğini" kanıtlayabilirdi.

ni bir Roma'nın kuruluşunu değil, "Roma'nın yeniden" inşasını hayal edebiliyordu. Fakat bu, Harrington için doğru değildir ki bunun en iyi kanıtı, bu tartışmanın içine bütünüyle farklı, Roma ruhuna tümden yabancı imge ve metaforlar sokmaya başlamasıdır. Zira bir yandan Cromwell'in Devletini (*Commonwealth*) tesis edebilmek için "olağandışı yöntemler"in gerekli olduğunu savunurken, bir yandan da şunu iddia etmektedir: "Tek bir yazarın ya da mimarın elinden çıkmamışsa, bir kitap ya da bir bina mükemmele yaklaşamaz. İşte devletin yapımının da böyle bir doğası vardır."[47] Bir diğer deyişle burada işin içine soktuğu şey, yapımın tüm amaçları için sıradan ve gerekli olan şiddet araçlarıdır. Bunun sebebi de, bir şeyin hiçlikten değil, verili bir maddeden yaratılması ve bu maddenin de, üretim süreçlerine girmesi için bozulması gerektiğidir; zira bir şey, imalat ürünü olarak bu süreçlerden doğmaktadır. Şüphesiz Harrington, insani hammaddeden yine insanlar için yeni ev ya da yeni cumhuriyet inşa eden bir "mimar" pozisyonunda olduğuna inandığında, ne okyanus-ötesi bu atılıma içkin büyük tehlikelerin farkındaydı ne de Robespierre'in sonradan aşırı hale getireceği şiddet araçlarının kullanımına dair bir öngörüye sahipti. Yaşanan durum, yeni başlangıçla beraber Batı'daki insanlığın asıl efsanevi cinayetinin Avrupa siyaset sahnesinde yeniden belirmesiydi; kardeş katli kardeşliğin kökü, vahşilik de insanlığın kaynağı olacaktı sanki. Oysa insanın sonraki kavramlarıyla olduğu kadar, çok eski hayalleriyle de bariz bir zıtlık içindeki şiddet, asla yeni ve kalıcı bir şey doğurmamıştı; aksine başlatıcılar kadar başlangıcın kendisini de "devrimci feyezan" içinde boğmuştu.

Romalılar, soylarını Remus'u katleden Romulus'tan değil de, *Ilium in Italiam portans victosque Penates*, yani "Troya ve onun mazbut koruyucu tanrılarını İtalya'ya taşıyan"

47 Harrington, *Oceana*, a.g.e., s. 110.

Aeneas'tan (*Romanae stirpis origo*'dan ["Roma soyunun atası"ndan])[48] türetmeye karar vermişlerdi.[49] Bunun sebebi, muhtemelen bütün başlangıçlara içkin olan nedensizliklerdeki yakın benzerlik ve insanın suç işleme potansiyeliydi. Şüphesiz böyle bir girişime, Aeneas ile yerli İtalyanlar arasındaki savaşın şiddeti de eşlik etmişti. Fakat Vergilius'un yorumuna göre bu savaş, Troya'ya açılmış savaşı durdurmak için gerekliydi. İtalya topraklarında Troya'nın yeniden canlanışı (*illic fas regna resurgere Troiae* [orada Troya krallıklarının yeniden canlanışı yazgıdır]), "eski Yunanlardan ve Akhilleus'un gazabından geriye kalanı" korumaya ve bu yüzden, Homeros'a göre yeryüzünden silinmiş olan *gens Hectorea*'yı[50] [Hektor'un soyunu] da yeniden diriltmeye yazgılı olduğu için, Troya Savaşı bir kez daha tekrarlanmalıydı ve bu da, Homeros'un şiirlerinde görüldüğü üzere, olayların sırasını tersine çevirmek anlamına geliyordu. Vergilius'un muazzam şiirinde Homeros incelikli ve kusursuz bir şekilde ters yüz edilmiştir. Ortada yine, zapt edilemez öfkeye kapılmış bir Akhilleus vardır ve Turnus kendini şu sözlerle takdim eder: "Anlatırsın Priamus'a, bir Akhilleus da burada varmış"[51] ve "başka bir Paris, o da yeni bir yıkım getirecek; Pergama'nın başına, taşıyacak yangın çıka-

48 Vergilius, *Aeneid*, XII, 166 ve I, 68. Ovid (Fasti IV, 251'de), Roma'nın Troya kökü hakkında neredeyse aynı dili kullanarak şunları söylüyor: "Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros" [Aeneas Troya'yı İtalya topraklarına taşıyordu].

49 "Die Römer hielten sich nicht fuer Romuliden, sondern fuer Aineiaden, ihre Penaten stammten nicht aus Rom, sondern aus Lavinium." "Die romische Politik bediente sich seit dem 3 Jahrhundert v. Chr. des Hinweises auf die troische Herkunft der Römer." [Romalılar kendilerini Romulus değil Aeneas sayıyorlardı, onların penatları (yurtlarını koruyan ilahlar) Romalı değil Laviniumluydu. Roma siyaseti MÖ 3. yüzyıldan beri Romalıların Troya kökenli olduğuna atıfta bulunmuştu.] Bu sorunun tümüne dair bir tartışma için bkz. St. Weinstock, "Penates", Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.

50 *Aeneid*, I, 273. Ayrıca bkz. I, 206 ve III, 86-7.

51 *A.g.e.*, IX, 742.

ran ışıldağı".[52] Aeneas'ın kendisi açıkça bir diğer Hektor'dur ve bütün bu olanların merkezinde, "bütün bu ıstırabın kaynağında, yine bir kadın, Helen'in yerine Lavinia" durmaktadır. Şimdi Vergilius, bütün eski şahsiyetleri toplayıp, Homeros'a ait hikâyeyi ters yüz etmeye girişir: Bu kez Aeneas-Hektor'dan kaçan, Turnus-Akhilleus'dur; Lavinia, eşini aldatan bir kadın değil, bir gelindir ve savaşın sonu, bir taraf için zafer yahut hezeyan, diğerleri içinse bir mahvoluş, esir düşme yahut toptan imha edilme değildir. Aeneas'ın savaş başlamadan bile önce duyurmuş olduğu üzere savaşın sonu, "yenilmez her iki ulusun, eşit yasalar altında anlaşmaya varması"[53] ve birlikte durulmalarıdır.

Bu bağlamda biz, Roma'nın o meşhur *clementia*'sının [bağışlayıcılığının] (*parcere subiectis et debellare superbos* [mağlupları esirgemek ve kibirlilere zorla diz çöktürmek]) ya da bunun temelinde yatan Roma'ya has savaş anlayışının Vergilius tarafından tanıtlanmasıyla ilgilenmiyoruz. Zira bu biricik ve muazzam savaş anlayışına göre barışın, yengi ya da yenilgi ile değil de muharebe esnasında kurulan ve *lex*, yani Roma yasası aracılığıyla tasdiklenen yeni ilişki vesilesiyle ortak, *socii*, müttefik haline gelmiş savaş taraflarının ittifakıyla önceden belirlendiğini biliyoruz. Roma, farklı ve doğası gereği birbirine düşman taraflar arasında yapılan bu antlaşma-yasası üzerine kurulduğu için, Roma'nın misyonu da nihai olarak "tüm dünyayı yasaların hükmü altına almak" (*totum sub leges mit-*

52 *A.g.e.*, VII, 321-2.

53 *A.g.e.*, XII, 189. Vergilius'un, Homeros'un hikâyesini ne ölçüde ters yüz ettiğini belirtmek gerekir. Örneğin Odysseia'da, tanınmayan Odessius, kendi yaşam hikâyesini ve çektiği çileleri başka bir ağızdan dinler ve ilk kez burada gözyaşlarına boğulur; Aeneas'ın ikinci kitabında bu olayın bir tekrarı vardır. Fakat burada, hikâyesini anlatan, Aeneas'ın kendisidir; kendisi ağlamaz ama dinleyenlerin ona acıyarak ağlamalarını bekler. Metinde alıntı yaptığımız yerlere kıyasla bu ters yüz etmenin anlamsız olduğunu eklemeye gerek yok; zira bu, onunla eş önemde başka bir şeyle değiştirmeksizin, özgün anlamını bozuyor. Ters yüz etmenin kendisi, çok daha kayda değer.

teret orbem [*tüm şehri yasaların himayesine göndermek*]) olabilirdi. Sadece Vergilius'a göre değil, genel olarak Roma'nın kendi öz-yorumlayışına göre de Roma siyasetinin dehası, tam da kentin efsanevi kuruluşuna eşlik eden ilkelerde gizlidir.

Fakat bu öz-yorumlayışta, Roma'nın kuruluşunun bile salt yeni bir başlangıç olarak görülmemiş olduğunu tespit etmek, konumuz açısından daha önemlidir. Roma, Troya'nın yeniden dirilişi ve zaten var olan bir kent-devletin, devinen bir çarkın ve asla hiç bozulmamış bir geleneğin yeniden tesisiydi. Bu öz-yorumlayış da, anayasal oluşumu ve kuruluşu, restorasyon ve yeniden tesis etme bağlamında değerlendiriyordu. Bunun ne kadar önemli olduğunu kavrayabilmek için, Vergilius'un diğer fevkalade siyasi şiirini, yani Dördüncü Sığırtmaç Türküsü'nü hatırlamamız yeterlidir. Zira Augustus'un hükümdarlığı sırasında, "çağların büyük döngüsü yeniden doğmakta"ydı (şiirin en önemli dizesinin [*Magnus ab integra saeclorum nascitur ordo*] modern dillerdeki standart çevirisiyle). Fakat bunun sebebi, "çağların düzeni"nin, "salt yeni bir başlangıç"[54] anlamında Amerikan *novus ordo saeclorum* olmamasıdır; sanki Vergilius, *Georgica*'da tamamen farklı bir bağlamda "doğan dünyanın ilk şafağı"[55] diye bahsettiği şeyi, şimdi siyaset bağlamında ele

---

54 Dördüncü Sığırtmaç Türküsü daima, selamete dair yaygın dinî bir özlemin ifadesi olarak anlaşılmıştır. Öyle ki Eduard Norden, Vergilius'un şiirini dize dize yorumladığı "Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee" (1924) başlıklı klasik makalesinde, salt yeni bir başlangıçla gelecek selamet beklentisi bağlamında (s. 228 ve devamı) W. Bousset'i (*Kyrios Christos*, Göttingen, 1913) yanlış yorumlar; bu onun asıl düşüncesinin kısa bir izahıdır (s. 47). Norden'in çeviri ve yorumuna katılıyorum, ama şiirin dinî mahiyetine dair şüphelerim var. Daha yeni bir tartışma için bkz. Gunther Jachmann, "Die Vierte Ekloge Vergils", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, cilt XXI, 1952 ve Karl Kerényi, *Vergil und Hölderlin*, Zürih, 1957.

55 *Georgica* II, 323 ve devamı: *Prima crescentis origine mundi*. [Bu ifadenin metin içinde İngilizce olarak verilmiş, karşılığında *origin* yerine "dawning" kullanılmıştır. Dolayısıyla Latincesi göz önüne alındığında, *başlangıç* olarak da anlaşılabilir.] – ç.n.

alıyor gibidir. Dördüncü Sığırtmaç Türküsü'nün akışı, onu önceleyen bir başlangıca dönüp bakması ve ondan esinlenmesi dolayısıyla muhteşemdir: Bir sonraki dizenin açıkça belirttiği üzere "Şimdi Hizmetçi'ye, Satürn devrine geri dönüyoruz." Elbette buradan çıkan sonuç, şiirde doğumundan bahsedilen çocuğun, asla bir θεὸς σωτηρ, yani aşkın, dünyaötesi bir yerden inen kutsal bir kurtarıcı olmadığıdır. Bu çocuk, çok bariz bir şekilde, tarihin sürekliliği içine doğmuş bir insan evladıdır ve bu evlat, Romalı bütün erkeklerin büyüyüp yapması gereken şeye ("atalarının erdemlerinin barışta temellendirdiği dünyayı yönetmeye") muktedir olabilmek için, *heroum laudes et facta parentis*, yani "kahramanların ihtişamlarını ve babanın cesur atılımlarını" öğrenmek zorundadır. Şiir şüphesiz bir doğum ilahisi, çocuğun doğumuna bir methiye ve bir *nova progenies*'in, yani yeni bir kuşağın ilanıdır; fakat aynı zamanda bu şiir, kutsal bir evladın ve kurtarıcının gelişinin kehaneti olmanın çok çok ötesinde, böyle bir doğumun kutsallığının olumlanmasıdır. Zira dünyanın olası selameti, insan türünün durmaksızın ve ilelebet kendini yeniden üretiyor olması gerçeğinde saklıdır.

Vergilius'un şiirini uzun uzadıya ele aldım; çünkü bana öyle geliyor ki MÖ 1. yüzyılın şiiri onun çizgisinde gelişmişti ve Hıristiyan filozof Augustinus, MS 5. yüzyılda bunu kavramsal ve Hıristiyanlaşmış bir dille ifade edecekti: *Initium ergo ut esset, creatus est homo* – "Bir başlangıçtı işte, insanoğlu yaratılmıştı".[56] Son olarak bu çizgi, tam da modern çağ devrimlerinin gidişatında belirginleşmiş olmalıydı. Bizim bağlamımızda, bütün kuruluşların, yeniden tesis edişler ve yeniden inşa edişler olduğu yönündeki temel Roma anlayışının pek bir önemi yoktur; bununla bir şekilde bağlantılı ama farklı bir anlayış çok daha önemlidir. Bu anlayışa göre insanlar, yeni bir başlangıç yapma şeklindeki mantıken pa-

56 *De Civitate*, XII, 20.

radoksal bir işi becerebilmeye donanımlıdırlar; çünkü bizatihi kendileri yeni başlangıçlar ve haliyle başlatıcılardır. Yani tam da bu başlatma yetisi, doğumluluğa (*natality*) ve insanoğlunun ancak doğumla bu dünyada görünür olduğu gerçeğine dayanır. Romalıları, fethedilmiş bir dünyanın yabancı kültürlerinden herhangi başka bir şeyi değil de, "çocuk" kültünü benimsemeye iten şey, ecnebi kültlerin –örneğin İsis kültünün ya da Hıristiyan tarikatların– çöküşe geçmiş bir imparatorlukta yayılması değildi;[57] hatta tam tersi bir durum söz konusuydu: Roma siyaseti ve uygarlığı, kendi kentlerinin kuruluşundaki bir başlangıcın bozulmamışlığı ile emsalsiz ve derin bir ilişki içindeydi; bu yüzden de bir kurtarıcı-çocuğun doğumu etrafında konumlanan Asyatik dinler onları etkilemişti. Hatta bu etki öylesine güçlüydü ki, söz konusu dinlerin acayipliklerinden ziyade bizatihi doğum ve kuruluş arasındaki benzerlik, yani bilindik bir düşüncenin garip ve daha özgün bir görünümde ortaya çıkışı, Roma kültürüne ve düzenine tabi olanları büyülemiş olmalıydı.

Her ne ise ya da ne olmuşsa, Amerikalılar Vergilius'un dizesini *magnus ordo saeclorum*'dan *novus ordo saeclorum*'a çevirmeye karar verdiklerinde, meselenin artık "Roma'nın yeniden" kuruluşu değil "yeni bir Roma"nın kuruluşu olduğunu kabul etmişlerdi; ayrıca Batılı siyaseti ebedî bir kentin kuruluşuna bağlayan ve bu kuruluşu da bir adım gerideki Yunanistan ve Troya'nın tarih öncesi hatıralarına kadar götüren bir kesintisizliğe de ikrar vermişlerdi. Bu ikrar, kaçınılmazdı. Bu bağlamda Avrupa'nın koloni sisteminin çöküşüne ve yüzyılımızdaki yeni ulusların ortaya çıkışlarına ka-

57 Norden açıkça şunu belirtir: "Mit der Verbreitung der Isis-religion über grosse Teile der griechisch-römischen Welt wurde in ihr auch das 'Kind' ... so bekannt und beliebt wie kaum irgend etwas sonst aus einer fremdländischen Kultur", ["Isis dininin Yunan-Roma dünyasının büyük kısımlarına yayılmasıyla birlikte 'Çocuk' da... yabancı bir ülkenin kültürüne ait başka hiçbir şeyin erişemediği kadar ün ve sevgiye erişti"], *a.g.e.*, s. 73.

dar biricikliğini koruyan Amerikan Devrimi, büyük ölçüde hem yeni bir siyasi topluluğun kuruluşu hem de özgün bir milli tarihin başlangıcıydı. Koloni deneyimi ve koloni-öncesi tarih, Devrim'in seyrinde ve kamu kurumlarının oluşumunda ne derece belirleyici bir etkiye sahip olursa olsun, bağımsız bir bütün olarak onun hikâyesi ancak Devrim'le ve cumhuriyetin kuruluşuyla başlar. Yani öyle görünüyor ki girişimlerindeki mutlak yeniliğe dair farkındalıkları bir takıntıya dönüşmüş olan Amerikan Devrimi aktörleri, kendi geleneklerinin efsanevi ya da tarihî gerçekliğinin hiçbir yardım ve kılavuzluk sunamadığı bir şeye mecburen yakalanmışlardı. Oysa Vergilius'un Dördüncü Sığırtmaç Türküsü'nü okurken, kısmen de olsa şunun farkına varmış olabilirlerdi; başlangıcın doğasındaki çıkmazların bir çözümü vardı ve bu çözüm, ilk olan her şeyin yakalanır göründüğü kısır döngüyü kırmak için herhangi bir mutlakıyete ihtiyaç duymuyordu. Zira başlangıç eylemini kendi nedensizliğinden sakınan şey, kendi ilkesini yine kendinde taşıyor olmasıdır; daha açık söylemek gerekirse, başlangıç ve ilke, yani *principium* ve *principle*, yalnızca ilişkili değil, birbirinin aynısıdır. Başlangıca geçerlilik bahşedecek ve onu âdeta kendi nedensizliğinden sakınacak olan mutlakıyet, onunla beraber kendini de bu dünyada görünür kılan ilkedir. Başlatıcının, yapmaya niyetlendiği her şeye başlamanın yolu, girişimde yer almak ve onu başarıyla tamamlamak amacıyla başlatıcıya katılmış olanlar için bir eylem ilkesi uygulamaktan geçer. Öyle ki bu ilke, onu takip edecek edimlere ilham verir ve eylem var oldukça da görünürlüğünü sürdürür. "*Principle*" sözcüğünü, Latince *principium*'dan türeten ve bunu, doğası gereği göreceli olan insani meseleler alanındaki mutlakıyet sorununa –aksi takdirde çözümsüz kalacağını düşündüğü için– bir çözüm olarak öneren, yalnızca bizim dilimiz değildir. Yunan dili de, şaşırtıcı bir benzerlikle, aynı hikâyeyi anlatmaktadır.

Zira başlangıç için kullanılan Yunanca ἀρχὴ sözcüğü, hem başlangıç hem de ilke demektir. Sonraki hiçbir şair ya da filozof, bu örtüşmenin derin manasını Platon'dan daha güzel ve öz bir şekilde verememiştir: Ömrünün sonuna doğru Platon, neredeyse günlük bir dil kullanarak "başlangıç tanrısal bir şeydir ve insanlar arasında sağlam kurulduğunda her şeyi kurtarır" (ἀρχὴ γάρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρύμενη σώζει πάντα[58]) notunu düşer. Özgün anlamını yakalama çabasıyla bunu şöyle açımlayabiliriz: "Zira başlangıç, kendi ilkesini kendinde barındırdığı için, insanlar arasında kaldığı ve onların eylemlerini esinlediği sürece, her şeyi sakınan bir tanrıdır da." Yüzyıllar sonra Polybius'a şunları söyleten de benzer bir deneyimdi: "Başlangıç, yalnızca bütünün yarısı değil, sona uzanmaktır da."[59] Nihai olarak Amerikan topluluğunu "kendi ayırt edici niteliklerinin izahını ve haliyle kendi geleceğinin sunacağı şeyin işaretini veren köklerine"[60] bakmaya ikna eden de, bu *principium* ve *principle* özdeşliğine dair yine aynı ferasetti. Daha evvelinde de Harrington'ı –kesinlikle Augustine hakkında herhangi bir bilgisi olmadan ve muhtemelen Platon'un vecizini bilinçlice kavramadan– şu kanıya sevk etmişti: "Kimse bana, düzgün başlayıp hiç çarpıklaşmamış bir Devlet gösteremez, ama aynı şekilde, çarpık başlayıp hiç düzelmemiş bir Devlet de gösteremez."[61]

Bu türden kavrayışlar çok önemli ve kıymetlidirler; fakat siyasal uygunlukları ancak o asırlık ve hâlâ mevcut anlayışlarla –yani şiddeti buyruk veren, onu bütün kuruluşlar için

58 *The Laws*, VI. Kitap, 775. (Türkçe çeviri için bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, 775, s.232.)

59 Polybius, V, 32.1. Aristoteles zikrettiği şekliyle "Başlangıç, bütünün yarısından çoktur", Antik atasözüdür.

60 W. F. Craven, *a.g.e.*, s. 1.

61 *Oceana*, der. Liljegren, Lund ve Heidelberg, 1924, s. 168. Zera Fink'in de fark ettiği üzere, "Harrington'ın kalıcı devlet öngörüsü" çoğu zaman Platonik mefhumlara, özellikle de "Harrington üzerinde ölçülemez bir etki yaratmış olan" *Yasalar*'a yakın düşer (*a.g.e.*, s. 63).

zorunlu ve bu yüzden de bütün devrimlerde sözümona kaçınılmaz olarak gören delice fikirlerle– apaçık bir zıtlık içinde oldukları idrak edildiği vakit ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Amerikan Devrimi'nin anlattığı hikâye, unutulmaz bir hikâyedir; verdiği ders de biriciktir. Zira bu devrim, aslında patlak vermemiştir; ortak müzakereler dahilinde ve karşılıklı taahhütler temelinde insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Kuruluşların –tek bir mimarın kudretiyle değil de, çoğunluğun birleşik iktidarı ile– hazırlandığı bu çok önemli yıllarda ortaya çıkan ilke, karşılıklı söz verme ve birlikte tartışmayı ilişkilendiren ilkeydi. Aslında olayın kendisi de, Hamilton'ın vurguladığı üzere, insanların "düşünüp seçerek, iyi yönetimi tesis etmeye... gerçekten muktedir olduklarını" ve "siyasal kuruluşlarını ille de şansa veya güce dayandırmaya yazgılı" olmadıklarını göstermişti.[62]

62 Bkz. *The Federalist*, no. I.

ALTINCI BÖLÜM

Devrimci Gelenek ve Onun Kayıp Mirası

*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.**
– René Char

I

Yeni Dünya ile eski Kıta ülkeleri arasındaki bağları kıran esas olay tabii ki Fransız Devrimi idi. Çağdaşlarının gözünde bu devrim, Atlantik'in diğer tarafındaki şahane örnek olmaksızın hiç gerçekleşmeyebilirdi. Zaten Amerika ve Avrupa arasında 17. ve 18. yüzyıllar boyunca hüküm süren manevi ve siyasi güçlü bağların kopuşuna nihai olarak sebep olan şey, devrim olgusunun kendisi değil, onun feci gidişatı ve Fransız cumhuriyetinin çöküşüydü. Nitekim Condorcet'nin, Bastille saldırısından üç yıl önce yayınlanan *Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* [Amerikan Devrimi'nin Avrupa'ya Etkisi] adlı kitabı, eğretileme şeklinde de olsa Atlantik uygarlığının başlangıcına değil sonuna işaret etmişti. Batı uygarlığının Atlantik topluluğu olarak kalabilmesi için son bir şansının olduğu daha da belirgin hale geldiğinde, 18. yüzyılın sonunda vuku bulmuş bu yarılmanın, 20. yüzyılda kapanmak üzere olduğu söylenebilir. Bu umu-

(*) Bu mirası bize vasiyet eden olmadı – ç.n.

du doğrulayan işaretlerden biri, tarihçilerin İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Batı dünyasını bir bütün olarak ele almaya, 19. yüzyılın başlarından bu yana olduğundan daha istekli olmalarıdır.

Gelecek bize ne hazırlıyor olursa olsun, 18. yüzyıl devrimleri sonrasında iki kıtanın birbirinden uzaklaşması, yeterince önemli bir sonuç olarak gerçekliğini sürdürmektedir. Bu dönem en çok da, Avrupa toplumunun üst katmanlarının gözünde Yeni Dünya'nın siyaseten anlam ve önemini kaybettiği ve Amerika'nın da özgürlerin kıtası olma özelliğini yitirip neredeyse yalnızca yoksullar için vaat edilmiş topraklar haline gelmeye başladığı dönemdi. Şüphesiz Avrupa üst sınıflarının Yeni Dünya'nın sözümona maddeciliğine ve vulgarlığına olan yaklaşımı, yükselen orta sınıfların sosyal ve kültürel özenticiliğinin neredeyse kendiliğinden bir gelişimiydi ve bu haliyle de pek önemi yoktu. Sorun, 19. yüzyılda Avrupa devrimci geleneğinin, Amerikan Devrimi'ne ve Amerikan cumhuriyetinin gelişimine geçici bir ilgiden daha fazlasını göstermemiş olmasıydı. 18. yüzyılda, Amerikan Devrimi başlamadan çok önce Aydınlanma filozoflarının (*philosophes*) siyasal düşüncesi, Yeni Dünya'nın gerçekleriyle ve kurumlarıyla uyumluydu. Bu yüzyıl ile bariz bir karşıtlık içindeki 19. ve 20. yüzyıllarda ise, devrimci siyasal düşünce sanki Yeni Dünya'da bir devrim hiç gerçekleşmemiş ve siyaset ya da yönetim alanında kafa yormaya değer bir Amerikan düşüncesi yahut deneyimi hiç olmamış gibi sürüp gitmektedir.

Günümüzde devrim, aşağı yukarı tüm ülke ve kıtalardaki siyasal yaşamın en sıradan olaylarından birine dönüştüğünde, Amerikan Devrimi'nin devrimci gelenek içine dahil edilemeyişi de, Birleşik Devletler diplomasisine yansıdı ve dış ilişkiler, hem dünya genelinde bir ilgisizliğe hem de yerel ölçekte bir unutuluşa terk edilmek şeklinde ağır bir be-

del ödemeye başladı. Öyle ki Amerika kıtasındaki devrimciler bile, sanki Amerikan Devrimi gibi bir şeyi hiç duymamışlar ama buna karşın Fransa'da, Rusya'da ve Çin'de yaşanan devrimlerin metinlerini dahi ezbere biliyorlarmış gibi konuşup eylemektedirler; bu da meseleyi nahoş bir şekilde açıklamaktadır. Oysa bu devrim, Birleşik Devletler'i yaratmıştı ve cumhuriyet, herhangi bir "tarihsel zorunluluk"la ya da doğal bir gelişmeyle değil, incelikli ve kendinden emin bir eylemle, özgürlüğün kuruluşu ile var edilmişti. Dünyanın bu konudaki cehaletine ve bu gerçekleri hatırlamaktaki beceriksizliğine Amerika'nın verdiği karşılığın sonuçları çok görkemli olmayabilir ama asla gerçekdışı değildir. Amerika'da devrime dair büyük korkunun sorumlusu, büyük ölçüde bu hatırlama acizliğidir; zira dünyaya, devrimi yalnızca Fransız Devrimi bağlamında düşünmenin ne kadar doğru olduğunu büyük ölçüde kanıtlayan şey de, şüphesiz bu korkudur. Devrim korkusu, savaş-sonrası Amerikan diplomasisinin *status quo*'yu korumaya yönelik umutsuz girişimlerinde gizli bir *leitmotif* [ana motif] olmuştur; nitekim Amerikan iktidar ve saygınlığı, kendi vatandaşları nezdinde nefret ve aşağılamanın muhatapları haline gelen köhnemiş ve yozlaşmış siyasi rejimlerin desteklenmesi adına kullanılmış ve çarpıtılmıştır.

Sovyet Rusya ile nadiren girilen hasmane tartışmalarda ilke meselesine değinildiği her vakit, bu hatırlama beceriksizliği ve onunla beraber gelen anlayış eksikliği apaçık görülmektedir. Bize, özgürlükten anlamamız gerekenin serbest girişimler olduğu anlatıldığında, bu korkunç yalanı defetmek için çok az şey yaptık. Olması gerekenden çok daha fazla bir şekilde, Doğu'daki ve Batı'daki "devrimci" ülkeler arasında savaş-sonrası çıkan çatışmada asıl sorunun zenginlik ve bolluk olduğuna biz de inanıyormuşuz gibi davrandık. Zenginliğin ve ekonomik rahatlığın, özgürlüğün meyvele-

ri olduğunu iddia ettik. Hâlbuki bu türden "mutluluğun", Devrim öncesi Amerikası'nın bir nimeti olduğunu ve bunun da, siyasal özgürlükten yahut kapitalizmin o zapt edilemez, dizginlenemez "özel teşebbüs"ünden ziyade –ki böyle bir şey, doğal zenginliğin yokluğu durumunda herkesi mutsuzluğa ve kitlesel yoksulluğa itmektedir– "ılımlı yönetim" altında var olan doğal bir bolluktan kaynaklandığını ilk bilenler olmalıydık. Bir diğer deyişle serbest girişim, yalnızca Amerika'da kötü tarafı olmayan saf bir lütuftur ama en iyi şartlarda bile ifade ve düşünce özgürlüğü, toplanma ve cemiyetleşme özgürlüğü gibi hakikaten siyasi olan özgürlüklerle karşılaştırıldığında, ikincildir. Ekonomik büyüme gün gelir inayet olmaktan çıkar ve bela kesilir; hiçbir koşulda ne özgürlüğe götürür ne de onun varlığına bir dayanak hazırlar. Bu yüzden Amerika ve Rusya arasında, üretim ve yaşam standartları ya da aya yolculuklar ve bilimsel keşifler düzleminde görülen çekişme, birçok bakımdan ilgi çekici olabilir; hatta bu çekişmenin sonucu, bu iki ulusun farklı toplumsal kural ve âdetlerinin değeri kadar güç ve becerilerinin de tanıtlanması olarak bile anlaşılabilir. Fakat çıkacak her türlü sonucun asla yanıt bulamayacağı tek bir soru vardır: Hangi yönetim şekli daha iyidir; tiranlık mı yoksa özgür bir cumhuriyet mi? Dolayısıyla Amerikan Devrimi'ne dayanarak, tüketim mallarının üretimi ve ekonomik büyüme düzleminde Batı ülkelerine erişmeye ve hatta onları geçmeye yönelik komünist girişime verilen karşılık, Sovyetler Birliği ve onun uydu ülkelerinde yaşayan halka açılan yeni umut kapılarına sevinmek, dünya genelinde en azından yoksulluğun ortadan kaldırılmasının herkes için bir merak konusu oluşturabileceği düşüncesiyle onları teskin etmek ve muhaliflerimize, ciddi çatışmaların iki ekonomik sistem arasındaki ihtilaftan doğmayacağını, yalnızca özgürlük ile tiranlık, yani bir devrimin mükemmel zaferinden çıkan özgürlük kurumla-

rı ile devrimci hüsranın akıbetinden gelen –ve Lenin'in tekparti diktatörlüğünden Stalin'in totaliterliğine ve Kruşçev'in aydınlanmış despotizm girişimlerine kadar süren– tahakkümün çeşitli biçimleri arasındaki tezattan kaynaklanacağını hatırlatmak olmalıydı.

Son olarak, sözde birçok devrimin, bırakın *constitutio libertatis*'e erişmeyi, sivil hak ve özgürlüklerin, yani "sınırlı yönetim"in nimetlerinin anayasal güvencesini bile sağlayamadığı, şüphesiz doğru ve de üzücüdür. Ayrıca, diğer uluslarla ve onların yönetimleriyle olan ilişkilerimizde aklımızda tutmamız gereken şey, tiranlık ile anayasal olarak sınırlandırılmış bir yönetim arasındaki uçurumun, sınırlı yönetim ile özgürlük arasındaki mesafe kadar ve belki ondan daha da fazla olduğudur. Fakat uygulanabilir tarafları ne kadar büyük olursa olsun bu mülahazalar, sivil hakları siyasal özgürlükle karıştırmamıza ya da medeni bir yönetimin bu temel ilkelerini özgür bir cumhuriyetin hakiki özüyle eş tutmamıza sebep olmamalıdır. Zira genel olarak siyasal özgürlük, "yönetimde bir katılımcı olma" hakkı demektir, aksi durumda hiçbir anlamı yoktur.

* * *

Cahilliğin, unutuşun ve hatırlama beceriksizliğinin sonuçları çok bariz ve basit bir doğallık içindeyken, tüm bunlara sebep olan tarihsel süreçler için aynı şeyi söyleyemeyiz. Genel olarak "felsefe"ye olan ilgisizlik, "Amerikan düşünce yapısının" ayırıcı özellikleri arasındaydı ve özel olarak da Devrim, "kitaba bağlı kalan" bir öğrenmenin ya da Aydınlanma Çağı'nın ürünü değil, kendi başına cumhuriyeti doğuran koloni döneminin "gerçekçi" deneyimlerinin bir sonucuydu. Fakat bu gerçeklerin yeniden savunulması, yer yer makul bir şekilde olsa da çoğu zaman zorlama biçiminde ancak son zamanlarda gerçekleşmiştir. Örneğin Da-

niel Boorstin tarafından ustaca ve eksiksiz bir şekilde ileri sürülen tezin belli faziletleri vardır; her ne kadar detaylı bir incelemeye dayanmıyor olsa da,[1] koloni deneyiminin Devrim'in hazırlanışında ve cumhuriyetin tesis edilmesinde oynadığı büyük rolü layıkıyla vurgulamaktadır. Kurucu Babalar'ın felsefi genellemelere olan kati güvensizlikleri, hiç şüphesiz İngiliz mirasının önemli bir kısmıydı; fakat onların düşünceleriyle olan üstünkörü tanışıklıkları bile net bir şekilde göstermektedir ki "Antik ve modern sağduyu" konusunda Eski Dünya'daki meslektaşlarından daha fazla şey öğrenmişlerdi ve eyleme rehberlik edecek kitapları dikkate almaya daha yatkınlardı. Ayrıca başvurdukları kitaplar, zamanında Avrupa düşüncesinin hâkim eğilimlerini etkilemiş olanların tam olarak aynılarıydı. Devrim öncesinde, yani Avrupalı yazar tayfasının ütopyalar yaratarak ve "Antik tarihi altüst ederek" hâlâ onun anlamını aramak zorunda oldukları dönemde, "yönetimde katılımcı" olmak şeklindeki fiilî deneyimin Amerika'da çok daha iyi bilindiği doğrudur. Fakat bir durumda gerçeklik bir diğer durumda ise yalnızca bir ha-

1 Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenlerin kuram-karşıtı önyargılarına en ikna edici kanıt, felsefeye ve geçmişin filozoflarına karşı öfkelerinde bulunabilir ve bu öfke çok sık görülmese de, aslında çok şey anlatır. "Platon'un anlamsızlığı"nı ifşa edebileceğini düşünen Jefferson'ın yanında, bir de John Adams vardır; Platon'dan bu yana bütün filozoflardan yakınır, çünkü "hiçbiri de, kendi kuruluşu için insan doğasını olduğu haliyle görmemiştir." (Bkz. Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, s. 258.) İddia edildiği üzere bu önyargı, aslında ne kuram-karşıtıdır ne de yalnızca Amerikan "düşünce yapısı"na özgü bir şeydir. Felsefe ve siyaset arasındaki gerilim, siyaset felsefesiyle az çok örtülmüştür fakat bu gerilim, eylem insanları ve düşünce insanları yollarını ayırdığından beri –yani Sokrates'in ölümünden bu yana– Batılı felsefe geleneğine olduğu kadar onun siyasetine de bela olmuştur. Bu eski çatışma, yalnızca laik alanda söz konusudur ve haliyle dinin ve dinî kaygıların siyasal alana hâkim olduğu o uzun yüzyıllar boyunca küçük bir rol oynamıştır. Fakat bu çatışmanın, özgün bir siyasal alanın doğuşu yahut yeniden doğuşu sırasında, yani modern devrimler zarfında yeniden önem kazanmış olması da gayet doğaldı. Daniel J. Boorstin'ın tezi için bkz. *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953 ve özellikle de onun yeni çalışması *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958.

yal olan şeyin muhteviyatının garip biçimde benzer olduğu da bir o kadar doğrudur. Atlantik'in her iki tarafında, monarşik yönetimin çok eski biçiminin yıkılması ile cumhuriyetlerin tesis edilmesinin hemen hemen aynı zamanda vuku bulması gibi siyaseten çok önemli bir gerçekten kaçamayız.

Aslında yüksek bir kabiliyet olan kitaplardan öğrenmenin ve kavramlarla düşünmenin, Amerikan cumhuriyetinin çerçevesini belirlediği kesinlikle doğrudur; fakat siyasi düşünce ve kurama olan bu ilgilinin, görev tamamlanır tamamlanmaz tükenip gittiği de görülmelidir.[2] Daha önce işaret ettiğim üzere, siyasi meselelere salt kuramsal olduğu iddia edilen ilginin gösterilmemesinin, Amerikan tarihinin "dehası" olmadığını, aksine Amerikan Devrimi'nin dünya siyaseti bağlamında neticesiz kalmasının başat sebebi olduğunu düşünüyorum. Aynı sebepten ötürü, Avrupa düşünürleri ve filozoflarınca Fransız Devrimi'ne sarf edilmiş muazzam genişlikte bir kuramsal bağlamın ve kavramsal düşüncenin de, devrimin feci sonuna rağmen dünya genelinde kabul görmüş başarısına muhakkak katkı sağladığını görüyorum. Hatırlama konusundaki Amerikan beceriksizliği, devrim-sonrası hâkim düşüncenin vahim çöküşüne kadar geri götürülebilir.[3] Zira her düşünce hatırlamayla başlar ve hiç-

2 William S. Carpenter (*The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930) haklı olarak şunu belirtir: "Özel bir Amerikan siyaset kuramı yoktur ... Siyaset kuramının desteğine, en çok kurumsal gelişmemizin ilk zamanlarında başvurulmuştu" (s. 164).

