L. ALTHUSSER

Politika ve Tarih

ÇEVİRENLER: ALÂEDDİN ŞENEL - ÖMÜR SEZGİN

VYAYINLARI

Louis Althusser

POLİTİKA VE TARİH
Montesquieu - Rousseau

V YAYINLARI

V YAYINLARINDA BİRİNCİ BASIM: MART 1987

V YAYINLARI
VERSO A.Ş.
Konur Sokak 13/7
Tel: 125 68 95
Kızılay / ANKARA
P.K. 359, Yenişehir - ANKARA

Ofset Hazırlık: VMS (Verso Matbaacılık Sanayii)
Baskı: Başarı Matbaası, Ankara

LOUIS ALTHUSSER

Politika ve Tarih

Çevirenler:
ALÂEDDİN ŞENEL - ÖMÜR SEZGİN

VYAYINLARI

Birinci kesim, Louis Althusser, **Montesquieu la Politique et L'Histoire,** (Presses Universitaires de France, Paris, 1969, üçüncü baskı) dan Ömür Sezgin; ikinci kesim, Louis Althusser, **Politics and History Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx** (İngilizce'ye çev. Ben Brewster, NLB, London, 1972) den, "**Rousseau:** The Social Contract (The Discrepancies" adlı ikinci bölümünden) Alâeddin Şenel tarafından çevrilip, birinci Türkçe baskısı **Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau** adıyla V Yayınlarınca Mart 1987'de gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça Notu:
Louis Althusser, Politika ve Tarih: Montesquieu, Rousseau, çevirenler: Ömür Sezgin - Alâeddin Şenel, Ankara, 1987, V yayınları, 158 sayfa

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BİRİNCİ KESİM

MONTESQUIEU: SİYASET VE TARİH **3-85**

ÖNSÖZ 3
METOTTA BİR DEVRİM 5
YENİ BİR YASA KURAMI 18
TARİHİN DİYALEKTİĞİ 29
"ÜÇ YÖNETİM VARDIR..." 45
I. Cumhuriyet 45
II. Monarşi 49
III. Despotizm 57
KUVVETLER AYRILIĞI MİTOSU 68
MONTESQUIEU'NÜN ÖNYARGISI 76
SONUÇ 85
KAYNAKÇA 86

İKİNCİ KESİM

ROUSSEAU: TOPLUM SÖZLEŞMESİ (TUTARSIZLIKLARI) **87-151**

ÖNSÖZ 89
SORUNUN ORTAYA KONMASI 93
SORUNUN ÇÖZÜMÜ: I. TUTARSIZLIK 105
SÖZLEŞME VE YABANCILAŞMA 118
TOPTAN TESLİM VE DEĞİŞİM: II. TUTARSIZLIK 124
ÖZEL ÇIKAR - GENEL ÇIKAR;
ÖZEL İRADE - GENEL İRADE : III. TUTARSIZLIK 132
İDEOLOJİDE İLERİLERE UÇMA
EKONOMİDE GERİLERE ÇEKİLME 144
1. İdeoloji Alanında İlerilere Uçma 144
2. Ekonomik Gerceklik Alanında Gerilere Çekilme 147

DİZİN 153

BİRİNCİ KESİM

MONTESQUIEU : SİYASET VE TARİH

ÖNSÖZ

Mostesquieu üzerinde yeni bir şey söylemek iddiasında degilim. Böyle görünecek olan, bilinen metinler ya da daha önce yapılmış yorumlar üzerindeki düşüncelerdir.

Bu kişinin heykellerindekinden daha canlı bir görüntüsünü vermiş olmayı isterdim yalnızca. Ama, La Brede senyörünün çok gizli olan ve hâlâ Tanrıya inanıp inanmadığı, karısını sevip sevmediği, otuzbeşinden sonra yirmi yaşın tutkularına sahip olup olmadığı tartışılan özel hayatını kastetmiyorum. Ne de Parlamentodan uzanmış Parlamento Başkanının günlük yaşamından topraklarıyla uğraşan senyörden, şarapları ve satışlarıyla yakından ilgilenen şarapçıdan. Başkaları bunu yaptı, okunmaları gerekir. Ben, geçen zamanın gölgesi ve yorumların cilaları altında kalmış bir başka yaşamı düşünüyorum.

Bu yaşam, herşeyden önce hukuk ve siyaset konularına olan tutkunun sonuna kadar bir arayış içinde tuttuğu ve ölüme karşı giriştiği tek gerçek yarışı kazanmak (eserini bitirmek) için acele ederken kitaplar içinde görme yeteneğini kaybeden bir düşünürün yaşamıdır. Bununla birlikte yanlış anlaşılmasın: Montesquieu'nün özelliği, konusunun *tuhaflığı* değil, onu *kavrayışıdır*. O yalnızca *anlamak* istiyordu. Bu çabayı ve gururunu gösteren birkaç görüntüsüne sahibiz. O, sayısız belge ve metinlere, geçmişin sonsuz mirasına ve tarihi kitap ve belgelere, yalnızca onların mantığını, nedenini, yakalayabilmek için giriyordu. Yüzyılların karmakarışık ettiği bu yumağın ucunu yakalamak, ve çözmek istiyordu. Çözülüyordu. Önceleri kendini bu küçük verilerin büyük evreninde, kıyısız bir denizde kaybolmuş gibi görüyordu. Denizin kıyılarının olmasını, bu kıyılara ulaşmayı ve yanaşmayı istiyordu. Yanaşıyordu. Ondan önce hiç kimse bu serüvene atılmamıştı. Gövdelerinin çizimi, direklerinin yüksekliği ve hızları üzerinde düşünecek kadar gemilere sevgi duyan; Kartacalıları Afrika kıyıları boyunca ve İs-

panyolları Hindistan'a (Amerika'ya) kadar izleyecek derecede denizaşırı yolculuklarla ilgilenen bu adamın, kendini bütün korkusuz denizcilerle akraba hissettiğine inanmak gerekir. Konusunun uçsuz bucaksızlığı içinde görünce kendisini, bunları hatırlaması boşuna değil: kitabının son cümlesi, en sonunda yaklaşan kıyıyı kutlamadır. Bilinmeyene doğru hareket ettiği doğrudur. Ama bu gemici için de bilinmeyen, yeni topraklardı.

İşte bunun için Mostesquieu'de *keşfeden* bir adamın derin sevinci görülmektedir. İşin farkında. Yeni düşünceler getirdiğini, benzeri olmayan bir eser sunduğunu biliyor, ve eğer son sözcükleri fethedilmiş toprağı selamlamak içinse, ilk cümlesi yalnız yola çıktığını, ustası ve fikir babası bulunmadığını açıklamak içindir. Yeni gerçekler söylediğine göre yeni bir dil konuştuğunu belirtmektedir. Dili kullanışında bile, miras bulduğu günlük sözcükleri yeni keşfettiği anlamlarla aydınlatan bir adamın gururu hissedilmektedir. Düşüncesinin yeni bir dünya açtığını hissetmektedir. Onun bu buluşu bize artık yabancı değil. Ve büyüklüğünü andığımızda, gökteki bir yıldız gibi kültürümüzün bir gereği olmuş olmasını, onu yerleştirdiğimiz bu göğü bize açmak için ne büyük cesaret ve tutku gerektiğini iyi anlamamakla birlikte, engelleyemeyiz.

Ama bir başka yaşamı daha düşünüyorum. Bizzat ona borçlu olduğumuz buluşların gizlediği bir yaşamı. Tercihlerini, nefretlerini, kısaca zamanının mücadelelerinde Mostesquieu'nün *seçimini*. Gereğinden fazla rahatlatıcı bir gelenek Montesquieu'nün dünyayı tarafsız ve çıkarsız bir insan gözüyle gördüğünü ileri sürer. Bizzat kendisi de her türlü grup dışında, iktidardan ve çekiciliğinden uzak, mucizevi bir raslantı eseri her şeyden bağımsız bulunduğu için tarihçi olduğunu söylemedi mi? Tümden özgür olduğu için her şeyi anlayabileceğini? Her tarihçinin görevi olduğu gibi, söylediğine değil eserine inanma görevini yerine getirelim. Bana bu görüntü bir mitmiş gibi geldi ve öyle olduğunu göstereceğimi umuyorum. Ama, bunu gösterirken, zamanının siyasal mücadeleleri içinde Mostesquieu'nün tutkuyla taraf tutmuş olmasının, eserini dileklerinin katıksız yorumuna indirgediğine inanılmasını istemem.

Ondan önce başkaları Doğu'ya doğru hareket etmişlerdi. Batı'da Hindistan'ı (Amerika) bulmuşlardı bizim için.

METOTTA BİR DEVRİM

Montesquieu'nün *siyaset biliminin kurucusu* olduğu kabul edilmiş bir doğrudur. Auguste Comte böyle dedi, Durkheim yineledi ve hiç kimse bu yargıya ciddi şekilde itirazda bulunmadı. Ama, onu atalarından ayırdetmek ve onlardan farklı kılan noktayı yakalayabilmek için belki biraz uzaktan bakmak gerekecek.

Zira, Platon da siyasetin bir bilim konusu olduğunu söylüyordu ve bunun kanıtı olarak da bugün elimizde onun *Devlet*'i, *Siyaset Adamı* ve *Yasalar*'ı var. Bütün antik düşünce, bir siyaset biliminin mümkün olduğu (ki bu da önemli bir kanaattır) değil, ama siyasetin yapılması yeterli olduğu kanısını taşıdı. Bodin, Hobbes, Spinoza ve Grotius'a görüldüğü gibi bu tezi modern düşünürler de benimsedi. Eskiler, siyaset üzerinde düşünmek istemelerinden dolayı değil ama, onun *bilimini* yaptıkları iddialarından ötürü eleştirilebilirler. Zira bilim anlayışları bilgi düzeylerine bağlıydı. Ve bilgileri de, Euclide öncesi matematik dışında, ya doğrudan gözlemler, ya da felsefelerinin nesneler üzerine yansıtılmasından ibaretti; ellerinde örnek olmadığı için bizim bugünkü bilim anlayışına çok yabancıydılar. Ama ya modernler? Fizikte ve matematikte artık kendilerini ispat etmiş disiplinlerin çağdaşları olan bir Bodin'in, bir Machiavel'in, bir Hobbes ya da bir Spinoza'nın bize o günlerden kalan bilimsel bilgi modeline kör kalmaları nasıl savunulabilir?

Gerçekten de, 16. yüzyıldan itibaren aynı devinim içinde bir yandan fizik ve matematiğin, diğer yandan da benzer bir ciddiyeti gerektiren ve *siyasal ya da ahlaki fizik* denilecek olan bir ikincisinin arayışının doğduğu ve geliştiği görülmektedir. Zira, doğa bilimleri insan bilimleri karşıtlığının daha henüz mevsimi değil. En koyu metafizikçiler

bile, kaderin cilveleriyle özgürlük kararlarının kesişmesi gibi görünen bu siyaset ya da tarih bilimini Tanrıya havale etmektedirler: Örneğin Leibniz. Ama ancak insan elinin hataları Tanrının ellerine bırakılmaktadır ve Leibniz insan bilimine ilişkin insani bir fikri Tanrıya havale etmekteydi. Pozitif düşüncelilere, ahlâkçılara, hukuk felsefecilerine, siyasetçilere ve bizzat Spinoza'ya gelince, onlar insan ilişkilerinin de fizik ilişkiler gibi ele alınabileceğinden bir an bile kuşku duymuyorlar. Hobbes matematik bilimleriyle toplum bilimleri arasında tek bir fark bulmaktadır: birinciler insanları böler, ikinciler birleştirir. Ama işte bu tek nedenden ötürü birincilerinde gerçek ile insanların çıkarları karşıt değilken, ikincilerde akıl insana aykırı oldu mu, insan akla aykırıdır. Spinoza da insanlararası ilişkilerinin, doğa ilişkileri gibi ve aynı yöntemlerle incelenmesini istemektedir. *Traite Politique*'in giriş sayfaları okunmalı: Spinoza, Aristocuların doğa konusunda yaptıkları gibi siyaseti, ülkülerinin ya da kavramlarının hayalleriyle örten felsefecileri kınarken, onları düşleri yerine tarihin gerçek bilimini önermektedir. Yolları ondan çok daha önce çizili bulduğumuza göre, nasıl olur da Mostesquieu'nün yeni yollar açtığı iddia edilebilir?