3 Hatırlama beceriksizliğinin izini sürmenin en basit ve belki de en makul yolu, devrim sonrası Amerikan tarih yazıcılığının bir analizi olurdu. "Devrim sonrasında vuku bulan şey ... geleneksel olarak Püriten babalarla özdeşleşmiş bütün erdemlerin, daha makbul hâldeki Pilgrimlere geçişiyle ... ilginin [Püritenlerden] Pilgrimlere doğru kayışıydı" (Wesley Frank Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, s. 82). Bu tespit doğrudur; fakat söz konusu ilgi kayması baki değildi; Amerikan tarihyazıcılığı, Avrupalı ve bilhassa da Marksist kategorilerin hükmü altında kalıp Amerika'da bir devrimin gerçekleştiğini inkâr etmedikçe, Amerikan siyasetinde ve ahlakında belirleyici faktör olarak Prütenliğe yapılan devrim öncesi vurguya gitgide geri dönmüştü. Bu durumun doğruluğu bir tarafa, söz konusu katı mukavemetin hiç değilse

bir hatırlama, kavramsal mefhumların belirlediği bir çerçevenin içinde –ki burada kendini daha fazla gösterebilir– yoğunlaştırılıp damıtılmadığı sürece güvende değildir. İnsanların yaptığı ve yapmaya devam ettiği şeylerden, olay ve olgulardan çıkıp gelen deneyimler ve hatta hikâyeler, tekrar tekrar konuşulmadıkları sürece, söze ve eyleme bir yanıyla içkin olan beyhudeliğin içinde boğulup giderler. Ölümlüler arasındaki ilişkileri bu doğal beyhudelikten kurtaran şey, onlar üzerine sürekli olarak konuşmaktır; fakat ileri tarihteki hatırlayışlar ve hatta sırf söz edişler için bile belli kavramlar ve belli rehber işaretler yaratmazsa, o da beyhude kalacaktır.[4] Her hâlükârda, kavramsal düşünme konusundaki "Amerikan" isteksizliğinin sonucu, Tocqueville'den bu yana Amerikan tarihinin yorumlanışının, deneyime ilişkin kökleri başka bir yerde olan kuramlara boyun eğmesi olmuştur. Bizim yüzyılımıza kadar bu ülke, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı'nın değil Avrupa siyasal ve sosyal dokusunun çözülüşünün entelektüel bir şöhrete dahil ettiği neredeyse her türden tuhaflık ve saçmalığa teslim olmaya ve onu methetmeye içler acısı bir yatkınlık göstermiştir. Bilhassa toplumsal ve beşerî bilimlerde görülen bir sürü sözde bilimsel saçmalığın acayip büyütülmesinin ve bazen de bozunumu-

kısmi sebebi, Devrim aktörleriyle olduğu kadar Pilgrimlerle de karşıtlık içindeki Püritenlerin kendi tarihlerine düşkünlükleri olabilir. Zira Püritenler, hatırlamayı bildikleri sürece, kendileri yitip gidecek olsa da, ruhlarının baki kalacağına inanmışlardı. Nitekim Cotton Mather de şöyle der: "Temel İlkeler'in ve Temel Uygulamalar'ın yitişini Ülkemin yitişi sayarım; zira ülke, öncelikle onlar üzerinde Temellenmişti. Fakat bu Yitişi önlemenin makul bir yolu ... bu Ülkenin Kuruluşu ve Oluşumuna, yahut bugüne dek Yaşatılmasına iştirak eden Koşulların Hikâyesi gibi bir şey yapmaktır... ve belki onu adil bir şekilde Zürriyetimize devretmektir" (*Magnalia*, II. Kitap, 8-9).

4 Bu sürekli konuşma ediminden, söz ediş ve hatırlayışlar için rehber işaretlerin nasıl ortaya çıktıkları, belki de en iyi William Faulkner'ın romanlarında görülebilir; fakat elbette kavramlar biçiminde değil, kısa ama öz cümleler ve etkili vecizler şeklinde. Faulkner'ın çalışmalarının içeriğinden ziyade onun yazış şekli, oldukça "siyasi"dir ve gördüğüm kadarıyla Faulkner, birçok taklitçisinin yanında bu yazış şeklini kullanan tek yazar olarak kalmıştır.

nun sebebi, bu kuramların, Atlantik'i geçer geçmez gerçeklik temelini ve bununla beraber sağduyusal tüm sınırlamaları kaybetmiş olması olabilir. Fakat Amerika'nın inanılması güç fikirlere ve grotesk heveslere bu türden peşin kabul vermesinin sebebi, belki de basitçe insan zihninin çalışabilmesi için kavramlara ihtiyaç duymasıdır; bu yüzden de ilk görevi (yani gerçekliğin kapsamlı olarak anlaşılması ve kabullenilmesi) ne zaman ihlal edilme tehlikesine girse, herhangi bir şeyi kabul edecektir.

Düşünme ve hatırlama beceriksizliğiyle beraber kaybedilen şey, apaçık devrimci ruhtu. Kişisel saikleri ve uygulamaya yönelik amaçları bir kenara koyar ve bu ruhu Atlantik'in her iki tarafındaki devrim aktörlerini ilk elden güdüleyen ilkelerle özdeşleştirirsek, şunu da kabul etmek durumundayız: Herhangi bir sonuca varmayan tek devrimci gelenek olan Fransız Devrimi geleneği, bu ilkeleri, Amerika'da siyasal düşüncenin liberal, demokratik, çoğu zaman da net bir şekilde devrim-karşıtı olan eğilimlerinden daha iyi muhafaza etmemiştir.[5] Bu ilkelerden bahsetmiştik ve 18. yüzyıl siyaset dilini takip ederek bunları özgürlük, kamusal mutluluk ve kamu ruhu olarak adlandırmıştık. Devrimci ruhun unutulmasından sonra Amerika'da bunlardan geriye kalanlar, sivil özgürlükler, en fazla sayıda bireysel refah ve eşitlikçi-demokratik bir toplumu yönetecek en önemli güç olarak da kamuoyuydu. Çok açık bir şekilde bu dönüşüm, kamusal alanın toplum tarafından işgal edilişine tekabül etmektedir; köken itibariyle siyasal olan ilkeler, top-

5 Amerikan siyaset düşüncesi, devrimci düşünce ve ideallere kendini bağladığı her yerde, ya Fransız Devrimi deneyim ve izahından türeyen Avrupalı devrimci temayüllerin peşinden sürüklenmiş ya da öncüllerin kanunsuzluklarında apaçık olan anarşist akımlara tutulmuştur. (Burada biz kez daha, Üçüncü Bölüm'ün 35. dipnotunda bahsettiğimiz John Adams'ın hikâyesini hatırlayabiliriz.) Daha önce vurguladığımız üzere bu kanunsuzluk, gerçekte devrim-karşıtıydı ve Devrim aktörlerini karşısına almıştı. Bizim bağlamımızda, bu sözde devrimci temayüller göz ardı edilebilir.

lumsal değerlere dönüştürülmüş gibidir. Fakat bu dönüşümün, Fransız Devrimi'nin etki ettiği ülkelerde gerçekleşmesi mümkün değildi. Devrim teorisyenleri, esinleyici ilk ilkelerin, yokluğun ve ihtiyacın güdülediği yalın güçler altında ezildiğini bu işin okulunda öğrenmişlerdi. Bu ilkelerin aslında bir çöp yığını olduğunu ifşa edenin Devrim olduğuna dair sağlam bir inanç geliştirdiklerinde de, çıraklıktan kurtulmuşlardı. Bu "çöpleri" orta sınıfların önyargıları olarak kınamak, onlar için en kolay olanıydı; çünkü toplumun, bu ilkeleri tekelleştirip birer "değer" olarak çarpıtmış olduğu aslında doğruydu. "Toplumsal sorun"un azgın bir hal almış aciliyetiyle, yani her devrimin kurtarmakla yükümlendirildiği yoksullardan oluşan devasa kitlenin heyulasıyla sonsuza dek lanetlenmişlerdi; bu yüzden de şiddetin yoksulluğu alt edeceğine dair bir umudu sürdüren Fransız Devrimi'ndeki en vahşice olayları, olduğu gibi ve muhtemelen çaresiz bir şekilde benimsemişlerdi. Bu, şüphesiz kederli bir düşünceydi; zira Fransız Devrimi'nden çıkarılacak en açık ders, mutluluğa [*le bonheur*] erişmenin bir yolu olarak görülen terörün [*la terreur*] devrimleri mahvettiğiydi ve bunu kabul ettikleri için, hiçbir devrimin –yani yeni siyasi topluluk kuruluşunun– kitlelerin sefalet içinde olduğu bir yerde mümkün olmayacağını da kabul etmek zorunda kalacaklardı.

18. yüzyıldaki öncülleriyle bariz bir tezatlık içindeki 19. ve 20. yüzyıl devrim teorisyenleri, umutsuz ve gözü dönmüş kişilerdi; bu yüzden de devrimin ülküsü, umutsuz ve gözü dönmüş olanları gittikçe daha fazla içine çekmişti. Zira bu kişiler, "düzgün bir yönetimin durgunluk döneminde insandan aşağı bir seviyeye konulan, toplumsal boyuta varan şiddet olaylarının çalkantılı dönemlerinde ise insan vasfıyla ortaya çıkabilen ve kendilerini iliştirebilecekleri herhangi bir tarafa en üst kudreti bahşeden ... nüfusun

mutsuz varlıklarıydı".[6] Madison'ın bu sözleri pekâlâ doğrudur; fakat eğer Avrupa devrimlerinde görülen meselelere tatbik edecek olursak, bunlara bir şey daha eklememiz gerekir: Mutsuz ve en kötü hâlde olanlardan mürekkep bu karışım, yeniden "insan vasfı" kazanabilme fırsatını, en iyi durumdakilerin umutsuzluğundan almıştı. Zira bu en iyi durumdakiler, Fransız Devrimi'nde yaşanan felaketlerden sonra karşılarına her türlü zorluğun çıkacağını biliyor olmalarına karşın, kısmen acımayla ve derinden derine sürekli örselenmiş bir adalet duygusuyla güdülendikleri için, kısmen de "mutluluğu getirecek şeyin eylemden başka bir şey olmadığını" bildikleri için, devrim ülküsünden vazgeçememişlerdi. Bu bağlamda, Tocqueville'in "Amerika'da insanlar demokrasi fikrine ve de duygusuna sahipler; Avrupa'da ise biz hâlâ devrim tutkusu ve kanaati içindeyiz"[7] şeklindeki görüşü, yüzyılımızda geçerliliğini korumaktadır. Fakat bu tutku ve kanaatler, devrimci ruhu muhafaza etmeyi başaramamışlardı ve bunun en basit sebebi, söz konusu ruhu asla temsil edememiş olmalarıydı. Aksine devrimin özgün ruhunu, yani en başta devrimcileri harekete geçiren kamusal özgürlük, kamusal mutluluk ve kamu ruhu gibi ilkeleri o zaman bile sönümlendiren şey, Fransız Devrimi'ne salıverilmiş bu tutku ve kanaatlerdi.

Kısaca ve ayrıntıya girmeden ifade edecek olursak, devrimci ruhun makul bir tanımını, daha önce yaptığımız gibi sırf devrimlerden önce türemiş bir terminolojide temellendirmeden yapabilmenin temel bir zorluğu vardır. Her devrimin en büyük olayı kuruluş eylemi olduğu ölçüde, devrim ruhu, birbiriyle bağdaşmaz ve hatta çelişkili görünen iki unsuru içerir. Yeni siyasi topluluk kurma ve yeni yönetim biçimi geliştirme eylemi, yeni yapının istikrar ve kalı-

6 *The Federalist*, no. 43.

7 *Democracy in America*, Cilt II, s. 256.

cılığını ciddi bir şekilde dert edinir. Diğer yandan, bu derdi paylaşanların edinmekle yükümlü oldukları deneyim, yeryüzünde yeni bir şeyin doğumuna her zaman eşlik etmiş olan sevince dair ve insanın başlatma becerisine ilişkin şen bir farkındalıktır. Bu iki unsurun, yani kalıcılık meselesi ve yenilik ruhunun, siyasal düşüncede ve terminolojide birbirine tezat iki şey haline gelmesini (zira biri muhafazakârlıkla özdeşleştirilmekte diğeri de ilerlemeci liberalizmin tekelleşmesi olarak görülmektedir) sanırım kendi yenilgimizin belirtileri arasına dahil etmek zorundayız. Yine de siyasi meselelere ve onlara dair bugünkü anlamlı tartışmaya en çok zarar veren şey, devrimlerin bitişiyle ortaya çıkan ideolojilerin izinde belirlenmiş düşünsel tepkilerdir. Oysa siyasi söz dağarcığımızın klasik döneme, yani Roma ya da Yunan Antikitesi'ne kadar geri gitmesi ya da kesin surette 18. yüzyıl devrimlerine kadar sürdürülebilmesi hiç de anlamsız değildir. Bir diğer deyişle, siyasi terminolojimiz, modern olduğu ölçüde, köken olarak devrimcidir ve öyle görünüyor ki bu modern devrimci söz dağarcığının temel özelliği, çoğunlukla karşıt tarafları söz konusu etmesidir; sağ ve sol, gerici ve ilerici ya da muhafazakârlık ve liberalizm bunlardan gelişigüzel seçilmiş birkaçıdır. Devrimlerin doğuşuyla beraber bu düşünce yapısının nasıl yerleştiğini en iyi şekilde görmek için, demokrasi ve aristokrasi gibi eski terimlere verilmiş yeni anlamların gelişimine bakmalıyız; zira demokratlar ile aristokratların karşıt olduğuna dair bir anlayış, devrimler öncesinde yoktu. Elbette bu ikiliklerin kökü ve nihayetinde gerekçelenişi, bir bütün olarak devrimci deneyime uzanmaktadır; fakat vurgulanması gereken şudur: Kuruluş eyleminde bunlar bizatihi karşılıklı olarak birbirinin zıddı değillerdi, tek bir olayın iki farklı yanını oluşturuyorlardı ve ancak devrimler, zafer ya da yenilgileri itibariyle onların sonunu getirdikten sonra birbirlerinden ayrıl-

dılar, ideolojiler içinde pekiştiler ve karşılıklı tezatlar oluşturmaya başladılar.

Terminolojiyi kullanacak olursak, kayıp devrim ruhunu yeniden yakalamaya dair çabalar, mevcut söz dağarcığımızın karşıtlık ve çelişki biçiminde bize sunduğu şeyleri birlikte düşünme ve mantıklı bir şekilde birbirine bağlama çabasına da belli ölçüde dayanmak zorundadır. Bunun için dikkatimizi bir kez daha devrim ruhuna, yani daha evvel gördüğümüz üzere devrimleri önceleyen ve kuramsal ilk meyvelerini Locke ve Rousseau'dan ziyade James Harrington ve Montesquieu'de veren o kamu ruhuna çevirmemiz faydalı olabilir. Devrimci ruhun devrimlerle ortaya çıktığı doğrudur, ama bizim, siyasal düşüncenin o büyük uygulamalarını arayışımız da boşuna değildir; zira modern çağ ile eşzamanlı gerçekleşen bu uygulamalar sayesinde insanlar, gerçek etkisini öngörmekte zorlandıkları bir olaya kendilerini hazırlamışlardır. Gayet ilginç ve de anlamlı bir şekilde, modern çağın bu ruhu, başından beri tamamen laik dünyevi bir alanın istikrar ve kalıcılığıyla meşguldü; bu da demek oluyor ki onun siyasal ifadesi çağın bilimsel, felsefi ve hatta sanatsal ifadesiyle tam bir zıtlık içindeydi, ki aslında bunların hepsi, herhangi başka bir şeyden daha fazla yenilikle ilgiliydi. Bir diğer deyişle modernitenin siyasi ruhu, imparatorlukların sonsuz bir değişimin içinde bir var olup bir yok olacakları fikrinin artık insanları tatmin etmediği vakit ortaya çıkmıştı; insanlar, sırf kendi çağlarının yapmaya giriştiği her şeyin ne kadar yeni olduğunu bildikleri için, sanki sonsuza dek süreceğine güvenebilecekleri bir dünya yaratmak istemişlerdi.

Dolayısıyla cumhuriyetçi yönetim biçimi, devrim-öncesi siyasi düşünürlere kendini sunmuştu; fakat bunu, eşitlikçi özelliğiyle (yani 19. yüzyılda başlayan, cumhuriyetçi ve demokratik yönetimlerin karmaşık ve de kafa karıştırıcı eşitliğiyle) değil, dayanıklılık konusunda verdiği güvenceyle yap-

mıştı. Bu aynı zamanda, 17. ve 18. yüzyılın Sparta ve Venedik'e gösterdiği şaşırtıcı ölçüde büyük saygıyı da açıklamaktadır; dönemin sınırlı tarih bilgisine göre bile bu iki cumhuriyet, kayıtlı tarih içinde en istikrarlı ve en uzun yönetimler olarak düşünülmüşlerdi ve sunacak başka bir şeyleri de yoktu. Bu yüzden devrimlerin aktörleri de, "senatolar"a tuhaf bir eğilim göstermişlerdi ve bu sözcüğü, Roma ve hatta Venedik modeli ile hiçbir ortak yanı bulunmayan, aksine otoritede temellenmiş eşsiz bir istikrar fikrini kafalarına sokan ve bu yüzden de onları kendine hayran bırakan kurumlara bahşetmişlerdi.[8] Kurucu Babalar'ın, demokratik yönetime karşı o meşhur savları bile, onun eşitlikçi özelliğini çok az mevzubahis etmiştir. Demokrasiye dair çekinceleri vardı; çünkü biliyorlardı ki Antik tarih ve kuram, demokrasinin "çalkantılı" doğasını, istikrarsızlığını (demokrasilerin "genellikle acılı bir ölümü olduğu gibi, ömürleri de kısadır"),[9] yurttaşlarının kararsızlığını, kamu ruhundan yoksunluklarını, kamuoyu ve kitlesel hassasiyetlere sapma eğilimlerini kanıtlamıştı. Zira "kalıcı bir yapıdan başka hiçbir şey, demokrasinin ihtiyatsızlığını kontrol edemez".[10]

18. yüzyıla kadar yönetim biçimi olarak kalan ve bir ideoloji ya da sınıf seçiminin bir göstergesi olmayan demokrasi, artık nefret edilen bir şeydi; çünkü kamu ruhunun etkili olması gereken yerde kamuoyu hüküm sürüyordu ve sapkınlığın göstergesi de, tüm milletin oybirliğine varmış olmasıydı: "İnsanlar, çeşitli sorunlar üzerine soğukkanlılıkla ve özgürce akıl yürüttüklerinde, bazıları üzerine kaçınılmaz ola-

8 Rönesans'tan bu yana Venedik, değişim döngüsünü durdurmaya muktedir olan karma bir yönetim şekline dair o eski kuramı doğrulama ayrıcalığına sahipti. Ölümsüzlük gücündeki bir Şehre inanma gerekliliğinin nasıl önemli olduğu, belki de en iyi şekilde şu ironiyle gösterilebilir: Venedik, tam da yıkılış zamanlarında bir kalıcılık modeli haline gelmişti.

9 Bkz. *The Federalist*, no. 10.

10 Hamilton, Jonathan Elliot, *Debates of State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution* içinde, 1861, Cilt I, s. 422.

rak farklı görüşlere varırlar. Ortak bir tutkuyla güdülendiklerinde ise, kanaatleri de –tabii eğer buna kanaat denebilirse– birbirinin aynısı olacaktır."[11] Bu sözler, birçok bakımdan kayda değerdir. Bu sözlerin bir sadeliği vardır ve bu sadelik, modern kavramlar ve yanlış kavramsallaştırmalar arasında en alengirlisi ve en tehlikesi olan istenç yetisini aşmaya elverişli müthiş bir liyakate sahiptir. Buna karşın bu sadelik, insani yetiler gibi muazzam bir konuda bizi yeterince aydınlatmayan bir karşıtlıkta, yani akıl ve arzu arasındaki "aydınlanmış", daha doğrusu mekanik olan o karşıtlıkta temellenmesi bağlamında yanıltıcıdır.[12] Ama biz burada bununla ilgilenmiyoruz. Bizim bağlamımızda daha önemli olan, bu ifadelerin en azından oybirliğiyle ortaya çıkan bir "kamuoyu" hükümranlığı ile kanaat özgürlüğü arasındaki kati uyuşmazlığa vurgu yapıyor olmasıdır; zira işin gerçeği, bütün kanaatlerin aynı olmaya başladığı bir yerde herhangi bir kanaat oluşumu imkânsızdır. Hiç kimse, diğerlerinin savunduğu kanaatlerden oluşan bir çeşitlilikten yararlanmaksızın kendi kanaatini oluşturmaya muktedir değildir. Bu yüzden kamuoyunun hükümranlığı, sesini duyurma gücüne sahip az sayıda kişinin kanaatini bile tehlikeye atar. Bütün kanaatlerin garip biçimde neticesiz kötümserliğinin (*negativism*), kitlesel olarak övülen bir tiranlığa karşı çıkmasının bir sebe-

11 *The Federalist*, no. 50.

12 Elbette bu, Kurucu Babalar'ın konuşmalarında ve yazılarında istencin yer aldığını inkâr etmek değildir. Fakat akıl, tutku ve iktidara kıyasla istenç yetisinin, onların düşünce ve de terminolojilerindeki yeri küçüktür. Bu sözcüğü diğerlerinden daha fazla kullanmış görünen Hamilton, anlamlı bir şekilde "sürekli istenç" diye bir şeyden bahseder (aslında bir kavramı karmaşası içindedir), ama bununla kastettiği, "kitlesel akımlara direnmeye muktedir" bir kurumdan daha fazlası değildir (Bkz. *Works*, Cilt II, s. 415). Vurgusu açıkça, sürekliliğedir ve "istenç" sözcüğünü genel anlamıyla kullanmıştır; çünkü hiçbir şey istençten daha az sürekli ve süreklilik yaratmaya daha elverişsiz değildir. Bu cümleler çağdaş Fransızca kaynaklarla birlikte okunduğunda, benzer şartlarda Fransızlara "sürekli istenç"i değil, ulusun "oybirliğine dayalı istenç"ini çağrıştırdığı görülecektir. Oysa böyle bir oybirliği, tam da Amerikalıların önlemek istediği şeydi.

bi de budur. Azınlıktaki sesin bu şartlar altında tüm kudretini ve makullüğünü yitirmesi yalnızca çoğunluğun ezici iktidarından kaynaklanmaz, hatta bu birincil sebep bile olmayabilir. Kamuoyu daha ziyade oybirliği vesilesiyle karşıt bir ittifaka yol açmakta ve her yerde gerçek kanaatleri yok etmektedir. İşte Kurucu Babalar'ın, kamuoyunda temellenmiş bir yönetim ile tiranlığı bir tutmak istemelerinin sebebi buydu ve aynı şekilde demokrasi de onlara göre despotluğun yeni türemiş bir biçimiydi. Dolayısıyla onların demokrasiye karşı nefretleri, özgürlüğün kötüye kullanılmasına dair eski bir korkudan yahut hizipçi bir çatışma ihtimalinden değil, daha ziyade kamu ruhundan mahrum kalmış ve anonim "tutkular"ın hükmüne girmiş bir yönetimin asli dayanıksızlığına duydukları endişeden kaynaklanıyordu.

Esasında kamuoyuyla ya da demokrasiyle sürdürülecek yönetime karşı tedbir amaçlı olarak tasarlanmış kurum, Senato'ydu. Şimdilerde "yönetim bilimine Amerika'nın tek katkısı"[13] olarak anlaşılan yargısal denetimin aksine, Amerikan Senatosu'nun yeniliğini ve biricikliğini tanımlamanın daha güç olduğu kanıtlanmıştır; bunun sebebi kısmen, Antik ismin yanlış bir isim olduğunun fark edilmemiş olması (bkz. s. 267), kısmen de üst bir meclisin İngiltere yönetimindeki Lordlar Kamarası ile eşleştirilmiş olmasıdır. Geçen yüzyılda sosyal eşitsizlikteki büyümenin kaçınılmaz bir sonucu olarak, İngiliz yönetimindeki Lordlar Kamarası siyaseten çökmüştü, ki bu çöküş, böyle bir kurumun, soydan soya aktartılan aristokrasiye sahip olmayan bir ülke için yahut "soyluluk unvanlarının toptan yasaklanması"nda[14] is-

13 W. S. Carpenter (*a.g.e.*, s. 84) bu irfanı Madison'a atfeder.

14 Amerikan Senatosu için akla gelen tek emsal, Kral'ın Konseyi'dir. Fakat bu konseyin işlevi, kanaat belirtmek değil, tavsiye vermekti. Gerçi Anayasa'nın yetki verdiği Amerikan yönetiminde tavsiye verecek bir kurumun eksikliği de çok barizdi. Yönetimin, kanaatlere olduğu kadar, tavsiyelere de ihtiyacı vardı; bunun kanıtı ise, Roosevelt ve Kennedy'nin "danışma grupları"nda bulunabilir.

rar eden bir cumhuriyet için asla bir şey ifade etmeyeceğinin yeterli kanıtı olmalıdır. Kurucuları, "çeşitli çıkarlar"ın temsil edildiği alt meclise, sonuçta "bütün hükümetlerin bağlı kalacağı"[15] kanaat temsiliyeti için ayrılmış bir üst meclisi eklemeye iten şey, aslında İngiliz yönetimini taklit etmeleri değil, kanaatin yönetimdeki rolüne ilişkin çok özgün bir içgörüye sahip olmalarıydı. Aynı anda hem çıkarların çeşitliliği hem de kanaatlerin farklılığı, "özgür yönetim"in nitelikleri arasında sayılmıştı; onların kamusal temsiliyetleri de, "az sayıda yurttaşın ... toplandığı ve yönetimi bizzat icra ettiği" demokrasiden farklı olan bir cumhuriyeti oluşturmuştu. Fakat devrim aktörlerine göre temsilî yönetim, geniş nüfuslu ülkelerin yönetimi için teknik bir araç olmaktan ziyade, seçilmiş yurttaşlardan oluşan küçük bir yapıda sınırlanmak, hem çıkarın hem de kanaatin harika bir şekilde arıtılmasını sağlamak ve "kalabalığın kargaşasına karşı" tedbir almak demekti.

Çıkar ve kanaat, birbirinden tümüyle farklı iki siyasi olgudur. Çıkarlar, yalnızca grup çıkarları olarak siyasete ilişkindirler ve öyle görünüyor ki arıtılmaları için, tarafgir özelliklerinin tüm koşullarda korunacağı şekilde temsil edilmesi yeterlidir; hatta bu, bir grubun çıkarının çoğunluğun çıkarı olduğu koşulda bile geçerlidir. Kanaatler ise asla gruplara ait değildir; bilhassa "soğukkanlılıkla ve özgürce akıl yürüten" bireylere aittir ve hiçbir kitle, diyelim ki bir parça kalabalık yahut toplumun tümü, bir kanaat oluşturmaya asla muktedir değildir. Kanaatler, kişiler özgür bir şekilde birbirleriyle iletişime girdikleri ve kendi görüşlerini kamusallaştırma haklarının olduğu her yerde ortaya çıkar; fakat sonsuz çeşitlilikteki bu görüşler, saflaştırmaya ve temsil edilmeye de muhtaç görünmektedirler, ki zaten Senato'nun özel işlevi de

15 "Çıkarların çeşitliliği" için *The Federalist*, no. 51'e, "kanaat"in önemi için *a.g.e.*, no. 49'a bakın.

"aracı kurum" olmak ve tüm kamusal görüşlerin paylaşılmasını sağlamaktı.[16] Elbette kanaatler bireylerce oluşturulur ve âdeta onların serveti olarak kalırlar; münferit hiçbir şey (ne filozofların bilgece cevapları ne de Aydınlanma'nın kutsiyetle yoğrulmuş, herkesçe aşikâr gerekçeleri) kanaatleri iyi-kötü diye ayırma görevini ya da keyfî ve yalnızca kişiye özgü olanları temizleyip kamusal olanları tayin etmek için bir akıl süzgecinden geçirme işini asla üstlenemezdi. Zira "insanın kendisi gibi aklı da, yalnız bırakıldığında çekingen ve ihtiyatlıdır; ne kadarı bir araya gelirse, o kadar itimat ve güven kazanır".[17] Kanaatler, birbirlerine olan karşıtlıkları ve değişimleri sürecinde oluşup sınanırlar; bu yüzden farklılıkları, ancak bu amaç için seçilmiş ve bir araya gelmiş insanların elinden geçerek birbiriyle kaynaştırılabilir. Söz konusu seçilenler, kendi başlarına alındığında bilge insanlar değildirler, fakat ortak amaçları bilgeliktir; insan zihninin yanılabilirliği ve kırılganlığı koşulları altındaki bilgelik.

Tarihsel olarak kanaat –genelde siyasal alan ile olan ilişkisi ve özelde yönetim içindeki rolüyle– devrim olayının kendisinde ve sonraki gidişatında keşfedilmişti. Bu elbette şaşırtıcı değildir. İtaatin evrensel reddedilişi, sonradan bir devrime dönüşecek olan şeyi aniden ve beklenmedik bir şekilde başlattığında, son tahlilde bütün otoritenin kanaate dayanıyor olduğu da tanıtlanır ve hiçbir şey bunu daha güçlü bir şekilde yapamaz. Elbette bu an (belki de tarihin en dramatik anı) her tür ve renkten kışkırtıcıya kapıları ardına kadar açmaktadır; fakat devrimci kışkırtıcılık bile, eski ya da yeni tüm rejimlerin "kanaate dayanma" ihtiyacı duyduklarından başka neyi kanıtlar ki? İnsan aklından farklı olarak insani iktidar "yalnız bırakıldığında çekingen ve ihtiyatlı" olmakla kalmaz, başkalarıyla birlikte değilse katiyen var ola-

16 Bu paragraf büyük ölçüde *The Federalist*'e (no. 10) dayanmaktadır.

17 *A.g.e.*, no. 49.

maz. En güçlü kral ya da en vicdansız tiran bile, eğer kimse onlara itaat etmezse, yani biat edip onları desteklemezse âciz kalır; zira siyasette, biat etmek ile destek vermek aynı şeydir. Kanaat, hem Fransız hem de Amerikan Devrimi tarafından keşfedilmişti; fakat yalnızca ikincisi, cumhuriyet yapılanışı içinde kamusal görüşlerin oluşumuna hizmet edecek daimî bir kurumun nasıl inşa edileceğini biliyordu; bu da onun siyasi yaratıcılıktaki üstünlüğünü bir kez daha gözler önüne sermektedir. Alternatif olan şeyi ise, Fransız Devrimi'nin ve onu takip edenlerin gidişatından fazla fazla öğrendik. Bütün bu örneklerde, onları içinden geçirecek herhangi bir aracı kurum olmadığı için temsil edilmeyen ve arıtılmayan kanaatlerin yarattığı kaos, aciliyet baskısı altında çatışan pek çok kitle hassasiyetinde ve bunları oybirliğiyle oluşan "kamuoyu" biçimine sokacak "güçlü insan"ın beklenişinde belirginleşmişti, ki bu, bütün kanaatlerin ölmesi demekti. Fiilî durumda, alternatif olan şey halk oylamasıydı, zira kamuoyunun dizginlenemez hükümranlığına aşağı yukarı tekabül eden tek kurumdu. Oysa nasıl kamuoyu kanaatlerin sonu demekse, halk oylaması da yurttaşın oy verme, seçme ve yönetimi kontrol etme hakkına son vermek demektir.

Yeniliği ve biricikliği içinde Senato, Yüksek Mahkemelerde temsil edilen yargısal denetimin keşfine denk düşer. Kuramsal olarak yalnızca şunu belirtmek gerekiyor: Devrimin bu iki kazanımında (yani kanaat ve muhakeme için ayrılmış iki daimî kurumda) Kurucu Babalar, elbette Devrim'den önce de var olan kendi kavramsal çerçevelerini aşmışlardı; böylece olayın onlara açmış olduğu geniş düzleme yayılan deneyimlere duyarsız kalmamışlardı. Zira bu yüzyılda devrim-öncesi düşüncenin etkinleştirdiği ve hâlâ kuramsal çerçevede yapılan devrim tartışmalarına hâkim olan üç merkezî kavram, iktidar, tutku ve akıldı: Yönetimin iktidarının, toplumsal çıkarların tutkusunu kontrol edeceği ve buna karşı-

lık kendisinin de bireysel akılla kontrol edileceği öngörülmüştü. Bu tabloda, kanaat ve muhakeme açıkça aklın yetileri arasındaydı; hâlbuki siyaseten en önemli olan bu iki ussal beceri, felsefi düşünce kadar siyasal düşünce geleneğince de neredeyse tümüyle yok sayılmıştı. Devrim aktörlerine bu yetilerin önemini fark ettiren şey, kesinlikle kuramsal ya da felsefi bir merak değildi; evvelden beri hakikatin karşıtı olarak anlaşılan kanaatin şöhretine önce Parmenides'in sonra da Platon'un indirmiş olduğu o ağır darbeleri ancak belli belirsiz hatırlayabilirlerdi. Fakat insanın ussal becerilerinin hiyerarşisinde kanaatin sahip olduğu mevki ve asaleti tekrar ileri sürmek gibi bir çabanın içine asla bilinçli olarak girmemişlerdi. (Aynı şey muhakeme için de geçerlidir; bu konuda daha fazla şey öğrenmek isteyen, yani muhakemenin öz niteliğini ve insani meseleler alanında kapladığı fevkalade yeri görmek niyetinde olan kişi, yüzünü devrim aktörlerinden ziyade Kant'ın felsefesine çevirmek zorundadır.) Kurucu Babalar'ın kendi genel kavramları hususunda dar ve geleneğe bağlı çerçeveyi aşmalarını sağlayan, yeni eserlerine bir kalıcılık temin etmeye ve siyasal yaşamın her unsurunu bir "kalıcı kurum" içinde dengelemeye yönelik ısrarcı bir iradeydi.

* * *

Devrimler, modern çağa ait yeni, laik ve dünyevi özlemleri gün yüzüne çıkarmıştır ve bu gerçeği en iyi şekilde gösteren şey, kalımlılığa yahut "gelecek nesil" için güvence olacak "sürekli bir durum"a dair her yere nüfuz eden bu endişeden başkası değildir; zaten koloniciler de bunu yinelemekten asla usanmamışlardır. Bu istekleri, kendi çocuklarının ve torunlarının geleceğini kurtarmaya yönelik sonraki burjuva istekle karıştırmak ise, büyük yanlış olurdu. Söz konusu isteklerin ardında yatan ve derinden hissedilen şey, yeryüzünde bir Ebedî Kent arzusu ve bunun yanın-

da "adilce düzenlenmiş bir Devlet'in (*Commonwealth*), bütün iç dinamikleriyle Dünya gibi ölümsüz ya da onun kadar uzun ömürlü olabileceği"[18] inancıydı. Üstelik bu inanç, Antikite'nin bitişini modern çağdan ayıran bütün dönemin din kültürüne öylesine yabancı ve öylesine Hıristiyanlık-dışıdır ki, vurguda ve bakış açısında herhangi bir benzerlik bulabilmek için Cicero'ya kadar geri gitmemiz icap eder. Zira Cicero'ya göre toplulukları yöneten yasa, bireysel olandı[19] ve bu düşünce, "günahların bedeli ölümdür" şeklindeki Pavlusçu* bir anlayışta yankılanmıştı. Siyasal olarak, Hıristiyan dönemin öne çıkan özelliği, dünyaya ve insana dair Antik bakışın (yani ölümlü varlıklar olarak insanların, ölümsüz olan yahut ölümsüzlük ihtimali taşıyan bir dünyada devindiği fikrinin) ters dönmüş olmasıdır: Ölümsüz bir yaşama sahip olan insanlar, sürekli değişen ve nihai sonu ölüm olan bir dünyada devinmektedirler. Modern çağın öne çıkan özelliği ise, yeryüzünde insan ürünü bir dünyanın geleceğine dair yeni edindikleri endişenin bir örneğini bulabilmek için tekrar Antikite'ye dönmüş olmalarıdır. Açıkça her çağda dünyanın laikliğini ve insanların dünyalılığını en iyi ölçecek şey, insanların zihninde dünyanın geleceğine dair endişenin, kendi geleceklerine ve nihai sonlarına dair duydukları endişenin üzerine ne derece çıktığıdır. Bu yüzden, çok dindar insanların bile, kendi selametlerine hazırlık yapmak için onları serbest bırakacak bir yönetimin yanı sıra, "insan doğasının saygınlığı için daha makbul ... bir yöne-

---

18 Harrington, *Oceana*, der. Liljegren, Heidelberg, 1924, s. 185-186.

19 *Civitatibus autem mors ipsa poena est1 quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aetema sit.* ("Bir siyasi topluluk, ebedî olsun diye kurulmalıdır; bu yüzden topluluklar için ölüm, [kendi hatalarının] bedelidir ve bireyleri bağışlıyor görüren de aynı ölümdür.") *De Re Publica*, III 23.

(*) Aziz Pavlus (Pauline the Apostle), İsa'nın havarisi ve Hıristiyanlığın en büyük misyoneri olarak bilinir. Yazdığı mektuplar, İncil'de yer alan kutsal metinlerdir ve söz konusu ifade de "Pavlus'un Romalılar'a Mektubu"nda geçer – ç.n.

timi tesis etmeyi ... ve böyle bir yönetimi, onu güvenli kılacak ve sonsuza dek muhafaza edecek araçlarla gelecek nesillere aktarmayı"[20] da istemiş olmaları, yeni çağın laikliğinin bir işaretiydi. Her hâlükârda bu, John Adams'ın Püritenlere atfettiği en köklü saikti ve bu noktada Adams'ın ne kadar haklı olduğu, Püritenlerin bile yeryüzünde artık sadece Pilgrim değil, "Pilgrim Babalar" (yani kendi çıkar ve talepleriyle kolonilerin, öbür dünyadaki değil, ölümlülerden oluşan bu dünyadaki kurucuları) olmalarında görülebilir.

Hem devrim-öncülü modern siyasal düşünce hem de kolonilerin kurucuları için geçerli olan şey, devrimciler ve Kurucu Babalar için çok daha geçerli hale gelmişti. Adams'ı, "birkaç nesil süren kurumlar"la meşgul olan siyaset bilimini "kutsal" addetmeye iten şey, Harrington'ın yazdıklarında[21] da çok aşikâr olan "sürekli duruma dair [modern] endişe" idi. Devrimlerde belirginleşen ve bilhassa modern olan siyaset vurgusu, en özlü ve en görkemli tanımını, Robespierre'in "Ölüm, ölümsüzlüğün başlangıcıdır" sözlerinde bulmuştu. Birbirine bağlı iki uç kutuptaki Hamilton ve Jefferson arasında geçen anayasa tartışmaları boyunca kırmızı alarm gibi yanıp sönen kalıcılık ve istikrar endişesinin, daha düşük fakat asla daha önemsiz olmayan bir düzeyde yaşandığını görüyoruz: Hamilton, anayasaların "mecburen kalıcı olması gerektiğini [ve] şeylerin olası değişimlerini hesaplayamayacaklarını"[22] savunuyordu; Jefferson ise "özgür, dayanıklı ve iyi yönetilen bir cumhuriyetin sağlam temeli" gibi bir şeyi hiç de daha az dert edinmemiş

20 John Adams, *Dissertation on Canon and Feudal Law* içinde.

21 Siyasi yapının sürekliliğine dair endişenin, 17. yüzyıl siyasi düşüncesinde oynadığı rol bağlamında, Zera Fink'in önemli çalışmasına (*The Classical Republicans*, Evanston, 1945) minnettarım. Fink'in çalışmasının önemi, böyle bir endişenin, sırf istikrar kaygısından öte bir şey olduğunu ve bu kaygının zaten din içindeki kavgalar ve yüzyılın iç savaşlarıyla da açıklanabileceğini göstermesinden gelir.

22 Bkz. Elliot, *a.g.e.*, Cilt II, s. 364.

olmasına karşın, şuna sıkıca inanmıştı: "İnsandan ayrılamaz ve başkasına devredilemez insan hakları dışında hiçbir şey değişmez değildir"; çünkü bunlar insanın değil, onun Yaratıcısı'nın eseridir.[23] Dolayısıyla, anayasa tartışmalarının ana meselesi olan iktidarın bölüşümü ve kontrolü hakkındaki tüm münakaşa, kısmen karma yönetim biçimi gibi çok eski bir anlayış ekseninde yapılmıştı. Zira monarşik, aristokratik ve demokratik unsurları aynı siyasi bünyede bir araya getiren bu karma yönetim biçimi, imparatorlukların doğuşu ve yıkılışı şeklinde nükseden sonsuz değişim döngüsünü durdurmaya ve ölümsüz bir kent kurmaya muktedir olacaktı.

Halkın ve uzmanların kanaati, Amerikan cumhuriyetinin tümüyle yeni iki kurumsal aygıtı olan Senato ve Yüksek Mahkeme'nin, siyasi yapı içinde en "muhafazakâr" unsurları temsil ettiği konusunda hemfikirdir ve şüphesiz haklıdırlar. Sorun yalnızca, istikrar sağlayan ve sürekliliğe dair erken dönem modern endişeyi layıkıyla telkin eden şeyin, bizatihi Devrim esnasında belirginleşen ruhu muhafaza edip edemeyeceğidir. Doğrusunu söylemek gerekirse, edemeyecekti.

2

Devrimin kalıcı bir kurum sağlamaktaki beceriksizliği, devrim-sonrası düşüncenin devrim ruhunu hatırlamaktaki ve onu kavramsal olarak anlamaktaki beceriksizliğini öncelemişti. Gerçi devrim, terör faciasıyla sonlanmadığı için, bir cumhuriyetin tesis edilmesine varmıştı ve devrimleri gerçekleştirenlere göre cumhuriyet, "insanoğlunun hakları ile açık ya da gizli ebedî bir savaş içinde olmayan tek yönetim

23 Bkz. *The Complete Jefferson*, der. Padover, Modern Library baskısı, s. 295 ve devamı.

biçimi"ydi.[24] Fakat bir anda ortaya çıkmasından ötürü bu cumhuriyette, özellikle onu inşa etmede etkili olmuş nitelikler için herhangi bir yer ayrılmamış ve korunmamıştı. Bu elbette basit bir gözden kaçırma olayı değildi; ulusun iktidarını ve yurttaşların özgürlüklerini, muhakeme ve kanaati, çıkar ve hakları nasıl temin edeceğini çok iyi bilenler, esasında en çok değer verdikleri eylem olanaklarını ve tümüyle yeni bir şeyin başlatıcıları olmanın o gurur verici ayrıcalığını büsbütün unutmuş gibiydiler. Şüphesiz bu ayrıcalığı haleflerinden esirgemek niyetinde değillerdi; fakat kendi yapmış oldukları işin inkâr edilmesine de razı olamazlardı. Böyle bir aşırılığa kaçan ise, bu karışıklığı herkesten daha fazla dert etmiş olan Jefferson'dı. Söz konusu karışıklık aslında çok temeldeydi ve mantıken çözümsüz görünüyordu: Eğer kuruluş, devrimin amacı ve nihai evresi ise, o zaman devrimci ruh da yalnızca yeni bir şey başlatmanın değil, bu şeyi sürekli ve ebedî kılmanın da ruhuydu; fakat bu ruha hem vücut veren hem de onu başka başarılar için yüreklendiren kalıcı bir kurum, kendi kendini baltalayıcı olacaktı. Buradan çıkan sonuç maalesef şöyle görünüyor: Hiçbir şey, devrimin başarılarını, bizatihi onları meydana getirmiş olan bu ruhtan daha tehlikeli ve daha keskin bir şekilde tehdit edemez. Eylem özgürlüğü gibi en coşkun anlamıyla özgürlük, kuruluşun bedeli olmalı mıdır? Bu karışıklık, yani bir devrimin var olabilmesi için gereken kamusal özgürlüğün ve kamu selametinin kurucular nezdinde de ayrıcalığını koruması gerekliliği, Robespierre'in devrimci yönetim ile anayasal yönetim arasındaki ayrıma dair o şaşkın ve biçare fikirlerini üretmekle kalmamış, o zamandan beri devrimci düşüncenin bütününe musallat olmuştur.

Amerika sahnesinde, cumhuriyet yapısı içinde olağan görünen bu kusuru en net şekilde ve büyük bir kaygıyla fark

24 Jefferson'ın William Hunter'a yazmış olduğu 11 Mart 1790 tarihli bir mektupta.

eden, Jefferson'dı. Onun Anayasa'ya ve bilhassa da "anayasaları mutaassıp bir yüceltmeyle ele alan ve sanki bir ahit sandığıymış da ancak abdestle dokunulabilirmiş gibi görenlere"[25] nadiren ama bazen de sertçe karşı çıkışının altında yatan saik, adaletsizliğe duyduğu büyük öfkeydi ve bu yalnızca onun kuşağının sahip olduğu "dünyayı yeniden başlatma" iktidarına has bir şeydi. Paine için olduğu gibi onun için de, "mezarın içinden [hükmetmenin] süreceğini" düşünmek, kof bir gurur ve düpedüz bir sanıydı; ayrıca bu, "bütün tiranlıkların en gülünç ve en küstah olanı"ydı.[26] Jefferson, "Bu zamana kadar anayasalarımızı, onları değişmez kılmaya cüret edecek şekilde mükemmelleştiremedik" derken, bu olası mükemmellikten açıkça korkuyor ve hemen şunu ekliyordu: "Değişmez kılınabilir mi? Sanmıyorum." Nitekim "insandan ayrılamaz ve başkasına devredilemez insan hakları dışında hiçbir şeyin değişmez olmadığı"[27] sonucuna varmış ve bu haklara, isyan ve devrim hakkını da dahil etmişti. Paris'teyken, Massachusetts'te Shay İsyanı'nın* haberini aldığında, zerre kadar endişe duymamıştı. Onları harekete geçiren saiklerin "cahilliğe dayalı" olduğunu kabullenmiş olmasına rağmen, "Böyle bir olay olmasaydı, Tanrı korusun yirmi yıl daha böyle yaşardık" diyerek, isyanı coşkuyla selamlamıştı. Onun için yeterli olan, davanın doğrularına yanlışlarına bakmaksızın, halkın başkaldırıyı ve eylemi üstlenmiş olmasıydı. Zira "özgürlük ağacının, zaman zaman

25 Samuel Kercheval'a yazılmış 12 Temmuz 1816 tarihli bir mektupta.

26 İki Paine alıntısı sırasıyla *Common Sense* ve *Rights of Man*'den yapılmıştır.

27 Binbaşı John Cartwright'a yazılmış 5 Haziran 1824 tarihli o meşhur mektupta.

(*) Konfederasyon yönetiminin zayıflığı döneminde, 1786 yılında Massachusetts'teki muhafazakâr meclis, devrim borçlarının ödenmesi amacıyla ağır vergiler toplamış ve bunun üzerine bir köylü isyanı patlak vermiştir. Eski bir asker olan Daniel Shays tarafından yönetildiği için "Shay İsyanı" denmiş ve solkomünist bir ihtilal hareketinin ilk işareti olarak düşünülerek devlet tarafından hemen bastırılmıştır – ç.n.

vatanseverlerin (*patriots*) ve tiranların kanı ile sulanması gerekir. Bu, onun doğal gübresidir".[28]

Fransız Devrimi patlak vermeden iki yıl önce yazılmış bu türde ifadeler, Jefferson'ın sonraki yazıları[29] ile paralellik göstermiyor olsa da, devrim aktörlerinin zihinlerini meşgul eden eylem meselesini içinden çıkılmaz bir hale sokan yanılgının ipuçlarını verebilir. Eylem olgusunu, sırf yıkma ve yeniden yapma şeklinde görmek, deneyimlerinin doğasında vardı. Devrim öncesinde, kamusal özgürlüğü ve kamusal mutluluğu –hayal ya da gerçek– biliyor olmalarına karşın, devrimci deneyimin etkisi, özgürlüğe dair tüm anlayışları hükümsüz kılmıştı; ki bu özgürlük, özgürleşmenin ardından gelmeyen, yani kendi *pathos*'unu özgürleşme ediminden türetmeyen bir özgürlüktü. Aynı şekilde, tiranlıktan ya da zorunluluktan kurtuluş fikrini aşan pozitif özgürlük anlayışları da vardı ve bunlar, kuruluş eylemiyle, yani bir anayasa yapmayla özdeşti. Dolayısıyla Jefferson, özgürleşme adına vuku bulan şiddetin özgürlük için güvenli bir alan yaratmaya dair tüm girişimleri boşa çıkarmasına sahne olan Fransız Devrimi'nin yıkıntılarından ibret almış ve eylemi, isyan ya da yıkımla bir tutmaktan vazgeçmişti. Artık onun için de eylem, yeni olanı kurmak ve güçlendirmekti. Böylece Anayasa'nın kendisinin "belli dönemlerde yeniden düzenlenmesi" gerektiğini ve bu dönemlerin de tahminen kuşakların devir teslimine tekabül edeceğini ileri sürmüştü. Fakat her ye-

---

28 Çoğunluğu alıntı olan bu sözler, Paris'ten Albay William Stephens Smith'e gönderilmiş 13 Kasım 1787 tarihli bir mektupta yer almaktadır.

29 Sonraki yıllarda ve özellikle kısım sistemini "kalbimden geçen şey" diye benimsedikten yıllar sonra, Jefferson, isyanın "ürkütücü gerekliliği"nden çok daha fazla söz eder olmuştu (özellikle bkz., Samuel Kercheval'a yazılmış 5 Eylül 1816 tarihli mektup). Büyük ölçekte olmasa da, bir vurgu kayması söz konusuydu. Ama şu da var ki Jefferson kısım sistemini, aksi takdirde tüm ürkütücülüğüyle bir zorunluluk haline gelecek olan şeye karşı tek alternatif olarak düşünmüştü. Buradan bakıldığında, söz konusu vurgu kaymasını, hayli yaşlı bir adamın değişen ruh haline bağlamak haksızlık olur.

ni kuşağın "kendi mutluluklarını en çok destekleyeceğine inandıkları yönetim şeklini seçme hakkı" olduğu yönündeki savunusu –hele bir de, o zaman geçerli olan doğum ve ölüm oranı tablolarına göre, her on dokuz yılda "yeni bir yetişkin kuşak" oluştuğunu hesaba kattığımızda– ciddiye alınması güç, masalsı bir savunudur; kaldı ki herkesin arasında Jefferson'ın, cumhuriyetçi-olmayan yönetim biçimlerini tesis etme hakkını gelecek kuşaklara bahşetmesi, pek mümkün görünmüyor. Kafasındaki birincil sorun, yönetim şeklinin fiilî değişimi falan değildi; hatta Anayasa'nın "belli aralıklarla gerçekleşen onarımlarla, kuşaktan kuşağa" devredilmesinin anayasal bir hükme bağlanmasını bile düşündüğü yoktu. O daha ziyade, her kuşağa "bir konseye kendi temsilcilerini tayin etme hakkı"nı, yani herkesin kanaatinin "adil bir şekilde, kusursuzca ve barış içinde dillendirilmesinin, tartışılmasının ve toplumun ortak aklıyla karara varılmasının"[30] yol ve yöntemlerini bulma hakkını temin etmek gibi oldukça zor bir işe girişmişti. Bir diğer deyişle mevcut kılmak istediği şey, Devrim'in seyrine eşlik etmiş olan tüm eylem sürecinin eksiksiz bir tekrarıydı. Evvelki yazılarında bu eylemi öncelikle kurtuluş şeklinde, yani Bağımsızlık Bildirgesi'ni önceleyen ve takip eden şiddet bağlamında tanımış olmasına karşın, sonraki döneminde daha ziyade anayasa-yapımı ve yeni bir yönetimin tesis edilmesiyle, yani kendi kendilerine özgürlük alanı oluşturan o etkinliklerle daha fazla ilgilenmişti.

Sağduyusunun gayet bilincinde olan ve pratik düşünme tarzıyla tanınan Jefferson'ın, yinelenen devrimler gibi taslaklar öne sürmesi, ancak büyük bir karışıklık ve gerçek bir faciayla açıklanabilir. "Baskı, isyan ve ıslahat sırasını izleyen ebedî döngü"ye karşı bir çözüm olarak önerilmiş en asgari aşırılıktaki taslaklar bile, ya tüm siyasi yapıyı beyhude bir

30 Bu ve sonraki paragraflarda, yine Jefferson'ın Samuel Kercheval'a yazmış olduğu 12 Temmuz 1816 tarihli mektuptan alıntılıyorum.

uğraşın içine atmış olacak ya da daha muhtemeli, kuruluş eylemini yalnızca rutin bir devinim vasfına düşüreceklerdi. Bu durumda ise Jefferson'ın –"tarihin sonuna dek, eğer insani herhangi bir şey kalırsa"– korumaya en istekli olduğu şeyin hatırası bile yitmiş olacaktı. Devrim, halka özgürlük vermiş olmasına karşın, bu özgürlüğün icra edileceği alanı temin edememişti; Jefferson bunu belli belirsiz de olsa biliyordu. Uygulanırlığı olmayan bu türden tasarıların peşinden ömrü boyunca sürüklenmesinin sebebi de buydu. "İfade etme, tartışma ve karar verme" gibi pozitif anlamı haiz özgürlük etkinliklerine katılma fırsatı, halkın kendisine değil yalnızca temsilcilerine verilmişti. Devrimin gurur kaynağı ürünleri olan eyalet yönetimi ve federal yönetim, sırf kendi işlerinin ağırlığı nedeniyle kasaba meclisi ve toplantılarını siyasal olarak gölgede bırakmak zorundaydı; ta ki Emerson'ın hâlâ "Cumhuriyet birimi" ve siyasal meselelerde "halkın okulu" diye ele aldığı şey yitip gidene dek.[31] Öyleyse buradan şu sonuca bile varılabilir; Birleşik Devletler cumhuriyetinde kamusal özgürlüğü icra etme ve kamusal mutluluğu yaşama olanağı, Britanya Amerikası'nın kolonilerinde görülmüş olan olanaktan daha azdı. Yakın zamanda Lewis Mumford, kurucuların, kasaba meclisinin siyasi önemini asla kavrayamadığına dikkat çekmiş ve bu önemi federal anayasalara ya da eyalet anayasalarına dahil etmedeki başarısızlığın "devrim-öncesi siyasi gelişimin trajik yanlışlarından biri" olduğunu belirtmişti. Kurucular arasında bu trajediye dair açık sezgisi olan tek kişi Jefferson'dı, zira esasında onun en büyük korkusu "demokrasiye has soyut siyasi sistemin, somut organlardan yoksun olması"ydı.[32]

Kurucuların kasaba ve taşra meclislerini Anayasa'ya dahil etmedeki başarısızlıkları, daha doğrusu kökten değiş-

31 Bkz. Emerson, *Journal*, 1853.

32 Bkz. Lewis Mumford, *The City in History*, New York, 1961, s. 28 ve devamı.

miş koşullar altında onları dönüştürecek yol ve yöntemleri bulamamış olmaları pekâlâ anlaşılabilir bir şeydi. Dikkatlerini, tüm acil sorunlar içinde en amansız olanına, temsiliyete yöneltmişlerdi; öyle ki bu sorun, cumhuriyetlerin, demokrasilerden farklı olarak temsilî yönetim bağlamında tanımlanmasına kadar varmıştı. Belli ki doğrudan demokrasi işlemeyecekti ve bu, keşke "salon herkesi almaz" diye olsaydı (yüz yıl önce John Selden, Parlamento'nun ortaya çıkışını büyük ölçüde buna bağlamıştı). Aslında bunlar, Philadelphia'da tartışılmakta olan temsiliyet ilkesini de kapsayan konulardı. Temsiliyet, halkın kendisi tarafından yapılacak olan doğrudan siyasal eylemin yerini tutacak tek şeydi ve seçilen temsilcilerin, süreç içinde oluşabilecek kendi kanaatleri doğrultusunda değil, seçmenlerden aldıkları talimatlara göre hareket edeceği varsayılıyordu.[33] Fakat kurucular, koloni zamanında seçilen temsilcilerden farklı olarak, bu teorinin gerçeklikten ne derece uzak olduğunu ilk anlayanlar olmalıydılar. Kurultay zamanında James Wilson, "halkın hassasiyetlerini kesinkes bilmenin güç olduğunu düşünmüştü" ve Madison da şunu çok iyi biliyordu ki "o aralar kurultayın hiçbir üyesi, seçmenlerinin kanaatlerinin ne olduğunu söyleyemezdi. Aynı şekilde, buradaki üyelerce edinilmiş bilgi ve açıklıklara sahip olsa dahi, hiç kimse onların ne düşündüğü hakkında bir şey söyleyemezdi".[34] Bu yüzden Ben-

33 William S. Carpenter (*a.g.e.*, s. 43-7), temsiliyete ilişkin zamanın İngiliz ve koloni kuramları arasındaki açıklığı vurgular. İngiltere'de Algernon Sidney ve Burke'le beraber "gelişen düşünce şuydu: Temsilciler, seçilip Avam Kamarası'ndaki yerlerini aldıktan sonra, artık temsil edecekleri kişilere bir bağlılıkları olmamalıdır". Amerika'da ise, "halkın temsilcilere talimat verme hakkı, temsiliyete ilişkin koloni kuramının ayırt edici bir özelliği [idi]". Kısacası Carpenter, dönemin Pensilvanyası'na ait bir kaynaktan şunu aktarır: "Talimat verme hakkı yalnızca seçmenlerdedir; temsilciler bu talimatları efendilerinin buyruklarıymış gibi dikkate almak zorundadırlar ve kendi bildiklerine göre bazılarına itaat etme bazılarını ise reddetme gibi bir serbestlikleri yoktur."

34 Carpenter'dan alıntıdır (*a.g.e.*, s. 93-4). Elbette bugünün temsilcileri için, temsil ettiklerinin duygu ve düşüncelerini okumak hiç de kolay değildir. "Siyaset-

jamin Rush, "bütün iktidar halktan türer; fakat halk bu iktidara yalnızca seçim günlerinde sahiptir. Sonra yöneticilerin eline geçer"[35] şeklinde yeni ve tehlikeli bir öğretiyi ileri sürdüğünde, muhtemelen büsbütün kaygısız değillerdi, ama yine de bunu tasvip edilebilir bulmuşlardı.

Bu birkaç alıntı özetle şunu göstermektedir: Devrimlerden bu yana modern siyasetin can alıcı ve en meşakkatli meselelerinden biri olan temsiliyet sorunu, tam da siyasal alanın saygınlığına ilişkindir. Yani halkın doğrudan eylemine ikame edecek tek şey olarak temsiliyet ile halk üzerinde ve halkça denetlenen temsilci hükümranlığı olarak temsiliyet arasında süregiden bir seçme zorunluluğu, hiçbir çözüme imkân vermeyen çıkmazlardan birini oluşturmaktadır. Seçilmiş vekiller, yalnızca efendilerinin istencini yerine getirmek için bir araya topladıkları talimatlarla sınırlandırılmış olabilirler, ama hâlâ kendilerini onore edilmiş elçiler olarak değerlendirme ya da tıpkı avukatlar gibi, müvekkillerinin çıkarlarını gözetme konusunda ihtisas sahibi olan kiralık uzmanlar olarak görme şansına da sahiptirler. Fakat elbette her iki durumda da varsayılan, seçmenin görevinin seçilenlerden daha ivedi ve daha önemli olduğudur; zira seçilenler, herhangi bir sebepten ötürü kamusal meseleye dahil olamayan, ya da olmak istemeyen halkın maaşlı vekilleridir. Eğer tam tersine temsilciler, belli bir süreliğine atanmış yöneticiler olarak görülürlerse (işin doğrusu, görevde değişiklik esasına dayalı herhangi bir temsilî yönetim yoktur) temsiliyet de seçmenlerin kendi iktidarlarından, gönüllü olarak

---

çi, seçmenlerin ondan ne yapmasını istediğini kendi başına asla bilemez. Yönetimden neyi istediklerini keşfetmek için de kesintisiz bir anket işine giremez." Hatta bu isteklerin varlığına dair bile büyük şüpheleri vardır. Zira temsilci, "aslında kendi yarattığı istekleri yerine getireceğine dair söz vermenin onu başarıya götüreceğini umar". Bkz. C. W. Cassinelli, *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle, 1961, s. 41 ve s. 45-46.

35 Bkz. Carpenter, *a.g.e.*, s. 103.

da olsa feragat etmeleri anlamına gelir ve bu durumda "Bütün iktidar halka dayanır" şeklindeki o eski özdeyiş de, yalnızca seçim günleri için geçerli hale gelir. İlk durumda, yönetim yalnızca bir irade vasfına düşmüş, kamusal alan da yitip gitmiştir; eylemi izlemeye ve eylem içinde görünmeye, yani John Adams'ın *spectemur agendo* dediği şeye, ya da tartışma ve karar almaya, yani Jefferson'ın iftiharla söz ettiği "yönetimde bir katılımcı olma" eylemine yer yoktur. Siyasi sorunlar, zorunluluğun dikte ettiği ve uzmanlarca halledilecek meselelerdir ve kanaatler temelinde bir tartışmaya ya da gerçek bir seçime açık değillerdir. Dolayısıyla Madison'ın önerdiği, içinde kanaatlerin toplanacağı ve kamusal olanların arıtılacağı "yurttaşlarca seçilmiş aracı bir organ"a da ihtiyaç yoktur. İkinci ve kısmen daha gerçekçi olan durumda ise, Devrim'in, bir cumhuriyet tesis ederek ortadan kaldırmaya giriştiği o çok eski yöneten ve yönetilen ayrımı kendini yeniden göstermiştir; halk bir kez daha kamusal alana sokulmamakta, bir kez daha yönetim işi yalnızca azınlığın imtiyazı haline gelmekte ve –Jefferson'ın siyasi beceriler dediği– "erdemli yaradılışların deneyimlenmesi" işi yalnızca bu azınlığa bırakılmaktadır. Sonuç olarak halk, ya "kamusal özgürlüğün yitip gideceğinin habercisi olan uyuşukluğa" gömülmek ya da seçtiği her türden yönetime karşı "direniş ruhunu muhafaza" etmek zorundadır; zira halkın kaybetmediği tek güç, "devrimin kaynağı olan iktidar"dır.[36]

36 Bu elbette, Jefferson'ın kendi mektuplarında genel hatlarıyla açıkladığı konuya dair kanaatidir. Özellikle bkz. W. S. Smith'e 13 Kasım 1787 tarihinde yazılmış, daha önce de bahsi geçen mektup. "Ahlaki duygular"ın ve "erdemli yaradılışların deneyimlenmesi" konusuna ise, çok ilginç bir şekilde Robert Skipwith'e 3 Ağustos 1771 tarihinde yazılmış eski bir mektupta yer verir. Onun için bu, öncelikle bir tahayyül deneyimiydi; aslında bu türden deneyimlerin üstatları, tarihçilerden ziyade şairlerdir; çünkü "Shakespeare'de Duncan'ın Macbeth tarafından imgesel olarak öldürülmesi" bizde "IV. Henry'nin gerçekten öldürülmesi kadar büyük bir ihanet korkusu" yaratır. Şairler aracılığıyladır ki "tahayyül alanı bizim kullanımımıza açılır" ve bu alan, gerçek yaşama hapsedilirse, hatırlanmaya değer çok az olay ve eylemi içerecektir;

Bu kötülüklere herhangi bir çare yoktu; çünkü kurucuların büyük önem verdiği ve çok dikkatli bir şekilde değerlendirdiği görevde değişikliğin, yönetici azınlığın kendisini, kazanılmış hak iddialarıyla ayrı bir zümre olarak kurmasını engelleyebilmesi çok zordu. Devir teslim herkese, hatta nüfusun büyük bir bölümüne bile geçici olarak "yönetimde bir katılımcı" olma şansını asla sağlayamamıştı. Bu durum, halkın geneline sınır koyduğu için, krallık ya da aristokrasi karşısında cumhuriyetçi yönetim, kamusal ve siyasal alana eşit katılım haklarından vazgeçmiş olacaktı ve buradan bakıldığında durum gayet vahimdi. Gerçi kurucuların, kolaya kaçtıklarından ve kendilerini şu iddiayla avuttuklarından da şüphe edilebilirdi: Devrim, en azından "erdemli yaradılış" temayülü güçlü olanlara ve siyasi bir kariyer için gereken olağanüstü tehlikelere atılacak kadar da sivrilme arzusu olanlara siyasal alanı açmıştı. Gelgelelim Jefferson böyle bir avuntuyu reddetmişti. Başkaldırdıkları tiranlıktan korktuğu kadar –ve belki daha da fazla– "seçim despotizmi"nden korkuyordu: "Eğer [halkımız] kamusal meseleleri önemsemez hale gelirse, sen ve ben, yani Kongre ve Meclisler, Yargıçlar ve Valiler tümüyle vahşiler haline geliriz."[37] Birleşik Devletler'deki tarihsel gelişmelerin böyle bir korkuya sebep olduğu pek söylenemez; fakat bunun neredeyse tek sebebi, kurucular dan çıkan ve yönetimin tesis edilmesinde devrede olan "siyaset bilimi"ydi; zira bu yönetimde iktidar bölüşümü, denetleme ve dengeleme mekanizmalarıyla kendi kendisinin kontrolünü sağlamıştı. Nihayetinde Birleşik Devletler'i Jefferson'ın korktuğu şeyden kurtaran da yönetim mekanizması olmuştu, fakat bu mekanizma, halkı uyuşukluktan ve ka-

tarihten çıkan "ibretler, fazlasıyla nadirdir" ve her hâlükârda "erkek ya da kız çocuğunda, evlatlık vazifesine dair canlılığını koruyan ve süregiden o duygunun oluşması için *Kral Lear*'ı okumak, bugüne dek etik ve teoloji üzerine yazılmış sıkıcı ciltleri okumaktan daha etkilidir".

37 Albay Edward Carrington'a yazılmış 16 Ocak 1787 tarihli bir mektupta.

musal meselelere dair ilgisizlikten kurtaramamıştı; çünkü Anayasa, halkın kendisi için değil, yalnızca onların temsilcileri için bir alan temin etmişti.

Devrim sona erdiğinde devrimci ruhun nasıl muhafaza edileceğine ilişkin soru soran kişinin Amerikan Devrimi'ni gerçekleştirenler arasında yalnızca Jefferson olması tuhaf görünebilir, ama diğerlerinin bu aymazlığı da illa devrimci olmadıkları anlamına gelmez. Aksine sıkıntı, bu ruhu hazır almış olmalarıydı; çünkü söz konusu olan, koloni döneminde filizlenmiş ve o dönem boyunca gelişmiş bir ruhtu. Üstelik halk, devrimi besleyen kökler olarak belli kurumları hiç bozulmamış şekilde elinde tuttuğu için, kendi iktidarının ve kamusal mutluluğun yeni ve özgün kaynaklarını birleştirmek ve yasayla kurup temellendirmek konusunda Anayasa'nın sergilediği vahim beceriksizliğin farkına varamamıştı. Ülkedeki bütün siyasal etkinliğin özgün kaynakları olarak kasaba ve taşra meclislerini kapsamak konusundaki başarısızlığın onlar için ölüm fermanı anlamına gelmesinin sebebi, kesinlikle Anayasa'nın ve yeni bir siyasi topluluk kurma yolundaki deneyimlerin muazzam önemiydi. Bu durum bir paradoks gibi görünebilir, zira Amerika'daki devrimci ruh esasında Devrim'in etkisi altında yitmeye başlamıştı ve en mağrur varlıklarını nihai olarak ellerinden alan da, Amerikan halkının en büyük başarısı, yani Anayasa'nın kendisiydi.

Bu konuları daha iyi anlayabilmek ve Jefferson'ın unutulan önerilerindeki sıradışı irfanı doğru bir şekilde tartabilmek için, bir kez daha Fransız Devrimi'nin gidişatına, yani her şeyin tam tersinin olduğu o döneme bakmak zorundayız. Amerikan halkı için devrim öncülü bir deneyim olan ve bu yüzden de resmen tanınmaya ya da kurulmaya gerek görülmeyen şey, Fransa'da bizzat Devrim'den çıkan, beklenmedik ve fazlasıyla ani gelişen bir sonuçtu. Temsilcileri seçecek ve delegeleri Ulusal Meclis'e gönderecek yasayla ku-

rulmuş genel yapılara duyulan ihtiyaç, Paris Komünü'nün ünlü kırk sekiz seksiyonunu var etmişti. Fakat bu seksiyonlar kendilerini, doğrudan öz-yönetimi olan yapılar olarak oluşturmuşlardı; kendi aralarından Ulusal Meclis'e göndereceksleri hiçbir delege seçmemişler, onun yerine Devrim'in gidişatında belirleyici bir rol oynayacak olan Paris Komünü'nü, yani devrimci belediye konseyini oluşturmuşlardı. Ayrıca, bu belediye yapıları ile yan yana olup da onlardan etkilenmemiş, kendiliğinden ortaya çıkmış çok sayıda kulüp ve topluluk [*sociétés populaires*] olduğunu ve bunların varlık sebebinin asla bir temsiliyet vazifesine ya da yasayla yetkilendirilmiş delegelerin Ulusal Meclis'e gönderilmesine dayanmadığını, tek amaçlarının Robespierre'in dediği gibi "yurttaşları anayasanın gerçek ilkeleri hakkında bilgilendirmek, aydınlatmak ve anayasayı hayatta tutacak olan bir ışığı yaymak" olduğunu görüyoruz. Zira anayasanın varlığını sürdürebilmesi "kamu ruhuna" bağlıydı ve bu da yalnızca "yurttaşların bu [kamusal] meselelerle ve vatanın en kıymetli menfaatleriyle meşgul olacağı meclislerde" var olabilirdi. Kulüp ve toplulukların siyasi gücünün delegelerce zayıflatılmasını önlemek için Ulusal Meclis önünde 1791 Eylülü'nde bir konuşma yapan Robespierre'e göre bu kamu ruhu, devrimci ruhla özdeşti. Buna göre Meclis'in varsayımı şuydu: Devrim çoktan sona ermişti, Devrim'in arz etmiş olduğu topluluklara artık ihtiyaç yoktu ve "şimdiye dek gayet güzel hizmet vermiş olan aygıtı parçalama vakti gelmişti". Robespierre, Meclis'in bu varsayımla neyi olumlamak istediğini pek anlamadığını itiraf etmişti, ama kendisi de bu varsayımı kabul etmişti; zira onun kadar diğerleri de, devrimin amacının "özgürlüğün ele geçirilmesi ve tutulması" olduğunu varsaymışlardı. Buna istinaden Robespierre, ülkede bu özgürlüğün kendini fiilî olarak göstereceği ve yurttaşlar tarafından yaşanacağı tek yerin kulüp ve topluluklar oldu-

ğunu vurgulamıştı. Yani onlar, "anayasayı ayakta tutan" gerçek sütunlardı ve bunun tek sebebi, kendi aralarından "vakti geldiğinde bizim yerimizi alacak çok sayıda insanın" türemiş olması değildi; "özgürlük temelleri"ni oluşturmaları da hesaba katılmalıydı. Her kim buradaki toplantılara müdahale ederse, "özgürlüğe saldırmak"la suçluydu ve Devrim'e karşı işlenen suçlar arasında "en büyüğü, topluluklara zulmetmekti".[38] Fakat Robespierre, iktidara gelip yeni devrimci yönetimin siyasi lideri olduktan hemen sonra –yani az önce zikrettiğim bazı açıklamaları yaptıktan bir ay bile değil, yalnızca birkaç hafta sonra, 1793'ün yazında– duruşunu tamamıyla değiştirmişti. Artık o, "sözde halk toplulukları" olarak adlandırmayı tercih ettiği şeylere karşı acımasızca savaşan, hatta tek ve bölünmez olan "tüm Fransız halkının görkemli halk Topluluğu"nu onlara karşı kışkırtan kişiydi. Ne yazık ki, zanaatkârlardan oluşan ya da komşular olarak bir araya gelmiş küçük topluluklarla zıtlık içindeki bu büyük Topluluk, asla tek bir yerde toplanamamıştı, çünkü "herkesi alacak bir salon" yoktu; ancak temsiliyet şeklinde, yani Fransız ulusunun merkezileşmiş ve bölünmez iktidarını elinde tuttuğu varsayılan Temsilciler Meclisi'nde (*la Chambre des députés*) varolabilirdi.[39] Şimdi yapmaya hazır olduğu tek kuraldışılık, Jakobenlerin lehineydi ve bunun tek sebebi, Jakoben kulüplerinin onun kendi partisine ait olması değildi. Daha önemlisi bu kulüp asla bir "halk" kulübü ya da topluluğu olmamıştı; 1789'da Sınıflar Meclisi (*Les États-Généraux*) toplantısından çıkıp gelişmiş ve o zamandan beri vekillerin kulübü olmuştu.

---

38 Robespierre'in, toplulukların ve kulüplerin hakları konusunda Meclis'e sunduğu 29 Eylül 1791 tarihli rapordan aktarıyorum (*Œuvres*, der. Lefebvre, Soboul, vd., Paris, 1950, Cilt VII, no. 361); 1793 yılı için ise, Albert Soboul'dan aktarıyorum ("Robespierre und die Volksgesellschaften", Maximilien Robespierre, *Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*, der. Walter Markov, Berlin, 1958).

39 Bkz. Soboul, *a.g.e.*

Hükümet ile halk, iktidardakiler ile onları oraya taşıyanlar, yani temsilciler ile temsil edilenler arasındaki çatışmanın, yönetenler ve yönetilenler arasındaki o ezelî ihtilafa dönüştüğü ve esasında bir iktidar mücadelesi olduğu doğrudur ve daha fazla kanıta ihtiyaç duymayacak kadar da aşikârdır. Yönetimin başına geçmeden evvel Robespierre'in kendisi, "halkın vekillerinin halka karşı komplosu"nu ve temsil ettiklerinden kopmuş "temsilcilerin başına buyrukluğunu"nu kınamıştı ve bunu zulümle eş tutmuştu.[40] Şüphesiz bu ithamlar, Rousseau'nun öğrencilerine gayet doğal gelmişti; çünkü onlar en başta böyle bir temsiliyete inanmıyorlardı ("temsil edilen bir halk, özgür değildir çünkü istenç temsil edilemez").[41] Fakat Rousseau'nun öğretileri kutsal birliği (*union sacrée*), –yani halk ile yönetim arasındaki ayrım da dahil olmak üzere– bütün ayrılık ve farklılıkların ortadan kalkmasını talep ettiği için, söz konusu iddia, kuramsal olarak pekâlâ tam tersi bir şekilde de kullanılabilirdi. İşte Robespierre, çark edip topluluklara düşman kesildiğinde de, yine Rousseau'ya başvurabilir ve Cauthon'la beraber, topluluklar var olduğu sürece "asla birleşik bir kanaat oluşmayacak" diyebilirdi.[42] Aslında Robespierre, nispeten daha önemli olay ve etkinliklerde Meclis'in hiçbir payının olmadığı; devrimci yönetimin, Paris seksiyonlarının ve topluluklarının baskısı altında kaldığı ve hiçbir hükümetin ya da hiçbir yönetim biçiminin bu baskıya dayanamadığı yönünde sonuçlara varmak için, Devrim'in gidişatına dair gerçekçi bir değerlendirmenin ötesinde herhangi büyük bir kurama gerek duymamıştı. O yıllar-

40 *Le Défenseur de la Constitution*'ın (1792) 11. nüshasından alıntıdır. Bkz. *Œuvres complètes*, der. G. Laurent, 1939, Cilt IV, s. 328.

41 Bu formül Lecler'e aittir; aktaran Albert Soboul, "An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II", *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel*, Berlin, 1956.