Aslında, bilinen yolları izlermiş gibi görünse de o, aynı *nesneye* gitmemektedir. Helvetius, Montesquieu için, Montaigne'nin zekâsına benzer bir zekâya sahip olduğunu söyler. Aynı merak var ve aynı konularla uğraşıyor. Tüm zaman ve yerlere ilişkin örnek ve olgu toplayıcısı Montaigne ve izleyicileri gibi o da kendine *yaşamış tüm insanların bütün tarihini* konu olarak alıyordu. Ve bu fikir ona tamamen rastlantısal olarak gelmemişti. Gerçekten, 15. ve 16. yüzyıl dönemecinde dünyayı saran çifte devrimi düşünmek gerekir. Mekânında devrim. Yapısında devrim. Afrika'nın, Doğu Hindistan'ın ve Batı Hindistan'ın (Amerika'nın) Avrupa tarafından tanınmasına ve sömürülmesine yol açan büyük keşiflerin, dünyanın keşfinin, zamanıdır bu dönem. Gezginler sandıklarında baharat ve altın, belleklerinde ise alışılagelmiş bütün doğruları altüst eden örf ve kurumların hikâyesini getirmektedirler. Ama eğer, gemilerini yeni toprakların fethine yollayan ülkelerin kendi içlerinde başka olaylar bu inançların temellerini sarsmamış olsaydı, bu skandal ancak yeni şeylere olan meraktan doğan hafif bir

gürültü uyandırabilirdi. İç savaşlar, Reform'un din devrimi, din savaşları, devletin geleneksel yapısının değişimi, alt tabakaların yükselişi, soyluların düşüşü, zamanın bütün eserlerinde bol bol yankılarını bulan bu altüst oluşlar, deniz ötesinden getirilen skandal yaratıcı hikâyelere gerçeklik ve anlam kazandırtmaktaydı. Vaktiyle çok bilmişlerin tutkularına yanıt verecek tuhaflıklar, dosyalarda kalacak konular, günün kuşkularının bir aynası ve bunalım içindeki bu dünyanın gerçeküstü bir yankısı olmaktaydı. İşte 16. yüzyıldan beri düşünceye egemen olan siyasal egzotizmin temeli (eski Yunan ve Roma ve tarihin kendisi, şimdiki dünyanın kendi görüntüsünü aradığı *öteki dünya* olmaktaydı.)

İşte Montesquieu'nün konusu budur. *Bu kitabın konusu*, diyor *Yasaların Ruhu* için, *dünyanın bütün halklarının çeşitli alışkanlıkları, örfleri, âdetleri ve yasalarıdır. İnsanlar arasında kabul görmüş bütün kurumları kapsadığına göre konunun çok geniş olduğu söylenebilir(1)* İşte onu, kendinden önce siyaseti bilim yapmak isteyen diğer bütün yazarlardan ayırdeden bu konudur. Zira, ondan önce hiçbir zaman *dünyanın bütün halklarının bütün örf, âdet ve yasaları* üzerinde düşünme cesareti gösterilmemişti. Bossuet'nin tarihi de evrensel olma iddiasında: Ama onun bütün evrenselliği Kutsal Kitap'ın her şeyi söylemiş olduğunu, bir çınarın çınar tohumunun içinde bulunduğu gibi bütün tarihin de Kitapta bulunabileceğini söylemesindedir. Hobbes, Spinoza ve Grotius gibi kuramcılara gelince, onlar da bilim *yapmaktan çok*, bir bilim anlayışı önermektedirler. Somut olguların tümü üzerinde değil, ya birkaçı üzerinde (Spinoza'nın *Traite theologico-politique*'de yaptığı gibi yahudilik ve ideolojisi üzerinde), ya da Hobbes'un *De Cive*'de ve *Leviathan*'da, yine Spinoza'nın *Traite Politique*'de yaptığı gibi *genel olarak toplum* üzerinde düşünmektedirler. Onlar gerçek tarihin kuramını yapmıyorlar, toplumun özünün (essence) kuramını yapıyorlar. Ne belirli bir toplumu, ne somut bir tarihi dönemi, ne de toplumların ve tarihin tümünü açıklıyorlar. Toplumun özünü inceliyorlar ve onun ideal ve soyut bir modelini veriyorlar. Şu söylenebilir: onların bilimi Montesquieu'nün biliminden, bir Descartes'ın kurgusal

(1) **Defense de l'Esprit des Lois (Yasaların Ruhu'nu Savunma), II. Bölüm: Genel Fikir.**

fiziği, bir Newton'un deneysel fiziğinden ne kadar uzaksa o kadar uzaktır. Biri, basit doğa ve özlerde mümkün bütün fizik olguların *önsel* (a priori) *gerçeğine* ulaşıyor, diğeri olgulardan hareket ediyor ve *yasalarını* bulmak için değişimlerini gözlemliyor. Nesnelerindeki bu fark yöntemde bir devrim gerektiriyor o zaman. Eğer bir toplumsal fizik fikrine ilk sahip olan Montesquieu değilse de, topluma yeni fiziğin zihniyetini uygulamak, özlerden değil de olgulardan hareket etmek ve bu olgulardan yasalarını elde etmek isteyen ilk odur.

Böylece, neyin, Montesquieu'yü kendinden öncekilerle hem birleştirdiğini ve hem de onlardan ayırdığı görülmektedir. Onlarla *aynı projeye* sahip: siyaset bilimini oluşturmak. Ama, genel olarak toplumun değil tarihin bütün somut toplumlarının bilimini yapmayı amaçladığından *konusu aynı değil.* Ve bu nedenle de *yöntemi aynı değil:* özleri yakalamak değil, yasaları bulmak istiyor. Projedeki bu birlik ve yöntem ile konudaki bu ayrılık, Montesquieu'yü hem kendinden öncekilerin bilimsellik arayışlarına en tutarlı biçimi veren, hem de onların soyutlamalarının en kararlı hasımı yapmaktadır.

Bir siyaset ve tarih bilimi oluşturma projesi herşeyden önce siyaset ve tarihin bilim konusu olabileceğini, yani bilimin keşfedebileceği bir *zorunluluğu* içerdiğini varsaymaktadır. O zaman, insanlık tarihinin, insanların yanılgılarının ve savrulmuşluklarının tarihinden ibaret olduğu; örf ve âdetlerin cesaret kıracak derecede sonsuz çeşitliliğini bir tek prensibin —insanın zayıflığı prensibinin— birleştirebileceği; bu sonsuz karmaşayı bir tek mantığın -insanın mantıksızlığının- aydınlatabileceği fikrini ters çevirmek gerekiyor. Şu söylenmeli: *önce insanları inceledim ve örf ve âdetlerin ve yasaların bu sonsuz çeşitliliği içinde onların yalnız kendi keyif ve isteklerine göre davranmadıklarına, (El, Önsöz) ve her zaman* sağduyuya uygun olmasa bile her zaman rasyonel olan bir neden; yalnızca tuhaf fakat süregiden kurumları değil, bir savaşı kazandıran ya da kaybettiren raslantıyı bile etki alanı içinde tutan bir zorunluluk tarafından yönlendirildiklerine inandım(1). Böylece, bu rasyonel zorunluluğun kabulüyle, insanın akıl dışı

(1) EL, X, 13 (Pultava). Considerations sur la Grandeur..., XVIII.

davranışlarında tanrısal bir aklın varlığını çıkarmaya çalışan Pascalcı bir dinci görüş, bu görüşe kılıf hazırlayan kuşkuculukla birlikte reddedilmektedir. Aynı zamanda, din gibi, insanda insanı aşan ya da ahlâk gibi insana amaçlar yükleyen prensiplere başvurma da reddedilmektedir. Tarihi yöneten zorunluluk, bilimsel olmaya başlayabilmesi için, mantığını tarihin dışındaki (tarihe aşkın) bir düzenden almamalıdır. O halde, bilimin yolunu, ona kendi yasalarını kabul ettirmeye çalışan *teolojinin* ve *ahlâkın* saldırılarından temizlemek gerekmektedir.

Siyasal olguların gerçeğini söylemek *teolojiye* düşmez. Eski tartışma. Ama, tarih üzerinde Kilisenin kararının eskiden ne kadar ağır bastığını bugün yeterince anlamak zor. Tarih ile Teoloji arasındaki çatışmayı ve çatışmanın şiddetini görebilmek için, yahudi halkının ve Kutsal Kitabın bir tarihini yapmağa çalıştığı için Spinoza'ya, ya da aynı işi Kilise içinde yapmak istediği için Richard Simon'a karşı savaş açan Bossuet'yi okumak yeterlidir. Bu çalışma, Defense de l'Esprit des Lois'nın (Yasaların Ruhunun Savunması'nda) baştan sona yer almaktadır. Mostesquieu, tanrı tanımazlıkla, dinsizlikle, ilk günahı es geçmekle, poligamiyi meşru göstermekle, kısaca yasaları tamamen insani nedenlere indirgemiş olmakla suçlanır. Montesquieu yanıt verir: tarihe teolojiyi sokmak farklı düzenleri birbirlerine karıştırmaktır, bilimleri karıştırmaktır, ki bu da onların çocuk olarak kalmasını sağlamanın en emin yoludur. Hayır, o, teolojiyenliğe oynama niyetinde değildir; o, teolojiyen değil, hukukçu ve siyasetçidir. Siyaset biliminin bütün konularının *aynı zamanda* dini bir anlamı olabileceğini, evlenme, poligami ve faiz (tefecilik) üzerinde teolojiyen olarak karar verilebileceğini kabul etmektedir. Ama, bütün bu olgular aynı zamanda ve öncelikle teolojiye yabancı bir düzene, kendine özgü prensipleri olan özerk bir düzene ilişkindir. O halde, teoloji bir yana bırakılsın. Teolojiyen olarak yargıda bulunulmasını yasaklamıyor. Ama kendisine de siyasetçi olarak yargıda bulunma hakkının tanınmasını istiyor. Ve kendi siyasetinde de teoloji aranmasın. Bir papaza gökteki ayın gösterildiği bir dürbünün içinde köyün çan kulesi ne kadar varsa onun siyasetinde de o kadar teoloji vardır(1).

(1) Defense de l'EL, I. Bölüm, II.