42 Soboul'dan alıntıdır; "Robespierre und die Volksgesellschaften", *a.g.e.*

daki –şimdi ilk defa yayımlanan–[43] sayısız dilekçe ve söyleve şöyle bir göz atmak bile, devrimci yönetimin içine düştüğü çıkmazı kavramaya yeter. Zira bunlar, "onlara yalnızca yoksulların yardım etmiş" olduğunu; artık yoksulların, kendi çabalarının "meyvelerini toplamaya başlamak" istediklerini; eğer yoksul birinin "bedeni, açlık ve sefaletten soluyor" ve ruhu da "güçten takatten yoksun yaşıyor" hâldeyse, bunun "daima yasa-koyucunun suçu" olduğunu; halka, anayasanın "onları gerçekten nasıl mutlu edeceğini" gösterme vaktinin geldiğini, "zira onlara mutluluğun yaklaşmakta olduğunu anlatmanın artık yetmediğini" hatırlamak için söylenmişti. Kısacası, Ulusal Meclis'in dışında ve kendi siyasi toplulukları dahilinde örgütlenmiş olan halk, temsilcilerine şunu söylüyordu: "Cumhuriyet, her bir bireye geçim yolunu temin etmek zorundadır" ve yasa-koyucuların ilk vazifesi, sefaleti tarih sahnesinden silmektir.

Fakat meselenin bir başka yönü daha var: Robespierre, topluluklardaki özgürlük ve kamu ruhuna ilişkin ilk manifestoyu desteklemekte haksız değildi. Esasında özgürlüğün önşartı olan ama maalesef hiçbir siyasi eylemce temin edilemeyen bir "mutluluğa" dair bu azgın taleplerin yanında, tümüyle farklı bir ruh ve toplulukların görevlerine dair tümüyle farklı tanımlar görüyoruz. Örneğin Paris seksiyonlarından birinin yönetmeliğinde, insanların bir topluluk içinde kendilerini nasıl örgütlediklerine (başkan ve başkan vekili, dört sekreter, sekiz denetçi, bir hazinedar ve bir arşiv memuru, her on günde bir yapılan düzenli toplantılar ve ayda bir kez başkan değişikliği); bu topluluğun temel vazifesini nasıl tanımladıklarına ("Özgürlüğe, eşitliğe, birliğe ve cumhuriyetin bölünmezliğine dokunan her şey Topluluğu

43 *Die Sanskulotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, der. Walter Markov ve Albert Soboul, Berlin (Doğu), 1957. Iki dilde yapılan bu baskının daha ziyade 19, 28, 29 ve 31. Bölümlerini takip ediyorum.

ilgilendirir; [üyeler] kendilerini karşılıklı olarak aydınlatırlar ve bilhassa da yürürlüğe giren kanun ve kararnamelerce oluşan çerçeve hakkında birbirlerini bilgilendirirler") ve kendi aralarındaki tartışmanın düzenini nasıl sağlamaya çalıştıklarına (eğer bir konuşmacı konu dışına çıkar ya da sıkıcı olmaya başlarsa, dinleyiciler buna karşı koyar) tanık oluyoruz. Başka birinde ise, "halk topluluklarını canlandırması gereken cumhuriyetçi ilkelerin gelişimi"ne dair, yurttaşlardan biri tarafından verilmiş ve üyelerin emriyle yayımlanmış bir söylevden haberdarız. Kendi yönetmelikleri içinde, "Genel Meclis'e asla zorla müdahale edilemeyeceğine yahut üzerinde bir etki yaratmaya çalışılamayacağına" dair kati bir kuralı benimseyen topluluklar da vardı. Bu kuralı yerine getirmek belki tek görevleri değildi, ama onu, kamusal meselelere ilişkin bütün konuları tartışmak, bu konular hakkında konuşmak ve önerge, dilekçe, maruzat ve benzeri şeylere ulaşma zorunluluğu olmaksızın karşılıklı olarak kanaat belirtmek için temel bir görev olarak görmüşlerdi. Meclise doğrudan baskı yapmama yemini etmiş bu toplulukların kesinlikle birinden, kuruma dair en anlamlı ve en dokunaklı şu övgüyü duymak da bir tesadüf olmasa gerek: "Yurttaşlar! 'Halk topluluğu' sözcüğü, artık görkemli bir kelamdır ... Bir toplulukta toplanma hakkı elimizden alınsa yahut değiştirilse dahi, özgürlük boş bir söz, eşitlik de yalnızca bir kuruntu olur ve cumhuriyet, en sağlam kalesini kaybetmiş demektir ... Henüz yeni kabul ettiğimiz ölümsüz Anayasa ... tüm Fransızlara halk topluluklarında bir araya gelme hakkı tanımaktadır."[44]

Robespierre'in, toplulukların haklarını Meclis'e karşı savunmaya devam ettiği zamanlara denk düşen bir tarihte yazan Saint-Just'ün kafasında, Baldırı çıplakların baskı gruplarından ziyade, cumhuriyetin umut vaat eden bu yeni organ-

44 *A.g.e.*, no. 59 ve 62.

ları vardı ve şunu belirtmişti: "Paris bölgeleri, hizipleşmenin tuzağına düşmek yerine, kendi fevkalade ruhlarını kılavuz belleseydiler, her şeyi değiştirecek bir demokrasiyi kurmuş olurlardı. En bağımsız bölge haline gelmiş olan Cordeliers bölgesi, aynı zamanda en çok zulme uğramış olanıydı" (çünkü iktidara gelenlerin planları ile zıtlık içinde ve onlarla çelişir durumdaydı).[45] Fakat Saint-Just de iktidarı ele geçirdiğinde çark etmiş ve topluluklara düşman kesilmişti, ki bu noktada Robespierre'den aşağı kalır yanı yoktu. Seksiyonları başarılı bir şekilde hükümet organlarına ve terör mekanizmalarına dönüştüren Jakoben hükümetinin politikasıyla uyum içinde, Strazburg halk topluluğuna bir mektup yazıp "vatanseverlik (*patriotism*) hakkındaki fikirlerini ve kendi bölgelerinin idaresinde yer alan her bir üyenin cumhuriyetçi faziletlerini" bildirmesini rica etmişti. Cevapsız bırakıldığında ise, bütün idari birlikleri tutuklamaya kalkışmış ve bunun üzerine, henüz feshedilmemiş bu halk topluluğundan ateşli bir protesto mektubu almıştı. Cevabında ise, basmakalıp bir açıklamayı tercih etmiş ve bir "komplo"nun üstesinden geldiğini savunmuştu. Bu topluluklar hükümet için casusluk yapmadığı sürece, artık onlara ihtiyaç duymadığı çok açıktı.[46] Bu dönüşümün doğrudan ve gayet doğal sonucu olarak şimdi de şunda ısrar ediyordu: "Halkın özgürlüğü, onun özel yaşamındadır; oraya dokunmayın. Zira yönetim, kendi gücüne karşı bu basitlik durumunu koruyan bir güç-

---

45 *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, 1791; bkz. *Œuvres complètes*, der. Ch. Vellay, Paris, 1908, Cilt I, s. 262.

46 1973'ün sonbaharında Alsace'ta kendi savaş komisyonu varken, Strazburg'daki bir halk topluluğuna anlaşılan tuhaf bir mektup göndermişti. Mektupta şunu söylüyor: "Frères et amis, Nous vous invitons de nous donner votre opinion sur le patriotisme et les vertus républicaines de chacun des membres qui composent l'administration du département du Bas-Rhin. Salut et Fraternité" [Kardeşler ve dostlar, Bas-Rhin Bölgesi yönetimini oluşturan üyelerin her birinin cumhuriyetçi erdemleri ve vatanseverliği hakkında fikirlerinizi almak istiyoruz. Selamet ve Dostlukla]. Bkz. *Œuvres*, Cilt II, s. 121.

ten başka bir şey değildir."[47] Aslında bu sözler, halkın bütün organları için ölüm fermanı demektir ve pek rastlanmayan bir açıklıkla, Devrim'e dair bütün umutların sonuna işaret etmektedir.

Şüphesiz Paris Komünü, onun seksiyonları ve Devrim zamanında Fransa'nın her yanına yayılmış olan halk toplulukları, yoksullardan oluşan güçlü baskı gruplarını, yani "hiçbir şeyin önünde duramayacağı" (Lord Acton) acil ihtiyaçların o "elmas ucu"nu teşkil etmişlerdi. Fakat halka yeni bir siyasi örgütlenmenin, yani Jefferson'ın bahsettiği gibi "yönetimde katılımcılar" olma imkânı da verecek bir sistemin filizlerini, çelimsiz başlangıçlarını da içermişlerdi. İşin bu iki yönü dolayısıyla ve ilkinin ikincisinden çok daha ağır basmasına rağmen, komün hareketi ile devrimci yönetim arasındaki çatışma, iki türlü okumaya açıktır. Bir taraftan bu çatışma, sokak ile siyasi yapı arasındaydı; yani "birbirlerini yüceltecek değil, aşağı çekecek şekilde davrananlar"[48] ile devrim dalgalarıyla yükselip Saint-Just'le beraber "Dünya, Romalılardan bu yana boş bir yer; artık hatıraları, özgürlük için tek müjdecimizdir" diyecek ya da Robespierre'le beraber "Ölüm, ölümsüzlüğün başlangıcıdır" diye hükmedecek kadar umutlanmış ve heveslenmiş olanlar arasındaydı. Diğer taraftan da, halk ve amansızca merkezileşmiş bir iktidar aygıtını karşı karşıya getirmişti; söz konusu bu aygıt, milli egemenliği temsil etme kisvesine bürünerek, gerçekte halkı kendi iktidarından mahrum bırakmış ve bu yüzden de devrimin hayat verdiği tüm kırılgan iktidar organlarına zulmetmek zorunda kalmıştı.

---

47 *Fragments sur les institutions républicaines*, *Œuvres*, Cilt II, s. 507.

48 Bu görüş ("Après la Bastille vaincue ... on vit que le peuple n'agissait pour l'élévation de personne, mais pour l'abaissement de tous" [Bastille kazanıldıktan sonra insanlar birbirlerini yüceltecek değil, aşağı çekecek şekilde davranmaya başladılar]) şaşırtıcı bir şekilde Saint-Just'e aittir. Bkz. 45. dipnotta belirtilen erken dönem çalışması; Cilt I, s. 258.

Konumuz dahilinde bizi ilgilendirmesi gereken, öncelikle çatışmanın ikinci yönüdür ve kulüplerden, özellikle de Jakoben kulübünden farklı olan toplulukların ilke gereği bir partiye bağlı olmadıklarını ve "açıkça yeni bir federal sistem tesis etmeyi amaçladıkları"nı belirtmek, hiç de önemsiz değildir.[49] Robespierre ve Jakoben hükümeti, erkler ayrımı ve bölüşümü gibi bir mefhumdan nefret ettikleri için, Komün'ün seksiyonları kadar, toplulukları da iktidarsız kılmak zorundaydılar: İktidarın merkezileşmesi koşulu altında her biri kendince küçük iktidar yapıları olan topluluk ve Komünlerin öz-yönetimi, bu merkezî devlet iktidarı için alenen bir tehlike arz ediyordu.

Şematik olarak belirtmek gerekirse, Jakoben hükümeti ile devrimci topluluklar arasındaki çatışma üç farklı meseleye dairdi: İlki, *Baldırı Çıplaklar* hareketinin baskısına karşı cumhuriyetin varolma mücadelesi, yani kişisel sefaletin artması karşısında kamusal özgürlük mücadelesiydi. İkincisi, toplulukların kamu ruhuna karşı Jakoben hizipçiliğinin verdiği savaştı; kuramsal olarak bu, yekpare bir hal almış kamuoyunun, yani "genel istenç"in, kamu ruhuna, düşünce ve ifade özgürlüğüne içkin olan çeşitliliğe karşı savaşıyken, fiilî yansıması parti ve parti çıkarının, *la chose publique*'e, yani kamu yararı aleyhine verdiği iktidar mücadelesi şeklinde olmuştu. Üçüncü mesele ise, hükümetin tekelleşen iktidarının, erkler ayrımına ve bölüşümüne dair federal ilkeye karşı, yani ulus-devletin, gerçek bir cumhuriyetin ilk nüvelerine karşı verdiği savaştı. Tüm bu meseleler ekseninde yaşanan çatışma, Devrim'i yapmış ve onun sayesinde kamusal alana iştigal etmiş olan aktörlerin fikirleri ile devrimin ne yapması gerektiği ve ne yapabileceği hususunda halkın kendi fikirleri arasındaki derin uçurumu gün yüzüne çıkarmıştı. Şüphesiz, halkın kendisindeki devrimci fikirler içinde en

49 Bu düşünce, Collot d'Herbois'ya aittir. Zikreden Soboul, *a.g.e.*

önde geleni *bonheur*'dü, yani Saint-Just'ün haklı olarak Avrupa'da yeni bir âlem dediği "mutluluk"tu. Bu noktada şunu da eklemek gerekir ki halk, kendisi bizzat anlamamış yahut paylaşmamış olsa da, liderlerini devrime güdülemiş olan eski saikleri çarçabuk terk etmişti. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, "Devrim'i hazırlayan bütün duygu ve düşünceler içinde ilk önce ortadan kaybolan, bariz bir şekilde kamusal özgürlük fikri ve beğenisiydi" (Tocqueville); çünkü bunlar, Devrim'in açığa çıkardığı sefilliğin saldırısına direnememiş ve psikolojik bir ifadeyle, insanın ıstırabına karşı duyulan acımanın etkisi altında sönüp gitmişlerdi. Fakat Devrim, öne çıkmış insanlara mutluluk dersi verirken, anlaşılan halka da "kamusal özgürlük fikri ve beğenisi" hakkında ilk dersini vermişti. Aslında seksiyon ve topluluklarda, tartışmaya, izah etmeye, birlikte bilgilenmeye ve fikir alışverişine dair muazzam bir istek gelişmişti; fakat bunların hiçbiri, iktidarda olanlar üzerinde doğrudan bir etki yaratamayacaktı; zira tepeden inen buyrukla seksiyonlardaki halka yalnızca parti konuşmaları dinletildiğinde ve insanlar biat etmeye zorlandığında, bunlar tamamen görünmez bir hal almıştı. Sonunda ve beklenmedik bir şekilde federal ilke (ki Avrupa'da fiilî olarak bilinmiyordu, biliniyorsa da hemen hemen oybirliğiyle reddedilmişti), bizatihi halkın kendisinden türeyen ve de kendiliğinden oluşan örgütlü çabada etkinlik kazanmıştı; hatta onu, uygun isminin ne olacağını bile bilmeden keşfetmişlerdi. Paris seksiyonlarının, başlangıçta tepeden tırnağa Meclis seçiminin amaçları doğrultusunda oluşturulmuş olduğu doğrudur fakat bu seçmen meclislerinin, gönüllü olarak belediye yapılarına dönüştükleri ve bunların kendi aralarında Paris Komünü'nün büyük belediye konseyini oluşturdukları da doğrudur. Tüm Fransa'ya, devrimci topluluklar halinde yayılanlar, seçmen meclisleri değil, bu komün konsey sistemiydi.

Cumhuriyetin asla gelişememiş bu ilk organlarının kötü biten hikâyelerine dair söylenmesi gereken yalnızca birkaç şey var. Merkezî yönetim tarafından ezilmişlerdi; fakat bunun sebebi, merkezî yönetime fiilî bir tehdit oluşturmaları değil, mevcudiyetleri dolayısıyla aslında kamu iktidarına rakip oluşlarıydı. Zira Fransa'da hiç kimse Mirebeau'nun şu sözlerini unutacak gibi değildi: "Birlik olmuş on kişi, birbirinden ayrı yüz bin kişiyi korkudan titretebilir." Tasfiye edilmeleri için kullanılan yöntemler öylesine yalın ve ustacaydı ki, Fransız Devrimi'nin sunduğu o büyük örneği takip eden birçok devrimde, tümüyle yeni neredeyse hiçbir şey keşfedilmemişti. Gayet tuhaf bir şekilde, topluluklar ile hükümet arasındaki çatışmanın belirleyici yanı, nihayetinde toplulukların tarafsız olduğunu kanıtlamasıydı. Fransız Devrimi'nde böylesi korkunç bir rol üstlenen ve daha sonra da bütün kıtaya yayılan parti sisteminin kökleri haline gelen partiler, ya da daha ziyade fraksiyonlar, Meclis'te filizlenmişti ve onlar arasında gelişen –hatta aktörlerin devrim öncesi güdülerinden de fazla olan– ihtiras ve fanatizm, halkın büyük bir bölümünün anladığı yahut paylaştığı şeyler değildi. Gelgelelim parlamento içindeki fraksiyonlar arasında uzlaşmayı mümkün kılacak herhangi bir mecra olmadığı için, diğerlerini tahakküm altına almak her biri için ölüm kalım meselesi haline gelmişti ve bunu yapmanın tek yolu da, parlamento dışındaki kitleleri örgütleyebilmek ve dıştan gelen bu baskıyla Meclis'i terörize etmekti. Dolayısıyla Meclis'e hükmetmek için halk topluluklarının içine sızmak ve onları ele geçirmek şarttı; bu da parlamentodaki tek bir fraksiyonun, yani Jakobenlerin gerçekten devrimci olduklarını, onlara bağlı toplulukların ise güvenilmez olduklarını ve diğer bütün halk topluluklarının da zaten "soysuz topluluklar" olduğunu ilan etmeyi gerektiriyordu. İşte parti sisteminin en başında, çok-partili bir sistemin içinden tek-parti diktatör-

lüğünün nasıl doğup büyüdüğünü burada görebiliriz. Zira esasında Robespierre'in terör yönetimi, tüm Fransız halkını devasa tek bir parti mekanizması içinde eritme girişiminden başka bir şey değildi ("görkemli halk Topluluğu, tüm Fransız halkıdır") ki bu mekanizma sayesinde Jakoben kulübü, tüm Fransa'yı parti birimlerinden oluşan bir ağ ile saracaktı; görevleri ise asla bir tartışma ortamı ve fikir alışverişi sağlamak ya da kamusal meselelere dair birlikte bilgilenmek değil, sadece birbirlerinin kuyusunu kazmak ve üye olan ya da olmayanları aynı şekilde kınayıp suçlamaktı.[50]

Bunlar, Rus Devrimi boyunca çok tanıdık şeyler haline geldi; zira Bolşevik Parti de tümüyle benzer yöntemlerle devrimci *sovyet* sistemini güçten düşürmüş ve bozmuştu. Fakat bu talihsiz benzerliğe bakarak, modern parti sistemi ile öz-yönetimin yeni devrimci organları arasındaki çatışmaya Fransız Devrimi'nin ortasında dahi tanık olduğumuz gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Tümüyle alakasız ve hatta birbirinin zıddı olan bu iki sistem, aynı anda ortaya çıkmıştı. Parti sisteminin çarpıcı başarısının ve konsey sisteminin de aynı çarpıcılıktaki başarısızlığının ardındaki ortak sebep, birini ihya edip diğerini kahreden ulus-devletin doğuşuydu; böylece solcu ve devrimci partiler, muhafazakâr ve gerici sağa oldukları kadar konsey sistemine de düşman olduklarını göstermişlerdi. Biz, iç siyaseti parti siyaseti bağlamında düşünmeye o kadar alıştık ki, bu iki sistem arasındaki çatışmanın esasında parti sisteminin sahip olduğu gücün kaynağı ve mekânı olan parlamento ile iktidarını temsilcilere devretmiş olan halk arasındaki bir çatışmaya tekabül ettiğini unutmaya yüz tutmuş hâldeyiz. Zira bir parti, sokaktaki insanlarla ittifak kurup parlamenter sisteme sırt çevirme konusunda ne kadar başarılı olursa olsun, iktidara el koymaya ve tek-par-

50 "Jakobenler ve onlara bağlı topluluklar, tiranlar ve aristokratlara korku (*terror*) salanlardı." *A.g.e.*

ti diktatörlüğü tesis etmeye karar verdikten sonra, köklerinin parlamento içinde yaşanan bir hizipleşmeye dayandığını ve dolayısıyla da halka dışarıdan yahut tepeden yaklaşan bir yapı olarak kaldığını asla inkâr edemez.

Robespierre, halk topluluklarının şiddet içermeyen iktidarının karşısına Jakoben hizbin tiranik baskısını yerleştirdiğinde, Fransız Meclisi'nin iktidarını da tüm iç çelişki ve çatışmalarıyla tasdikleyip yeniden tesis etmişti. O bunu bilse de bilmese de, iktidarın yeri, bu konudaki tüm devrimci söyleme rağmen halk değil, yine Meclis'ti. Dolayısıyla, topluluklarda belirmiş haliyle halkın çokça telaffuz edilen siyaset hevesini kırmıştı; oysa bu heves, eşitlik tutkusunu da, delegelere ya da Meclis'e gönderilen ve "Dengimiz" gibi mağrur bir ifadeyle başlayan tüm maruzat ve dilekçeleri imzalayabilme talebini de içeriyordu. Jakoben Terörü toplumsal kardeşliğin farkında olabilirdi ya da bu farkındalık bilinçüstünde de olabilirdi; fakat eşitliği kesinlikle ortadan kaldırmıştı; netice itibariyle, Ulusal Meclis'te daima var olan iç çatışmada kaybetme sırası onlara geldiğinde, halk buna kayıtsız kalmış ve Paris seksiyonları da onların yardımına koşmamıştı. Kardeşliğin, eşitliğin yerine geçecek bir şey olmadığı meydana çıkmıştı.

3

"Cato, konuşmasını şu sözlerle bitirirdi: '*Carthago delenda est.*'* Benim de her kanaatim şu ihtara varıyor: 'İlçeleri kısımlara bölün'."[51] Bu sözlerle Jefferson, siyaseten en değerli fikrini özetlemiş oluyordu, ama ne yazık ki kendi kuşağı kadar gelecek kuşaklar tarafından da anlaşılmamıştı. Cato'ya

(*) [Latince] "Kartaca yerle bir edilmeli." – ç.n.

51 John Cartwright'a yazılmış 5 Haziran 1824 tarihli mektupta.

yapılan atıf ise, Latince alıntılara alışkınlıkla söylenmiş sıradan bir dil sürçmesi değildi; aksine Jefferson'ın ne düşündüğünü gösteriyordu: Jefferson'a göre ilçelerin alt-bölgelere ayrılmaması, cumhuriyetin mevcudiyetine hayati bir tehdit oluşturuyordu. Nasıl Cato'ya göre Roma, Kartaca var olduğu sürece güvende değildiyse, Jefferson'a göre de cumhuriyet, kısım sistemi (*ward system*) olmaksızın kendi temelleri üzerinde güvende olmayacaktı. "Bunu bir kez görürsem, cumhuriyetin selametinin başlangıcı olarak anlayacağım ve yaşlı Şimon gibi 'Nunc dimittis Domine'* diyeceğim."[52]

Jefferson'ın "bileşke cumhuriyetler" planı uygulanmış olsaydı, Paris Komünü seksiyonlarında ve Fransız Devrimi sırasında oluşan halk topluluklarında var olduğunu saptayabildiğimiz yeni bir yönetim şeklinin kırılgan filizleri boy vermiş olacaktı. Gerçi Jefferson'ın siyasi tahayyülü, derinliği ve çapı itibariyle onları geride bırakmıştı, ama düşünceleri hâlâ aynı doğrultudaydı. Hem Jefferson'ın bu planı hem de Fransız devrimci toplulukları [*sociétés révolutionaries*], 19. ve 20. yüzyıllar boyunca her gerçek devrimde görünecek olan konseyleri, *soviets* ve *Räte*'yi son derece şaşırtıcı bir kesinlikle önceden görmüşlerdi. Bunlar görünür oldukları her vakit, kendiliğinden oluşan halk organları olarak, bütün devrimci partilerin dışında ve partilerin ya da parti liderlerinin bu yönde hiçbir beklentisi yokken birdenbire türemişlerdi. Fakat tıpkı Jefferson'ın önerileri gibi, onlar da dev-

(*) [Latince] "Tanrım, artık huzur içindeyim" şeklinde karşılanabilecek olan bu ifade, İncil'de (Luka, 2. Bölüm, 29, 30) geçen ve sonradan bir ilahiye dönüşen sözlerden alıntıdır. Rivayete göre Kutsal Ruh (Tanrı), Şimon adında birine, ölmeden önce İsa'yı göstereceğine dair söz verir. Tanrı sözünü tutar ve Şimon, İsa'yı gördüğünde şunları söyler: "Ey Rabbim, vermiş olduğun sözü tuttun; kulun olan ben artık huzur içinde ölebilirim." – ç.n.

52 Bu alıntı, Jefferson'ın mevcut ilçeleri "yüze bölmeyi" tasarladığı kısmen erken bir dönemden alıntıdır (bkz. John Tyler'a yazılmış 26 Mayıs 1810 tarihli mektup). Anlaşıldığı kadarıyla, kafasında yatan söz konusu kısımlar, yaklaşık yüz kişiden oluşacaktı.

let adamları, tarihçiler, siyaset kuramcıları ve en önemlisi devrimci geleneğin kendisince tümden göz ardı edilmişlerdi. Hatta devrime açıkça sempati besleyen ve kendi tarih kayıtlarına halk konseylerinin ortaya çıkışını yazmaktan başka çaresi olmayan tarihçiler bile, onları, kurtuluş adına verilen devrimci mücadele içinde özü gereği geçici organlar olarak görmüşlerdi. Kısacası, konsey sisteminin onlara tümüyle yeni bir yönetim şekli sunduğunu ve özgürlük için, bizatihi devrim sürecinde oluşturulmuş ve düzenlenmiş yeni bir kamusal alan yarattığını kavrayamamışlardı.

Bu durumun açıklanması gerekiyor. Konuya dair iki istisna var: kısa süren 1871 Devrimi sırasında Paris Komünü'nün dirilişi münasebetiyle Marx'ın yapmış olduğu birkaç tespit ve Lenin'in, Marx'ın metinlerini değil, Rusya'da 1905 Devrimi'nin fiilî gidişatını temel alan bazı fikirleri. Fakat bunlar üzerine eğilmeden önce, Jefferson'ın büyük bir özgüvenle "İnsan aklı özgür, kalıcı ve iyi yönetilen bir cumhuriyet için daha sağlam bir temel tasarlayamaz"[53] derken düşündüğü şeyi anlamaya çalışmalıyız.

Jefferson'ın resmî çalışmalarının herhangi birinde, kısım sisteminden (*ward system*) bahsedilmediğini belirtmeliyiz; fakat daha da önemli olabilecek şey, bu konuyu iyice vurguladığı bazı mektuplarının, yaşamının son evresinde yazılmış olmasıdır. Bir zamanlar Virginia'dan umutlu olduğu doğrudur; zira oranın, "köklü bir anayasa oluşturmak için bilge kişileri barışçıl bir şekilde toplayan yeryüzündeki ilk ulus" olması dolayısıyla, "ilçelerin kısımlara bölünmesini hayata geçirme"[54] noktasında da ilk olacağını düşünüyordu. Oysa işin aslı, bu fikir onda, yalnızca kamusal yaşamdan uzaklaştığı ve devlet işlerinden elini eteğini çektiği bir zamanda oluşmuşa benziyor. Haklar Bildirgesi'ni içermemiş oldu-

53 Daha önce de alıntılanan Cartwright'a yazılmış o mektupta.

54 *A.g.e.*

ğu için Anayasa'yı çok açık bir şekilde eleştirmiş olan Jefferson, kasaba meclislerinin dışarıda bırakılması konusuna ise hiç değinmemişti. Oysa açıkça bunlar, onun "bileşke cumhuriyetler" dediği şeyin özgün modelleriydiler ve buralarda "tüm halkın sesi, adil bir şekilde, kusursuzca ve barış içinde dillendirilebilir, tartışılabilir" ve tüm yurttaşların "ortak aklıyla karara varılabilirdi".[55] Ülke meselelerinde ve Devrim'in nihayete varmasında oynamış olduğu rol bağlamında, kısım sistemi fikri, şüphesiz sonradan aklına gelmişti. Kendi biyografik gelişimi bağlamında, kısımların "barışçıl" özelliğine tekrar tekrar vurgu yapması ise şunu kanıtlıyor: Ona göre bu sistem, yinelenen devrimlerin cazibesi hakkında onun ilk fikirlerinin yerine geçecek, şiddet içermeyen olası tek alternatifti. Her hâlükârda, kafasında yatan düşüncenin tek detaylı tasvirini, 1816'da yazmış olduğu mektuplarda buluyor ve bu mektupların birbirini tamamlamaktan ziyade tekrar ettiklerini görüyoruz.

Bizzat Jefferson, "cumhuriyetin selameti" olarak öngördüğü şeyin aslında cumhuriyet eşliğinde devrim ruhunun selameti olduğunu gayet iyi biliyordu. Kısım sistemine ilişkin her beyanına daima şunları hatırlatarak başlıyordu: "Başlangıçta devrimin güç kaynağı, küçük cumhuriyetler"di ve bunlar "tüm ulusu dipdiri bir eylemin içine sokmuş"tu. Bu vesileyle kendisi de, "New England kasaba meclisleri aracılığıyla savunduğu fikirlerin, yönetimin temellerini sarstığını" hissetmişti. "Bu örgütün kudreti" öylesine büyüktü ki, "kendi Eyaletlerinde, tüm hızıyla kendini eyleme atmayan tek bir kişi kalmamıştı". Dolayısıyla kısımların, yurttaşların devrim yıllarında yapabildikleri şeye devam etmelerini sağlayacağını, yani kendi eylemlerini yaratmalarını ve görüşülen kamusal meselelere katılmalarını mümkün kılacağını umuyordu. Anayasa aracılığıyla, bütün bir ulusu ilgilen-

55 Samuel Kercheval'a yazılmış, 12 Temmuz 1816 tarihli mektupta.

diren kamu işlerini Washington'a devretmişlerdi ve bu işleri gören, Jefferson'ın hâlâ cumhuriyetin "dış birimi" olarak düşündüğü federal yönetimdi; zira iç meseleler eyalet yönetimlerince hallediyordu.[56] Fakat eyalet yönetimi ve hatta ilçenin bile idari mekanizması, doğrudan katılıma imkân vermeyecek derecede geniş ve hantal hâldeydi; bu kurumlarda kamusal alanı var edenler, insanların bizzat kendileri değil, daha ziyade onların delegeleriydi. Onları delege olarak görevlendirenler, yani kuramsal olarak söylersek iktidarın asıl kaynağı ve sahibi olanlar ise, mütemadiyen bu kapıların dışında kalmışlardı. Eğer Jefferson –zaman zaman itiraf ettiği gibi– halkın mutluluğunun yalnızca kişisel refahta yattığına gerçekten inanmış olsaydı, böyle bir düzen yeterli olurdu; zira birlik yönetiminin –onun bölüşümü ve erkler ayrımıyla yahut tam da merkeze yerleştirilmiş denetimler, kontroller ve dengelemelerle– oluşturulma şekli bakımından, herhangi bir tiranlığa mahal vermesi, imkânsız diyemesek de, fazlasıyla ihtimal dışıydı. İhtimal dahilinde olan ve aslında o zamandan beri tekrar tekrar yaşanan şey, "temsilci organların yozlaşması ve dalaleti"ydi.[57] Fakat böyle bir yozlaşmanın, temsilci organların halka, yani temsil ettikleri insanlara karşı kurmuş oldukları bir komplodan kaynaklanması pek inandırıcı değildi –ve böyle bir şey neredeyse hiç olmamıştı–. Bu türden bir yönetimde yozlaşmanın, toplumun içinden, yani insanların kendisinden kaynaklanması çok daha olasıdır.

Yozlaşma ve dalaletin eşitlikçi bir cumhuriyet için tehlikeli olması ve burada vuku bulması ihtimali, diğer yönetim biçimlerinden daha fazladır. Şematik olarak bunlar, kişisel çıkarlar kamusal alanı işgal ettiklerinde, yani yukarıdan değil de aşağıdan geldiklerinde zuhur ederler. Diğer yönetim şe-

56 Alıntılar, az önce zikredilen mektuplardan aktarılmıştır.

57 Samuel Kercheval'a yazılmış, 5 Eylül 1816 tarihli mektupta.

killerinde olduğu gibi, yalnızca hükümdarların yahut yönetici sınıfların değiştirilmesi lazım geldiğinde ve böylece "masum" bir halkın önce ıstırap çekip sonra günün birinde dehşet verici ama zorunlu bir başkaldırıyı gerçekleştirebileceği yerde, siyasi yapının yozlaşması halka da bulaşmıştı; cumhuriyetin, yöneten ve yönetilen arasındaki eski ikiliği ilke gereği dışlamış olmasının sebebi de işte bunlardı. Temsilcilerin ya da yönetici sınıfın yozlaşmasından farklı olarak, halkın bizatihi kendisinin yozlaşmasının mümkün olduğu tek yer, halkı kamusal iktidara ortak etmiş ve onu nasıl kullanacağını öğretmiş bir yönetimdir. Yöneten ve yönetilen arasındaki yarığın kapandığı yerde, kamusal olan ile özel olan arasındaki çizginin belirsizleşebilmesi ve nihayetinde de yok olup gitmesi her zaman mümkündür. Modern çağdan ve toplumun dirilişinden evvel, cumhuriyetçi yönetime içkin olan bu tehlike, kamusal alandan, yani kamusal iktidarın genişlemesinden ve kişisel çıkarları ihlal etmesinden kaynaklanırdı. Bu tehlikeye karşı getirilen çok eski çözüm, özel mülkiyete saygıydı, yani özel hayatın gizliliğinin resmen güvence altına alınmasını ve kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrım çizgisinin hukuki olarak korunmasını sağlayan bir yasalar sisteminin belirlenmesiydi. Amerikan Anayasası'ndaki Haklar Bildirgesi, kamusal iktidarı özel alana karşı nihai ve en kapsamlı yasal korumayı oluşturmaktadır ve Jefferson'ın da kamusal iktidarı bekleyen tehlikeler için endişelendiği ve onların önlenmesiyle ilgilendiği gayet iyi bilinmektedir. Gelgelelim yozlaşma ve dalalet tehlikesinin kamusal iktidardan ziyade kişisel çıkarlardan kaynaklanması ihtimali, müreffeh bir hâldeyken değil, hızlı ve istikrarlı bir ekonomik büyüme durumundayken, yani özel alanın sürekli artan bir şekilde genişlemesi koşulları altındayken daha fazladır. Siyasi yapılarda daha eski ve daha iyi bilinen yozlaşma tehditlerinden endişeli olmasına karşın, Jefferson'ın böy-

le bir tehlikeyi fark edebilmiş olması, devlet adamlığı konusundaki yüksek kabiliyetini göstermektedir.

Kamusal iktidarın özel kişilerce kötüye kullanılmasına dair önlemler, kamusal alanın kendisinde (sınırları dahilinde gerçekleştirilen her eylemi sergileyen ışığında ve katılım sağlayan herkese bahşettiği görünürlükte) yatmaktadır. O vakitler gizli oylama diye bir şey henüz bilinmiyor olmasına rağmen Jefferson, insanlara kamusal iktidarda pay sahibi olma imkânı sağlanırken, seçim sandığından daha geniş bir kamusallık ve kendi fikirlerini kamuya duyurabilmek için tek bir seçim gününden daha fazla olanak sunulmamasının tehlikeli olabileceğini, en azından seziyordu. Cumhuriyet için ölümcül bir tehdit olarak gördüğü şey, Anayasa'nın tüm iktidarı yurttaşlara vermesi ve bunu da, onlara cumhuriyetçiler *olma* ve yurttaşlar olarak *eyleme* olanağı tanımadan yapmış olmasıydı. Bir diğer deyişle tehlike, bütün iktidarın insanların kendi kişisel sıfatlarına aktarılmış olması, fakat yurttaş sıfatıyla onlar için tesis edilmiş hiçbir yerin olmamasıydı. Yaşamının sonunda, kendince özel ve kamusal ahlakın esasını "Komşunu kendin kadar, ülkeni ise kendinden çok sev"[58] diyerek özetlerken şunun farkındaydı: "Komşu"nun kendi ahbaplarının sevgisine takdim edildiği kadar, "ülke" de yurttaşların "sevgi"sine takdim edilmezse, bu düstur kuru bir vaaz olarak kalacaktı. Zira nasıl bir komşu, kendini ancak iki yılda bir hatırlattığı takdirde komşuluk sevgisi diye bir şeyden bahsedilemezse, ülke de yurttaşlar için canlı bir varlık olmadığı sürece, kişinin ülkesini kendisinden fazla sevmesi gerektiğine dair bir nasihat de pek anlamlı olamaz.

Dolayısıyla Jefferson'a göre "ilçelerin kısımlara bölünmesi" talebi, cumhuriyetçi yönetimin çok temel bir ilkesiydi; zira bunun anlamı, "küçük cumhuriyetler"in yaratılması-

58 Thomas Jefferson tarafından Smith'e yazılmış, 21 Şubat 1825 tarihli mektupta.

nı ve onlar aracılığıyla "Eyaletteki her kişinin, Genel yönetimin aktif bir üyesi haline gelmesini, hak ve ödevlerin büyük bir bölümünü esasen yönetime bağlı olarak ama daha da önemlisi tamamen kendi liyakatinde bizzat yerine getirmesini"[59] talep etmekti. "Büyük cumhuriyete dayanak oluşturacak olanlar, işte bu küçük cumhuriyetler"di;[60] zira Birlik'in cumhuriyetçi yönetimi, iktidarın sahibinin halk olduğuna dair bir kabule dayanmıştı, ama kusursuz işleyebilmesi, "[yönetimi] kişiler arasında bölüştüren ve her birinin ehil olduğu uygun işleri onlara dağıtan" bir düzene bağlıydı. Bu olmadan, cumhuriyetçi yönetimin esas ilkesi asla uygulanamazdı ve Birleşik Devletler yönetiminin cumhuriyetçiliği de lafta kalırdı.

Cumhuriyetin selameti bağlamında düşündüğümüzde, sorun, "yönetimin bozulması"nın nasıl önleneceğiydi ve Jefferson, bütün güçlerin "tek bir kişinin, azınlığın, soyluların yahut çoğunluğun elinde" toplandığı her yönetimi bozulmuş addediyordu. Bu yüzden kısım sistemi, çoğunluğun iktidarını değil, kendi yetkinlik sınırları dahilinde "herkesin" iktidarını güçlendirmek demekti: "Geniş bir toplumun olabileceği kadar cumhuriyetçi olabilmemiz"in tek yolu, bu "çoğunluk"un, herkesin herkesi önemseyip bel bağladığı o meclislere bölünmesiydi. Cumhuriyetin yurttaşlarının selameti bağlamında düşündüğümüzde ise, sorun, herkese "yılda bir kez seçim günlerinde değil de her gün yönetimde bir katılımcı olduğu"nun ve "Eyalet içinde büyük ya da küçük herhangi bir konseyin üyesi olmayan tek bir kişi kalmadığında, kendi iktidarı bir Sezar ya da bir Bonapart tarafından gasp edilmeden önce, onun da yüreğini bedeninden çıkarıp ortaya koyacağı"nın nasıl hissettirileceğiydi. Her bir kişi için tasarlanmış bu en küçük organların, halkın geneli için ta-

59 Daha önce de alıntılanan, Cartwright'a yazılmış o mektupta.

60 Daha önce de alıntılanan, John Tyler'a yazılmış o mektupta.

sarlanmış Birlik'in yönetim yapısı içine nasıl dahil edileceği sorusuna cevabı ise şuydu: "Kısımlardan oluşan bileşke cumhuriyetler, ilçe cumhuriyetler, Eyalet cumhuriyetleri ve Birlik cumhuriyeti bir yetkiler sıralaması oluşturacak ve bu da, her birinin hukuka dayalı olması, herkese kendi iktidarının temsil payının verilmesi ve yönetimin dengelenip denetlenmesi için köklü bir sistemin kanunen kurulması şeklinde gerçekleşecek." Fakat Jefferson, bileşke cumhuriyetlere biçilen işlevlerin ne olması gerektiği konusunda tuhaf biçimde sessiz kalmıştır. Yeri geldiğinde, "önermiş olduğu kısım sisteminin faydalarından birinin", halkın sesini toplama konusunda temsilî yönetim mekanizmalarından daha iyi bir yol sunacağını söz konusu etmişti. Fakat birilerinin "yalnızca tek bir amaç için onları başlattığı" vakit, "yakında başka amaçlar için de en iyi araç olduklarını gösterecek"lerine ikna olmuştu.[61]

Bu amaç belirsizliğinin sebebi herhangi bir muğlaklık değildir; aksine bu durum, muhtemelen Jefferson'ın önerisinin diğer herhangi bir yönünden daha fazla şey anlatmaktadır. Öyle ki Devrim'e dair en kıymetli hatıralarını temize çektiği ve onlara can verdiği sonraki düşünceleri, yönetimin basitçe yenilenmesini yahut hâlihazırdaki kurumlara sırf ilaveler yapılmasını değil, esasında yeni bir yönetim şeklini ele alıyordu. Nihai olarak devrim, *constitutio 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. Jefferson bilse de bilmese de, kısım sisteminin te-

61 Alıntılar, Joseph C. Cabell'e yazılmış 2 Şubat 1816 tarihli mektuptan ve daha önce de alıntılanan Samuel Kercheval'a yazılmış iki mektuptan aktarılmıştır.

mel varsayımları şunlardı: Hiç kimse, kamusal mutluluktan pay almadan mutlu addedilemez; hiç kimsenin, kamusal özgürlük deneyimi yaşamadan özgür olduğu söylenemez ve hiç kimse, kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz.

4

Anlatılan ve tekrar tekrar hatırlanan hikâye, garip ve üzücü bir hikâyedir. Bu hikâye, tarihçinin 19. yüzyıl Avrupa tarihine ekleyebileceği;[62] kökleri Ortaçağa kadar götürülebilen; gelişimi ise Tocqueville'e göre "bütün engellere rağmen yüzyıllar boyunca" durdurulamamış ve Marx'ın da birkaç kuşağın deneyimlerini genelleştirerek "bütün tarihin lokomotifi" addettiği bir devrim hikâyesi değildir.[63] Aslında hem Tocqueville'in hem de Marx'ın genellemelerine ve bilhassa da devrimin, belli eylemler ve olayların ürünü değil de, karşı konulamaz bir gücün sonucu olduğuna dair inançlarına şüpheyle bakıyorum; buna karşın devrimin, bizden önceki yüzyılın gizli *leitmotif*'i olduğu konusunda hemfikirim. Zira bu şüphe ve inançların ötesinde görülen şey, hiçbir tarihçinin, yüzyılımızın hikâyesini, onu "devrim çizgisine" oturtmadan anlatamayacağıdır. Fakat bu hikâye, henüz anlatılacak hâlde değildir; çünkü nasıl biteceği, geleceğin buğusu içinde hâlâ gizli durmaktadır.

Aynı şey, devrimin şimdi ilgilenmemiz gereken farklı bir boyutu için de kısmen doğrudur. Bu boyut, Jefferson'ın kısım sistemine şaşırtıcı ölçüde benzeyen ve 1789'dan sonra Fransa'nın her yanına yayılmış olan devrimci toplulukları

62 George Soule, *The Coming American Revolution*, New York, 1934, s. 53.

63 Tocqueville için bkz. Önsöz, *Democracy in America*; Marx için ise *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850* (1850), Berlin, 1951, s. 124.

ve belediye konseylerini her koşulda tekrarlar görünen yeni bir yönetim şeklinin devrim sırasında alelade ortaya çıkmasıdır. Bu noktaya dikkat çekmemizi gerektiren sebepler arasında öncelikle değinmemiz gereken, tüm dönemin en büyük iki devrimcisini, Marx'ı ve Lenin'i en çok etkilemiş olan olguyla ilgileniyor olmamızdır. Zira ilki 1871 Paris Komünü sırasında, ikincisi de 1905 Rus Devrimi sırasında bu olgunun aniden doğuşuna tanık olmuştu. Onları çarpan şey, bu olaylara tümüyle hazırlıksız olmalarının yanı sıra, herhangi bilinçli bir öykünmeyle yahut geçmişi sırf yâd etmeyle açıklanamayan bir tekerrürle karşı karşıya kaldıklarını da bilmeleriydi. Elbette Jefferson'ın kısım sistemi hakkında pek bir şey bilmiyorlardı, ama ilk Paris Komünü seksiyonlarının Fransız Devrimi'nde oynadığı devrimci rolün yeterince farkındaydılar. Buna rağmen söz konusu seksiyonları yeni bir yönetim şeklinin muhtemel filizleri olarak değil de, devrim nihayete erdiğinde vazgeçilecek araçlar olarak görmüşlerdi. Fakat artık, açıkça devrimi ayakta tutmaya çalışan –komünler, konseyler, *Räte* ve *sovyetler* gibi– halk organları ile yüz yüzeydiler. Bu durum onların bütün teorileriyle çelişiyordu ve daha da önemlisi, iktidar ve şiddetin doğasına dair, son bulmaya mahkûm yahut çoktan son bulmuş rejimlerin hükümdarlarıyla bilinçsizce de olsa paylaştıkları varsayımlarla çok açık bir çatışma içindeydi. Ulus-devlet geleneğine sıkı sıkıya bağlanmış olmaları nedeniyle, devrimi iktidara el koymanın bir aracı olarak görmüş, iktidarı da şiddet araçlarının tekeli diye tanımlamışlardı. Fakat gerçekte olup bitenler, eski iktidarın kati bir çözünüşü, şiddet araçları üzerindeki denetimin birdenbire kaybolması ve aynı zamanda, varlığını bizzat halkın örgütsel dürtülerine borçlu olan yeni bir iktidar yapısının hayret verici oluşumuydu. Bir diğer deyişle, devrim anı gelip çattığında, ortada el koyulacak bir iktidar kalmamıştı; öyle ki devrim-

ciler, iki şey arasında seçim yapmak gibi fazlasıyla rahatsız edici bir durumla karşı karşıyaydılar; ya kendi devrim-öncesi "iktidar"larını –yani parti aygıtı örgütlenmesini– artık geçersiz olan yönetimin feshedilmiş iktidar merkezine ikame edeceklerdi ya da basitçe, onların yardımı olmaksızın türemiş yeni devrimci iktidar merkezlerine katılacaklardı.

Bir an için Marx, asla beklemediği bir şeyin mutlak tanığı olduğunda, 1871 Paris Komünü'nün *Kommunalverfassung*'unun [komünal anayasa], "emeğin iktisadi açıdan özgürleşmesini sağlayabilecek, nihayet keşfedilmiş siyasal biçim" olabileceğini düşünmüştü; çünkü "en küçük yerleşimin bile siyasal biçimi" olarak kabul edilmişti. Fakat çok geçmeden bu siyasal biçimin, sosyalist ya da komünist parti araçlarıyla gerçekleşecek "proletarya diktatörlüğü"nün bütün mefhumlarıyla çeliştiğini fark etmişti; zira bu diktatörlüğün iktidar ve şiddet tekeli, ulus-devletlerin son derece merkezileşmiş yönetimlerini model almıştı. Nitekim Marx, her şeye rağmen komün konseylerinin, devrimin yalnızca geçici organları olduğuna karar vermişti.[64] Bir kuşak sonra Le-

64 1871'de Marx, Paris Komünü'nü "die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen könnte" [emeğin iktisadi açıdan özgürleşmesini sağlayabilecek, nihayet keşfedilmiş siyasal biçim] şeklinde tanımlamış, bu tanımı da "işin sırrı" addetmişti. (Bkz. Der Burgerkrieg in Frankreich (1871), Berlin, 1952, s. 71, 76.) Fakat yalnızca iki yıl sonra şunları yazmıştı: "Die Arbeiter müssen ... auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken. Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw. nicht irre machen lassen" [İşçiler... iktidarın en kesin surette devlet erki elinde merkezileşmesi için çalışmalıdırlar. Yerel yönetimlerin serbestisi, özyönetim vb. gibi demokrasi gevezeliklerinin kafalarını karıştırmasına izin vermemelidirler] (*Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* [Sozialdemokratische Bibliothek Bd. IV], Hattingen Zürih, 1885, s. 81). Dolayısıyla Oskar Anweiler, konsey sistemini ele aldığı ve benim de çok minnet duyduğum önemli çalışmasında (Die Rätebewegung in Russland 1905-1921, Leiden, 1958) şu sözlere yer vermekte gayet haklıdır: "Die revolutionären Gemeinderäte sind für Marx nichts weiter als zeitweilige politische Kampforgane, die die Revolution vorwärtsreiben sollen, er sieht in ihnen nicht die Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesells-

nin'de bulduğumuz da, neredeyse aynı düşünce ve tutumlar dizisidir; zira o da ömründe iki kez, 1905 ve 1917'de, bizzat olayların doğrudan etkisi altında kalmıştı; bu da demek oluyor ki devrimci bir ideolojinin habis etkisinden geçici olarak kurtulabilmişti. Dolayısıyla 1905'te, devrimin ortasında, birdenbire tümüyle yeni bir iktidar yapısı tesis etmeye başlamış olan "halkın devrimci yaratıcılığı"nı büyük bir içtenlikle yüceltebilmişti.[65] Aynı şekilde on iki yıl sonra, "Bütün iktidar *sovyetlere*" diye seslenmiş ve Ekim Devrimi'ni kazanabilmişti. Fakat iki devrim arasındaki süreçte, düşüncesine yeniden yön vermek ve yeni organları herhangi bir parti programına dahil etmek için hiçbir şey yapmamıştı. Netice itibariyle 1917'deki benzer ani gelişme, kendisini ve partisini 1905'te oldukları kadar hazırlıksız yakalamıştı. Son olarak Kronstadt İsyanı* sırasında, yani *sovyetler* parti diktatörlüğüne karşı ayaklandığında ve yeni konseyler ile parti sistemi arasındaki uyumsuzluk ilan edildiğinde, birdenbire konseyleri bastırmaya karar vermişti; çünkü Bolşevik Parti'nin iktidar tekelini tehdit ediyorlardı. Devrim sonrası Rusya için "Sovyetler Birliği" ismi, o zamandan beri bir yalandır. Fakat bu yalan, yine o zamandan beri, Bolşevik Parti'nin değil de onun zayıflatmış olduğu *sovyet* sisteminin baskın popülerliğinin

chaft, die vielmehr von oben, durch die proletartische zentralistische Staatsgewalt, erfolgen soll" [Devrimci yerel yönetim konseyleri Marx'a göre devrimi ileri itecek olan geçici siyasal mücadele organlarından başka bir şey değildir. Toplumun esaslı bir dönüşümünün tohumlarını görmez bu organlarda; o dönüşüm daha ziyade proleter merkeziyetçi devlet erki tarafından gerçekleştirilecektir] (s. 19).

65 Anweiler'i takip ediyorum, *a.g.e.*, s. 101.

(*) Kronstadt İsyanı, 1921'de, Rusya iç savaşı sırasında, Kronstadt Sovyet Komitesi öncülüğünde Finlandiya'da Bolşeviklere karşı gerçekleştirilen büyük isyanlardan biridir. Sovyet denizcilerin, askerlerin ve yurttaşların çıkardığı bu isyan, Lenin'i ve kötüye giden Rusya ekonomisini hedef almıştır. Bu isyan sırasında, Kronstadt devrimci komitesi "bütün iktidar sovyetlere" sloganının ardına "partilere değil" ibaresini eklemiş ve üçüncü bir devrim için, kendi kendini yöneten sovyetlerden oluşacak bir işçi cumhuriyeti için çalışacağını ilan etmiştir. İsyan Kızıl Ordu tarafından bastırılmıştır – ç.n.

gönülsüzce kabul edilişini de içermektedir.[66] Kendi düşünüş ve eylemlerini, yeni ve beklenmedik olana intibak etmek ile tiranlık ve baskının uçlarına gitmek arasında bir seçim yapmak durumunda kaldıklarında, neredeyse hiç tereddüt etmeden ikincisine karar vermişlerdi. Sonuçsuz kalan birkaç hareket dışında, işin başından sonuna kadar, tavırlarını, parti içi çekişmenin yarattığı hususlar belirlemişti ve bu hususlar konseylerde herhangi bir rol almamış, esasen devrim-öncesi parlamentolarda muazzam bir öneme haiz olmuşlardı. 1919'da Komünistler "yalnızca Komünistlerin çoğunlukta olduğu *sovyetlerden* oluşacak bir sovyet cumhuriyetinden yana olmaya"[67] karar verdiklerinde, aslında sıradan parti siyasetçileri gibi davranmışlardı. Zira insanların, hatta en radikal ve en az gelenekçi olanların bile, daha evvel hiç görülmemiş olan şeylerden, hiç düşünülmemiş düşüncelerden ve hiç denenmemiş kurumlardan korkusu fevkalade büyüktür.

Devrimci geleneğin, devrimden doğacak tek yeni yönetim şekli üzerinde ciddiyetle düşünme konusundaki başarısızlığı, kısmen Marx'ın toplumsal soruna takılıp kalmasıyla ve devlet ya da yönetim gibi meselelere ciddiyetle eğilmeye yanaşmamasıyla açıklanabilir. Fakat bu açıklama hafif kalır ve bir ölçüde de sorunun kaynağını tespit etmiş olma iddiası taşır, çünkü Marx'ın devrimci hareket ve gelenek üzerindeki baskın etkisini sorgulamadan kabul eder; oysa bizzat bu etkinin bile açıklanmaya ihtiyacı vardır. Nihayetinde

---

66 Bütün 20. yüzyıl devrimlerinde konseylere olan muazzam rağbet, herkesçe malumdur. Hatta 1918-1919 Alman Devrimi yıllarında Muhafazakâr Parti bile, seçim kampanyasında *Räte* ile uzlaşmak zorunda kalmıştı.

67 Bavyera Devrimi sırasında profesyonel devrim teorisyeni olarak öne çıkan Levine'nin sözleriyle: "Die Kommunisten treten nur für eine Räterepublik ein, in der die Räte eine kommunistische Mehrheit haben" [Komünistler yalnızca komünistlerin çoğunlukta olduğu sovyetlerden oluşacak bir sovyet cumhuriyetinden yanadırlar]. Bkz. Helmut Neubauer, "München und Moskau 1918-1919: Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Beiheft 4, 1958.

devrimciler arasında, devrimci olayların gerçekliğine karşı tümüyle hazırlıksız oldukları anlaşılanlar sadece Marksistler değildi. Bu hazırlıksız olma hali elbette bir düşüncesizlikle yahut devrime karşı isteksizlikle suçlanamaz, ama her şeyden daha kayda değer bir olgudur. Fransız Devrimi'nin, siyaset sahnesine tümüyle yeni bir figürü, profesyonel devrimciyi çıkarmış olduğu aşikârdır; bu kişi de ömrünü, çok az fırsat bulduğu devrimci kışkırtmalarda değil, tek konusu devrim olan inceleme ve düşüncede yahut teori ve tartışmada geçirmişti. Aslında, Avrupalı aylak sınıfların tarihi, 19. ve 20. yüzyılların profesyonel devrimcilerinin tarihi olmaksızın tamamlanamaz; zira bunlar, modern sanatçı ve yazarlarla birlikte 17. ve 18. yüzyıllardaki yazar tayfasının [*hommes de letter*] gerçek mirasçıları haline gelmişlerdir. Sanatçı ve yazarlar da devrimcilere katılmıştı; çünkü "bizatihi burjuva sözcüğü, siyasal olduğu kadar estetik de olan nefret edilen bir mana kazanmıştı".[68] Bunlar birlikte, Bohem yaşamı (*Bohemia*), yani koşturup duranların arasında ve Sanayi Devrimi'yle boğuşan bir yüzyılın ortasında, mutlu mesut aylaklardan oluşan o adayı kurmuşlardı. Profesyonel devrimci, bu yeni aylak sınıfın üyeleri arasında bile belli imtiyazlar kullanmıştı; çünkü onun yaşam tarzı, belirli herhangi bir iş gerektirmiyordu. Şikâyet etmeye herhangi bir sebep bulamadığı tek şey, düşünmek için zaman eksikliğiydi. Dolayısıyla esasen düşünsel bir tarzda yaşanan bu hayatın, Londra'nın ve Paris'in meşhur kütüphanelerinde mi, yoksa Viyana ve Zürih'in kahvehanelerinde mi ya da çeşitli *Ancien Régime*'lerin nispeten rahat ve bozulmamış kodeslerinde mi geçirildiği pek fark etmiyordu.

Profesyonel devrimcilerin, bütün modern devrimlerde oynadıkları rol, gayet büyük ve önemlidir; fakat bu rol, dev-

68 Bu konuda muhteşem bir çalışma için bkz. Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, Londra, 1937, s. 27.

rimlerin hazırlanışında görülmemiştir. Devlette ve toplum içinde büyüyen çözünmeleri izlemiş ve analiz etmişlerdi, ama bunu geliştirip sahneye koymaları gibi bir şeye neredeyse hiç rastlanmamıştı ya da böyle bir durumda değillerdi. 1905'te tüm Rusya'ya yayılmış ve ilk devrimin içine sokulmuş olan grev dalgaları bile tümüyle kendiliğinden oluşmuş, herhangi bir siyasi ya da sendikal örgüt tarafından desteklenmemişti; bu örgütler yalnızca devrim esnasında ortaya çıkmışlardı.[69] Zaten genel olarak devrimlerin ortaya çıkışları, diğer herkesi olduğu kadar devrimci grupları ve partileri de şaşırtmıştır ve onların etkinliklerine atfedilebilecek herhangi bir devrim de neredeyse yoktur. Durum çoğu zaman tam tersiydi: Devrim patlak vermiş ve profesyonel devrimcileri bulundukları yerden (kodes, kahvehane yahut kütüphane) âdeta kurtarmıştı. Lenin'in profesyonel devrimcilerden oluşan partisi bile bir devrim "gerçekleştirmiş" olmayacaktı; yapabileceği şey, en fazla, etrafından dolanmak ya da vakti geldiğinde, yani çöküş anında eve dönmekti. 1848 yılında Tocqueville'in yapmış olduğu gözlem, yani monarşinin "mağlubiyetle hüsrana uğradıkları kadar galibiyetle de şaşkına dönen muzafferlerin darbeleriyle değil, bu darbelerden önce çökmüş" olduğu gerçeği tekrar tekrar doğrulanmıştır.

Profesyonel devrimcilerin rolü, genellikle bir devrim yapmaya değil, devrim ortaya çıktıktan sonra bir iktidar yaratmaya ilişkindir ve bu iktidar mücadelesinde onların çokça lehine olan şey, teorilerinden ve zihinsel ya da örgütsel hazırlıklarından ziyade, yalnızca isimlerinin herkesçe biliniyor olmasıdır.[70] Devrime yol açan şey kesinlikle komplo de-

69 Anweiler, *a.g.e.*, s. 45.

70 Maurice Duverger'nin *Political Parties. Their Organization and Activity in the Modern State* (Fransızca baskısı 1951, New York, 1961) adlı kitabı, bu konu üzerine daha önceki benzer bütün çalışmaları hükümsüz kılıyor. Duverger burada ilginç bir örnekten bahseder. 1871'deki Ulusal Meclis seçimlerinde, Fransa'da oy kullanmak serbestti, ama yeni seçmenlerin tanıdıkları adaylara

gildir ve gizli topluluklar –çoğu zaman gizli polis teşkilatının yardımıyla belli suçlar işlemeyi becerebilmiş olsalar da–[71] seslerini kamusal olarak duyurabilmek için genellikle çok daha iyi saklanırlar. İktidardakilerin otorite kaybı, gerçekte bütün devrimleri önceler ve bu aslında hiç kimse için bir sır değildir; çünkü belirtileri çarpıcı bir şekilde olmasa da, açıktır ve hissedilebilir. Fakat genel bir hoşnutsuzluk, yaygın rahatsızlık ve iktidardakilere itaatsizlik şeklindeki alametlerini tam olarak saptamak zordur; çünkü bu alametlerin içeriği asla net ve tartışmasız değildir.[72] Aslında bu itaatsizlik, tipik bir profesyonel devrimcinin saiklerinin arasında pek bulunmaz, ama şüphesiz devrimin en etkili kaynaklarından biridir; zira Lamartine'in aşağı yukarı 1848'de işaret ettiği gibi "itaatsizlik devrimi"nin hepten uyumsuz olacağı bir devrim, neredeyse hiç olmamıştır.

Profesyonel devrimcinin devrimin ortaya çıkışında oynadığı rol genellikle yok denecek kadar azdır, ama devrimin fiilî gidişatı üzerinde yarattığı etkinin çok büyük olduğu anlaşılmıştır. Profesyonel devrimci, çıraklık dönemini eski devrimler okulunda geçirdiği için, bu etkiyi her durumda yeni ve beklenmeyen bir eylemden yana değil, geçmişle uyumlu belli başlı eylemlerde ortaya koyar. Temel vazifesi devrimin de-

---

oy verecekleri hiçbir parti yoktu; sonuçta yeni cumhuriyet "Düklerin Cumhuriyeti" olmuştu.

71 Gizli polisin, devrimci etkinlikleri önlemekten ziyade beslemesi, İkinci İmparatorluk döneminde Fransa'da ve 1880'den sonra Çarlık Rusyası'nda çarpıcı şekilde belirgindir. Örneğin Louis Napoleon döneminde, polisin teşvik etmediği yönetim-karşıtı tek bir eylem yok gibidir. Daha da önemlisi, savaş ve devrim öncesinde Rusya'daki terörist saldırıların polislerin işi olduğu görülmüştür.

72 Örneğin, İkinci İmparatorluk'taki bariz huzursuzluk, III. Napoleon'un büyük ölçüde lehine sonuçlanan halk oylamalarıyla yadsınmıştı ki, bu halk oylamaları bizim kamuoyu yoklamalarının atasıdır. Bunlardan sonuncusu 1869'da yine İmparator'un büyük zaferiyle sonuçlanmıştı; fakat o zaman kimsenin fark etmediği ve bir yıl sonra açıkça ortaya çıkan şey, silahlı güçlerin yüzde on beşinin İmparator aleyhine oy kullanmış olmasıdır.

vam etmesini sağlamak olduğu için de, tarihsel örneklere dayanarak tartışmaya meyleder ve daha önce bahsetmiş olduğumuz gibi, kısmen de olsa onun mesleğinin doğasında geçmiş olayların bilinçli ve tehlikeli bir taklidi mevcuttur. Profesyonel devrimciler, geçmişi, şimdisi ve geleceğiyle bütün tarihi yorumlayacak ve açıklayacak resmî kılavuzlarını Marksizmde bulmadan çok çok önce, 1848'de Tocqueville şunu yazabilmişti: "Taklit [yani devrimci Meclisin 1789'u taklidi] öylesine belliydi ki, olayların müthiş özgünlüğünü bile gizlemişti. Durmaksızın izlenim edindiğim şey, Fransız Devrimi'ni ileri götürmek yerine, onu taklit etmekle meşgul oluşlarıydı."[73] Yine Marx'ın ve Marksistlerin hiçbir etkisinin olmadığı 1871 Paris Komünü sırasında, en az bir haber dergisi (*Le Père Duchêne*) yılın aylarına verilmiş devrimci eski takvim isimlerini benimsemişti. Geçmiş devrimlerin her hadisesi üzerine, sanki kutsal tarihin bir bölümüymüş gibi kafa patlatıldığı böyle bir ortamda, devrimci tarihin tümüyle yeni ve tümüyle kendiliğinden oluşmuş tek kurumu, unutulma derecesinde ihmal edilmiş olmalıydı; işte asıl tuhaf olan da buydu.

Tarihi okuyabilme irfanına sahip olanlar ne demek istediğimi anlayacaklardır. Ütopyacı Sosyalistlerin, özellikle de Proudhon ve Bakunin'in yazılarında yer alan belli bölümlerde konsey sistemine dair bir farkındalığı bulmak nispeten daha kolaydır. Fakat gerçek şu ki, esasen anarşist olan bu siyaset düşünürleri her nasılsa, bir devrimin devlet ve yönetimin ortadan kalkmasıyla son bulmadığını, aksine yeni bir devlet kurmayı ve yeni bir yönetim şekli tesis etmeyi amaçladığını çok net olarak tanıtlayan bir olguyu anlamaktan âcizlerdi. Daha yakın geçmişte tarihçiler, konseyler ile Ortaçağ'daki kasaba meclisleri, İsviçre'nin kantonları ve 17. yüzyıl İngiliz "kışkırtıcıları" (ya da özgün isimleriyle "*adjustators*") ile Cromwell ordusunun Genel Konseyi arasındaki zi-

73 Jellinek, *a.g.e.*, s. 194.

yadesiyle aşikâr benzerlikleri vurgulamışlardır, ama asıl vurgulanması gereken şudur: Ortaçağ kasaba meclislerini hariç tutsak bile[74] geriye kalanların hiçbiri, devrim süresince konseyler kurarak kendi kendilerine örgütlenen insanların zihinlerinde ufacık bir etki yaratabilmiş değildi.

Öyleyse devrimci ya da devrim öncülü hiçbir gelenek, Fransız Devrimi'nden bu yana konsey sisteminin birdenbire oluşmasının ya da yeniden oluşmasının bir sebebi olarak görülemez. Emekçiler için yönetimin bizzat kurmuş olduğu komisyonun [*commission pour les travailleurs*] sırf toplumsalı düzenleyen mevzuat sorunlarıyla ilgilendiğine tanıklık eden 1848 Parisi'nin Şubat Devrimi'ni bir kenara koyacak olursak, bu eylem organlarının [konseylerin] ve yeni bir durumun filizlerinin ortaya çıkış tarihlerini şöyle sıralayabiliriz: Yıl 1870, Prusya ordusunun kuşatması altındaki Fransa'nın başkenti, "birdenbire kendini, minyatür bir federal yapının içinde bulmuştu", ki bu sonradan, 1871 Baharı'nda kurulan Paris Komünü yönetiminin nüvesi olmuştu;[75] yıl 1905, Rusya'da kendiliğinden gelişen grev dalgası birdenbire ve diğer bütün devrimci parti ya da grupların dışında, kendince siyasi bir önderlik geliştirmişti ve fabrikalarda işçiler, temsilî öz-yönetim amacıyla kendi kendilerine konseylerde, *sovyetler*de örgütlenmişlerdi; yıl 1917 ve Rusya'da Ekim Devrimi'nde "Rus işçileri arasında farklı siyasi eğilimler olmasına karşın, örgütün kendisi, yani *sovyet*, tartışılmadan kabul edilmişti";[76] Almanya'da 1918 ve 1919 yıl-

74 Paris Komünü'nün resmî açıklamalarından biri, bu ilişkiyi şu şekilde vurgular: "C'est cette idée communale poursuivie depuis le douzième siècle, affirmée par la morale, le droit et la science qui vient de triompher le 18 mars 1871" [12. yüzyıldan itibaren devam eden bu komün fikri, ahlak, hukuk ve 18 Mart 1871'de zaferini ilan eden bilim tarafından doğrulanmıştır]. Bkz. Heinrich Koechlin, *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger, Basel*, 1950, s. 66.

75 Jellinek, *a.g.e.*, s. 71.

76 Anweiler (*a.g.e.*, s. 127) bu cümleyi Troçki'den aktarıyor.

larında, ordunun mağlubiyetinin ardından askerler ve işçiler, açık bir isyanla *Arbeiter- und Soldatenräte* [İşçi ve Asker Konseyleri] içinde toplanmış, Berlin'de yeni Alman anayasasının temel taşının *Rätesystem* olmasını talep etmiş ve Münih'te 1919 Baharı'nda, kahvehanelerdeki Bohemlerle birlikte, kısa sürecek Bavyera *Räterepublik*'i tesis etmişlerdi;[77] son olarak yıl 1956, Macar Devrimi, en başından beri Budapeşte'de yeni konsey sistemini üretmiş ve devrim buradan "inanılmaz bir hızla"[78] tüm ülkeye yayılmıştı.

Bu tarihlerin sırf bu şekilde dökümü, gerçekte hiç var olmamış bir devamlılık ileri sürer. Fakat olgunun benzerliğini bu kadar çarpıcı hale getiren, devamlılığın, geleneğin ve planlı bir belirlenimin kesinkes yokluğudur. Konseylerin ortak özellikleri arasında göze batan, elbette kendiliğinden oluşmuş olmalarıdır; çünkü bu, teorik olan ve "profesyonel devrimcilerin neredeyse donuk bilimsel kesinliklerine göre planlanan, hazırlanan ve icra edilen 20. yüzyıl devrim modeli"[79] ile açıkça ve pervasızca çelişmektedir. Devrimin alt edilmediği ve bir çeşit restorasyonla devam etmediği her yerde, nihayetinde tek-parti diktatörlüğünün, yani profesyonel devrimcilik modelinin galip geldiği doğrudur, fakat bu galibiyet, ancak devrimin organ ve kurumlarına karşı yöneltilmiş şedit bir savaşın getirisi olmuştur. Ayrıca konseyler daima, eylem organları oldukları kadar, düzeni de sağlamışlardı ve yeni düzeni başlatma istekleri, onları profesyonel devrimciler grubu ile çatışmaya sokmuştu; çünkü bu grup, konseyleri devrimci hareketin sırf yürütme organları vasfına indirgemek istiyordu. Gerçi konsey üyeleri, partilerce ya da meclislerce alınmış önlemler hakkında

77 İkincisi için bkz. Helmut Neubauer, *a.g.e.*

78 Oskar Anweiler, "Die Räte in der Ungarischen Revolution", *Osteuropa*, Cilt VIII, 1958.

79 Sigmund Neumann, "The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948", *The Journal of Politics*, Ağustos 1949.

tartışmaktan ve "kendilerini aydınlatmak"tan hoşnut değillerdi; çünkü bilinçli olarak ve açık bir şekilde ülkenin tüm genel meselelerine her yurttaşın doğrudan katılımını arzuluyorlardı[80] ve var oldukları sürece de "her bireyin, kendi eylem alanını bulduğuna ve günün olaylarına kendisinin de bir katkı sunduğunu kendi gözleriyle görebildiğine"[81] şüphe yoktu. Konseylerin işleyişine tanık olanlar, devrimin "demokrasinin doğrudan dirilişini" ne derece mümkün kıldığı konusunda çoğu zaman hemfikirlerdi; buradaki ima, bu türden dirilişlerin ne yazık ki başarısız oluşuydu; çünkü kamusal meselenin halkın katılımıyla doğrudan ele alınması, modern koşullar altında açıkça imkânsızdı. Konseylerin romantik bir hayal olduğunu düşünüyorlardı; hayatın gerçeklerini hâlâ idrak edememiş görünen halkın âdeta biçare romantik özlemlerini sergilemek için sanki bir anlığına bir çeşit fantastik ütopya gerçekleşmiş gibiydi. Bu gerçekçiler ise kendi kerterizlerini parti sisteminden almışlardı ve doğal olarak, ortada temsilî yönetimden başka bir alternatifin olmadığını varsaymış, haliyle de eski rejimin, her

80 Anweiler (*a.g.e.*, s. 6) genel özellikleri aşağıdaki gibi sıralıyor: "1. Die Gebundenheit an eine bestimmte abhängige oder unterdrückte soziale Schicht, 2. die radikale Demokratie als Form, 3. die revolutionäre Art der Entstehung" [1. Belirli bir bağımlı veya ezilen toplumsal tabakaya bağlılık, 2. biçim olarak radikal demokrasi, 3. oluşumdaki devrimci tarz]. Ve şu sonuca varıyor: "Die diesen Räten zugrundeliegende Tendenz, die man als 'Rätegedanken' bezeichnen kann, ist das Streben nach einer möglichst unmittelbaren, weitgehenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben ..." [Bu konseylerin temelinde yatan, 'konsey düşüncesi' diye tanımlayabileceğimiz eğilim, bireyin kamusal yaşama olabildiğince dolaysız, geniş ve kısıtlanmamış bir katılımına dönük çabadır...]

81 Avusturyalı sosyalist Max Adler, bu sözlerine *Demokratie und Rätesystem* (Viyana, 1919) adlı kitapçığında yer verir. Devrimin ortasında yazılan bu kitapçık bir yanıyla ilgi çekicidir; çünkü Adler, konseylerin neden bu kadar rağbet gördüğünü tam olarak anlamamış olmasına karşın, hemen o eski Marksist formülü tekrarlamaya koyulur; buna göre konseyler, "eine revolutionäre Uebergangsform"dan [devrimci bir geçiş formu] öte bir şey olamazlardı; en iyi ihtimalle de "eine neue Kampfform des sozialistischen Klassenkampfes" [sosyalist sınıf mücadelesinin yeni bir biçimi] olabilirlerdi.

şeyden önce bizatihi bu sistem yüzünden çökmüş olduğunu unutuvermişlerdi.

Elbette konseyler, bütün parti sınırlarını aşmış ve çeşitli partilerden çeşitli üyeleri bir araya getirmişlerdi; fakat bu konuda kayda değer olan, parti üyeliğinin konseylerde herhangi bir rol oynamamış olmasıdır. Hakikaten konseyler, yalnızca hiçbir partiye üye olmayan insanların siyasi organlarıydı. Haliyle bütün meclislerle, yeni "kurucu meclisler"le olduğu kadar eski parlamentolarla da sürekli bir çatışma içindeydiler; çünkü en basitinden bunlar, hatta en aşırı kanattakiler bile, hâlâ o parti sisteminin evlatlarıydılar. Olayların bu evresinde, yani devrimin orta yerinde, konseyleri partilerden ayıran da, her şeyden öte parti programlarıydı. Ne kadar devrimci olurlarsa olsunlar, eylemi değil icraatı talep eden –Rosa Luxemburg'un, söz konusu meseleler hakkında müthiş bir ileri görüşlülükle işaret ettiği gibi "uygulamada güçlü bir şekilde faal olmayı"[82] öne süren– tümüyle "hazır formüller"di. Bugün bu teorik formülün uygulamada ne kadar çabuk gözden kaybolduğunu biliyoruz; kendi icraatını sürdürmüştü, hatta toplumsal ve siyasal her kötülüğe çare olduğunu bile kanıtlamıştı, ama konseyler böyle bir poli-

82 Rosa Luxemburg'un, alıntı yaptığım *Rus Devrimi* adlı kitapçığı (İngilizceye çeviren Bertram D. Wolfe, 1940) kırk yıldan fazla bir süre önce yazıldı. Bu kitapta yer verdiği "Lenin-Troçki diktatörlük kuramı"na dair eleştirisi, hakikatinden ve güncelliğinden hiçbir şey kaybetmedi. Luxemburg elbette Stalin'in totaliter rejiminin dehşetini önceden görememişti, ama siyasal özgürlüğün ve onunla beraber kamusal yaşamın baskılanması hususunda uyarılar veren peygamberce sözleri, Kruşçev yönetimi altındaki Sovyet Birliği'ne dair gerçekçi bir tasvir kadar, bugünü de anlatmaktadır: "Genel seçimler, basın ve toplanma özgürlüğü yahut kanaat özgürlüğü adına bir mücadele olmaksızın, bütün kamu kurumlarında yaşam sona erer; geriye bir suret kalır ki onun da etkin unsuru yalnızca bürokrasidir. Kamusal yaşam günbegün uykuya dalar; artık burayı yönetip yönlendirecek olan, bitmez enerjisi ve sınır tanımaz deneyimiyle birkaç düzine parti lideridir. Bunların da yalnızca bir düzinesi, öne çıkan kişiler olarak liderlik yapar. İşçi sınıfı elitleri ise, liderlerin konuşmalarını alkışlamak ve önerilen çözümleri oybirliği ile onaylamak için ... davet edilirler; öyleyse bu, alttan alta bir zümre meselesidir..."

tikaya karşı başkaldırmakla yükümlüydüler; çünkü "bilgili" parti uzmanları ile bilgiyi kullandığı varsayılan kitle arasındaki yarık, sıradan bir yurttaşın eyleme geçme ve kendi kanaatini oluşturma kapasitesini devre dışı bırakıyordu. Bir diğer deyişle, devrimci parti kültürü hüküm sürmeye devam etseydi, konseyler de lüzumsuz hale geleceklerdi. Zira bilme ve yapmanın birbirinden ayrıldığı her yerde, özgürlük alanı da kaybolmaktadır.