Demek ki, din, tarih biliminin yerini tutamaz. Ahlâk da tutamaz. Montesquieu, başından itibaren büyük bir özenle *siyaset* dediği zaman bunun ahlâk olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtmektedir. *Erdem* için de aynı şey söz konusu. Bu, ne ahlâki ne de hıristiyanca bir erdem, bu siyasi erdemdir. (EL, Önsöz) Ve eğer belki on kez bu açıklamayı yineliyorsa, bunun nedeni çok yaygın bir ön yargıyla karşılaşmasıdır: *dünyanın bütün ülkelerinde ahlâk istenmektedir* (EL, Önsöz). Hobbes ve Spinoza da aynı şeyi söylüyorlardı: dünyanın tüm ödevleri her hangi bir *bilgi'nin* başlangıcı olamaz; insanı kendi olmayan insan yapmak isteyen ahlâk anlayışında. insan, kendini yöneten yasaların ahlâki olmadığını çok açıkça itiraf etmektedir. O halde, eğer bu yasalara nüfuz edilmek isteniyorsa ahlâktan vazgeçilmelidir. Çinlilerin ve Türklerin çok şaşırtıcı âdetlerini anlamağa çalışan Montesquieu'nün karşısına isevi ve insani erdemler çıkarılmaktadır! *Ama hiçbir zaman fizik, siyaset ve hukuk kitapları bu sorunlarla yapılamaz*(1). Burada da farklı düzenleri birbirlerinden ayırdetmek gerekir: *tüm siyasal kötülükler ahlâki kötülük değildir, ve ... tüm ahlâki kötülükler siyasal kötülük değildir* (EL, XIX, II). Her düzenin kendine özgü yasaları olduğundan, o bunları aramaktadır. Teolojiyenlere ve ahlâkçılara, kendisinin, nesnelerin insani düzeninden *insanca*, siyasal düzenden de siyasal olarak söz etmek istediği yanıtını vermektedir. Burada en temelli inancını savunmaktadır: bir siyaset bilimi ancak kendine özgü nesnesi üzerine, siyasetin siyaset olarak özerkliği üzerine kurulabilir.

Ama tartışma henüz bitmedi. Zira bilimleri ve ait oldukları düzenleri birbirlerinden ayırdetmek yeterli değil: hayatta düzenler iç içe girerler. Gerçek din, gerçek ahlâk, açıklayıcı ilkeler olarak siyasal düzenden çıkarıldıkları varsayılsa bile, yine de esin kaynağı oldukları davranışlar ya da kuşkular nedeniyle bu düzene aittirler. İşte bu noktada çatışma keskinleşiyor. Zira ahlâk ahlâka bırakılabilir ve salt siyasal alanda yargıda bulunulabilir. Ve bu, Japonların korkunç ahlâkları ya da Türklerin korkutucu dinleri üzerinde yazıldığı sürece iyi yürür. Dünyanın bütün teolojiyenleri bunun için size izin verirler. Ama,

(1) Defense de l'EL, II. Bölüm: İklim.

ya faraza gerçek ahlâka raslandığında! Ve gerçek dine! Onlar da "insanca", salt insanî nesneler gibi mi ele alınacaklar? Paganların yaptıkları gibi, *hıristiyan* ahlâk ve dininin de siyasal rejimle, iklimle, tüccar ya da balıkçıların örf ve âdetleriyle açıklandığı gösterilecek mi? Katolikliğin Avrupa'nın güneyinde kalmasına, protestanlığın kuzeyde yayılmasının nedeninin iklim farkı olduğunun yazılmasına izin verilecek mi? Böylece, dinin ve ahlâkın bir siyasal sosyolojisine izin verilecek mi? O zaman, kötülüğün yayılması kötülüğün kaynağına inmeye zorluyor, ve Muhammed konusundaki değerlendirmenin bazı teolojiyenlerin vicdanını sızlattığı görülecektir. Zira, *sahte* dinlerin salt insanî olması, ve din dışı bir bilim egemenliği altına girmesine itiraz edilmeyecektir, ama bu egemenliğin *gerçek dinleri* de içine alması nasıl önlenecektir? İşte, sahte dinlerin salt insanî bir kuranunda, sapma kokusunu alan teolojiyen! Ve dinsel inançlarını bilim adamı yanından ayıran dar marjın içinde çabalayan Montesquieu. Zira, hiç kuşkusuz, örneklerinde bir çok kez Montesquieu gerçek bir *ahlâkî ve dinî inançların sosyolojik teorisi*'nin kanıtını sergilemektedir. Tarihi yargılamalarını reddettiği din ve ahlâk, belirli toplumların içsel öğeleridir ve onların biçimlerini ve doğalarını belirlemektedirler. Belirli bir toplumu açıklayan bir ilke, aynı zamanda o toplumdaki inançları da açıklar. Düzenleri birbirlerinden ayırdetmenin ne anlamı kalıyor o zaman? Ayrım, eğer yapılması gerekiyorsa, ki gerekiyor, öyleyse bizzat ahlâkî ve dini düzenin içindedir. Din, insanî anlamı ve işlevi içinde, (ki sosyolojiye girer) ya da dinî anlamında (ki o zaman dışında kalır) ele alınabilir denilecektir. Atlamak istemeyen Montesquieu böylece geri çekiliyor.

Savunmasının zaafı ve dinsizlikle suçlanması buradan geliyor. Zira, eğer yanıtları tutarlı olsa bile, nedenleri (mantığı) çok güçlü değil. Dinsizlikle mi suçluyorlar? Yanıt olarak tek kanıtı var: kendi başına giden ve kendi yasalarını izleyen bu dünyanın bir *akıl* tarafından yaratıldığını yazmak bir dinsizin işi değildir. Doğal dine, Spinozizme düştüğü mü ileri sürülüyor? Tek karşılığı şu: doğal din dinsizlik değildir, ve ben de zaten doğal dini öğütlemiyorum. Bütün bu savunmalar dostlarını ve hasımlarını kandırmaya yetmedi. Zaten, yapmış olduğu en iyi din savunusu, *Esprit des Lois*'nın ikinci bölümündeki o din övgüsü, bir

inanandan çok bir siniğinkine benzemektedir. Bayle'le olan polemiğine bakın (EL, XXIV, 2, 6). Bayle, dinin topluma aykırı olmasını istiyordu (dinsizlere ilişkin paradoksun anlamıdır bu). Montesquieu ise dinin toplum için gerekli ve faydalı olduğunu ileri sürüyor. Ama bunu yaparken Bayle'in ilkesi içinde kalıyor: dinin toplumsal işlevi, siyasal ve toplumsal faydası. Bütün hayranlığı, öbür dünyaya sahip çıkan bu hıristiyan dininin bu dünyaya çok uygun olduğunu göstermesinde özetlenmektedir. Ama, Machiavel başta olmak üzere bütün siyasetçiler bu dili kullandılar. Tümüyle *insanî* olan bu dilde imana yer kalmıyor. O zaman, bir teolojiyeni ikna edebilmek için çok başka nedenler bulmak gerekiyor.

Tarihi, dinî ya da ahlâkî kıstaslarla yargılamama, tam tersine din ve ahlâkı tarihsel olgular olarak kabul etmek ve onları aynı bilime bağlama gereği, siyaset biliminin bu iki ön ilkesi, yine de Montesquieu'yü kendinden öncekilerden radikal bir biçimde ayırdetmemektedir. Hobbes ve Spinoza da aşağı yukarı aynı dili kullanıyorlardı ve onlar da onun gibi dinsizlikle suçlanmışlardı. Montesquieu'nün özelliği, mirasçısı olmakla birlikte bu kuramcılara tam ters bir tutum alması ve genellikle doktrincileri oldukları *doğal hukuk kuramlarına* ilişkin önemli bir noktada onlara karşı çıkmasıdır.

Bu noktayı açıklayalım. Siyaset kuramı üzerine yazdığı eserinde Vaughan (1), 17. ve 18. yüzyıl kuramcılarının, *Vico ve Montesquieu istisna edilirse* hepsinin *toplum sözleşmesi* kuramcıları olduklarını göstermektedir. Bu istisna ne anlama gelmektedir? Buna karar verebilmek için doğal hukuk ve toplum sözleşmesi kuramlarını kısaca gözden geçirmek uygun olur.

Doğal hukuk felsefecilerini birleştiren şey, aynı soruyu sormaları: *toplumun başlangıcı nedir?*; ve aynı yollardan yanıtlamalarıdır: *doğa hali ve toplum sözleşmesi.* Böyle bir *başlangıç sorunu* ortaya koymak ve fizik varoluşları bile daima asgari bir toplumsal varoluş gerektiren insanların nasıl olup da *sıfır* toplum halinden örgütlü toplumsal ilişkilere geçebildiklerini ve bu ilk ve radikal eşiği nasıl aştık-

(1) Vaughan, History of Political Philosophy, II. s. 253.

larını sormak bugün çok tuhaf görünebilir. Bununla birlikte, o zamanın siyasal düşüncesinin başat sorunu budur ve eğer sorunun soruluş biçimi tuhaf olsa bile mantığı derindir. Toplumun radikal başlangıcını gösterebilmek için ("şeylerin radikal başlangıcı"nı bulmak isteyen Leibniz akla geliyor), insanları toplumdan önce, doğum halinde ele almak gerekmektedir. Toprakta biten mantarlar gibi demektedir Hobbes. Çıplak olarak diyecektir Rousseau. Yalnızca tüm zanaat araçlarından değil, özellikle tüm insan ilişkilerinden yoksun olarak. Ve onları *sıfır toplum* halinde yakalamak. Bu doğuş hali *doğa halidir*. Yazarlar bu başlangıç halini farklı çizmektedirler. Hobbes ve Spinoza orada savaş halinin hüküm sürdüğünü, güçlünün zayıfı yendiğini görmektedirler. Locke orada insanların barış içinde yaşadığını görmek istemektedir. Rousseau ise mutlak bir yalnızlık içinde olduklarını. Doğa halinin farklı nitelikleri bazen insanların bu durumdan kurtulmak isteme nedenlerini, bazen de gelecekteki toplum halinin ilk izlerini ve ideal insan ilişkilerini göstermektedir. Çelişik olarak, her tür toplumdan habersiz olan doğa hali, *yaratılacak ideal toplumu önceden içermekte ve betimlemektedir*. Tarihin ereği başlangıçta yazılıdır. Hobbes, Spinoza ve Locke'da bireyin "özgürlüğü". Rousseau'da eşitlik ve insanın bağımsızlığı. Ama tüm bu yazarlar aynı ortak görüş ve soruna sahipler: doğa hali, oluşumunu anlatmak istedikleri bir toplumun başlangıcından başka bir şey değildir.