Konseyler, bariz bir şekilde özgürlük alanlarıydı. Kendilerini devrimin geçici organları olarak görmeyi daima reddetmişlerdi; aksine bütün çabaları, kendilerini yönetimin kalıcı organları olarak tesis etmeye yönelikti. Devrimi sürekli bir hale getirmeyi istemekten hayli uzakta, açıkça ifade ettikleri amaçları "tüm sonuçlarıyla alkışlanacak bir cumhuriyetin temellerini atmak, işgaller ve iç savaşlar çağını sonsuza dek kapatacak yegâne yönetimi kurabilmekti"; mücadelenin sonunda almayı umut ettikleri "mükâfat", yeryüzünde bir cennet, sınıfsız bir toplum yahut sosyalist ya da komünist birlik hayali değil, "gerçek Cumhuriyet"in tesis edilmesiydi.[83] 1871'de Paris'te geçerli olan şey, 1905 Rusyası için de geçerliydi; ilk *sovyetlerin* "yalnızca yıkıcı değil, yapıcı da olan" niyetleri öylesine açıktı ki, zamanın tanıkları "günün birinde Devlet'i dönüştürebilecek bir gücün ortaya çıktığını ve biçimlendiğini fark edebilmişlerdi."[84]

Modern eşitlikçi toplumun her üyesine, 20. yüzyıl devrimlerinin yıkıntılarına gömülmüş olan kamusal meselelere bir "katılımcı" olma imkânı tanıyacak olan da, devletin dönüşümüne ve yeni bir yönetim şekline beslenen bu umuttan başkası değildi. Devrimlerin çöküş sebepleri çeşitliydi ve elbette ülkeden ülkeye de değişiyordu; fakat yaygın bir şekilde irtica ya da karşı-devrim olarak addedilen güçler, bu se-

83 Bkz. Jellinek, *a.g.e.*, s. 129 ve devamı.

84 Bkz. Anweiler, *a.g.e.*, s. 110.

bepler arasında öne çıkmış değildir. Çağımızın devrim sicilini hatırlarsak, asıl etkili sebebin, bu güçlerin dayanıklılığı değil, zayıflığı olduğunu görürüz; yani yenilgi sıklıklarına, devrimin kolaylığına ve Hitler Avrupası'nın çöküşünden sonra onarılan Avrupa'daki çoğu yönetimin olağandışı istikrarsızlığına ve otorite kaybına tanık oluruz. Her hâlükârda bu yıkıntıların oluşmasında profesyonel devrimcilerin ve devrimci partilerin oynadığı rol, pekâlâ önemliydi, ki konumuz açısından belirleyici olan da budur. Lenin'in "Bütün iktidar *sovyetlere*!" sloganı olmasaydı, Rusya'da bir Ekim Devrimi hiç gerçekleşmeyebilirdi. Fakat Lenin'in Sovyet Cumhuriyeti ilan etme konusunda samimi olup olmadığına bakmaksızın, o zaman dahi meselenin özü, bu sloganın daha önce Bolşevik Parti'nin ilan ettiği devrimci amaçlarla bariz bir şekilde çelişiyor olmasıydı; zira bu amaçlar "iktidarı ele geçirmek", yani devlet mekanizmasının yerine parti aygıtlarını koymaktı. Eğer Lenin, bütün iktidarı sovyetlere vermeyi gerçekten istemiş olsaydı, Bolşevik Parti'yi iktidarsızlığa mahkûm ederdi. Kaldı ki bu iktidarsızlık şimdi Sovyet Parlamentosu'nun belirgin bir özelliğidir: Bu meclisin partiye ait yahut parti dışı üyeleri parti tarafından aday gösterilmekte, herhangi bir rakip listenin yokluğunda ise seçmenler tarafından seçilmek bir tarafa, yalnızca alkışlanmaktadırlar. Parti ve konseyler arasındaki bu çatışma, Devrim'in ve halkın tek "gerçek" temsilcisi olmaya yönelik aykırı bir iddia sebebiyle iyice keskinleşmişti; fakat söz konusu mesele aslında çok daha geniş bir ölçekte değerlendirilmelidir.

Konseylerin karşı çıktığı, bütün biçimleriyle bu türden partilerdi ve devrimin ürünü olan bu konseyler, tek gayeleri daima devrim olmuş olan parti ya da partilere karşı çıktıkları her vakit, bu çatışmanın önemi vurgulanmıştı. Sovyet Cumhuriyeti'nin ileri bir noktasından bakıldığında, Bolşevik Parti, yoldan çıkmış rejimin diğer bütün partilerin-

den daha az irticai değildi, yalnızca daha tehlikeliydi. Yönetim şeklini mevzubahis edecek olursak (ki devrimci partilerle her noktada zıtlığa düşmüş olan konseyler, devrimin toplumsal boyutundan ziyade siyasal boyutuyla ilgiliydiler),[85] tek-parti diktatörlüğü, genel olarak ulus-devletin, özel olarak da çok-partili sistemin gelişiminde yegâne son aşamadır. 20. yüzyılın ortasında bunu söylemek klişe gibi durabilir; zira bu yüzyıl, Avrupa'daki çok-partili demokrasilerin, Fransa ya da İtalya'daki her seçimde "devletin temellerinin ve rejimin özünün" tehlikeye girdiği bir noktaya kadar gerilediği yüzyıldır.[86] Dolayısıyla, bu çatışmanın ilke bazında bir benzerinin 1871 Paris Komünü sırasında bile var olduğunu görmek gerekir; öyle ki bu dönemde Odysse Barrot, Komün'ün hedeflemiş olduğu yeni yönetim şekli ile yakında monarşik olmayan değişik bir kılıfa bürünerek yeniden tesis edilecek olan eski rejim arasında Fransız tarihi bağlamındaki temel farkı, olağanüstü bir kesinlikle formüle etmişti: "Sosyal devrim olarak 1871 doğrudan 1793'ten çıkar, onu devam ettirir ve onu tamamlıyor olsa gerektir... Buna karşılık siyasal devrim olarak 1871, 1793'e bir tepki ve 1789'a bir geri dönüştür. *'Bir ve bölünemez' sözcükleriyle gelen programı siler* ve bütünüyle monarşik bir fikir olan otorite fikrini reddeder... *Böylece en mükemmel şekilde özgürlükçü ve cumhuriyetçi bir fikir olan federasyon fikrini destekler*" (vurgular bana ait).[87]

85 Bu konuda özgün bir örnek, 1956 Aralık'ında Macar hükümetinin işçi konseylerini feshetmesi ve bunu şu yakınmayla gerekçelendirmesidir: "Budapeşte'deki işçi konseyinin üyeleri, sırf siyasal meselelerle uğraşmak istemişlerdi." Bkz. Oskar Anweiler'in daha önce alıntılanan makalesi.

86 Duverger, *a.g.e.*, s. 419.

87 Heinrich Koechlin'den alıntıdır, *a.g.e.*, s. 224. [Bu alıntı, metinde Fransızca verilmiştir: "En tant que révolution sociale, 1871 procède directement de 1793, qu'il continue et qu'il doit achever ... En tant que révolution politique, au contraire, 1871 est réaction contre 1793 et un retour à 1789 ... *Il a effacé du programme les mots 'une et indivisible'* et rejetté l'idée autoritaire qui est une idée toute monarchique ... *pour se rallier à l'idée fédérative, qui est par excellence l' idée libérale et républicaine.*" – ç.n.]

Bu sözler hayret vericidir; çünkü devrim ruhu ile federasyon ilkesi arasındaki sıkı ilişkiye dair –en azından Amerikan Devrimi'nin gidişatıyla tanışıklığı olmayan insanlar için– neredeyse hiçbir kanıtın olmadığı bir zamanda yazılmıştır. Odysse Barrot'nun hissetmiş olduğu şeyin doğruluğunu kanıtlamak için Rusya'da 1917 Şubat Devrimi'ne ve 1956 Macar Devrimi'ne tekrar bakmamız gerekiyor, zira bu devrimlerin her ikisi de, bir yönetimin yahut bir cumhuriyetin, konsey sisteminin ilkeleri üzerine kurulduklarında neye benzeyeceklerini ve nasıl bir işleve yatkın olduklarını ana hatlarıyla gösterebilecek kadar uzun sürmüştü. Her iki örnekte de konseyler ve *sovyetler* her yere yayılmışlardı ve Rusya'dakiler birbirlerinden tamamen bağımsızlardı; işçilerin, askerlerin ve köylülerin konseyleri vardı. Macaristan'dakiler ise en değişik örnekleri oluşturmuştu; bütün yerleşim yerlerinde ortaya çıkan komşuluk konseyleri, sokaklarda verilen mücadeleden doğup büyümüş sözgelimi devrimci konseyler, Budapeşte'nin kahvehanelerinde nüvelenmiş yazar ve sanatçı konseyleri, üniversitelerde öğrenci ve gençlik konseyleri, fabrikalarda işçi konseyleri, ordudaki konseyler, devlet memurları arasındaki konseyler ve benzerleri. Birbirlerinden tümüyle farklı bu grupların her birinde bir konseyin oluşması, öyle ya da böyle siyasi bir kuruma yakınlık göstermişti. Bu ani gelişmelerin en çarpıcı yanı ise, her iki durumda da bu birbirinden bağımsız ve hayli farklı organların, Rusya'da birkaç haftayı geçmeden, Macaristan'da da üç beş gün içinde koordinasyon ve birlik sürecine girmeleriydi. Bunu, bir bölgeyi yahut bir vilayeti temsilen üst konseylerin oluşturulması şeklinde gerçekleştirmişlerdi ki, tüm ülkeyi temsil edecek bir meclisin delegeleri de nihayetinde buralardan seçilebilmişti.[88] Kuzey Amerika'nın koloni ta-

88 Rusya'da yaşanan bu sürecin ayrıntıları için bkz. Anweiler, *a.g.e.*, s. 155-8 ve aynı yazarın Macaristan üzerine makalesi.

rihinin ilk dönemlerindeki sözleşmelerde, "birleşmeler"de ve konfederasyonlarda olduğu gibi, burada da federal ilkenin (yani işbirliği, cemiyetleşme ve ittifak oluşturma ilkesinin) geniş topraklarda bir cumhuriyet yönetiminin ihtimalleri üzerine herhangi bir kuramsal spekülasyondan etkilenmeden ve hatta ortak bir düşmanla bağdaşıklık kurma tehlikesine bile düşmeden, eylemin bizzat temel koşulları dahilinde nasıl ortaya çıktığını görüyoruz. Ortak hedef, yeni bir siyasi yapı, cumhuriyet yönetiminin yeni bir şeklini kurabilmekti. Bu cumhuriyetin merkezî iktidarı, kurucu yapıların kendilerine has kurma ve başlatma iktidarını gasp etmeyecek şekilde, "bileşke cumhuriyetler"e dayanacaktı. Bir diğer deyişle konseyler, eyleme ve kanaat oluşturma kapasitelerine düşkünlükleriyle, iktidarın bölünebilirliğini ve bunun en önemli sonucu olarak yönetimde zorunlu erkler ayrımı ilkesini keşfedeceklerdi.

Birleşik Devletler'in ve Büyük Britanya'nın, istikrar ve otorite sağlayacak ölçüde iyi bir parti sistemine sahip ülkeler oldukları sıkça söylenir. Tesadüf o ki, iki-partili sistem bir anayasayla örtüşür ve bu anayasa, iktidarın çeşitli yönetim kolları arasında bölüşülmesine dayalıdır ve elbette istikrarın sebebi, muhalefetin bir yönetim kurumu olarak tanınmasıdır. Fakat bu tanıma yalnızca şu iki varsayımla mümkündür: Ulus, *une et indivisible* [bir ve bölünmez] değildir ve erklerin bu şekilde bölüşümü, iktidarsızlığa sebep olmaktan öte, iktidarı var eder ve sağlamlaştırır. Nitekim Büyük Britanya'ya, çok uzaktaki varlık ve kolonilerini bir *Commonwealth* içinde tutabilme imkânı sağlayan ya da Kuzey Amerika'daki Britanya kolonilerinin federal yönetim sistemi içinde birleşebilmelerini mümkün kılan da aynı ilkeydi. Bu iki ülkenin iki-partili sistemlerini Avrupalı ulus-devletlerin çok-partili sistemlerinden bu kadar kesin bir şekilde ayıran şey, asla teknik bir ayrıntı değil, daha ziyade tüm siyasi yapıya nüfuz etmiş kök-

ten farklı bir iktidar anlayışıdır.[89] Zamanın rejimlerini, temellendikleri iktidar ilkesine göre sınıflandıracak olsaydık, tek-parti diktatörlükleri ile çok-partili sistemler arasındaki farkın, her ikisini de iki-partili sistemden ayıran farktan çok daha küçük olduğunu görürdük. 19. yüzyılda ulus "mutlak hükümdarın yerine geçtikten" sonra, 20. yüzyıl içinde parti de ulus yerine geçti. Dolayısıyla modern partinin –otokratik ve oligarşik yapısı, kendi içinde demokrasi ve özgürlükten yoksun oluşu, "totaliter olma" eğilimi, yanılmazlık iddiası gibi– temel özelliklerinin Birleşik Devletler'de ve daha az ölçekte de Büyük Britanya'da olmayışı, onları neredeyse doğal bir şekilde dikkat çekici kılmaktadır.[90]

Bir yönetim mekanizması olarak yalnızca iki-partili sistem, hem anayasal özgürlükleri güvenceye alma konusundaki yeterliliğini hem de kendi geçerliliğini kanıtlamıştır ve elde ettiği en iyi şey, yönetenlerin yönetilenlerce belli ölçüde kontrol edilmesidir. Buna karşın yurttaşlara kamu meselelerinde bir "katılımcı" olma imkânı sağlayamamıştır. Yurttaşların en fazla umut edebilecekleri şey, "temsil edilmek"tir; bu da açıkça göstermektedir ki temsil edilebilecek tek şey, onların eylemleri ya da kanaatleri değil, çıkarlarıdır ya da seçmenlerin refahıdır. Bu sistemde, insanların kanaatleri aslında anlaşılmazdır; çünkü en basitinden, var olan bir şey değildirler. Kanaatler, açık bir tartışma ortamında ve ka-

89 Duverger (*a.g.e.*, s. 393) haklı olarak şuna dikkat çeker: "İki-partili sistemdeki Büyük Britanya ve Dominyonlar, çok-partili sistemdeki Kıta ülkelerinden son derece farklıdırlar ve ... başkanlık rejimine rağmen Birleşik Devletler'e çok daha yakındırlar. Fiilî durumda tek-partili, iki-partili ve çok-partili sistemler arasındaki farklılık, zamanın rejimlerini birbirinden ayırmanın temel bir yöntemi olma yolunda." Fakat muhalefet, bir yönetim mekanizması olarak tanınmadığı ve devre dışı kaldığı vakit, iki-partili sistem de, bugün Almanya'da olduğu gibi teknik bir ayrıntıdan ibarettir; bu durumda ise muhtemelen çok-partili sistemden daha kalıcı olmadığı ortaya çıkacaktır.

90 Anglo-Sakson ülkeler ile kıtanın ulus-devletleri arasındaki farkı vurgulayan Duverger'nin iki-partili sistemin üstünlüklerine sahip liberalizme "köhne" demesinin bir yanılgı olduğunu düşünüyorum.

musal müzakere süreci içinde oluşurlar; kanaat oluşturmaya dair hiçbir imkânın olmadığı yerde ise, herhangi bir kanaatten değil, ancak –biri diğerinden daha az değişken ya da daha az güvenilir olmayan kitlelerin ve bireylerin ruh hâlleri gibi– belli ruh hâllerinden bahsedilebilir. Dolayısıyla, bir temsilcinin yapabileceği en iyi şey, seçmenlerinin yapmaya fırsatları olsa yapacak oldukları şekilde eylemektir. Nesnel olarak saptanabilecek çıkar ve refah meseleleri için ise aynı şey geçerli değildir; bu meselelerde eyleme ve karar vermeye olan ihtiyaç, çıkar grupları arasındaki çeşitli çatışmalardan ortaya çıkmaktadır. Baskı grupları, lobiler ve diğer mekanizmalar aracılığıyla seçmenler, kendi çıkarlarına yönelik olarak temsilcilerin eylemlerini aslında etkileyebilirler; yani onları, diğer seçmen gruplarının istek ve çıkarları pahasına, kendi isteklerini gerçekleştirmeye zorlayabilirler. Tüm bu örneklerde seçmen, kendi özel yaşam ve saadetini mevzubahis ederek eylemektedir; hâlâ elinde tutuyor olduğu iktidar tortusu da, birlikte eylemek ve birlikte müzakere etmekten doğan iktidardan daha ziyade, bir şantajcının kurbanını itaate zorladığı o adi baskıya benzemektedir.

Her hâlükârda partilerin, aday gösterme konusunda tekel olmaları sebebiyle, halk organları olarak görülemeyecekleri, aksine halkın sahip olduğu iktidarı kısıtlamaya ve kontrol etmeye yarayan çok etkili araçlar oldukları konusunda, genelde halkın kendisi, özelde ise siyaset bilimciler geriye çok fazla şüphe bırakmamıştır. Temsilî yönetimin oligarşik bir yapı haline geldiği pekâlâ doğrudur; burada oligarşi derken, elbette onun klasik anlamından, yani azınlığın çıkarını gözeten birkaç kişinin hükümranlığından bahsetmiyoruz, ama bugün demokrasi dediğimiz şey, en azından varsayıldığı şekliyle çoğunluğun çıkarını gözeten azınlık hükümranlığının söz konusu olduğu bir yönetim şeklidir. Bu yönetim, toplum refahını ve kişisel mutluluğu temel hedefler olarak

bellemesi açısından demokratiktir; fakat kamusal mutluluğun ve kamusal özgürlüğün, yine azınlığın bir ayrıcalığı haline gelmesi bakımından oligarşik addedilebilir.

Esasında refah devletine dayanan bu sistemin savunucuları, liberal de olsalar demokrasiye de inansalar, kamusal mutluluğun ve kamusal özgürlüğün mevcudiyetini inkâr etmek zorundadırlar; yani siyasetin bir külfet olduğunu ve amacının siyasal olmadığını iddia etmek durumundadırlar. "La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez point. Que le gouvernement ... ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contre la force même [Halkın özgürlüğü, onun özel yaşamındadır; onu asla sıkıntıya sokmayın. Zira yönetim kendi gücüne karşı bu basitlik durumunu koruyan bir güçten başka bir şey değildir]" diyen Saint-Just'e de katılacaklardır. Gerçi bu yüzyılın büyük çalkantısından öğrendikleri üzere, iyiliğin halka içkin olduğuna dair o liberal yanılsamadan kurtulmuş hâldedirler, ama "hiçbir halkın kendi kendisini yönetmeyi bilmediği" ve "halkın istencinin son derece anarşist olduğu, yani ne istiyorsa onu yapmak istediği" fikrine meyillidirler. Aynı şekilde halkın, bütün yönetimlere "düşmanca" yaklaştığını, çünkü "yönetim ve kısıtlamanın birbirinden ayrılamaz olduğunu" ve kısıtlamanın, doğası gereği kısıtlayana dışsal olduğunu düşünürler.[91]

Kanıtlanması güç bu ifadeleri çürütmek daha da güçtür; fakat dayandığı varsayımları göstermek işten bile değildir. Kuramsal olarak bunlar arasında en belirgin ve en tehlikeli olanı, "halk" ile kitleler arasında kurulan denkliktir; ki bu denklik, kitle toplumunda yaşayan ve sayısız kızgınlığa maruz kalanlar tarafından çok makul karşılanır. Bu durum, alıntı yapmış olduğum yazar hariç hepimiz için geçerli-

91 Yine Duverger'den (*a.g.e.*, s. 423 ve devamı) yararlanıyorum. Fakat bu paragraflardaki düşüncelerinin çok özgün olmadığını, yalnızca savaş öncesi Fransa ve Avrupa'nın genel atmosferini verdiğini düşünüyorum.

dir; bu arada söz konusu yazar, partilerin, parlamento dışında işleyen kitle hareketleri içinde epeydir çözünmekte olduğu ve aile yaşamının, eğitimin, kültürel ve ekonomik meselelerin özel ya da toplumsal mecralarını işgal etmekte olduğu ülkelerin birinde yaşamaktadır.[92] Bu vakalarda, söz konusu denkleştirmenin makullüğü, kendi kendini ispatladığı anlamına gelir. Hareketlerin örgütlenme ilkesi, modern kitlelerin varlığına tekabül eder, ama harikulade çekicilikleri, mevcut parti sistemine karşı halkın şüphe ve düşmanlığında ve parlamentoda hüküm süren temsiliyette yatmaktadır. Birleşik Devletler örneğinde olduğu gibi bu güvensizliğin olmadığı yerlerde, kitle toplumunun koşulları kitle hareketlerinin oluşmasına imkân vermez. Fakat Fransa örneğinde olduğu gibi kitle toplumunun gelişmişlikten hâlâ çok uzak olduğu ülkeler bile, kitle hareketleri tuzağına düşmüşlerdir; keşke partiye ve parlamentoya olan düşmanlık baki olsaydı. Terminolojiye göre, parti sisteminin başarısızlıkları ne kadar belirgin olursa, bir hareketin insanları cezbetmesi ve örgütlemesi kadar, onları kitlelere dönüştürmesi de o derece kolay olacaktır. Uygulamada ise, konseylerin gerçekliğini yok saymaya ve mevcut sistemin başka bir alternatifinin olamayacağını, hatta hiç olmadığını sorgulamadan kabul etmeye yönelik bilinçli ya da bilinçsiz kararlılık, hâkim "gerçekçilik"in –ama Saint-Just'ün gerçekçiliğinin değil, halkın siyasi kapasitesinin dibe vurmuş hali olan gerçekçiliğin– sağlam temelidir.

Meselenin tarihsel gerçekliği, parti ve konsey sistemlerinin neredeyse eşzamanlı ortaya çıkmış olmasıdır; her iki-

92 Duverger'nin kitabının en büyük ve bir çeşit muamma yaratan eksiği, parti ve hareketi birbirinden ayırmayı reddetmesidir. Duverger muhakkak, profesyonel devrim teorisyenlerinden oluşan partinin bir kitle hareketine dönüştüğü o andan bahsetmeksizin Komünist Parti'nin hikâyesini anlatamayacağının farkında olmalıdır. Faşist hareketler ve Nazi hareketi ile demokratik rejimdeki partiler arasındaki muazzam farklar çok daha aşikârdır.

si de devrimlerden önce bilinmiyordu ve her ikisi de, verili bir toprak üzerindeki bütün sakinlerin, kamuya, yani siyasal alana dahil olma haklarının olduğunu savunan modern ve devrimci öğretinin sonucuydu. Partilerden farklı olarak konseyler, daima devrim esnasında ortaya çıkmış, kendiliğinden oluşan eylem ve düzen organları olarak halkın içinden doğup büyümüşlerdi. Bu son noktanın üzerinde durmak gerekiyor: Var oldukları her yerde ve en belirgin haliyle de Macar Devrimi esnasında, ülkenin siyasal ve ekonomik yaşamını yeniden örgütlemeyi ve yeni bir düzen tesis etmeyi dert edinmiş olan konseylerin ortaya çıkışlarından başka hiçbir şey, kendi yönetiminin sınırsızlığına bırakılmış bir halkın, anarşist ve kanunsuz "doğal" eğilimler göstereceğine dair o eski darbımeseli daha keskin bir şekilde yalanlayamaz.[93] Bu zamana kadar partiler –soydan soya geçen ya da temsiliyete dayanan bütün parlamento ve meclislerde tipik hale gelmiş fraksiyonlardan farklı olarak– asla devrim esnasında ortaya çıkmamışlardır; 20. yüzyılda olduğu gibi ya devrimi öncelemiş ya da oy kullanma hakkıyla paralel bir şekilde gelişmişlerdir. Haliyle parti, ister parlamento içi hizipleşmenin bir uzantısı, ister parlamento dışı bir oluşum olsun, parlamenter yönetime gerekli halk desteğini sağlayan bir kurumdur; bunun beraberinde gelen anlayış da hep şu yönde olmuştu: Halk, oy kullanarak destek vermiş, ama eylem, yönetimin ayrıcalığı olarak kalmıştı. Eğer partiler militanlaşır ve siyasal eylem alanına etkin bir şekilde dalarlarsa, parlamenter yönetimdeki işlevlerini olduğu kadar, bizatihi kendi ilkelerini de ihlal eder, yıkıcı bir hal alırlar; ki bu, öğreti ve ideolojilerinden bağımsız olarak hepsi için geçerlidir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya ve Almanya'daki ya

93 Birleşmiş Milletler'in 1956 tarihli *Macaristan Sorununa Dair Rapor*'unun değerlendirmesidir. Aynı doğrultudaki diğer örnekler için bkz. Anweiler'in daha önce alıntılanan makalesine.

da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'daki örneklerde olduğu gibi parlamenter yönetimin çözünüşü, *status quo* savunucusu partilerin bile kendi kurumsal sınırlamalarını aştıkları anda, aslında rejimin altını oymaya nasıl yardımcı olduklarını tekrar tekrar kanıtlamıştır. Eylem ve kamu meselelerine katılım, yani konseylerin doğal arzusu, öncelikli görevi daima temsiliyet olan bir kurumun esenlik ve dirliğinin değil, çürüyüşünün ve yoldan çıkışının belirtileridir.

Başka bakımlardan oldukça farklılık gösteren parti sistemlerinin temel özelliğinin, seçimle elde edilen mevkilere ve temsilî yönetime adaylar "tayin etmek" olduğu doğrudur; hatta "aday tayin etme etkinliğinin bir siyasi partiyi var etmek için yeterli olduğunu"[94] bile söyleyebiliriz. Nitekim bir kurum olarak parti, en başından beri ya yurttaşların kamu meselelerine katılımının diğer kamu organlarınca garanti edildiğini ya da böyle bir katılımın yetersiz kaldığını; topluma yeni dahil edilen katmanların temsiliyetten memnun olması gerektiğini ve son olarak, refah devletinde baş gösteren tüm siyasi meselelerin nihayetinde idari problemler olduğunu, bu problemlerin uzmanlarca ele alınıp halledilmesi gerektiğini, bu durumda ise halkın temsilcilerinin bile özgün bir eylem alanına güçlükle sahip olduklarını, çoğu zaman birer idari memur vasfında kaldıklarını ve yapıp ettiklerinin – her ne kadar kamu çıkarını gözetiyor olsa da– aslında özel bir işletmenin idaresinden farkı olmadığını varsaymıştır. Bu varsayımların sonuncusunun doğru olduğu ortaya çıktığında (zira bizim kitle toplumlarımızda, siyasal alanın artık kalmadığını ve onun yerine, Engels'in sınıfsız bir toplum olarak öngördüğü "şeylerin idare edilmesi"nin geçtiğini kim ne kadar inkâr edebilir?), o zaman şüphesiz konseylerin de insani me-

94 Parti sistemi üzerine ilginç bir çalışma için bkz. C. W. Cassinelli (*a.g.e.*, s. 21). Kitap, Amerikan siyaseti söz konusu olduğunda kusursuz olmasına karşılık, Avrupa parti sistemlerine dair tartışmada fazlasıyla teknik ve biraz da yüzeysel duruyor.

seleler alanına hitap etmeyen, atalardan kalma kurumlar olarak düşünülmesi gerekecekti. Fakat aynı şeyin ya da ona çok benzer olan bir şeyin, kısa sürede parti sistemi için de geçerli olduğu anlaşılacaktı; zaten idare ve işletme, görev alanları ekonomik sürecin temelinde yatan o ihtiyaçlarla belirlendiği için, esasında siyasal değildirler, hatta tarafsızdırlar. Bolluk içindeki bir toplumda ise, çatışan grup çıkarlarının, birbirinin zararına işlemesi gerekmez ve muhalif olma ilkesi de, ancak uzmanların nesnel ve kanıtlanabilir ölçüde muteber fikirlerini aşan özgün seçimler var olduğu sürece geçerlidir. Yönetim gerçekten idare haline geldiğinde, parti sistemi yalnızca acze ve israfa sebep olur. Bu türden bir rejimde, parti sisteminin makul ölçüde sergileyebileceği köhnememiş tek işlev, kamu görevlilerinin yozlaşmasına karşı kendini korumak olurdu; gerçi bu işlev bile, emniyet tarafından daha iyi ve daha güvenir bir şekilde yerine getirilirdi.[95]

İki sistem arasındaki, yani partiler ile konseyler arasındaki çatışma, bütün 20. yüzyıl devrimlerinde ön plana çıkmıştı. Mesele, temsiliyetin, eylem ve katılım ile karşıt hale gelmesiydi. Konseyler eylemin organları, devrimci partiler de temsiliyetin organlarıydı; devrimci partiler konseyleri "devrim mücadelesi"nin araçları olarak istemeye istemeye kanıksamış olsalar da, devrimin ortasında bile onları içeriden yönetmeyi denemişlerdi. Ne kadar devrimci olursa olsun hiç-

95 Cassinelli (*a.g.e.*, s. 77) kamu meselelerine sahici bir şekilde ve çıkar gütmeden yaklaşan seçmenlerin ne kadar küçük bir grubu oluşturduğunu, eğlenceli bir örnekle anlatıyor: Yönetimde büyük bir skandal yaşandığını ve bunun sonucunda muhalefet partisinin iktidara seçildiğini varsayalım. "Eğer seçmenlerin yüzde 70'i iki kez oy kullanıyor ve iktidardaki parti de skandaldan önce yüzde 55, skandaldan sonra ise yüzde 45 oy alıyorsa, seçmenin en fazla yüzde 7'sinin, yönetimin dürüstlüğü gibi temel bir kaygıyı taşıdığını söyleyebiliriz ve bu hesaplama, tercih değişikliğinin olası diğer bütün sebeplerini göz ardı eder." Hiç kuşkusuz bu yalnızca bir varsayımdır, ama kesinlikle gerçeğe çok yakın durmaktadır. Mesele seçmenin yönetimdeki yozlaşmayı ortaya çıkaracak donanımda olmaması değildir; mesele yönetimdeki yozlaşmayı bitirme konusunda yapılan oylamanın güvenilmez oluşudur.

bir partinin, yönetimin hakiki bir Sovyet Cumhuriyeti'ne dönüşmesi karşısında ayakta kalamayacağını pekâlâ biliyorlardı. Partiler nezdinde eyleme duyulan ihtiyaç geçiciydi ve devrim zafere ulaştıktan sonra eylemin gereksiz ve huzur bozucu hale geldiğinin kolayca görüleceğine dair şüpheleri yoktu. Kendini kandırma ve iktidar dürtüsü, profesyonel devrimcileri halkın devrimci organlarına düşman eden nihai unsurlar değildi; devrimci partilerin diğer partilerle paylaştığı şeyler, daha ziyade temel inançlardı. Yönetimin amacının halkın refahı olduğu noktasında ve siyasetin özünün de eylem değil idare olduğu konusunda anlaşmışlardı. Bu bağlamda, sağdan sola bütün partilerin birbirleriyle olan ortak noktaları, devrimci grupların konseylerle bugüne dek kurabilmiş oldukları ortaklıklardan çok daha fazladır. Kaldı ki meseleyi neticede partinin ve tek-parti diktatörlüğünün lehine çeviren şey, asla yalnızca üst bir iktidar aracılığıyla ya da şiddet araçlarını amansız bir şekilde kullanarak konseyleri yıkma kararlılığı değildi.

Konsey sisteminin yeni bir yönetim şeklinin ortaya çıkışıyla olan özdeşliği, devrimci partiler tarafından zerre kadar anlaşılmamıştı; buna karşın konseyler de, modern toplumlardaki yönetim mekanizmasının aslında idare işlevi görmek zorunda olduğunu anlayamamışlardı. Konseylerin yaptıkları ölümcül hata, kamu çıkarını gözeten idare ya da işletmeyi birbirinden net olarak ayırmamış olmalarıdır. İşçi konseyleri oluşturup, bunlar aracılığıyla fabrikaların işletmesini devralmayı tekrar tekrar denemişlerdir ve bütün girişimleri üzücü bir fiyaskoyla sonlanmıştır. Bize anlatılan şudur: "İşçi sınıfının isteği yerine getirilmiştir. Fabrikalar, işçi konseyleri tarafından işletilecektir."[96] İşçi sınıfının bu sözde isteği da-

96 Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, Macar işçi sendikaları 1956'da işçi konseylerine katılmıştı. Benzer bir olgunun Rus Devrimi ve İspanya İç Savaşı sırasında da yaşandığını biliyoruz.

ha ziyade devrimci partinin, konseylerin siyasal kıpırdanışlarına karşıtlık oluşturma ve konsey üyelerini siyasal alandan uzaklaştırıp fabrikalara geri gönderme girişimine benzemektedir. Böyle bir şüphe, iki olgunun ürünüdür: Asgari ölçüdeki sosyal ve ekonomik talepleriyle konseyler daima öncelikle siyasal olmuşlardır; devrimci parti nezdinde onların "alt-orta sınıfa has, soyut ve liberal" bir zihniyete sahip olduğunun kesin kanıtı elbette sosyal ve ekonomik sorunlara dair bu ilgisizlikti.[97] Esasında bu, onların siyasi olgunluklarının bir göstergesiydi, ama işçilerin fabrikaları işletmek istemesi de, bireylerin, o zamana kadar yalnızca orta sınıfa açık olan pozisyonlara yükselmeye yönelik anlaşılır fakat siyaseten uygunsuz arzularının göstergesiydi.

İşletme kabiliyeti, işçi sınıfı kökenli insanlarda elbette olabilir; sıkıntı, bu kabiliyetin keşfedilmesi konusunda işçi konseylerinin muhtemelen en kötü organ olmasıydı. Zira kendi aralarından güvenip seçtikleri kişiler, güvenilirlikleri, dürüstlükleri, muhakeme yetileri, sıklıkla da doğal cesaretleri gibi siyasi kıstaslara göre belirlenmişlerdi. Siyasal anlamda eyleme becerisine tümüyle sahip olan bu kişilerin, bir fabrikanın işletilmesi görevini ya da diğer idari görevleri yüklendikleri takdirde başarısız olmaları kaçınılmazdı. Zira devlet adamının ya da siyasetçinin nitelikleri ile işletmeci ya da idarecinin nitelikleri aynı değildir, üstelik bu niteliklerin aynı kişide bulunması da çok nadiren karşılaşılan bir durumdur. Birinin, ilkesi özgürlük olan insani ilişkiler alanında herkesle nasıl ilgilenileceğini bildiği varsayılır; diğeri ise, ilkesi zorunluluk olan özel yaşam alanında şeyleri ve insanları nasıl yöneteceğini bilmek zorundadır. Fabrikalardaki konseyler, şeylerin idaresine bir eylem unsurunu dahil et-

97 Bunlar, Yugoslav Komünist Partisi'nin Macar Devrimi'ne yönelttiği suçlamalardı (bkz. Anweiler'in makalesi). Bu itirazlar yeni değildir; aynı bağlamda çok daha fazlası Rus Devrimi sırasında da tekrar tekrar yaşanmıştır.

mişlerdi ve bu aslında kaostan başka bir şey yaratamamıştı. Konsey sisteminin adını kötüye çıkaran da şüphesiz bu başarısızlığa mahkûm girişimlerdi. Konseylerin, ülkenin ekonomik sistemini düzenleme, daha doğrusu yeniden inşa etme konusunda beceriksiz olduğu doğrudur; fakat bu beceriksizliğin başat sebebi, insanların yasa tanımazlığı değil, siyasi nitelikleridir. Diğer taraftan, konseylerin çakıldığı yerde, –yozlaşma, iktidarsızlaşma ve olağanüstü boyutta bir israf gibi– pek çok soruna rağmen parti aygıtlarının nihayete varmış olmalarının sebebi, köken itibariyle oligarşik ve hatta aristokratik bir yapıda olmalarıdır, ki bu özellik onları bütün siyasal amaçlar bakımından tam anlamıyla güvenilmez kılan şeydir.

* * *

Özgürlük, hissedilir bir gerçeklik olarak ortaya çıktığı her yerde, daima mekânsal olarak sınırlandırılmıştır. Bu bilhassa, bütün negatif özgürlüklerin en büyük ve en temel olanı için, yani hareket özgürlüğü için daha belirgindir; zira vatan sınırları yahut kent-devletin duvarları, insanların özgürce hareket edebileceği bir alanı kapsamış ve korumuştu. Elbette antlaşmalar ve uluslararası güvenceler, ülke sınırları içindeki özgürlüğün bir uzantısını, kendi ülkelerinin dışındaki yurttaşlara da sağlamaktadır; fakat bu modern koşullar altında dahi özgürlüğün sınırlı bir alanla örtüştüğü hâlâ ortadadır. Hareket özgürlüğü için geçerli olan şey, büyük ölçüde genel özgürlük için de geçerlidir. Pozitif anlamda özgürlük, ancak eşitler arasında mümkündür ve eşitliğin kendisi, asla evrensel geçerliliği olan bir ilke değildir; buna karşın yine belli sınırlamalar ve hatta mekânsal kısıtlılıklar dahilinde kabul edilebilir hâldedir. Terminolojiyi değil de, John Adams'ın fikirlerinin özünü takip edersek ve "görünme alanları" da diyebileceğimiz bu özgürlük alanlarını siya-

sal alanın kendisiyle bir tutarsak, onları bir denizdeki adalar yahut bir çöldeki vahalarmış gibi düşünmeye meylederiz. Sanırım bu fikir, bir metaforun uygunluğunun yanı sıra, tarihin kaydı dolayısıyla da aklımıza gelmektedir.