Toplum yokluğundan varolan topluma geçişi sağlayan *toplum sözleşmesi*dir. Burada da yine bir toplumun kuruluşunu genel bir anlaşmanın sonucu olarak düşünmek tuhaf görünebilir, sanki her anlaşma zaten kurulmuş bir toplumu gerektirmiyormuş gibi. Ama, mademki zorunlu görülmüştü, bu sorunsalı kabul etmek ve yalnızca, basit bir hukuki hile olmayıp çok daha derin nedenlerin ifadesi olan bu sözleşmenin ne anlama geldiğini sormak gerekmektedir. İnsan toplumunun bir sözleşmeden doğduğunu söylemek tüm toplumsal kurumların başlangıcının insani ve yapay olduğunu ilân etmektir. Bu demektir ki, toplum ne *tanrısal* bir kurumun, ne de *doğal* bir düzenin eseridir. Yani her şeyden önce toplumsal düzenin temeline ilişkin eski bir düşünceyi reddetmek ve bir yenisini önermekdir. Sözleşme

kuramının arkasında hangi hasımların bulunduğu görülmektedir. Yalnızca toplumun başlangıcının tanrısal kuramcıları (ki bunlar birçok amaca hizmet edebilirler, ama o zamanlar en çok kurulu düzene hizmet etmişlerdir) değil, fakat özellikle toplumun "doğal" niteliğinin (yapay değil) taraftarları: insan ilişkilerini, mevcut toplumsal düzenin izdüşümünden başka bir şey olmayan bir *doğa*, insanların önceden sınıf ve zümrelere ayrılmış olduğu bir doğa içinde çizilmiş olarak düşünenler. Söz konusu olanı bir sözcükle söylemek gerekirse, toplum sözleşmesi kuramı *feodal düzene özgü inançları*, insanların "doğal" eşitsizliğine, sınıf ve zümrelerin zorunluluğuna ilişkin inançları yıkmaktadır. Bu kuram, feodal kuramcıların "doğaya" ve insanın *doğal toplumsallaşmasına* dayandırdıkları açıklamaları yerine *eşitler* arası sözleşmeyi koymaktaydı. *O zamanlar*, eğilimleri birbirinden ayırdetmede, *doğal toplumsallaşma ya da toplumsallaşma içgüdüsü doktrininin feodal kaynaklı bir kuramı ve toplum sözleşmesi doctrininin "burjuva" kaynaklı bir kuramı* (mutlak monarşinin hizmetinde olsa bile -Hobbes'taki gibi-) ifade ettiğini kabul etmek oldukça güvenilir bir gösterge idi. Gerçekten de, insanların kendi toplumlarının bir sözleşmeyle [ki, bu bazen bir birleşme (sivil/toplumsal) sözleşmesi ve bir egemenlik (siyasal) sözleşmesi olarak iki sözleşme şeklinde ortaya çıkmaktadır] kurucuları oldukları düşüncesi, o zamanlar, oluşum halindeki dünyanın siyasal ve toplumsal çatışmalarını saf teoriye yansıtan devrimci bir düşüncedir. Bu düşünce, hem eski düzene karşı bir protesto, hem de yeni bir düzen için bir programdır. Kurulu düzenin ve o zamanlar tartışılan bütün siyasal sorunların, doğanın (hiç olmazsa o eşitliksizci "doğanın") yardımına sığınmalarını engelliyor, bunun bir sahtekârlık olduğunu gösteriyor ve kurucularının savundukları kurumları, feodal beylerle mücadele halindeki mutlak monarşi de dahil olmak üzere, hepsini insanlararası anlaşmaya bağlıyor. Böylece, eski kurumları yadsımak, yenilerini yerleştirmek ve gerektiğinde onları da değiştirmek ve yeni bir anlaşmayla düzeltmek kudretini insanlara veriyor. Tam bir spekülasyon olan bu doğa hali ya da toplum sözleşmesi kuramında, düşen bir toplumsal ve siyasal düzen ve yaratıcı ilkeler üzerinde savunmak ya da yükseltmek istedikleri yeni düzenin temellerini atan insanlar görülmektedir.

Ama, doğal hukuk kuramının bu *polemik* ve *hak arayıcı* niteliği onun *soyutluğunu ve idealizmini* açıklamaktadır. Daha yukarıda bu kuramcıların yalnızca *ideal özleri* (essence) tanıyan karteziyen bir fizik modelinde kaldıklarını söylüyordum. Aslında, burada söz konusu olan sadece fizik değil. Ve Montesquieu'yü Descartes'a(1) ya da Newton'a göre yargılamak isteyenler onu dolaysız ama soyut bir görüntüye indirgemiş olurlar. Bu fizik model burada sadece epistemolojik bir modeldir: gerçek nedenleri kısmen onun dışındadır. Eğer sözünü ettiğim kuramcılar Montesquieu'nün konusunu (tüm zamanlarda ve yerlerde beşeri kurumların sonsuz farklılığını anlamak) kendilerine seçmedilerse, bu yalnızca karteziyen bilim modelinden esinlenen bir yöntem nedeniyle değil, ama aynı zamanda çok başka düzeydeki nedenler yüzündendir. Onların amaçları, yeryüzünün tüm halklarının kurumlarını açıklamak değil, ama hâlâ süren kurulu düzene saldırmak ya da doğan veya doğacak olan bir düzeni meşrulaştırmaktı. Onlar *tüm olguları anlamak istemiyorlar, ama* yeni bir düzen kurmak, yani önermek ve meşrulaştırmak istiyorlardı. İşte bunun için Hobbes'ta ve Spinoza'da Roma'nın düşüşünün ya da feodal yasaların ortaya çıkışlarının gerçek bir tarihini aramak yersiz olur. Onlar *olgularla* ilgili değillerdi. Rousseau açıkça, *tüm olguları bir kenara iterek* başlamak gerektiğini söyleyecek(2). Onlar yalnızca *hukuk*la yani *olması gerekenle* ilgiliydiler. Olgular, onlar için bu hukukun gerçekleşmesi için araç ve onun varoluşunun yansımasıydılar. Ama böylece onlar, adıyla söylemek gerekirse *polemik* ve *ideolojik* bir tutum içinde kalmaktaydılar. Benimsedikleri görüşü tarihin nedeni olarak görmekteydiler. Ve bilim diye sundukları ilkeler, zamanlarının mücadelelerinde kendi *seçmiş* oldukları yanlı (engage) değerlerden başka şey değildi.

Bu muazzam girişimde her şeyin boşuna olduğunu söylemiyorum: bunun önemli sonuçları gösterilebilir. Ama Montesquieu'nün konusunun bu perspektiften ne kadar uzak olduğu ve bu uzaklığın ne-

(1) Lanson, Revue de Métaphysique et de Morale, 1896.
(2) Rousseau, Discours sur l'origine de l'inegalite, Introduction (Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Giriş)

denleri daha iyi farkedilmektedir. Bunlar, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı, siyasal ve yöntemsel olmak üzere iki tanedir. Montesquieu'de her tür toplum sözleşmesinin yokluğu üzerinde düşünülsün. Bir *doğa hali* var ve Esprit des Lois'nın birinci kitabı bundan kısaca sözetmektedir, ama toplum sözleşmesi hiç yok. Buna karşılık 44. Acem Mektubunda, Montesquieu şöyle demektedir: *Toplumların başlangıcını aramakla işe başlamayan hiçbir kamu hukuku duymadım: bu bana tuhaf geliyor. Eğer insanlar toplu olmasaydı, birbirlerini terkedip kaçıyor olsalardı o zaman bunun nedenini sormak ve niçin tek başlarına kaldıklarını araştırmak gerekirdi. Fakat hepsi birbirlerine bağlı olarak doğuyorlar; bir oğlan babasının yanında doğar ve orada kalır: işte toplum ve toplumun nedeni.* Her şey burada. Başlangıç sorununun saçmalığı hükmü. Toplum her zaman kendine önceldir. Tek sorun, eğer bir sorun gerekiyorsa, insanların niçin bir toplumları olmadığıdır, ki buna da hiçbir zaman rastlanmaz. Sözleşme yok. Toplumu anlamak için bir babâ ve oğlu yeterlidir. O zaman, birinci kitaptaki doğa haline ilişkin kısa açıklamada dördüncü bir yasanın, bu olmayan sözleşmenin yerini tuttuğunu görmek şaşırtıcı olmamaktadır: *toplumsallaşma içgüdüsü.* İşte Montesquieu'yü, *feodal bir yan tutmaya* bağlı nedenlerden dolayı, doğal hukuk kuramına karşı olduğu yargısına götürecek bir ilk gösterge. Esprit des Lois'nın bütün siyasal kuramı bu kanıyı destekleyecektir.

Ama doğal hukuk kuramı sorununun ve kavramlarının bu bilinçli yadsınması, bu kez siyasal değil, *yönteme* ilişkin bir gösterge oluşturmaktadır. İşte burada, hiç kuşkusuz Montesquieu'nün radikal yeniliği ortaya çıkmaktadır. Doğal hukuk ve sözleşme kuramını atarken, Montesquieu aynı zamanda bu teorinin *sorunsalının felsefi uzantılarını* da atmaktadır: herşeyden önce *idealizmini.* O, hiç olmazsa bilinçli olarak, olguyu hukukla yargılama ve ideal bir oluşum görüntüsü altında insan toplumlarına bir son (erek) önermenin tümden karşısındadır. O yalnızca *olguları* tanımaktadır. Eğer, olanı olması gerekenle yargılamaktan sakınıyorsa, o, ilkelerini *önyargılarından değil, şeylerin doğasından* çıkardığı içindir. Önyargılar: dinin ve ahlâkın tarihi yargılayabileceği düşüncesi. Bu önyargı, bazı doğal hukuk kuramcılarınkilerle ilke-

sel bir uyum içinde bulunmaktaydı. Ama şu da bir önyargıdır: bilimin ilkeleriyle giydirilmiş bile olsa ideal bir siyasal soyutlamanın tarihin yerine geçebileceği düşüncesi. Böylece Montesquieu doğal hukuk kuramcılarından tartışmasız olarak ayrılmaktaydı. Rousseau aldanmamıştı: *Siyasal hukuk daha henüz doğmadı... Modernler arasında, bu büyük ve yararsız bilimi yaratabilecek tek kişi ünlü Montesquieu olmuştur. Ama o da siyasal hukukun ilkeleriyle uğraşmadı kurulmuş hükümetlerin pozitif hukukuyla uğraşmakla yetiniyor; ve dünyada hiç bir şey bu iki inceleme kadar birbirinden farklı değildir. Bununla birlikte, varoldukları biçimiyle hükümetleri yargılamak isteyen kişi, bu iki incelemeyi birleştirmek zorundadır: olan hakkında sağlam yargıda bulunabilmek için olması gereken bilinmelidir* (Emile, V).

İşte, o Montesquieu, olanı olması gerekenle yargılamaya karşı çıkan, tarihin gerçek zorunluluğuna tarihin yasası biçimini vermek isteyen ve bu yasayı olguların çeşitliliğinden ve değişimlerinden çıkaran bu adam giriştiği işte *tek başınadır.*

YENİ BİR YASA KURAMI

Siyasal olguları dinsel ve ahlâki ilkelere bağımlı kılmayı reddetmek, onları, kılık değiştirmiş değer yargılarından başka bir şey olmayan doğal hukuk kuramının soyut kavramlarına bağımlı kılmayı reddetmek, işte bu, önyargıları temizlemekte ve bilimin gerçek yolunu açmaktadır. İşte bu, Montesquieu'nün büyük kuramsal devrimlerine götürmektedir.

En ünlüsü, *yasaları* tanımlayan iki satırda bulunmaktadır. *Yasalar, ... şeylerin doğasından türeyen zorunlu ilişkilerdir* (EL, I, 1). Montesquieu'nün sandığı kadar da naif olmayan Savunma'daki (Yasaların Ruhu'nu Savunma kitabındaki) teolojiyen gözlerine inanamamaktadır. *Yasalar, ilişkiler! Böyle şey olabilir mi?... Bununla birlikte yazar, yasaların tanımını boş yere değiştirmemiştir* (1). Haklıydı. Montesquieu'nün amacı, kendisi buna ilişkin ne demiş olursa olsun, gerçekten alışılagelmiş tanımda bir şeyleri değiştirmekti.

Yasa kavramının uzun tarihi bilinmektedir. Modern anlamı *(bilimsel* yasa anlamında) ancak 16. ve 17. yüzyıl filozoflarının ve fizikçilerinin çalışmalarında ortaya çıkar. O zamanlar bile henüz geçmişin izlerini taşımaktadır. Olgusal (phenomenal) değişkenler arasında sabit bir ilişki anlamını almadan önce, yani modern deneysel bilimlerin uygulamalarına bağlanmadan önce yasa, din, ahlâk ve siyaset dünyasına aitti. Anlamı, insan ilişkilerinden doğan isteklerle yüklüydü. Yani yasa, insanları ya da onu aşsa bile insana benzer varlıkları öngörmekteydi. Yasa *emir*di (commandement). Yani emreden bir irade ve itaat eden bir irade istemekteydi. Bu nedenle yasa, bilinçli insan eyleminin yapısına sahipti: Bir ereği (fin) vardı, bir amaç gösteriyordu ve aynı zaman-

(1) Defense de l'EL, I. Bölüm, I: 1. itiraz.

da bu amaca erişilmesini istiyordu. *Yasa altında* yaşayan özneler için yasa, hem baskı (contrainte) hem de ideal anlamını taşımaktaydı. Aziz Augustin'den Aziz Thomas'ya kadar bütün ortaçağda yalnızca işte bu anlamı egemendi. Yasanın tek bir yapısı olduğu için, *aynı anlamda*, tanrısal yasadan, doğa yasalarından, pozitif yasalardan (insanların yapmış oldukları) sözedilebilirdi. Her hal ve kârda aynı emir ve erek biçimiyle karşılaşılmaktaydı. Tanrısal yasa bütün yasaların üstündeydi. Tanrı tüm doğaya ve insanlara emirlerini vermişti ve bunu yaparken de onların *ereklerini* (leurs fins) saptamıştı. Diğer yasalar, doğada, insan topluluklarında, melekler katında, tüm evrende yinelenmiş ve yumuşatılmış bu ilk emrin yankılanmasından başka bir şey değildiler. Emir verenlerin, hiç değilse bazı kurumlarda, emirlerinin yinelenmelerinden hoşlanma gibi bir zaafları olduğu bilinmektedir. Doğanın, emir olmayan yasaları olabileceği düşüncesinin, böyle bir mirastan sıyrılması uzun sürdü. Yalnızca cisimlerde bulduğu yasaları hâlâ tanrının bir kararına bağlayan Descartes'da bu görülmektedir (hareketin sürekliliği, düşme, çarpma). Farkın bilinci Spinoza ile doğmaktadır: *Bununla birlikte, yasa sözcüğü benzetme yoluyla doğal şeylere uygulanmaktadır, zira genellikle yasa sözcüğünden emirden başka bir şey anlaşılmaz*(1). Bu uzun çaba, 17. yüzyılda yeni yasa anlamına özgü bir alan ortaya çıkarmayı başarır: *doğa* ve *fizik*. Hâlâ yasanın eski biçimini koruyan, görünüşü kurtaran Tanrı kararının gölgesinde Descartes'tan Newton'a, Montesquieu'nün söylediği biçimi alan yeni bir yasa biçimi yavaş yavaş gelişmekteydi: Değişkenler arasında *sürekli kurulmuş bir ilişki* ve öyle ki *her çeşitlilik birlik ve her değişme süreklilik (değişmezlik)'tir* (EL, I, 1). Ama, düşen ya da sürtüşen cisimler ve yörüngelerinde yol alan planetler için geçerli olandan *evrensel bir model* yapılabileceğini akla sığdırmak kolay değildi. Bir efendi tarafından verilmiş emir ve erek demek olan yasanın eski anlamı başlangıçtaki alanını muhafaza etmekteydi: tanrısal yasa alanı, ahlâki (ya da doğal) yasa alanı, insan yasaları alanı. Hatta, -ilk bakışta çelişkili gibi görünse de mantığı vardır,- söz konusu edilen doğal hu-

(1) Spinoza, Traite Theologica - politique, IV.

kuk kuramcıları yeni kavramlarıyla yasanın eski anlamını desteklemekteydiler. Kuşkusuz onlar da "doğal yasa"yı "laikleştirmişlerdi"; yasayı söyleyen Tanrı, ya da kararını verdikten sonra yasanın başında nöbet tutan Tanrı, Descartes'ın Tanrısı kadar gereksizdi: yalnızca hırsızlara karşı gece bekçisi. Ama eski anlayışın yapısını, *doğanın dolaysız görünümleri* altında gizlenmiş ideal olma niteliğini muhafaza etmişlerdi. Onlara göre doğal yasa, bir *zorunluluk* (necessite) olduğu kadar bir *ödev*di de. Bütün istekleri hâlâ yeni tanıma yabancı bir yasa tanımında kendilerine sığınak ve destek bulmaktaydı.

Oysa Montesquieu, iki satırda, yasanın eski anlamını hâlâ muhafaza eden bütün alanları bir kenara atmayı ve bütün varlıklar için, Tanrıdan taşa kadar, modern tanımın onaylanmasını önermekteydi: ilişkiyasa. *Bu anlamda bütün varlıkların kendi yasaları vardır: tanrılığın yasaları vardır, maddi dünyanın yasaları vardır, insandan üstün tinsel varlıkların yasaları vardır, hayvanların yasaları vardır, insanın yasaları vardır* (EL, I, 1). Herşey burada. Bu kez, yasak bölgelerin sonudur. Skandal! Kuşkusuz yaratıcı olarak değilse bile ilk hareketi veren olarak Tanrı hep yerindedir. Dünyayı yarattı. Ama ilişkilerin terimlerinden biridir yalnızca o. *İlk nedendir* o, ama yasalar onu diğer varlıklarla aynı düzeye koymaktadır: *Yasalar onunla (ilk neden, yani Tanrı) çeşitli varlıklar arasındaki ilişkiler ve bu çeşitli varlıkların kendi aralarındaki ilişkilerdir* (EL, I, 1). Bu yasaları koyan Tanrının da, insanları yaratırken, ilk kararının aynı türden bir zorunluluğa bağlı olduğu eklenecek olursa, Tanrının kendisi de yasanın evrensel salgınına yakalanmaktadır! O, dünyayı yöneten yasaları yaptı, çünkü bunlar da onun (Tanrının) *bilgeliği* (sagesse) ve *güçlülüğüyle* ilişkilidirler. Bir kez Tanrının hesabı görüldüğünde, geriye kalan her şey kendiliğinden düşmektedir. Zaten, hasmını yoketmenin en iyi yolu onu da kendi yanına çekmektir. Eski alanlar onun denetimi altındaydı. Şimdi artık bu alanlar da Montesquieu'ye açılmıştır, ve de her şeyden önce tarihleri ve kentleri içindeki insanların tüm dünyası. Artık *kendi yasasını* onlara kabul ettirebilecektir.

Bu kuramsal devrimin ne içerdiğini iyi görmek gerekir. Siyaset ve tarih konularına Newtoncu bir yasa kategorisini uygulamanın müm-

kün olduğunu varsaymaktadır. Beşeri kurumların bizzat kendilerinden, onların çeşitliliğini birlik içinde ve değişmelerini değişmezlik içinde düşünmeye elverişli şeyleri çıkarsamanın mümkün olduğunu varsaymaktadır: çeşitliliklerinin yasası, gelişmelerinin yasası. Bu yasa artık ideal bir düzen değil, olgulara içsel bir ilişki olacak(1). Özlerden (essence) sezgi yoluyla değil, olguların bizzat kendilerinden, önyargısız, araştırma, karşılaştırma, deneme-sınama yoluyla çıkarılacak. İlk bulunduğunda yalnızca bir *hipotez* olacak ve çok çeşitli olgularca doğrulandıktan sonra ancak ilke olarak kabul edilecek: *Belli bir tasarımda bulunmadan konumu incelemekteydim: ne kuralları, ne istisnaları biliyordum; gerçeği bulur gibi olduğumda hemen yitiriyordum: ama ilkeleri bulduğum zaman aradığım her şey bana doğru geldi* (EL, Önsöz). *İlkeleri koydum ve özel hallerin kendiliğinden bunlara boyun eğdiklerini, bütün ulusların tarihlerinin bu ilkelerin sonuçlarından başka bir şey olmadığını... gördüm* (EL, Önsöz). Doğrudan deney dışında bu, nesnesinin yasasını arayan ampirik bir bilim sürecidir.

Ama bu kuramsal devrim, aynı zamanda, bilimsel araştırmanın nesnesiyle (konusuyla) (burada insan toplumlarının siyasi ve medeni yasaları) bizzat araştırmanın sonuçlarının karıştırılmamasını, *yasa* sözcüğü üzerinde oynanmamasını da istemektedir. Bu, her konuda olgulardan *yasalarını* çıkaran Montesquieu'nün burada, insan toplumlarının pozitif yasaları gibi özel bir nesnenin bilgisine ulaşmak istemesinden kaynaklanan tehlikeli bir karıştırmadır. Oysa, 5. yüzyılda Yunanistan'da ya da İlk Frank Irkı Krallığında bulunan yasalar elbette ilk anlamda bilimsel yasa -anlamında- yasa değildir. Bunlar, Montesquieu'nün oluşumunun ve gelişiminin yasasını aradığı hukuki kurum-

(1) Montesquieu'nün açıkça Newton'u çağrıştıran formülleri: Kendisi için şunları söylüyor: "yazar nedenlerden söz etmiyor ve nedenleri karşılaştırmıyor; sonuçlardan söz ediyor ve sonuçları karşılaştırıyor" Defense de l'EL, I. Bölüm, I: 3. göreve yanıt). Poligamiye ilişkin şu söylediklerini de karşılaştırınız: (Poligami) niteliği üzerinde düşünülecek olursa bir hesap işi değildir; sonuçları biraraya toplanacak olursa, hesap işi olduğu görülür" (Defense de l'EL, II. Bölüm: Poligamiye dair).

lardır. *Yasaları* ve *ruhunu* ayırdederek bunu açıkça söylemektedir: *Ben yasaları değil, yasaların ruhunu inceliyorum ... Bu ruh, yasaların çeşitli şeylerle olan ilişkilerindedir...* (EL, I, 3). Yani Montesquieu, nesnesinin (yasaların ruhu) yasalarıyla bizzat nesnesini (yasalar) birbirine karıştırmamaktadır. Öyle sanıyorum ki bir yanlış anlamadan sakınmak için bu ayrım son derece gereklidir. Aynı Birinci Kitapda Montesquieu, evrenin bütün varlıklarının ve hatta Tanrının ilişki-yasalara bağımlı olduklarını gösterdikten sonra varoluş farklarını araştırmaktadır. Böylece, cansız maddeyi yöneten ve en ufak bir sapmaya uğramayan yasaları, insanları ve hayvanları yöneten yasalardan ayırdetmektedir. Varlık alanında yükseldikçe, yasalar değişmezliklerini, hiç değilse doğru olarak gözlenebilirliklerini yitirmektedirler. *Akıllı varlıklar dünyası fizik dünya kadar düzenli yönetilmemektedir* (EL, I, 1). *Bilgi* sahibi olma ayrıcalığı olan insan yanlışa ve tutkulara açıktır. Bu nedenle: *Akıllı varlık olarak,* (insan) *hiç durmadan Tanrının koyduğu yasaları çiğnemekte ve kendi yaptıklarını da değiştirmektedir* (EL, I, 1). Daha da kötüsü, çoğu zaman kendi yaptıklarına bile uymamaktadır. Oysa, Montesquieu'nün nesnesi de başı boş dolanan bu varlık ve onun tarihidir. Onun için koyulmuş yasalara her zaman uymayan ve üstelik kendi yapmış olduğu ama yine de saygılı olmadığı özel yasaları olan bir varlık.

Mostesquieu'de bu düşünceler, insanın zayıflığından yakınan bir ahlakçının düşünceleri gibi gözükebilir. Bana öyle geliyor ki, bu daha çok, belirsizliğe düşen bir kuramcının düşüncesidir. Gerçekten de, yasalar arasındaki bu ayrım, bizzat Montesquieu'de var olan iki eğilimi gösteren *iki farklı yoruma* yol açabilir.