Şimdi ilgileneceğim olgu ise, genellikle "elitler" olarak adlandırılır ve benim bu terimle ilgili sıkıntım, doğası gereği siyasetin, çoğunluktan da fazlasına, yani açıkçası bütün yurttaşlara dokunuyor olmasına karşın, siyasal yaşam şeklinin asla çoğunluğun yaşam şekli olmadığını ve hiçbir zaman da olmayacağını şüpheyle karşılamam değildir. Bütün erdemleri toplumsal değere saptırmış bir toplumda yaşıyor olsak da, siyasal tutkular (cesaret, kamusal mutluluk arayışı, kamusal özgürlük beğenisi ve toplumsal konuma, yönetim içindeki mevkiye, hatta kazanım ve başarıyı ön plana çıkarmadan çabalayan bir sivrilme sevdası) sandığımız kadar az olmayabilirler, ama kesinlikle her şekilde müstesnadırlar. "Elitler" ile olan derdim, bu terimin oligarşik bir yönetim şeklini, yani çoğunluğun birkaç kişinin hükmüyle yönetilmesini imlemesidir. Buradan çıkarılabilecek –ve aslında siyasi düşünce geleneğimizin de çıkarmış olduğu– tek şey, siyasetin özünün hükümranlık olduğu ve hâkim siyasi tutkunun da hükmetmek ve yönetmek olduğudur. Bunun son derece yanlış olduğunu ileri süreceğim. Siyasi "elitlerin", daima çoğunluğun siyasi kaderini tayin ettikleri ve birçok durumda onlar üzerinde tahakküm kurdukları gerçeği, bir taraftan azınlığın çoğunluğa karşı kendisini koruma ihtiyacına, daha doğrusu yerleşmeye başladığı özgürlük adasını zorunluluk denizinin kuşatmasına karşı savunmaya yönelik kati bir gerekliliği göstermekte, diğer taraftan da kendiliğinden gelen bir sorumluluğa delalet etmektedir; ki bu, "onlar kendi kaderlerini umursamıyorlarsa bu iş bize düşer" şeklinde bir düşüncenin getirdiği bir sorumluluktur. Fakat ne böyle bir ihtiyaç ne de bu sorumluluk, onların hayatının çekirdeğine, özüne, ya-

ni özgürlüğe temas edebilir. Her ikisi de, bu adanın kendi sınırlı alanı içinde gerçekte olup biten şeylere kıyasla, arızi ve ikincildir. Bugünün kurumları bağlamına yerleştirdiğimizde, temsilî yönetim üyesi birinin, seçim kampanyaları süresince oy toplamaya çabalarken ve seçmenleri dinlerken ne kadar zaman harcarsa harcasın, siyasi yaşamının geçtiği yer, kendi eşitleri arasında gezindiği parlamento ve kongredir. Modern parti yönetimindeki bu iletişimin sahtekârlığı apaçık ortadadır; hatta Madison Caddesi tekniklerinin* siyasete dahil edilmesi gibi belli istismarları dahi umursamamaktadır. Oysa böyle bir yönetimde seçmen, –Amerikan önseçimlerini tenzih edersek– kendisi olmadan hazırlanan bir seçimi onaylamak için sadece rıza verebilir yahut bunu geri çevirebilir; söz konusu tekniklerle de temsilci ve seçmen arasındaki ilişki, satıcı ve müşteri arasındaki ilişkiye dönüşmektedir. Temsilci ve seçmen, yani parlamento ve ulus arasında bir iletişim olmasına rağmen –ve böyle bir iletişimin varlığı, Britanya'ya ve Amerika'ya has yönetimler ile Batı Avrupa yönetimleri arasında bariz bir farkı işaret ederken– bu iletişim asla eşitler arasında değil, yönetmeye can atanlar ile yönetilmeye razı gelenler arasındadır. Esasında "'halkın, halk tarafından yönetilmesi' formülünün yerine, 'halkın, *kendi içinden çıkan elitler tarafından* yönetilmesi' formülünü"[98] koymak, parti sisteminin doğası gereğidir.

"Siyasi partilerin en derin manası"nın, "kitlelere, kendi elitlerini kendi aralarından seçme imkânı tanıyan zaruri bir çerçeve" sunmalarında görünmesi gerektiği söylenir[99] ve siyasi meslek hayatını alt sınıf mensuplarına açanın da önce-

(*) New York'un en ünlü caddelerinden biri olan Madison Caddesi, 1920'lerden bu yana özellikle reklamcılık ve pazarlama endüstrisinin merkezi olarak biliniyor. "Madison Caddesi teknikleri" de, durum analizi, yaratıcılık, lansman ve kampanya gibi reklam ve pazarlama teknikleri olarak biliniyor – ç.n.

98 Duverger, *a.g.e.*, s. 425.

99 *A.g.e.*, s. 426.

likle partiler olduğu pekâlâ doğrudur. Demokratik yönetimin öne çıkan bir kurumu olarak parti, şüphesiz modern çağın önemli temayüllerinden birine, durmaksızın ve evrensel ölçüde genişleyen eşit toplum fikrine tekabül eder; fakat bu asla, onun aynı zamanda modern çağdaki devrimin en derin manasına uygun düştüğü anlamına gelmez. "Halkın içinden çıkan elitler", doğumdan ve varsıllıktan çıkan modern-öncesi elitlerin yerine geçtiler ve hiçbir yerde halkı, halk olarak siyasal yaşama girmeye ve kamu meselelerinde katılımcı olmaya muktedir kılmadılar. Hükmeden elit kesim ile halk arasındaki, yani kendi aralarında kamusal bir alan oluşturan azınlık ile ömrünü bu alanın dışında bir karanlıkta geçiren çoğunluk arasındaki ilişki değişmeden öylece kaldı. Devrimin ve devrimci ruhun süregitmesi bakımından sıkıntı, yeni bir elit kesimin fiilen doğuşunda değildir. Toplumun geniş çe bir kesiminin bu türden siyasi meselelerde görülen apaçık beceriksizliğini ve bariz ilgi eksikliğini inkâr etmeye yeltenen de, devrimci ruh değil, eşitlikçi bir toplumun demokratik zihniyetidir. Sıkıntı, halkın geniş ölçekte müdahil olacağı ve içinden elit bir kesimin seçilebileceği, daha doğrusu bu elit kesimin kendi kendini seçebileceği kamusal mecraların yokluğunda yatmaktadır. Bir diğer deyişle sıkıntı, siyasetin bir meslek ve bir kariyer haline gelmesi, böylece "elitler"in de aslında siyasal olmayan standart ve kıstaslara göre seçilmesidir. Özgün haliyle siyasal olan becerilerin yalnızca ender durumlarda kendilerini gösterebilmesi, bütün parti sistemlerinin doğasındadır; öyle ki özellikle siyasal olan meziyetlerin, parti siyasetinin aşağılık dalaverelerini, onun düpedüz pazarlamacılığa uygun düşen talepleriyle yaşatıyor olması bile daha ender bir durumdur. Elbette konseylerde yer alan kişiler aynı zamanda birer elitti, hatta halkın tek siyasi elitleriydiler ve halk içinden çıkmışlardı. Modern dünyanın bugüne dek düşündüğünün aksine, onlar, yukarıdan ta-

yin edilmiş ya da aşağıdan desteklenmiş değillerdi. İnsanların birlikte yaşadığı ve çalıştığı her yerde ortaya çıkmış olan ilk konseyler ele alınacak olursa, onların kendi kendilerini seçmiş oldukları söylenebilir. Kendilerini örgütleyenler, bir başlangıcı önemseyen ve bunun için inisiyatif alanlardı; halkın devrimle ortaya çıkmış siyasal elitleriydiler. Konsey üyeleri, bir sonraki üst konsey için kendi vekillerini bu "bileşke cumhuriyetler"den seçmişlerdi ve seçilen vekiller de yine kendi eşitlerince belirlenmişler, yukarıdan ya da aşağıdan herhangi bir baskıya maruz kalmamışlardı. Unvanları, kendi eşitlerinin güveninden başka hiçbir şeyde temellenmemişti ve bu eşitlik de doğal değil, siyasaldı; yani onların doğumla elde etmiş oldukları bir şey değildi. Söz konusu eşitlik, ortak bir girişimi kendilerine görev edinmiş olan ve şimdi onunla iştigal edenlerin eşitliğiydi. Seçilip bir sonraki üst konseye gönderildiklerinde, vekil kendini yine eşitleri arasında buluyordu; zira bu sistemin herhangi bir aşamasındaki vekiller, özel bir emaneti teslim almış olanlardı. Eğer bu yönetim şekli bütünüyle gelişseydi, şüphesiz yine bir piramit şeklini almış olacaktı ve elbette bir piramit, özü itibariyle otoriter bir yönetimin yapısını gösterir, en azından bilgimiz dahilindeki bütün otoriter yönetimlerde, otorite yukarıdan aşağıya elekten geçer. Fakat konseyler örneğinde, otorite tepede ya da dipte değil, piramidin her katmanında oluşturulmuş olacaktı ve bariz bir şekilde, bu, tüm modern siyasetin en ciddi sorunlarından birisine, yani özgürlük ve eşitliğin değil, eşitlik ve otoritenin nasıl bağdaştırılacağına bir çözüm sunabilirdi.

(Yanlış anlaşılmamak için şunları belirtmemiz gerekiyor: Konsey sisteminde önerilen en iyinin seçilmesine dair ilkeler, halka yakın siyasi organlarda kendi kendine seçim ilkesi ve federal yönetim şekline doğru bir gelişmede vesayet ilkesi, evrensel olarak geçerli değildir. Bunlar sadece siyasal alan

dahilinde kabul edilebilir ilkelerdir. Bir ülkenin kültürel, yazınsal, sanatsal, bilimsel, mesleki ve hatta toplumsal elitleri, içinde eşitlik kıstasının çarpıcı bir şekilde yer almadığı çok farklı kıstaslara tabidirler. Ama otorite ilkesi de böyledir. Örneğin bir şairlik mertebesi, diğer şairlerin güvenoyuyla ya da üstat kabul edilmiş birinden gelen bir buyrukla değil, aksine yalnızca şiir severler ve tek mısra bile yazmaya yeteneği olmayanlar tarafından belirlenir. Ama diğer taraftan bir bilimci sıfatı, yüksek kişisel nitelik ve meziyetleri dolayısıyla değil, esasında emsali olan bilimciler tarafından belirlenir; bu örnekte kıstas nesneldir ve tartışmanın yahut ikna etmenin ötesindedir. Son olarak toplumsal elitler, en azından doğum ya da zenginliğin durumu değiştirmediği eşit bir toplumda, fark gözetme süreçleriyle varlık kazanırlar.)

Konseylerin potansiyellerini uzun uzadıya anlatmak cezbedici olurdu, fakat Jefferson'la beraber şunu söylemek kesinlikle daha akıllıcadır: "Yalnızca tek bir amaç için başlatın onları; yakında başka amaçlar için de en iyi araç olduklarını göstereceklerdir." Örneğin, sözde siyasal kitle hareketlerine tehlikeli bir yatkınlık içinde olan modern kitle toplumunu dağıtacak en iyi araç; yahut onu, herhangi biri tarafından seçilmemiş, aksine kendi kendini kurmuş "elitler"in köklerine serpiştirmenin en iyi, en doğal yolu. Bu durumda kamusal mutluluğun hazzı ve kamu işlerinin sorumlulukları, kamusal özgürlük tadını alıp da onsuz "mutlu" olamayan her kesimden az sayıda insanın ortak noktası haline gelecekti. Siyaset söz konusu olduğunda, onlar en iyileridir. Kamusal alanda hak ettikleri yeri güvenceye almak ise, iyi yönetimin vazifesi ve fevkalade bir cumhuriyetin de göstergesidir. Elbette bu türden "aristokratik" bir yönetim şekli, bugün anladığımız şekliyle oy kullanmanın sonu demek olurdu; zira "bileşke cumhuriyet"in gönüllü üyeleri olarak kendi kişisel mutluluklarından daha fazlasını dert edinip dünyanın du-

rumunu düşündüklerini tanıtlamış olanlar dışında hiç kimsenin, cumhuriyet sanatının uygulanmasında söz hakkı olmazdı. Fakat siyasetten bu şekilde dışlanma küçük düşürücü olmamalıdır; çünkü siyasi bir elit, hiç de sosyal, kültürel ya da mesleki bir elitle özdeş değildir. Kaldı ki dışlanma da dış bir topluluğa bağlı olmazdı; eğer ona ait olanlar kendi kendilerini seçmişlerse, ait olmayanlar da kendi kendilerini dışlamışlar demektir. Keyfî bir ayrımcılıktan çok farklı olan bu türden bir kendini-dışlama, en önemli negatif özgürlüklerden biri olan siyasetten özgürleşmeyi var etmiş ve ona gerçeklik bahşetmiştir. Zira Roma ve Atina'nın bilmediği ve Hıristiyan mirasımızın belki siyaseten en ilgili kısmı olan bu serbestliğin, Antik dünyanın sonundan bu yana keyfini çıkarıyoruz.

Devrimin ruhu (yeni bir ruh ve yeni bir şeye başlama ruhu) kendine uygun bir kurum bulamadığında, özgürleşme ve belki daha fazlası da yitirildi. Hafıza ve bellek dışında hiçbir şey, böyle bir eksikliği telafi edemez ve devrimci ruhun bitip tükenmesini engelleyemezdi. Hafıza deposu, şairlerle yaşatılır ve korunur; zira onların işi sözcükleri bulmak ve bizzat onlarla birlikte yaşamaktır. İşte bu yüzden, kayıp mirasımızın gerçek mahiyetine uygun bir söyleyiş bulabilmek için, bitirirken –biri modern, diğeri Antik– iki şaire dönmek akıllıca olabilir. Söz konusu şairlerden modern diye bahsettiğim, İkinci Dünya Savaşı sırasında Direniş'e katılmış birçok Fransız yazar ve sanatçı içinde belki en anlaşılır olanı, yani René Char'dır. Aforizmalardan oluşan kitabı, özgürleşmeye dair kaygılı bekleyişin apaçık olduğu savaşın son yılında yazılmıştı ve Char, eğer isterlerse, yalnızca Alman işgalinden değil, kamu işlerinin "külfetinden" de kurtulabileceklerini biliyordu. Yaptıkları her şeyin üzerine âdeta bir lanet çöktüğünde, kendi özel yaşamlarının ve arayışlarının hazin donukluğuna [*épaisseur triste*], savaş öncesi yıl-

ların "kısır bunalımı"na geri dönmek zorundaydılar: "Eğer hayatta kalırsam, bu dolu dolu yılların hoş ortamına veda etmek zorunda kalacağımı, mirasımı sessizce –içime atmak değil– reddetmek zorunda kalacağımı biliyorum." Char'ın düşündüğü miras, "kendini *bulmuş*" olmasıydı; artık "samimiyetsizlik" şüphesi taşımıyordu, görünmek için herhangi bir maskeye ya da herhangi bir sahteliğe ihtiyacı yoktu, nereye giderse gitsin başkalarına ve kendisine kendisi gibi görünüyordu ve "yalınlaşma"yı başarabilmişti.[100] Bu düşünceler gayet önemlidir; çünkü kendi kendine ve istemsizce yapılan konuşmaların kanıtıdırlar; kaçamak ifadelere sığınmadan yahut içe-bakışa kapılmadan söz ve edimde görünürleşmenin neşesine tanıklık ederler ve eylemin doğası bunları pekâlâ kapsar. Yine de bunlar, muhtemelen "bize hiçbir vasiyetin bırakmadığı miras"ı tam olarak anlayamayacak kadar "modern", ben-odaklıdırlar.

Sofokles de, *Oidipus Kolonos'ta* adlı kendi çağına ait oyunda şu meşhur ve ürkütücü dizelere yer verir:

> Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
> κά λόγον. τὸ δ' ἐπεί φανή,
> βῆναι κεῖσ' ὁπόθεν περ ἥ-
> κει πολύ δεύτερον ὡς τάχιστα

"Hiç doğmamış olmak, sözcüklere gömülü bütün mananın üstündedir; fakat eğer doğmuşsak, olası en iyi şey erkenden ölmektir."* Ama aynı zamanda Sofokles, Atina'nın efsa-

100 René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946. İngilizce çevirisi için bkz. *Hypnos Waking: Poems and Prose*, New York, 1956.

100* Bu dizeler, Arendt'in Yunancadan çevirisini karşılıyor. Diğer İngilizce kaynaklarda doğmamış olmanın en güzel şey olduğu, uzun yaşamın mutsuzluğu da uzatacağı ve bir an evvel ölmenin ikinci en iyi şey olduğu anlatılır. Furkan Akderin'in (Sofokles, *Oidipus Kolonos'ta*, Mitos Boyut Yayınları, 2010) Yunancadan çevirisi şöyledir: "En güzel kader, hiç doğmamış olmaktadır. Buna en yakın olanı da, doğduktan hemen sonra ölmektir." – ç.n.

nevi kurucusu ve sözcüsü olan Theseus'un ağzından, genci yaşlısı herkesi, hayatın yükünü taşımaya muktedir kılan şeyin ne olduğunu bilmemizi de sağlamıştı. Bu şey *polis*'ti, yani insanların özgür edimlerinden ve canlı sözlerinden oluşan alandı ve bu söz ve edimler, yaşama görkem ihsan edebilirlerdi – τὸν βίον λαμπρὸν ποιεῖσθαι.

Acton, Lord, *Lectures on the French Revolution* (1910), New York, 1959.

Adams, John, *Works* (10 cilt), Boston, 1851.

— *The Adams-Jefferson Letters*, der. L. J. Cappon, Oxford, 1959.

Adler, Max, *Demokratie und Rätesystem*, Viyana, 1919.

Anweiler, Oskar, "Die Räte in der ungarischen Revolution", *Osteuropa*, Cilt VIII, 1958.

— *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, 1958.

Arendt, Hannah, *Origins of Totalitarianism* (yenilenmiş baskı), Londra, 1958. (*Totalitarizmin Kaynakları*, Cilt 1-2, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997 ve 1998)

Aron, Raymond, "Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse", *The Ethics of Power*, der. Harold D. Lasswell and Harlan Cleveland, New York, 1962.

Aulard, Alphonse, *Études et leçons sur la Révolution Française*, Paris, 1921.

— *The French Revolution; A Political History*, New York, 1910.

Bagehot, Walter, *The English Constitution and Other Political Essays* (1872), Londra, 1963.

Bancroft, George, *History of the United States* (1834 ve sonrası), New York, 1883-5.

Beard, Charles A., *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), New York, 1935.

Becker, Carl L., *The Declaration of Independence* (1922), New York, 1942.

Blanc, Louis, *Histoire de la Révolution Française*, Paris, 1847.

Boorstin, Daniel J., *The Americans. The Colonial Experience*, Londra, 1965.

— *The Genius of American Politics,* Chicago, 1953.

— *The Lost World of Thomas Jefferson* (1948), Boston, 1960.

Bousset, W., *Kyrios Christos,* Gottingen, 1913.

Brown, R. E., *Charles Beard and the Constitution,* Princeton, 1956.

Bryce, James, *The American Commonwealth* (1891), New York, 1950.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (1790), Londra, 1969.

Carpenter, William S., *The Development of American Political Thought,* Princeton, 1930.

Cassinelli, C. W., *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State,* Seattle, 1961.

Chateaubriand, Francois René de, *Essai sur les Révolutions* (1797), Londra, 1820.

Chinard, Gilbert, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson,* Baltimore and Paris, 1926.

— "Polybius and the American Constitution", *Journal of the History of Ideas,* cilt I, 1940.

Cicero, *De Natura Deorum,* Loeb Classical Library baskısı, Cambridge, Mass. (*Tanrıların Doğası Üzerine,* çev. Çiğdem Menzilcioğlu, Kabalcı Yayınevi, 2012, İstanbul)

— *Academica,* Loeb Classical Library baskı, Cambridge, Mass.

— *De Re Publica,* Artemis baskısı, Zürih, 1952.

Cohn, Norman, *The Pursuit of Millennium,* Londra, 1962.

Commager, Henry S., *Documents of American History,* 5. baskı, New York, 1940.

Condorcet, Antoine Nicolas de, "Sur le Sens du Mot Révolutionnaire (1793)", *Œuvres,* Paris, 1847-9.

— *Influence de la Revolution d'Amerique sur l'Europe* (1786) içinde *Œuvres,* Paris, 1847-9.

— *Esquisse d'un Tableau Historique des Progès de l'Esprit Humain* (1795), *a.g.e.,* (*İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı,* çev. Oğuz Peltek. Maarif Matbaası, 1944-1945, Ankara)

Cooper, James Fenimore, *The American Democrat* (1838), Londra, 1969.

Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy* (1912), New York, 1961.

Corwin, Edward S., *The Constitution and What It Means Today,* Oxford, 1958.

— *The Doctrine of Judicial Review,* Princeton, 1914.

— "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law", *Harvard Law Review,* cilt 42, 1928.

— "The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention", *America Historical Review,* cilt 30, 1925.

Craven, Wesley Frank, *The Legend of the Founding Fathers,* New York, 1956.

Crèvecœur, J. Hector St John de, *Letters from an American Farmer* (1782), New York, 1957.

Crosskey, William W., *Politics and the Constitution in the History of the United States*, Chicago, 1935.

Curtis, Eugene N., *Saint-Just, Colleague of Robespierre*, New York, 1935.

Diamond, Martin, "Democracy and *The Federalist*: A Reconsideration of the Framers' Intent", *American Political Science Review*, Mart 1959.

Dostoyevsky, Feodor, *The Grand Inquisitor* (1880), İngilizceye çeviren Constance Garnett., New York, 1948. (*Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul)

Duverger, Maurice, *Political Parties. Their Organization and Activity in the Modern State* (Fransızca baskı, 1951), Londra, 1954. (*Siyasi Partiler: Modern Devletteki Örgütleri Ve Faaliyetleri*, çev. Ergun Özbudun, Bilgi Yayınevi, 1993, Ankara)

Echeverria, D., *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Oxford, 1969.

Ehrenberg, Victor, "Isonomia", Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums* içinde, Supplement, Cilt VII.

Elliot, Jonathan, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Philadelphia, 1861.

Emerson, Ralph Waldo, *Journal* (1853), Boston, 1909-14.

Farrand, Max, *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937.

Fay, Bernard, *The Retlolutionary Spirit in France and America*, New York, 1927.

The Federalist (1787), der. J. E. Cooke, New York, 1961.

Fink, Zera S., *The Classical Republicans*, Evanston, 1945.

Friedrich, Carl Joachim, *Constitutional Government and Democracy* (yenilenmiş baskı), Boston, 1950.

Gaustad, E. S., *The Great Awakening in New England*, New York, 1957.

Gentz, Friedrich, *The French and American Revolutions Compared*, İngilizceye çeviren John Quincy Adams (1810), Gateway baskısı, Chicago, 1959.

Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Cambridge, 1950.

Göhring, Martin, *Geschichte der grossen Revolution*, Tübingen, 1950 ve sonrası.

Gottschalk, L. R., *The Place of the American Revolution in the Causal Pattern of the French Revolution*, Easton, 1948.

Griewank, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Jena, 1955.

— "Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*, cilt 1, Jena, 1952-3.

Haines, C. G., *The American Doctrine of Judicial Supremacy*, Berkeley, California, 1932.

Hamilton, Alexander, *Works*, New York and Londra, 1885-6.

Handlin, Oscar, *This was America,* Londra, 1965.

Haraszti, Zoltán, *John Adams and the Prophets of Progress,* Cambridge, 1952.

Harrington, James, *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts baskısı, Indianapolis.

— *Oceana,* der. Liljegren, Heidelberg, 1924.

Hawgood, John A., *Modern Constitutions Since 1787,* New York, 1939.

Heinze, Richard, "Auctoritas", *Hermes,* Cilt LX.

Herodotus *(The Persian Wars), Historiae,* Teubner baskısı. (*Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, İstanbul)

Hofstadter, Richard, *The American Political Tradition,* Londra, 1962.

Hume, David, *Essays, Moral and Political,* 1748.

Jachmann, Gunther, "Die Vierte Ekloge Vergils", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisà,* Cilt XXI, 1952.

Jaspers, Karl, *The Future of Mankind,* Chicago, 1961.

Jefferson, Thomas, *The Complete Jefferson,* der. Saul K. Padover, New York, 1943.

— *The Life and Selected Writings,* der. A. Koch ve W. Peden, Modern Library baskısı, 1944.

— *The Writings,* der. P. L. Ford, 10 cilt., New York, 1892-9.

Jellinek, Frank, *The Paris Commune of 1871,* Londra, 1937.

Jellinek, Georg, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen,* New York, 1901.

Jensen, Merrill, "Democracy and the American Revolution", *Huntington Library Quarterly,* Cilt XX, No.4, 1957.

— *New Nation,* New York, 1950.

Jones, Howard Mumford, *The Pursuit of Happiness,* Cambridge, 1953.

Joughin, Jean T., *The Paris Commune in French Politics, 1871-1880,* Baltimore, 1955.

Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Theology,* Princeton, 1957.

— "Mysteries of State. An absolute Concept and Its Late Medieval Origin", *Harvard Theological Review,* 1955.

Kerényi, Karl, *Vergil und Hölderlin,* Zürih, 1957.

Knollenberg, Bernhard, *The Origin of the American Revolution, 1759-1766,* Londra, 1961.

Koechlin, Heinrich, *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger,* Basel, 1950.

Kraus, Wolfgang H., "Democratic Community and Publicity", *Nomos* (Community), Cilt II, 1959.

La Rochefoucauld, *Maxims,* İngilizceye çeviren Louis Kronenberger, New York, 1959. (*Özdeyişler*, çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, 2. baskı, 1992, İstanbul)

Lane, Robert E., "The Fear of Equality", *American Political Science Review.* Cilt 53, Mart 1959.

Lefebvre, Georges, *The Coming of the French Revolution,* Oxford, 1968.

Lenin, V. I., *State and Revolution* (1918), *Collected Works* içinde, Londra, 1969. (*Devlet ve Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2009, İstanbul)

Lerner, Max, *America as a Civilization,* New York, 1957.

Levy, Ernst, "Natural Law in the Roman Period", *Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame,* Cilt II, 1948.

Lippmann, Walter, *Public Opinion,* New York, 1922.

Locke, John, *Two Treatises of Civil Government* (1690), Everyman's Library. (*Hükümet Üzerine İki İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayıncılık, 2004, İstanbul)

Loewenstein, Karl, *Beiträge zur Staatssoziologie,* Tübingen, 1961.

— *Volk und Parlament,* Münih, 1922.

Luther, Martin, "De Servo Arbitrio", *Werke,* Cilt 18, Weimar baskı.

Luxemburg, Rosa, *The Russian Revolution,* İngilizceye çeviren Bertram D. Wolfe, Ann Arbor, 1940. (*Rus Devrimi*, çev. Cangül Örnek, Yazılama Yayınevi, 2009, İstanbul)

Machiavelli Niccolò, *Œuvres complètes*, der. Pléiades, 1952.

The Letters, der. A. Gilbert, New York, 1961. (*Orta Elçilikler ve Mektuplar*, çev. Alev Tolga, Say Yayınları, 2011, İstanbul)

— *The Prince and other Works,* Londra, 1961. (*Prens*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, 2. baskı, 2002, İstanbul)

— Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France,* 1796.

Markov, Walter, "Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung", *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Alfred Meusel Festschrift,* Berlin, 1956.

Markov, Walter, ve Soboul, Albert der., *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-94,* Berlin (Doğu), 1957.

Markov, Walter, der., *Jakobiner und Sanskulotten. Beiträge zur Geschichte der französischen Revolutionsregierung 1793-1794,* Berlin, 1956.

Marx, Karl, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlin, 1952. (*Fransa'da İç Savaş*, çev. Kenan Somer, Sol Yayıncılık, 1991, Ankara)

— "Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln", *Sozialdemokratische Bibliothek,* Bd IV, Hattingen, Zürih, 1885.

— *Die Klassenkampfe in Frankreich, 1848-1850* (1850), Berlin, 1951; çev. H. Kuhn, New York, 1924. (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850*, çev. Erkin Özalp, Yazılama Yayınları, 2009, İstanbul)

— *The Communist Manifesto* (1848). (*Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavas, İthaki Yayınları, 5. baskı, 2011, İstanbul)

— *Das Kapital* (1873), Londra, 1960. (*Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 2000, Ankara)

"Massachusetts", *Encyclopaedia Britannica*, 11. baskı, Cilt. XVII.

Mather, Cotton, *Magnalia* (1694).

Mathiez, Albert, *Girondins et Montagnards*, Paris, 1930.

— *Autour de Robespierre*, Paris, 1957.

— *The French Revolution*, New York, 1928.

McCloskey, Robert G., der., *Essays in Constitutional Law*, New York, 1957.

McDonald, Forrest, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Londra, 1958.

McIlwain, Charles Howard, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

Melville, Herman, *Billy Budd* (1891), Londra, 1962. (*Billy Budd*, çev. Ahmet Seven, YKY Yayınları, 3. baskı, 2011, İstanbul)

Mercier de la Rivière, *L'Ordre nature/ et essentiel des Sociétés politiques* (1767).

Michelet, Jules, *Histoire de la Révolution Française*, Paris (1847-50), 1868. (*Fransız İhtilali Tarihi*, çev. Hamdi Varoğlu, Millî Eğitim Basımevi, 1964, İstanbul)

Mill, John Stuart, *On Liberty* (1859), Library of Liberal Arts baskısı, Indianapolis, 1956. (*Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk, Oda Yayınları, 2008, İstanbul)

Miller, John C., *The Origins of the American Revolution*, Oxford, 1966.

Miller, Perry, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, Cambridge, 1954.

Montesquieu, Charles de Secondat, *Esprit des Lois* (1748), İngilizceye çeviren Thomas Nugent, New York, 1949. (*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, 2011, İstanbul)

Morey, William C., "The First State Constitutions", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Cilt IV, Eylül 1893.

— "The Genesis of a Written Constitution", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Cilt I, Nisan 1891.

Morgan, Edmund S., *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago, 1956.

Morgenthau, Hans J., *The Purpose of American Politics*, New York, 1960.

Mumford, Lewis, *The City in History*, Londra, 1966. (*Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca, Ayrıntı Yayınları, 2007, İstanbul)

Neubauer, Helmut, "München und Moskau 1918-1919. Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Ek 4, 1958.

Neuman, Sigmund, "The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948", *The Journal of Politics*, Ağustos 1949.

— (der.), *Modern Political Parties*, Chicago, 1956.

Niles, Hezekiah, *Principles and Acts of the Revolution in America* (Baltimore, 1822), New York, 1876.

Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924.

Ollivier, Albert, *Saint-just et la Force des Choses*, Paris, 1954.

Paine, Thomas, *The Age of Reason* (1794-1811), *Common Sense* (1776), *The Rights of - Man* (1791), *The Complete Writings* içinde, New York, 1945. (*Akıl Çağı*, çev.

Ali İhsan Dalgıç, İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, İstanbul; *İnsan Hakları*, çev. Mehmet Osman Dostel, Millî Eğitim Basımevi, 1964, İstanbul)

Palmer, Robert R., *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959.

— *Twelve Who Ruled. The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941.

Parrington, Vernon L., *Main Currents in American Thought* (1927-1930), Londra, 1963.

Plutarch, *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, İngilizceden çeviren John Dryden, Modern Library baskısı, New York.

Poeschl, Viktor, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

Polybius, *The Histories*, Loeb Classical Library baskısı, Cambridge, Mass.

Raynal, Abbé, *Tableau et Révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord* (1781).

Redslob, Robert, *Die Staatstheorien der Französischen Nationalversammlung von 1789*, Leipzig, 1912.

"Revolution", *Oxford Dictionary*.

Robespierre, Maximilien, *Œuvres*, 3 cilt, Laponneraye, der., 1840.

— *Œuvres Complètes*, G. Laurent, der., 1939.

— *Œuvres*, Lefebvre, Soboul, der., Paris, 1950 ve sonrası.

Rosenstock, Eugen, *Die ettropäischen Revolutionen*, Jena, 1931.

Rossiter, Clinton, *The First American Revolution*, New York, 1956.

— "The Legacy of John Adams", *Yale Review*, 1957.

Rousseau, Jean-Jacques, *A Discourse on the Origin of Inequality* (1755), İngilizceye çeviren G. D. H. Cole, New York, 1950. (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 10. baskı, 2010, İstanbul)

— *Social Contract* (1762), Londra, 1968. (*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, 7. baskı, 2011, İstanbul)

Rowland, Kate Mason, *The Life of George Mason, 1725-1792*, New York, 1892.

Rush, Benjamin, *Selected Writings*, der. D. D. Runes, New York, 1947.

Ryffel, Heinrich, *Metabolé Politeion*, Berne, 1949.

Saint-Just, Louis de, *Œuvres complètes*, der. Ch. Vellay, Paris, 1908.

Saint-Simon, *Mémoires* (1788), der. Pléiades, 1953.

Schieder, Theodor, "Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift*, Cilt 170, 1950.

Schultz, Fritz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1954.

Shattuck, Charles E., "The True Meaning of the Term 'Liberty' ... in the Federal and State Constitutions", *Harvard Law Review*, 1891.

Sieyès, Abbé, *Qu' est-ce que le Tiers État?*, 1789, 4. baskı. (Sieyès, Emanuel-Joseph, *Üçüncü Sınıf Nedir?*, çev. İsmet Birkan, İmge Kitapevi, 2005, Ankara)

Soboul, Albert, "An den Ursprüngen der Volksdemokratie. Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II", *Beiträge zttm neuen Geschichtsbild. Alfred Meusel Festschrift,* Berlin, 1956.

— "Robespierre und die Volksgesellschaften", *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag,* der. Walter Markov, Berlin, 1958.

— *Les Sans-Culottes Parisiens,* Paris, 1957.

Solberg, Winton U., *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States,* New York, 1958.

Sorel, Albert, *L'Europe et la Révolution Française,* Paris, 1903. (*Avrupa ve Fransız İhtilali*, çev. Nahid Sırrı Örik, Millî Eğitim Basımevi, 1995, İstanbul)

Soule, George, *The Coming American Revolution,* New York, 1934·

Spurlin, Paul Merrill, *Montesquieu in America, 1760-1801,* Baton Rouge, Louisiana, 1940.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* Taurini, 1922-4.

Thompson, J. M., *Robespierre,* Oxford, 1939.

Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Œuvres Complètes,* Paris, 1953. (*Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitapevi, 1995, Ankara)

— *Democracy in America* (1838), Londra, 1968.

Trent, W. P., "The Period of Constitution-making in the American Churches", *Essay in the Constitutional History of the United States,* der. J. F. James, Boston, 1889.

Tyne, C. H. van, *The Founding of the American Republic,* Boston, 1922 ve 1929.

United Nations, Report on the Problem of Hungary (Macaristan Sorununa Dair Rapor), New York, 1956.

Vergilius, *The Aeneid, Eclogues, Georgics,* İngilizceye çeviren J. W. Mackail, *Works* içinde, Modern Library baskısı, New York. (*Aeneas*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Payel Yayınları, 1995, İstanbul)

Voegelin, Eric, *A New Science of Politics,* Chicago, 1952.

Weinstock, S., "Penates", Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums.*

Weiss, E., "Lex", Pauly-Wissowa, *a.g.e.*, Cilt XII.

Whitfield, J. H., *Machiavelli,* Oxford, 1947.

Wilson, Woodrow, *An Old Master and Other Political Essays* (1893).

— *Congressional Government* (2885), New York, 1956.

Wright, Benjamin F., "The Origins of the Separation of Powers in America", *Economica,* Mayıs 1933.