Birinci yorumda şu söylenebilir: beşeri yasalardan çıkarsanabilecek ilişki ve değişme yasalarının, yasaların kendilerinden farklı olduğu yöntem ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalınırsa, insanların başı boş dolaşmaları ve yasalardan sapmaları önemli bir şey değiştirmemektedir. Zira, sosyolog,fizikçi gibi, basit bir determinizme boyuneğen ve düz bir çizgi izleyen bir nesne (cisim) ile değil, ama çok özel bir nesneyle ilgilenmektedir: kendi yapmış oldukları yasalardan bile sapan insanlar. O za-

man kendi yasalarıyla ilişkileri açısından insanlar hakkında ne söylenebilir? İster değiştirsinler, ister çiğnesinler. Bütün bunlar, insanların gevşek ya da isyankâr davranışlarından, *bilmeden* uydukları bir yasa çıkarılabileceği ve bizzat hatalarından gerçeğin çıkarılabileceği düşüncesini etkilemez. İnsanların davranışlarını yöneten yasaları bulmaktan ümidi kesmek için kendi yaptıkları yasaları onları yöneten zorunlulukla bir tutacak kadar saf olmak gerekir! Gerçekte, hataları, davranışlarındaki sapmalar, yasalarının çiğnenmesi ve değişmesi, bütün bunlar insan *davranışının* zaten içindedir. Ortaya çıkarılması gereken, yasaların çiğnenmesinin ya da değiştirilmesinin yasalarıdır. Ve Montesquieu'nün de, hemen hemen *Esprit des Lois*'nın her bölümünde yaptığı da budur. Bir tarih kitabını açın (Romalılarda miras, feodalitenin ilk dönemlerinde adalet, vb.): bütün konu, insanların oradan oraya dolaşmaları, değişmeleridir. Bu tutum, insan eylemlerinin güdülerini dürtüleriyle, insanların eylemlerinin gerçek nedenleriyle, kafalarındaki nedenleri birbirlerine karıştırmayan verimli bir yöntem ilkesi içermektedir. Montesquieu, sürekli olarak, insanların kendilerinin bile farkında olmadığı gerçek nedenlere gönderme yapmaktadır: iklim, toprak, örf ve âdetler, kurumların içsel mantığı, vb. Bunu yaparken, insan davranışlarını, "ilkel" yasalardan (doğal ahlâk yasaları) olduğu kadar *pozitif* yasalardan da ayıran uzaklığı ortaya koymak istemektedir. Bütün bunlar, Montesquieu'nün, yasaların "ruhunu", yani yasaların yasasını, aynı zamanda yasaların kötü beşeri ruhunu (yasaların çiğnenmelerinin yasası) aynı ilke içinde açıklamaksızın açıklamak istemediğini göstermektedir.

Bu yorum, Montesquieu'de sürekli yinelenen ve yasanın "görevlerine" ilişkin görünen bir temaya belki daha uygun bir anlam kazandırabilir. Gerçekten de insan yasalarından sözederken Montesquieu'nün çok sık mevcut yasalardan daha mükemmel yasalara gönderme yaptığı görülmektedir. Olanı olması gerekenle değerlendirmeyi reddeden bir insan için tuhaf bir çelişki. Karşı çıktığı bir zaafa kendi de mi düşmektedir acaba? Örneğin Montesquieu şunu söylemektedir: *Genel olarak yasa, dünyanın tüm halklarını yöneten insan aklıdır* (EL, I, II, 1).

(Kitabında anlattığı bir çok yasa böyle bir akıldan yoksundur). Yasaların halkla ilişkili *olması gerektiğini*, yönetimin ilke ve doğasıyla ilişkili *olması gerektiğini*, ülkenin fizik coğrafyasına göre *olması gerektiğini* de söylemektedir. Bütün bu *olması gerekenler* saymakla bitmez. Doğa ve ilke tanımında bir yönetimin özünü yakaladığı sanılırken, şunları okumak şaşırtıyor: *Bu demek değildir ki bir cumhuriyette erdemli olunur, ama olunması gerekir ... yoksa yönetim mükemmel olmaz* (EL, III, 11). Despotluk bile "mükemmel" olmak için (Tanrı bilir ne tür bir mükemmellik) bazı "gerekleri" yerine getirmek zorundadır! Genel olarak bu metinlerden şu sonuç çıkarılmaktadır: o idealin kuramcısıdır, ya da bilim adamının yerini alan kanun koyucudur. Bilim adamı yalnızca olguları istiyordu, bu ise kendine erekler koymaktadır. Ama burada da yanlış anlama bir bölümüyle iki *yasa* üzerindeki sözcük oyunundan kaynaklanmaktadır: insanların eylemlerini gerçekten düzenleyen yasalar (bilim adamının aradığı yasalar) ve insanların düzenlediği yasalar. Montesquieu yasalara gerekirlilikler yüklediği zaman, bu yalnızca insanların kendi yaptıkları yasalar içindir. Ve bu "görev" (gerekirlik) insanları kendileri dışında, (farkında olmadan, yöneten yasalar ile kendi yaptıkları ve bildikleri yasalar arasındaki mesafeyi kapatmağa çağırdır. Bu gerçekten kanun koyucuya çağırdır, ama kanun koyucunun ortak bilincin yanılsamalarından haberdar, bu kör bilinci eleştirebilecek durumda olarak bilim adamının bilincine, yani bilime bağlı kalarak, insanlar için yaptığı yasaların onları yöneten bilinç dışı yasalara mümkün olduğu kadar uygunluğunu sağlaması içindir. Demek ki, söz konusu olan, soyut bir ideal, insanların güçsüz ve başıboşluğundan dolayı belirsiz bir iş değildir. Söz konusu olan *başıboş bilincin bilimle, bilinçsiz bilincin bilimsel bilinçle düzeltilmesidir.* Yani söz konusu olan, bilimin bulgularını siyasi pratiğe geçirmek, siyasal pratiğin hatalarını ve bilinçsizliğini düzeltmek.

İşte, Montesquieu'nün örneklerinin büyük bir çoğunluğunu aydınlatan olası birinci yorum budur. Böyle anlaşıldığında Montesquieu, bilimin ancak eleştirel olabileceğini söyleyen, insanların davranışlarının yasasını kendi yaptıkları yasalardan, bu görünürdeki yasaları eleştirmek ve değiştirmek için çıkaran, modern siyasal bilimin bilinçli

öncülsüdür. O tarihin bilgisinde kazanılmış sonuçların tarihine dönmektedir. Tarih karşısındaki bu bilimsel bakış, ve tarihe bu bilinçli dönüş, bilimin nesnesini bilimin kendisi olarak ele alırsanız elbette *siyasal idealizm* suçlamasına bahane olabilir (bkz. Poincare: bilim olan, eylem olması gerekendir)! Ama, olan durumla onu düzeltmek tasarımı arasında *ideal* denilen mesafenin, Montesquieu'de, bilimin, nesnesi ve nesnesi hakkındaki yaygın bilinç karşısında aldığı mesafe olduğunu görmek bu tür suçlamaları ortadan kaldırmaya yeter. Bilimin nesnesi için önerdiği görünürdeki *idealle*, bilim aslında nesnesinden aldığını geri vermektedir: nesnelliği, yani bilgisini.

Ama şunu da söylemeliyim ki, üzerinde durduğum bu metinlerin, bizzat Montesquieu'den kaynaklanabilecek bir diğer yorumu da mümkündür. İşte bakın insan yasalarını genel yasalar topluluğu içine nasıl sokmaktadır: *Bazı akıllı varlıkların kendi yaptıkları yasaları olabilir: ama kendilerinin yapmadıkları yasaları da vardır. Akıllı varlıklar varolmadan önce mümkündüler, yani mümkün ilişkileri, dolayısıyla da mümkün yasaları vardı. Yapılmış yasalar varolmadan önce, mümkün adalet ilişkileri vardı. Pozitif yasaların düzenledikleri ya da yasakladıklarından başka ne haklı (adil) ne de haksız (adil olmayan) bir şey yoktu demek, daire çizilmeden önce bütün yarı çapları birbirine eşit değildi demektir. Demek ki, pozitif yasa onları saptamadan önce de adalet ilişkilerinin olduğunu kabul etmek gerekmektedir.* (EL, I, 1). Ve bu "ilk" yasalar Tanrıya bağlanmıştır. Daima kendinden önce gelen, tarihin bütün somut koşullarından bağımsız bir adalete ilişkin bu yasalar, bu kez, eski tip yasa, emir-yasa, görev-yasa anlayışına götürmektedir. Bunun tanrısal olması ve din aracılığıyla uygulanması; doğal ya da ahlâki olması ve babalar ve öğretmenler tarafından, ya da Rousseau'dan önce Montesquieu'nün *seslerin en tatlısı* dediği doğanın sesi tarafından uygulanması ya da siyasal olması o kadar önemli değil. Artık söz konusu olan, somut varoluş koşullarının hizmetindeki ve bilim adamının *yasasını* bulması gereken pozitif insan yasaları değil. Söz konusu olan, insanlara doğa ya da tanrı tarafıdan (ki ikisi de aynı şeydir) verilmiş bir görev. Bu da elbette düzeylerin karışmasına yol açıyor: bilimsel yasa, emir-yasanın arkasında kayboluyor. Bu eğilim, Birinci Ki-

tabın birinci bölümünün sonunda açıkça görülecektir. Birinci yorumu destekleyen metinler o zaman yeni bir anlam kazanmaktadır. Bundan böyle, sanki insanların başıboşluğu, insan davranışının bu ortak yanı artık bir bilim konusu değil de, yasaların, yani ödevlerin varoluşlarının temeldeki nedeniymiş gibi görünmektedir. Cisimlerin, yasalarına karşı gelme (uymama) düşünceleri olmadığı için (pozitif) yasaları olmadığını düşünmek oldukça eğlenceli! Zira, eğer insanların bu tür yasaları varsa, bunun nedeni, insanların yetkin olmamalarından çok (kim dünyanın bütün çakıl taşlarını bir insanla değişmez ki?) boyuneğmeme yetenekleridir. İnsan: *Kendi kendini yönetmesi gerekir; ama o sınırlı bir varlıktır; bütün bitimli akıllar gibi bilgisizliğe ve yanlışa düşer; sahip olduğu zayıf bilgileri de yitirir. Duyarlı bir varlık olarak binlerce tutkuya açıktır. Böyle bir varlık her an yaratıcısını unutabilirdi: Tanrı onu din yasalarıyla kendine çağırdı; böyle bir varlık her an kendini de unutabilirdi: filozoflar onu ahlâk yasalarıyla uyardılar; toplumda yaşamak için yaratılmış olmasına rağmen diğerlerini unutabilirdi: yasa koyucular siyasal ve medeni yasalarla ona görevlerini bildirdiler* (EL, I, 1). İşte bu kez tümden geriye gittik. Bu yasalar emirdir. Bu yasalar unutkanlığa karşı, insanın belleğini tazeleyen, yani ona ödevlerini bildiren, şöyle ya da böyle, eğer insan olma kaderini tamamlamak istiyorsa izlemesi gereken ereğinin yoluna sokan uyarıcı yasalardır. Bu yasalar artık insan ile varoluş koşulları arasındaki ilişkilerle değil, *insan doğası* ile ilgilidir. Bu yasaların olması gerekirlik bölümü artık eskisi gibi insanın bilinçsizliğini yasalarından ayıran mesafeyle değil, *insanlık haliyle* ilgilidir. İnsan doğası, insanlık hali; işte yeniden bir kenara attığımızı sandığımız bir dünyadayız. İnsanların bakışlarını o yöne çekmek için değerlerin gökyüzüne asılmış olduğu bir dünya.

Burada Montesquieu en sıkıcı, en tatsız bir geleneğin içine düşmektedir. Her zaman geçerli değerler vardır. Birinci Kitabın, birinci bölümünü okuyun: yasalara uymak gerekir; yaratıcıya minnettar olmak gerekir; yaratıcıya itaat etmek gerekir; yapılacak kötülükler için cezalandırılanacaktır. Tuhaf bir liste! Ve daha eklenecekler var: Birinci Kitap, İkinci bölüm: Doğa bize Tanrı fikrini vermekte ve ona doğru yöneltmektedir; barış içinde yaşamamızı, beslenmemizi, diğer

sekse eğilmemizi ve toplum içinde yaşamaya istekli olmamızı istemektedir. Geriye kalanlar da değişik metinlerde bulunabilir: bir baba çocuğunu beslemekle yükümlüdür, ama miras bırakmakla değil; bir oğul, eğer babası kötü durumdaysa ona yardımcı olur; ailede kadın erkeğin üstünlüğünü tanımalıdır ve özellikle namus insanlık için çok önemlidir (hem kadının, hem de her iki seksin birlikte davranışlarında) despotizm, işkence, insan doğasına her zaman, kölelik de çoğu zaman aykırıdır. Kısaca, birkaç liberal ve siyasal istek ve yerleşmiş âdet yerine geçen bilinen şeyler. Çekingen olmayan, kararlı ya da saf diğer kuramcıların "insan doğasına" verdikleri o yüce niteliklerden (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) hiçbiri yok. Gerçekten bir başka dünyadayız.

Öyle sanıyorum ki Montesquieu'nün bu yanı önemsiz değil. Yalnızca sağlam kurallardan verilen özel bir taviz, başını derde sokmamak için dünyada yeretmiş önyargılar karşısında ödenen bir fiyat anlamına gelmemektedir. *Montesquieu'nün bu kaçışa ve sığınağa ihtiyacı vardı.* En keskin hasımlarının üstesinden gelebilmek için kendi yasa kavramının belirsizliğine ihtiyacı vardı. Tetikte bekleyen teolojiyene verdiği yanıtı okuyun. Kendi kendine öncel olan bu yasalar, dünyada hiç kimse, ne Tanrı ve ne insan, daha daire çizmemişken ezelden ebede eşit olan bütün bu yarı çaplar, mümkün olan bütün pozitif yasalara öncel bu adalet ilişkileri, Hobbes tehlikesine karşı mücadelede işine yaramaktaydı. *Yazar Hobbes'un sistemine hücumetme niyetindedir: bütün erdemleri ve kötülükleri insanların yapmış oldukları yasalara bağlıyarak, Spinoza gibi, her tür ahlâk ve dini yıkan korkunç bir sistem... (1).* Ahlak ve din için tamam. Teolojiyen aradığını bulmuş olacak. Ama çok başka bir şey söz konusu. Artık ahlâk ve dini yöneten yasalar değil, siyaseti yöneten yasalar söz konusu ki, Montesquieu'ün gözünde en önemli olanlar da bunlar. Sözleşmeyle birlikte Hobbes'ta gündeme gelen yasalar bunlar. Bütün insan yasalarından önce varolan bu ebedi yasalar, o zaman, ona hasımlarından korunmak için sığınak oluşturmakta. Yasalardan önce yasalar varsa, o zaman ne sözleşme, ne de tek başına sözleşme fikrinin bile insanları ve yönetimleri bağladığı

(1) Defense de l'EL, I Kısım, I: 1. itiraza cevap.

o siyasal tehlikeler söz konusu olabilir. Eşitlikçi bir yapıdan yoksun bir başka nitelikteki ebedî yasaların gölgesinde hasımla uzaktan mücadele edilebilir. Hasım, *doğa* alanında, ama ondan önce seçilmiş yer ve silâhlarla beklemektedir. Her şey kendi davasından başka bir davayı savunmak üzere düzenlenmiştir: sarsılmış bir dünyayı temelleri üzerine oturtmak.

Kuşkusuz, eski davaları en güçlülerinin çok yeni olan fikirlerle savunmak Montesquieu'nün pek de önemsiz olmayan bir çelişkisidir. Ama artık, onu en çok bilinen fakat aynı zamanda da en kapalı düşüncelerinde izlemenin zamanıdır.

TARİHİN DİYALEKTİĞİ

Buraya kadar bütün söylenenler Montesquieu'nün yöntemi, yönteminin varsayımları ve anlamıyla ilişkilidir. Nesnesine uygulanmış bu yöntem hiç kuşkusuz yenidir. Ama bir yöntem, yeni de olsa, *eğer yeni bir şey üretmiyorsa* boşuna olabilir. Montesquieu'nün pozitif buluşları nelerdir öyleyse?

Önce insanları inceledim, ve bana öyle geldi ki, örf ve âdetlerin ve yasaların bu sonsuz çeşitliliği içinde tümden keyfi davranmamaktaydılar. Prensipleri koydum ve özel durumların kendiliğinden bunlara boyun eğdiklerini, bütün ulusların tarihinin bunların sonuçları olduğunu ve her özel yasanın bir başka yasaya bağlı ya da daha genel bir yasaya bağlı olduğunu gördüm. İşte Montesquieu'nün buluşu: ayrıntıya ilişkin incelikler değil, tüm insanlık tarihini ve onun *tüm ayrıntılarını* kavramayı mümkün kılan evrensel ilkeler. *İlkelerimi bulduğum zaman aradığım her şey bana doğru geldi* (EL, Önsöz).

Tarihi anlaşılabilir kılan bu ilkeler nelerdir? Bu soru, Esprit des Lois'nın doğrudan doğruya iç yapısını ilgilendiren birçok zorluklar çıkarmaktadır. Gerçekten de, yukarıda yorumladığım sayfalarla başlayan Mostesquieu'nün bu büyük eserinde beklenen düzenlilik yok. Önce, II. Kitaptan XIII. Kitaba kadar yönetimlerin ve onların doğalarına ya da ilkelerine bağlı çeşitli yasaların bir kuramı bulunmaktadır: tarihsel örneklerle beslenmiş olmasına rağmen çok soyut görünen ve kitabın geri kalan bölümünden kopukmuş ("Bitmemiş bir eserde bitmiş şaheser", J.J. Chevalier) gibi duran bir *tipoloji* niteliğinde bir bölüm. XIII. Kitabı geçtikten sonra, insan kendini başka bir dünyada buluyor adeta. Yönetimler hakkında her şeyin söylenmiş olduğu sanılırken bakıyorsunuz iklim (XIV, XIV, XVI, XVII. Kitaplar), daha sonra top-

rağın özelliği (XVIII), sonra âdetler (XIX), ve ticaret (XX), para (XXI), nüfus (XXII) ve nihayet din (XXIV, XXV) geliyor ve bütün bunların da, sırrı çözüldüğü sanılan yasaları belirlediği görülüyor. Ve karışıklığı artıran 4 tarih Kitabı daha: biri romalılarda mirası düzenleyen yasaların evrimini, 3'ü feodal yasaların kaynağını (XXVIII, XXX, XXXI) inceliyor ve aralarında "yasaları düzenleme biçimlerine" ilişkin bir Kitap (XXIX). Tarihe düzen vermek isteyen ilkeler, en azından sergilendikleri esere de bir düzen vermiş olmalıydılar.

Bu ilkeler nerede bulunacaktır gerçekten? *L'esprit des Lois*, akla gelmiş ve yitirilmek istenmeyen fikirler gibi arka arkaya eklenmiş üç bölümden oluşmuşa benzemektedir. Nerede o beklenen güzel birlik? Montesquieu'nün ilkelerini ilk 13 kitapta arayıp, *yönetim biçimlerinin saf tipolojisi* fikrini, yönetimlerin kendi özel dinamiklerinin açıklanmasını, yasaların bu yönetimlerin doğa ve ilkelerinden çıkarsanmasını ona borçlu olduğumuzu mu söyleyeceğiz? Peki. Ama o zaman, iklim ve diğer faktörler, sonra tarih, hepsi ilginç de olsa sonradan eklenmiş gibi görünmektedir. Yoksa, gerçek ilkeler *ikinci bölümde*, yasaların, bazıları maddi (iklim, toprak, nüfus, iktisat), bazıları manevi (âdetler, din) çeşitli faktörler tarafından belirlendiği fikrinde midirler? Ama o zaman da bu belirleyici ilkeleri ilk ideal ilkelere ve son tarihsel incelemelere bağlayan gizli neden nedir? Her şey, tiplerin idealliği, maddi ya da manevi ortamın belirleyiciliği ve tarihi, hepsi imkânsız bir birlik içinde tutulmak istenirse, bu kez de içinden çıkılmaz çelişkilere düşülmektedir. Montesquieu'nün mekanikçi bir maddecilik ile ahlâki bir idealizm arasında, zaman dışı yapılarla tarihsel bir oluşum arasında, vb., bocaladığı söylenecektir. Bu da şu demektir: eğer Montesquieu *bazı* buluşlar gerçekleştirdiyse, bunlar arasındaki tek bağ kitabının düzensizliğidir, bu da, gerçekleştirdiğini sandığı buluşların gerçekleşmediğini gösterir.

Ben, bu izlenimi ortadan kaldırmak ve *Esprit des Lois*'nın farklı "gerçekleri" arasındaki, önsözde sözü edilen o *gizli bağı* göstermek istiyorum.

Montesquieu'nün yeni ilkelerinin ilk ifadesi, bir yönetimin *doğasını* ve *ilkesini* ayırdettiği birkaç satırda görülmektedir. Her yöne-

timin (cumhuriyet, despotizm, monarşi) *kendine özgü bir doğası ve bir ilkesi vardır. Doğası, onu öyle yapan, ilkesi, onu hareket ettiren tutkudur* (EL, III, 1).

Yönetimin *doğasından* ne anlamak gerekir? Yönetimin doğası şu soruya yanıt vermektedir: *iktidar kimin elindedir? İktidarı elinde tutan onu nasıl kullanmaktadır?* Örneğin, buna göre, cumhuriyet yönetiminin doğası, tüm halkın (ya da bir bölümünün) egemen güce sahip olmasını istemektedir. Monarşik yönetimin doğası ise, tek kişinin, ama sabit ve belirli yasalara göre yönetmesini. Despotizmin doğası ise, tek kişinin, ama yasasız ve kuralsız yönetmesini istemektedir. İktidarın kime ait olduğu ve uygulanış biçimi, bütün bunlar tamamen hukuki, yani *biçimsel* kalmaktadır.

İlke ile hayatın içine giriyoruz. Zira, bir yönetim saf bir biçim değildir. Bir insan toplumunun somut varoluş biçimidir. Belirli bir yönetim biçimine tâbi insanların, bu yönetime tam ve sürekli olarak tâbi kalmaları için, belirli bir siyasal biçimin (yönetimin doğası) kabul ettirilmesi yeterli değildir; insanların da bu biçime bir yatkınlığı, bu biçimi kollayan belirli bir davranış biçimleri olması gerekir. Özel bir *tutku*, demektedir Montesquieu. Zorunlu olarak, her yönetim biçiminin kendine özgü bir tutkusu vardır. Cumhuriyet erdem (vertu), monarşi onur (honneur), despotizm korku ister. Yönetimin ilkesi onun biçiminden çıkmaktadır, zira *doğal olarak* ondan türemektedir. Ama bu, *sonuçtan çok koşuldur.* Cumhuriyet örneğini alalım. Cumhuriyetin ilkesi, erdem, şu soruya yanıt vermektedir: *iktidarı halka veren ve yasalar çerçevesinde ona uygulatan bir yönetim, hangi koşulla varolabilir?* Yurttaşların *erdemli, olması, yani kamu yararına* kendilerini feda etmeleri ve her durumda vatanlarını kendi tutkularına yeğ tutmaları koşuluyla. Monarşi ve despotizm için de aynı şey söz konusu. Eğer yönetimin ilkesi onun itici gücü, onu hareket ettirense, bunun nedeni, ilkenin yönetimin varoluş koşulu olmasıdır. Eğer tabir caizse, bazı motorların ancak benzinle çalıştığı gibi, cumhuriyet de ancak erdemle yürüyebilir. Erdem olmazsa cumhuriyet yıkılır; aynı şekilde, onur olmazsa monarşi, korku olmazsa despotizm de yıkılır.