III. Napoleon 65, 67, 93, 349
IV. Henry 60, 319
XIV. Louis 118
XVI. Louis 60, 136, 142
20. yüzyıl devrimleri 346, 352, 355, 366
1848 Devrimi 64, 73, 348-352
1905 Rus Devrimi 16, 335, 343-345, 348, 351, 355

Acıma 8, 90-92, 94, 96, 97, 102-105, 107, 109-116, 122, 123, 161, 299, 323, 330
Acton, Lord 135, 328
Adams, John 25, 27, 41, 49, 58, 86-90, 99, 109, 153-155, 157, 165-171, 175, 177, 178, 182, 186, 187, 193, 200, 202, 203, 234, 236, 239, 245, 249, 250, 256, 258, 263, 264, 266, 279, 294, 297, 310, 319, 369
  İktidar üzerine 202, 203
  Mutluluk üzerine 167
  Kanunsuzluk üzerine 297
Adams, John Quincy 266
Adams, Samuel 169, 239
Adler, Max 353
Aeneas 253, 272, 275, 281, 282
Afrika 94
Ahiret 170, 171, 256, 257, 267
Ahlaksızlık 124
Akhilleus 281, 282
Akıl 31, 103, 112, 123, 146, 200-202, 226, 237, 259, 261, 278, 302, 303, 305, 306
  ve tutku 202, 303
Alkibiades 43
Alman Devrimi 346
Almanya 4, 31, 66, 193, 351, 360, 364
  ve Fransa 4, 66, 351
Amerika Birleşik Devletleri 8, 19, 26-32, 39, 41, 42, 52, 55-57, 65, 68, 70-72, 78, 85-95, 106, 109, 119, 120, 122-124, 128, 140, 144, 146, 152, 154, 157, 160, 162, 164-169, 170, 172-182, 186, 187, 189, 190-199, 203, 219, 220, 225, 245, 246, 254, 257, 261, 269, 273, 290, 291, 316, 320, 340, 359, 360, 363
  ve devrim 8, 19, 26-28, 32, 41, 42, 52, 55-57, 70-72, 78, 85-87, 94, 109, 119, 122, 123, 128, 146, 152, 164, 167-169, 173-175, 178, 180, 182

ve Avrupa 26-28, 31, 65, 68, 70, 71, 86, 90, 91, 119, 154, 164, 180, 181, 190, 192, 194, 225, 290
ve Rusya 19, 291
Amerikan Anayasası 190, 192, 194, 204, 205, 208, 209, 219, 225, 254, 271, 338
Amerikan dış politikası 15, 19
Amerikan önseçimleri 371
Amerikan Rüyası 182
Amerikan sınır bölgesi 120
Amerikan tarihyazıcılığı 225, 295
Floransalı 67
Fransız 127
Yazılı 55, 185, 196, 225, 269
Anayasal monarşi 174
Anayasal yönetim 39, 158, 173-175, 179, 187-189, 192-194, 211, 311
Anayasaya tapınış 266, 273, 274
Anayasa-yapımı 128, 163, 186, 187, 189-191, 193-195, 211, 219, 221, 224, 225, 269, 314, 315
Ancien régime 64, 141, 151, 159, 210, 244, 347
Antikite 12, 13, 22, 24, 32, 33, 42, 46, 47, 51, 72, 81, 94, 131, 155, 156, 159, 161, 169, 211, 250, 251, 256, 264, 265, 270, 271, 273, 277, 300, 309
Yunan 12, 250, 300
Roma 13, 42, 46, 94, 256, 264, 270, 277
Antlaşma 98, 189, 222, 223, 225, 226, 228-232, 236, 239, 243-245, 254, 255, 282, 369
Aquinas, Thomas 171
Arbeiter-und Soldatenräte 352
Argenson, Marki 100
Aristokrasi 37, 53, 300, 304, 320
Aristokratlar 63, 159, 182, 229, 258, 300, 311, 332
Aristoteles 17, 21, 24, 25, 42, 44, 199, 287
Aron, Raymond 17
Asya 94, 285
Ateizm 29, 258
Atina 12, 13, 36, 50, 264, 265, 375, 376
Atlantik Uygarlığı 153, 173, 180, 185, 218, 237, 243, 262, 262, 264, 266, 289, 295, 297
Augustine 32, 160, 287
Augustus 283
Aulard, Alphonse 127
Avam Kamarası 317
Avrupa 26-28, 31, 45, 51, 65, 66, 68, 70, 71, 84-86, 90-92, 94, 96, 119, 121, 142, 150-152, 154, 158, 161, 164, 180, 181, 190, 192, 194, 205, 210, 211, 221, 225, 232, 242-244, 262, 263, 265, 279, 280, 289, 290, 294-297, 299, 330, 342, 347, 356, 357, 359, 362, 365, 371
ve Amerika 26, 28, 71, 221, 243, 290, 295
Avrupa Devrimleri 28, 68, 210, 265, 290, 297, 299
Avrupalı yönetimler 371
Aydınlanma 65, 123, 160, 233, 237, 257, 259, 290, 293, 306
Aydınlanma filozofları (*Philosophes*) 160, 290

Bacon, Francis 145
Bagehot, Walter 215, 266
Bağımsızlık Bildirgesi 11, 28, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 186, 195, 197, 210, 219, 221, 226, 236, 238, 246, 249, 257-259, 261, 267
Bağımsızlık Savaşı 19, 85, 186
Bakunin 350
Baldırı çıplaklar 77, 78, 326, 329
Barker, Ernest 138
Barrot, Odysse 357, 358
Bastille 60, 61, 65, 128, 289, 328
Batı geleneği 105, 262, 294
Bavyera *Räterepublik* 352
Beard, Charles 128
Becker, Carl L. 169
Berlin 352
Birinci Dünya Savaşı 13, 15-17, 20, 150, 192, 193, 364
Blackstone, William 39, 164, 215, 248

Blanc, Louis 127
Bodin, Jean 27, 44, 50, 207
Bolluk 25, 81, 181, 222, 291, 292, 366
Bolşevik Parti 73, 84, 332, 345, 356
Boorstin, Daniel 276, 294
Boş zaman/dinlence 87, 89, 159
Bousset, W. 283
Bracton 185, 205, 257
Britanya anayasası 56, 238, 239
Britanya monarşisi 215
Britanya tarihi 194
Brown, R. E. 128
Bryce, James 225, 236
Budapeşte 352, 357, 358
Burbonlar (*Bourbons*) 65
Burke, Edmund 57, 58, 140, 142, 152, 153, 195, 317
Burnaby, Andrew 87
Bürokrasi 129, 157, 354
Büyük Uyanış 31, 229

Cambridge Antlaşması 228, 232
Capponi, Gino 46
Carpenter, William S. 169, 196, 203, 219, 295, 304, 317, 318
Cassinelli, C. W. 318, 365, 366
Catiline 43
Cato 270, 333, 334
Cauthon 324
Caydırma 16, 17
Char, René 289, 375
Chinard, Gilbert 198
Cicero 44, 159, 251, 267, 270, 271, 278, 309
Cohn, Norman 31
Coke, Sir Edward 39
Collot d'Herbois 329
Commager, Henry S. 199, 223, 225, 228, 232, 236, 238-240
Commonwealth (Britanya) 229, 236, 238, 249, 271, 280, 309, 359
Condorcet 20, 34, 35, 38, 246, 289
Connecticut 199, 223, 225, 226, 236
Connecticut'ın Temel Yasaları 199, 225, 226, 236
Constitution sözcüğü 185, 191, 273
Cooper, James Fenimore 178, 188
Corwin, Edward S. 40, 72, 178, 203, 209, 215, 249, 266, 269, 280
Cotton, John 229, 296
Coup d'etat 42
Craven, W. F. 227, 238, 264, 287, 295
Crèvecœur, Hector St. John de 28, 58, 120, 176, 182
Cromwell, Oliver 54, 55, 264, 280, 350

Çin 50, 189, 291
Çin Devrimi 189
Çoğunluğun hükümranlığı 36, 37, 218, 219, 222
Çok-partili sistem 331, 357, 359, 360

Danışma grubu 218, 304
Danton 73, 74
Demokrasi 24, 36, 37, 44, 53, 156, 182, 203, 217-219, 222, 229, 299, 300, 302, 304, 305, 316, 317, 327, 344, 353, 357, 360-362
  sözcüğü 37, 156
  ve kamuoyu 302, 304
  ve parti sistemi 353
  ve cumhuriyet 156, 217-219, 222, 302, 305, 316, 317, 327
Denetim 126, 167, 200, 268, 304, 307, 337, 343
  ve denge 200, 337
Descartes 58, 126
Desmoulins 62, 117
Devlet (*lo stato*) 50
Devlet aklı (*Raison d'etat*) 98
Devrim tarihi 44
Devrim teorisyenleri 8, 69, 137, 298, 346, 363
Devrimci gelenek 84, 89, 116, 136, 289, 290, 297, 335, 346
Devrimci partiler 332, 334, 355-357, 366-368
  ve konseyler 332, 334, 355-357, 366-368
Devrimci ruh 43, 52, 94, 163, 187, 233, 297, 299, 301, 312, 321, 322, 372, 375
  ve kuruluş 52, 94, 163, 299, 312

Devrimci savaşlar 142
Devrimci takvim 35, 350
Devrimci Yasa 119, 216
Devrimci yönetim 73, 77, 95, 98, 117, 173, 174, 179, 185, 206, 210, 312, 323-325, 328
ve komün hareketi 328
Dickinson, John 167
Diktatörlük 54, 77, 128, 129, 156, 192, 210, 211, 217, 264, 278, 293, 331, 333, 344, 345, 352, 354, 357, 360, 367
Devrimci 54, 129, 156, 211
Din 30-32, 46, 48, 49, 57, 104, 105, 111, 119, 152, 153, 170, 200, 212-215, 228, 229, 234, 248, 249, 252, 254-259, 263, 266, 270, 278, 283, 285, 294, 309, 310
ve yönetim 30, 152, 170, 200, 213, 215, 228, 229, 257, 266, 278, 294, 309, 310
Dinî müeyyide 153, 212-214, 228, 249, 263
Doğa hali 21-23, 102, 107, 216, 219, 223, 243, 244, 249, 254
Doğal Hukuk 168, 255, 256
Dostoyevsky, Feodor 90, 105, 107, 110, 125
Duverger, Maurice 348, 357, 360, 362, 363, 371
Dünya tarihi 68, 71

Egemenlik 27, 28, 37, 78, 126, 202, 204, 207, 210, 212, 221, 224, 229, 248, 262, 328
Eğitim 4, 33, 48, 83, 87, 92, 93, 159, 363
Ekim Devrimi 64, 73, 83, 129, 210, 345, 351, 356
Ekonomi 24, 79-84, 118, 176, 222, 279, 291, 292, 338, 345, 363, 364, 366, 368, 369
Elitler 354, 370-375
Emerson, Ralph Waldo 316
Engels, Friedrich 94, 365
Erdem 8, 38, 51, 92, 93, 95, 96, 102-105, 107-109, 111, 112, 115, 117, 119, 124, 126, 130, 133-135, 142-144, 146, 155, 171, 181, 182, 200, 201, 258, 264, 270, 272, 284, 295, 319, 320, 327, 370
ve Robespierre 95, 96, 102-105, 107, 115, 117, 124, 126, 130, 135, 144, 146, 258, 327
ve acıma 8, 92, 102-105, 107, 109, 111, 112, 115
Erkler ayrımı 27, 200, 201, 208, 225, 329, 337, 359
Eski Ahit 230
Eşitlik 24, 28, 36-38, 50, 55, 78, 91, 93, 140, 146, 176, 218, 228, 297, 301, 302, 326, 333, 337, 355, 372-374
ve otorite 146, 302, 355, 373, 374
Eşitlikçi toplum 146, 355
Eşitlikçiler (*Levellers*) 55
Eyalet anayasaları 166, 197, 219, 257, 316
Eyalet yönetimleri 191, 203, 221, 337
Eylem 17, 33, 35, 41, 45, 52, 65-67, 70, 72, 74, 80, 88, 89, 95, 102, 105-107, 112, 115, 120, 123, 126, 127, 132, 133, 136, 143, 146, 150, 160, 162-165, 168, 170, 173, 176, 177, 188, 191, 193, 211, 214, 226, 229, 232-235, 237, 242, 245, 249, 252, 261, 263, 264, 267, 270-274, 276-279, 286, 287, 291, 294, 296, 299, 300, 312-319, 325, 336, 339, 342, 349, 351-354, 359-361, 364, 366-368, 376
ve iktidar 74, 95, 115, 150, 162, 163, 165, 170, 173, 176, 177, 188, 193, 211, 214, 226, 229, 232, 234, 235, 237, 245, 264, 278, 291, 312, 313, 318, 319, 339, 342, 349, 359-361
Eylül Katliamı 128

Faşizm 363
Faulkner, William 296
Federal Kurultay 220, 224
Federal yönetim 316, 337, 359, 373

Felsefe 15, 31-33, 36, 58, 66-68, 146, 159, 160, 167, 168, 170, 234, 293, 294, 308
ve Fransız Devrimi 66-68, 146
ve Amerikan Devrimi 68, 146, 160, 167, 168, 170, 234, 293, 294
Feodalizm 51, 189, 195, 207, 244
Fesat 44, 150, 245
Fink, Zera S. 276, 279, 287, 310, 381
Floransa 46, 67
Forster, Georg 62
Franklin, Benjamin 56, 85, 238
Fransa 16, 50, 60, 61, 63, 65, 66, 68, 85, 95, 114, 119, 135, 142, 151, 153, 154, 156, 157, 160, 163, 172, 173, 191-193, 207, 209, 216, 241, 243, 245, 291, 321, 328, 330-332, 348, 349, 351, 357, 362, 363, 365, 383
Fransa-Prusya Savaşı 16
Fransız Direniş Hareketi 375

Galileo 58
Genel istenç 76, 97-101, 125, 208, 246, 248, 329
Gerçek ve görünüş 127
Gizli polis 349
Gladstone, William E. 190, 191
Goethe, Johann Wolfgang von 69
Göçmenler 63, 224
Görevde değişiklik 318
Grene, David 37, 106, 160
Griewank, Karl 53, 60, 62, 67, 381
Grotius, Hugo 260
Gruplaşma 121
Guicciardini, Francesco 67

Haklar Bildirgesi (*Bill of Rights*) 26, 39, 140, 168, 175, 188, 202, 261, 335, 338
Halk
Halkın yüceltilmesi 246
Amerikan halk kavramı 121
Halk demokrasisi 218
Halk oylaması 307, 349, 364
Halk toplulukları 323, 326-328, 331-334
Hamilton, Alexander, 63, 204, 219, 268, 288, 302, 303, 310
Demokrasi üzerine 219
Haraszti, Zoltán 193, 202, 294
Harrington, James 24, 154, 200, 217, 229, 264, 271, 278-280, 287, 301, 309, 310
Hebert 73, 143
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 66, 67, 69, 70, 80, 82, 146
Hektor 281, 282
Herodot 36, 38
Hiroşima 18
Hitchborn, Benjamin 18
Hitler, Adolf 83, 232, 356
Hobbes, Thomas 58, 200, 230
Homeros 172, 281, 282
Hristiyanlık 214
Hume, David 151, 152, 271

İç savaş 19, 42, 55, 144, 210, 253, 310, 345, 367
İdare 118, 157, 158, 177, 220, 327, 365-368
ve partiler 366-368
İdeolojiler 11, 31, 56, 73, 78, 79, 83, 84, 129, 166, 215, 245, 300, 301, 302, 345, 364
İkinci Dünya Savaşı 19, 190, 193, 290, 296, 365, 375
İkinci İmparatorluk (Fransa) 16, 349
İki-partili sistem 359, 360
İktidarın dengelenmesi 203
İlk günah 23, 113
İncil 22, 213, 231, 275, 276, 309, 334
İngiltere 54, 151, 174, 186, 195, 198, 222, 224, 225, 235, 240, 243, 266, 276, 304, 317
İngiltere iç savaşları 210
İnsan Hakları 77, 78, 106, 109, 140, 197
ayrıca bakın, İnsan Hakları Bildirgesi
İnsan Hakları Bildirgesi 26, 57, 140
İsis kültü 285
İskandinav ülkeleri 192
İskenderiye 88

İspanya İç Savaşı 367
İstenç 76, 96-102, 122, 125, 155, 161, 169, 198, 207-209, 211, 216-218, 230, 246, 248, 268, 270, 303, 318, 324, 329, 362
ve çıkar 100, 169, 217
İsviçre 192, 233, 350
İsyan 26, 30, 31, 42, 50, 51, 55, 60, 61, 66, 80, 94, 101, 103, 114, 140, 145, 149, 153, 158, 186, 187, 193, 206, 256, 313-315, 345, 352
ve devrim 26, 313
İşçi konseyleri 357, 358, 367, 368
İşçi sınıfı 93, 354, 367
İtalya 31, 43, 45-47, 49-51, 134, 211, 253, 265, 270, 275, 279-281, 357, 364
İtalya kent-devletleri 46, 47, 49, 51, 211, 265
İyilik 46, 104-108, 112, 113
İzonomi 37

Jakoben kulübü 323, 329, 332
Jakoben yönetimi 327, 329
Jakobenler 97, 323, 327, 329, 331-333
James, Henry 162
Jaspers, Karl 4, 14
Jay, John 41
Jefferson, Thomas 40, 85, 86, 91, 93, 121, 164-171, 176, 177, 181, 188, 198, 200, 203, 204, 219, 220, 236, 238, 249, 256, 257, 259-261, 294, 310-316, 319-321, 328, 333-342
Anayasa üzerine 313
Demokrasi üzerine 203, 316, 328
Felsefe üzerine 167
Cumhuriyet üzerine 236, 315, 334, 336, 337, 341
Jellinek, Frank 347, 350, 351, 355
Jensen, Merrill 210, 226, 238
Jironden 96, 97
Joachim di Fiore 31
Jones, Howard Mumford 164, 166

Kabil ve Habil 22, 48, 113
Kadınların Versailles'a yürüyüşü 128, 145
Kamuoyu 19, 98, 120, 121, 209, 297, 302-304, 307, 329, 349
Kamusal mutluluk 92, 154, 160, 163-166, 169, 170, 172-177, 180, 185, 297, 299, 314, 316, 321, 342, 362, 370, 374
Kanaat 68, 89, 93, 97, 98, 102, 120, 121, 132, 151, 169, 215, 220, 229, 236, 259, 299, 303-308, 311, 312, 315, 317, 319, 324, 326, 333, 354, 355, 359-361
yönetimde kanaat 305, 306
Kant, Immanuel 66, 69, 308
Kantorowicz, Ernst 206, 208
Kapitalizm 11, 29, 79, 292
Karma yönetim biçimi 199, 311
Karşı-devrim 19, 20, 57, 62-64, 69, 129, 187, 247, 355
Kasaba Meclisleri 48, 153, 154, 218, 220, 221, 236, 244, 316, 336, 350, 351
Kısım Sistemi 314, 334-336, 340-343
Kierkegaard, Sœren 125
Kitle hareketi 363, 374
Kitle toplumu 135, 157, 181, 362, 363, 365, 374
Koloni Amerikası 230, 235
Kolonileşme 29, 181, 222, 224, 243
Komün, bakın Paris Komünü
Komünizm 11, 79, 83
Konfederasyon 191, 204, 225, 230, 313, 359
Konfederasyon Sözleşmesi 191
Kongre 11, 164, 170, 171, 191, 192, 197, 219, 220, 239, 240, 320, 371
Konsey sistemi 330, 332, 335, 344, 350-352, 358, 367-369, 373
ve parti sistemi 332, 367
ve işçi konseyleri 367, 368
Macaristan'da 358
ayrıca bakın *Sovyetler*
Kopernik 53
Kölelik 14, 26, 50, 57, 80, 90-92, 147, 165, 178, 186, 239, 275
Kötülük 8, 28, 104-109, 113, 134, 145, 179, 234, 320, 354

Kralcı(lar) 40, 63, 98, 236
Kraliyet beratları 223-225, 238, 240
Krallık, bakın Monarşi
Kruşçev, Nikita 293, 354
Kurucu Babalar 27, 70, 90, 93, 121, 128, 157, 163, 167, 175, 181, 182, 193, 233, 268, 269, 272, 279, 294, 302-304, 307, 308, 310
ve demokrasi 302
ve felsefe 294
Kurucu Babalar'ın gerçekçiliği 233
Kurucu Babalar arasındaki uzlaşma 175
Kurucu Meclis, bakın Ulusal Meclis 26, 142, 216, 219, 252, 354
Kuruluş 30, 45, 48, 52, 55, 71, 94, 107, 162-164, 175, 181, 185, 186, 199, 202, 212, 214, 217, 222, 235, 238-241, 252, 263, 264, 266, 269-272, 274-280, 283-288, 291, 294, 296, 298-300, 312, 314, 316
ayrıca bakın, Anayasa-yapımı
Kutsal Roma İmparatorluğu 31, 42, 152, 207, 262
Kuzey Amerika 26, 70, 224, 239, 358, 359
Koloni tarihi 26, 70, 224, 358, 359

La Rochefoucauld 135, 136
Laikleşme/Laiklik 30, 211-214, 309, 310
Lamartine, Alphons 349
Latin Amerika 94
Le Mercier de la Rivière 259
Lecler 324
Lenin 11, 82-84, 101, 129, 293, 335, 343, 345, 348, 354, 356
ve *Sovyetler* 83, 84, 356
Leviné, Eugen 346
Liancourt, Dük La Rochefoucauld 60, 61
Liberalizm 182, 300, 360
Likurgus 250
Livingstone, William 214
Livy 13
Locke, John 26, 49, 190, 226, 227, 230, 249, 301
Lordlar Kamarası 304
Luther, Martin 30, 31, 248
Luxemburg, Rosa 354
Lyon 119

Macar Devrimi 144, 352, 358, 364, 368
Macaristan 358, 364
Machiavelli, Niccolo 44-50, 69, 130-132, 134, 265, 271, 278, 279
Madison, James 121, 166, 167, 171, 175, 178, 188, 193, 194, 202-204, 219, 221, 224, 225, 250, 257, 268, 273, 299, 304, 317, 319
Yönetim üzerine 250, 268
Eyalet yönetimi üzerine 224
Magna Carta 185, 189, 196
Maistre, Joseph de 20
Maitland, F. W. 206
Markov, Walter 77, 96, 119, 323, 325
Marksizm 78, 83, 350
Marx, Karl 24, 29, 64, 67, 69, 78-82, 84, 88, 94, 137, 146, 335, 342-346, 350
Mason, George 168
Massachusetts 192, 197, 222, 223, 236, 239, 249, 256, 313
Massachusetts Bay Şirketi 232
Mather, Cotton 296
Mathiez, Albert 127
Mayflower Antlaşması 222, 223, 226, 232
McDonald, Forrest 128, 192
Melville, Herman 8, 90, 105-107, 109, 112, 113, 130
Merhamet 8, 90, 91, 110, 111, 114-117, 119, 122, 123
ve acıma 8, 90, 110, 114, 115
Mesih 105, 106
Michelet, Jules 73, 127
Mill, John Stuart 183
Milliyetçilik 11, 99, 211
Milton, John 264, 275, 276, 279
Mirabeau, Comte de 73, 247
Monarşi 36, 40, 44, 53-55, 69, 71, 95, 118, 169, 170, 174, 177, 188, 189,

192, 195, 202, 206-208, 210, 211, 214, 215, 217, 229, 242, 262, 295, 311, 348, 357
ve cumhuriyet 169, 189, 202,
Monroe, James 85
Montaigne, Michel de 125, 158
Montesquieu 27, 117, 151-153, 159, 198-202, 204, 205, 208, 225, 249, 254, 264, 301
Yasa üzerine 200, 208
Cumhuriyet üzerine 200, 202, 204
İktidar üzerine 198, 199
Morgan, Edmund S. 186, 192
Muhafazakârlık 20, 56, 63, 216, 265, 300
Muhakeme 38, 109, 133, 268, 307, 308, 312, 368
Mumford, Lewis 48, 316
Musevi-Hristiyan Gelenek 277
Mutatio rerum 23, 44
Mutlak monarşi, bakın Mutlakıyetçilik 55, 192, 207, 210, 211, 214, 262
Mutlakıyetçilik 30, 118, 153, 158, 161, 207, 210-214, 242, 254, 255
Mutluluk 96, 106, 149, 154, 160, 163-167, 169-177, 180, 182, 263, 297, 299, 315, 330, 342, 370, 374
Kamusal ve özel 154, 164, 165, 169, 172, 175, 330, 370
Avrupa'da 96, 154, 158, 164, 180, 190, 263, 297, 299, 330, 342
ayrıca bakın, kamusal mutluluk
Mülkiyet 24, 39, 64, 77, 79, 139, 164, 200, 242, 338
Münih 352

Napoleon Bonaparte 65, 67, 93, 217
Nazaretli İsa 105
Neumann, Sigmund 352
New England 48, 86, 221, 225, 226, 229, 231, 336, 381, 384
Kasaba meclisleri 48, 221, 336
New Hampshire 219
Newton, Isaac 199, 200
Nietzsche, Friedrich 125
Norden, Eduard 283, 285
Novus ordo saeclorum 30, 52, 59, 72, 86, 230, 241, 283, 285
Nükleer savaş 14

Oligarşi 24, 36, 37, 44, 53, 360-362, 369, 370
Ollivier, Albert 72, 99, 103
On Emir 255
On İki Tablet Yasaları 253
Ortaçağ 31, 48, 50, 51, 171, 255, 265, 342, 350, 351
Otis, James 196
Otorite 8, 16, 30, 31, 47, 48, 51, 74, 118, 119, 146, 150-153, 163, 192, 196-198, 204, 206, 211-214, 216, 219-221, 224, 226, 227, 237, 239-241, 245, 247, 248, 252, 254-256, 258, 261, 263, 266-271, 274, 276, 278, 302, 306, 349, 356, 357, 359, 373, 374
Amerika'da 8, 119, 146, 152, 154, 196-198, 219, 220, 245, 254, 261, 269
Roma'da 31, 47, 152, 214, 221, 254-256, 266-271
Otorite kaybı 16, 31, 150, 152, 212, 349, 356
ve din 30, 48, 57, 119, 152, 153, 212-214, 228, 248, 252, 254-256, 263, 266, 270, 278
Otoriter yönetim 373
Ovid 281
Oxford 139

Öklid 259
Ölümsüzlük 46, 248, 257, 273, 32, 309, 310, 328
Özgürleşme ve özgürlük 41, 43
Öz-yönetim 48, 51, 208, 322, 329, 332, 351

Paine, Thomas 57, 191, 264, 273, 313
Palmer, Robert R. 105, 243
Paris 60, 61, 85, 86, 94, 114, 117, 121, 141-143, 147, 168, 281, 313, 314, 327, 347, 351, 355
Paris Komünü 81, 115, 143, 322, 328,

330, 334, 335, 343, 344, 350, 351, 357
ve seksiyonları 115, 143, 328, 330, 334, 343
Parlamento 39, 54, 208, 237, 238, 240-243, 250, 317, 331-333, 346, 354, 356, 363, 364, 371
Avrupa'da 242, 243, 356, 371
İngiltere'de 54, 240, 243, 317
Parmenides 308
Parrington, Vernon L. 167, 385
Parti 37, 55, 83, 84, 121, 129, 151, 208, 218, 293, 323, 329, 330-332, 334, 344-346, 348, 349, 351-357, 359-361, 363-369, 371, 372
ve konseyler 218, 334, 344-346, 351-357, 359, 363-369, 372
ve demokrasi 37, 218, 344, 353, 357, 360, 361
ve hareket 129, 208, 329, 346, 352, 363, 369
ve parlamento 208, 331, 332, 346, 354, 363, 364, 371
Pascal, Blaise 125, 158, 248
Pasternak, Boris 19
Pavlus, Aziz 309
Pendleton, Edmund 179
Penn, William 91
Pensilvanya 196, 268, 317
Perikles 237
Persona 138-140
Pilgrim 222, 223, 295, 296, 310
Platon 23, 24, 44, 131, 168, 171, 251, 252, 259, 287, 294, 308
Plutharkos 250
Polybius 23, 26, 33, 53, 199, 287
Profesyonel devrimciler, bakın Devrim teorisyenleri 8, 75, 347-350, 352, 356, 367
Proletarya Diktatörlüğü 344
Protestanlık 31
Proudhon, Pierre-Joseph 65, 350
Püritenler 229-231, 295, 296, 310
Püritenlik 229, 257

Radikaller 216
Raynal, Abbé 27
Realpolitik 136
Reform 30, 31, 174
Restorasyon 45, 54-57, 64, 65, 69, 185, 189, 205, 206, 211, 279, 283, 352
Revolution (Devrim) sözcüğü 24, 44, 52-54, 57, 59, 60, 65, 69-71, 147
Rıza 39, 94, 97, 163, 193, 226, 228, 229, 231, 236, 237, 242, 244, 250, 255, 371
Riyakârlık 104, 105, 117, 124, 126-128, 130-137, 139, 141-143
Robertson, William 226
Robespierre, Maximilien 34, 45, 49, 59, 62-65, 71-74, 77, 82, 95-98, 101-105, 107, 110, 115-117, 121, 122, 124- 126, 128, 130, 131, 135, 137, 143, 144, 146, 156, 173, 175, 179, 185, 211, 246-248, 252, 256-258, 278, 280, 310, 312, 322-329, 332, 333
ve halk toplulukları 323, 326, 328, 333
ve Rousseau 97, 98, 101-105, 107, 117, 122, 125, 126, 137, 143, 156, 246, 247, 324
ve erdem 95, 96, 102-105, 107, 115, 117, 124- 126, 130, 135, 143, 144, 146, 258, 327
Roma 13, 23, 27, 31, 33, 42, 46, 47, 50, 57, 64, 94, 95, 138, 152, 156, 159, 200, 207, 208, 214, 221, 228, 250, 252-256, 262, 264-273, 277-285, 300, 302, 334, 375
Kuruluşu 31, 94, 252, 264, 266, 270, 276, 278, 279, 280, 283, 285
Kökü 27, 42, 57, 138, 152, 208, 250, 255, 261, 269, 272, 277, 280, 281, 300
Roma Cumhuriyeti 27, 47, 152, 253, 265, 269, 271
Roma İmparatorluğu 42, 152, 207, 262
Romantizm 103, 265, 353
Romulus ve Remus 22, 48, 280, 281
Rossiter, Clinton 182, 229
John Adams üzerine 182

Rousseau, Jean Jacques 90, 97-105, 107, 113, 114, 117, 122, 125, 126, 137, 141, 143, 149, 197, 208, 234, 246, 247, 301, 324
Rousseauculuk 156
Rousselin, Alexandre 143
Rönesans 43, 46-49, 264, 302
Rus Devrimi 16, 74, 129, 207, 332, 343, 354, 367, 368
Rush, Benjamin 186, 197, 318
Rusya 19, 50, 66, 83, 189, 291, 292, 335, 345, 348, 349, 351, 355, 356, 358
Rusya-Japonya Savaşı 16

Sağduyu (Antik ve modern) 123, 167, 264, 268, 277, 279, 294, 297, 315
Saint-Just, Louis de 63, 71, 72, 74, 96, 99, 103, 145, 264, 326-328, 330, 362, 363
Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duc de 135
Samimilik 114
Sanayi Devrimi 80, 347
Saray sosyetesi/çevresi 158, 136
Savaş 11-21, 23, 42, 55, 64, 70, 85, 94, 109, 118, 128, 129, 131, 136, 137, 142, 144, 150, 153, 168, 176, 177, 186, 190, 192, 193, 200, 205, 210, 235, 242, 253, 281, 282, 290, 291, 296, 310, 311, 323, 327, 329, 345, 349, 352, 355, 362, 364, 365, 367, 375
  Roma savaş anlayışı 282
Schieder, Theodor 65
Scipio 278
Selden, John 317
Senato 240, 267-269, 302, 304, 305, 307, 311
  Amerikan 240, 267-269, 304, 307, 311
  Roma 240, 267-269, 302
Serbest girişim 291, 292
Shakespeare, William 319
Shay Isyanı 313
Sınıf bilinci 80
Sınıflı toplum 217
Sınıfsız toplum 355, 365
Sieyès, Abbé 96, 207, 211, 214-217, 247
Sivil hak ve özgürlükler 174, 293
Siyaset bilimi 46, 66, 157, 197, 200, 238, 310, 320
Smith, Adam 26
Sofokles 376
Sokrates 130-132, 172, 294
Solberg, Winton U. 221
Solon 250
Sosyalizm 11, 79, 83
Soule, George 342
Sovyet Cumhuriyeti 346, 356, 367
Sovyet Parlamentosu 356
Sovyet Rusya 291
Sovyetler 83, 84, 292, 343, 345, 346, 351, 355, 356, 358
Sömürü 79, 81, 94, 114, 119
Söz/Söz vermek 228, 229, 231, 232, 234, 235, 237, 245, 263, 288, 318
Sözleşme 225-229, 231, 235, 237, 239, 359
Sparta 271, 302
Spurlin, P. M. 198
Stalin, Joseph 83, 101, 293, 354
Strazburg 327
Stuart'lar 54
Sürekli devrim 65

Şanlı Devrim 54, 178
Şiddet 8, 12, 13, 16, 19, 20-22, 24, 27, 29, 43, 44, 46-49, 53, 59, 62-64, 69, 79-82, 104, 108, 109, 112, 113, 118, 119, 136, 143, 146-149, 174, 177, 179, 186, 187, 200, 201, 206, 223, 241, 244, 245, 260, 280, 281, 287, 298, 314, 315, 333, 336, 343, 344, 367
  ve Amerikan Devrimi 8, 19, 27, 109, 119, 146, 174, 179, 186, 206, 244
  ve zorunluluk 13, 69, 79-82, 112, 119, 149-149, 314,
Şüpheliler Yasası 124

Talihsizlik 64, 96, 104, 114, 115, 142-144, 146, 219, 279
Tarih felsefesi 31, 66, 67, 146
Tarih kavramı 32, 66, 70
Taylor, John 203
Teknoloji 13, 26, 83, 147, 182
Tek-parti diktatörlüğü 331, 352, 357, 360, 367
Temizlik 123, 129, 232, 249, 306
Temsilî yönetim 305, 317, 318, 341, 353, 361, 365, 371
  ve kısım sistemi 341
Temsiliyet 41, 51, 87, 101, 188, 236, 305, 317, 318, 322-324, 363-366
  ve eylem 41, 188, 317, 318, 364-366
  kolonilerde temsiliyet 236, 317
  ve demokrasi 305, 317
  ve parti sistemi 363, 365, 366
Tenis Kortu Yemini 156, 162
Teokrasi 229
Terör 16, 73, 77, 101, 102, 105, 119, 128-130, 136, 137, 140, 142, 143, 145, 298, 311, 327, 331-333, 349
  ve yozlaşma 127, 137, 142, 143
  erdemin terörü 102, 130
  ayrıca bakın, Terör Dönemi
Terör Dönemi 119, 128, 129, 136, 137, 140
Theseus 377
Thompson, J. M. 77, 105, 117, 137
Thucydides 13, 37
Tiranlık 11, 53, 57, 62, 94, 95, 119, 121, 145, 157, 169, 173, 187, 188, 200, 201, 204, 212, 218, 275, 292, 293, 303, 304, 313, 314, 320, 337, 346
Tocqueville, Alexis de 37, 56, 66, 72, 78, 146, 153, 154, 160-162, 172, 178, 221, 236, 237, 281, 296, 299, 330, 342, 348, 350
Toplum sözleşmesi 100, 222, 226-230, 233, 237
Toplumsal sorun 24-26, 28, 71, 75, 76, 78, 79, 81, 83, 90, 92, 144, 145, 179, 298, 346
  ayrıca bakın, yoksulluk
Troçki, Leon 354
Troya 253, 279-281, 283, 285
Troya savaşı 281
Turgot, Robert Jacques 27

Ulusal Meclis (Fransa) 163, 321, 322, 325, 333, 348
Ulus-devlet 43, 45, 50, 68, 98, 211, 217, 221, 233, 262, 329, 332, 344, 359, 360
  ve parti sistemi 332, 359
Üçüncü Cumhuriyet (Fransa) 16, 192
Üçüncü Sınıf (*Third Estate*) 140, 162
Üst Norm 214-246, 245-247, 251, 252, 254, 256, 261
Üstün Varlık 247-249, 256, 257
Ütopyacı Sosyalistler 350

Venedik 268, 302
Vergilius 30, 253, 275, 276, 279, 281-286
Vergniaud 62, 73, 74
Verri, Pietro 242
Versailles 56, 128, 137, 145
Vicdan 88, 103, 116, 132, 134, 249, 256, 261, 307
Vico, Giovanni 70
Virginia 164, 179, 203, 222, 238, 240, 335
Virginia Haklar Bildirgesi 26, 168
Virginia Şirketi 222, 223
Voegelin, Eric 31

Warren, Joseph 160
Washington, George 72, 85, 337
Webster, Daniel 94
Whitfield, J. H. 49
William ve Mary, İngiltere Kralı ve Kraliçesi 54
Williams, Roger 226
Wilson, James 202, 205, 226, 264, 317
Wilson, Woodrow 188, 266, 269
  İktidar üzerine 266
Winthrop, John 231
Wright, Benjamin F. 225

Yargı 87, 190, 237, 255, 268
Yargısal denetim 268, 304, 307
Yasama organı 238, 239, 242, 245, 268
Yasayapıcı 214, 247, 251
Yazar Tayfası (*Men of Letters*) 155, 158, 159, 161, 173, 294, 347
Yenilik (*novelty*) 32, 34, 42, 43, 45, 48, 52, 53, 57-59, 157, 168, 230, 243, 263, 268, 271, 286, 300, 301, 304, 307
Yoksulluk 25, 26, 28, 76, 77, 79,-81, 83, 84, 86-88, 91, 92, 94, 118, 122, 140, 142, 144, 145, 147, 159, 179-181, 208, 292, 298
İktidar 142, 179
ve otorite 118
ve özgürlük 76, 77, 79-81, 83, 84, 86, 87, 91, 94, 122, 144, 145, 159, 179-181, 292
ayrıca bakın, iktidarın dengelenmesi ve erkler ayrımı
Young, Arthur 190
Yozlaşma 86, 127, 134, 135, 137, 139, 142, 143, 151, 337, 338, 366, 369
ve yoksulluk 86, 142
Yönetim biçimleri 16, 23, 24, 36, 42, 43, 71, 83, 186, 188, 199, 201, 204, 205, 207, 218, 239, 240, 299, 301, 302, 311, 315, 324, 337
Yüksek Mahkeme 269, 307, 311
Yürütme organı 268, 352

Zenci köleliği 91
Zorunluluk 13, 61, 66, 67, 69, 70-72, 74-82, 112, 119, 120, 123, 127, 129, 130, 142, 145-149, 172, 181, 214, 215, 291, 314, 318, 319, 326, 368, 370
biyolojik zorunluluk 145
zorunluluk doktrini 146
tarihsel zorunluluk 61, 66, 67, 71, 72, 74, 75, 79, 81, 127, 129, 130, 291
ve özgürleşme 149, 172, 314
ve şiddet 13, 79, 80-82, 112, 119, 146-149, 314

"Hiç kimse, kamusal mutluluktan pay almadan mutlu addedilemez; hiç kimsenin, kamusal özgürlük deneyimi yaşamadan özgür olduğu söylenemez ve hiç kimse, kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz."

Devrim bir başlangıçtır; fakat şiddetle yoğrularak savaşa yaklaşan ve siyasal alanın dışına itilen bir devrim, yıktığı tiranlığın yerine yeni bir tahakküm odağını geçirmekten kaçabilir mi?

Devrim, halkın iktidarını getirecek bir araçtır; fakat halkın tam katılımını engelleyen ve yeni güç odakları yaratmaktan öteye gitmeyen bir devrim hareketi kamusal mutluluğu ve iktidarı yaratabilir mi?

Mutluluğa erişmenin yolunu şiddete ve zor kullanımına dayandıran bir devrim özgürlüğün yolunu açabilir mi?

İfade etme, tartışma ve karar verme yetkisini halkın kendisine değil, yalnızca temsilcilerine veren bir devrim amacına ulaşabilir mi?

Fransız ve Amerikan devrimlerini karşılaştırarak devrim olgusunu modern perspektifte değerlendiren Hannah Arendt, devrim hareketlerinin amaçlarıyla vardıkları nokta arasındaki uçurumda bugünün yakıcı sorunlarının köklerini ortaya koyarken, devrimler tarihini başka bir gözle görmemizi sağlamakla kalmıyor, gerçek bir devrim ihtimaline uzanan yollara da ışık tutuyor.

491703
ACZ

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1121-9