Montesquieu, bir yönetimi, gerçekten birkaç saf anayasa sözcü-

güyle belirttiği *doğası* ile tanımladığı için biçimsellikle suçlandı. Ama *bir yönetimin doğasının, ilkesinden ayrı ele alındığında, bunun Montesquieu için de biçimsel olduğu* unutulmaktadır. Şunu söylemek gerekir: bir yönetimin ilkesi olmaksızın doğası düşünülemez ve olamaz. Yalnızca *doğa-ilke bütünselliği* düşünülebilir, çünkü gerçektir. Ve artık bu bütünsellik biçimsel değildir, zira o, saf bir hukuki biçim değil, kendi varoluş ve süreklilik koşullarıyla, yaşamıyla bütünleşmiş bir siyasal biçimi ifade etmektedir. Birer sözcükle (erdem, onur, korku) tanımlanmış olsa bile bu koşullar çok somuttur. Genel anlamda tutku soyut görünebilir, ama *bir ilke olarak yurttaşların gerçek yaşamlarının siyasal ifadesidir.* Yurttaşın erdemi, onun kamu yararına hasredilmiş tüm yaşamıdır; devlette egemen olan bu tutku, bir insanda tüm tutkularına egemen oluştur. İlke kavramı ile, özel ya da kamusal, insanların somut yaşamları yönetime dahil olmaktadır. *İlke,* yönetimin *doğasıyla* (siyasal biçim) insanların gerçek yaşamlarının birleşmesidir. Demek ki o (ilke), *insanların, bir yönetim biçimi altında biraraya gelebilmek için, gerçek yaşamlarının siyasal olarak belirmesi gereken nokta ve şekildir.* İlke, soyut olan doğanın somutudur. Onların birliği, bütünselliğidir gerçek olan. Biçimsellik nerede?

Bu nokta kabul edilecektir. Ama, Montesquieu'nün *buluşunun* bütün önemini kavrayabilmek için hayati bir noktadır bu. *Yönetimin doğasının ve ilkesinin bu bütünselliği fikriyle Montesquieu, gerçekten, birçok bilinmezin sırrını açıklayacak yeni bir kuramsal kategori önermektedir.* Ondan önce birçok siyaset kuramcısı belirli bir yönetimin yasalarının çokluğunu ve çeşitliliğini açıklamayı denemişlerdi. Ama, çoğu zaman çeşitli faktörlerin *içsel birlikten* yoksun bir betimlemesini yapmakla yetinmedikleri zaman bile, yalnızca yönetimlerin *doğasının* basit bir mantığını sergilemekten öteye gitmemişlerdi. Eğitiml, toprakların bölüşümünü, mülkiyet derecesini, adalet mekanizmasını, cezaları ve mükâfatları, lüksü, kadınların durumunu, savaşın yönetimini, vb., (EL, IV-VII) saptayan yasalar gibi yasaların büyük çoğunluğu bu mantığın dışında kalıyordu, çünkü zorunlulukları anlaşılmıyordu. Montesquieu, *devletin gerçek bir bütün olduğu, yasalarının, kurumlarının ve örf ve âdetlerinin tüm ayrıntılarının onun içsel bir-*

liğinin zorunlu sonucu ve ifadesi olduğu varsayımını bularak ve onu olgularla sınayarak, bu eski tartışmayı kesin olarak bitiriyor. Keyfî ve nedensiz olarak konulmuş gibi görünmekte olan bu yasaları, o, derin bir mantığa bağımlı kılıyor ve tek bir merkeze bağlıyor. Devletin kendi başına bir bütün (totalite) olması gerektiğini ilk olarak Montesquieu'nün düşünmüş olduğunu iddia etmiyorum. Bu düşünce Platon'u da meşgul ediyordu ve doğal hukuk kuramcılarının, hiç değilse Hobbes'un düşüncesinde de vardı. Ama Montesquieu'den önce bu fikir, *somut* tarihin anlaşılmasına izin verecek şekilde ete kemiğe bürünmeksizin yalnızca *ideal* bir devletin kuruluşuna katılmaktaydı. Bir *fikir* olan bütün (totalite), Montesquieu ile olguları açıklayacak bilimsel bir varsayım oluyor. Artık yalnızca bir ideal devlet gerçekliğini değil, insanlık tarihinin somut ve o zamana kadar akla sığmayan çeşitliliğini düşünmeye imkân veren temel kategori oluyor. Tarih artık, aklın cesaretini kıran, insanın küçüklüğü ve Tanrının büyüklüğü sonucuna götürmekten başka işe yaramayan, tesadüfler ve keyfiliklerle dolu o belirsiz alan değil. Bu alanın bir yapısı var. *Birçok yerel olgu ve kuramların (devletlerin) bağlı olduğu somut merkezlere sahip ve canlı bireyler gibi, bu bütünlüklerin (totalite) içsel bir nedeni (raison), içsel bir birliği, temel bir merkezi var: doğanın ve ilkenin birliği.* Bütünsellik (totalite) kavramına tarih felsefesinde çok önemli bir yer veren Hegel, bu buluş için Montesquieu'nün dehasını saygıyla anarken ustasının kim olduğunu iyi biliyordu.

Bununla birlikte, burada da biçimselcilik peşimizi bırakmıyor. Zira, bu bütünsellik kavramının *L'esprit des Lois*'nın ilk kitaplarında bir birlik sağladığı kabul edilebilir. Ama, bu birliğin yalnızca ilk kitaplarla sınırlı kaldığı ve onlardaki sakatlığı taşıdığı ileri sürülebilir: *saf modelleri* kapsamaktadır (gerçekten cumhuriyetçi bir cumhuriyet, gerçekten despotik bir despotizm, gerçekten monarşik bir monarşi). Montesquieu'nün bütün bunlar üzerindeki düşünceleri şunlar (EL, III, 11): *İşte üç yönetimin ilkeleri bunlardır: bu demek değildir ki bir cumhuriyette erdemli olunur, ama erdemli olunmalıdır. Aynı şekilde, bir monarşide onur sahibi olunduğunu, despotizmde de korkulduğunu göstermez bu, ama öyle olmalıdır yoksa yönetim mükemmel olmaz.*

Saf modeller ve mükemmel siyasal biçimler için geçerli olan bir fikrin tüm yönetimlere uygulanabilir bir kategori olarak ele alındığını kanıtlamak değil midir bu? Bir özler kuramı içine ve özellikle sakınılması gereken idealist bir yanlışa düşmek değil midir bu? *Bir tarihçi olarak, saf* bir cumhuriyeti, *saf* bir monarşiyi değil de mükemmel olmayan *herhangi bir* cumhuriyeti, *herhangi bir* monarşiyi açıklamak gerekmez mi ? Eğer bütünsellik yalnızca saf nesneler için geçerliyse, kendisi karışık olan tarih alanında bütünsellik ne işe yarayabilir? Ya da özü gereği zaman dışı saf modellere bağlı bir kategoriyle tarih nasıl kavranabilir? *Esprit des Lois*'nın dağınıklığından kaynaklanan zorluk burada yeniden ortaya çıkmaktadır: başıyla sonunu, tarihle saf tipolojiyi nasıl birleştirmeli?

Öyle sanıyorum ki, Montesquieu'yü, kendisinin de uyardığı gibi, tek bir cümlesiyle değil de, orada burada dediklerini ayırmaksızın eserinin bütünüyle değerlendirmeye dikkat etmek gerekiyor. Gerçekten de, bu saf modeller kuramcısının eserinde hep (ya da hemen hemen) *saf olmayan* örnekler vermiş olması kayda değer. Ona göre en mükemmel deney konusu ve tarihsel deneylemenin *saf bir cisimi* gibi olan Roma Tarihinde bile ideal saflığa yalnızca başlangıcında rastlanmaktadır. Geriye kalan zamanda Roma saf olmayan, karışık bir siyasal yaşam içindedir. Böyle bir çelişki karşısında Montesquieu'nün duyarsız kalabileceğine inanılamaz. Kuşkusuz o *ilkeleriyle* çelişkiye düştüğüne inanmıyor ve onlara atfedilenden daha derin bir anlam veriyordu. Gerçekten de öyle sanıyorum ki, *bütünsellik* kavramı (ve *doğa-ilke* birliği özüdür) yalnızca mükemmel bütünlere (cumhuriyet-erdem, monarşi-onur, despotizm-korku) ilişkin olmayıp, evrensel bir kategoridir. Açıkça Montesquieu, *her devlette, saf olsun olmasın, bu bütünselliğin ve birliğin yasasının egemen olduğu* görüşündedir. Eğer devlet saf ise, birlik tam (uyumlu) olacak, saf değilse *çelişkili* olacaktır. Montesquieu'nün saf olmayan tüm örnekleri, ki bunlar çoğunluktadır, hep bu çelişkili bütünselliğin örnekleridir. Örneğin Roma, ilk zamanlar geçip ilk fetihler başladığında ilkesini (erdem) kaybetmek üzere olan, kaybeden cumhuriyetçi bir devlet durumunda yaşamaktadır. Doğa-ilke birliği sürmektedir ama artık çelişkili olmuştur demek, *bu devletin*

yaşamını, varlığını, geleceğini, yani tarihini belirleyenin yönetimin siyasal biçimiyle onun içeriğini oluşturan tutku arasındaki ilişki olduğunu kabul etmektir. Eğer bu ilişki *çelişkili değilse,* yani cumhuriyetçi biçim, yönetimi altındaki insanlarda erdem bulabiliyorsa devam edecektir. Ama eğer bu cumhuriyet yalnızca her türlü erdemden yoksunlaşmış ve özel çıkar ve tutkulara kapılmış insanlara kabul ettirilmek istenmekteyse, o zaman ilişki çelişkili olacaktır. Ama, bir cumhuriyetin kaderini belirleyecek olan işte *ilişkideki bu çelişki, yani ortaya çıkan çelişkili ilişkidir:* cumhuriyet çökecektir. Bütün bunlar, Montesquieu'nün tarih incelemelerinden ve özellikle, *Romalıların Büyüklüklerinin ve Düşüşlerinin Nedenleri*'nden çıkarılabilecek bütün bunlar, yönetimlerin bozulmasını incelediği *Yasaların Ruhu*'nun 8. bölümünde açıkça bulunmaktadır. Montesquieu'nün dediği gibi, ilkesini kaybeden bir yönetimin kaybolmuş bir yönetim olduğunu söylemek, açıkça, doğa-ilke birliğinin *saf olmayan* durumlarda da belirleyici olduğunu kabul etmekdir. Aksi takdirde, parçalanmış bu birliğin, yönetimi de parçalayablleceği anlaşılamazdı.

O halde, Montesquieu'nün tarih anlayışından kuşku duymak, ya da, tipolojisinin onu bir tarih kuramından uzaklaştırdığını, ya da tarih kitaplarını vakit geçirmek için yazdığını ve bunun da onu ilkelerinden uzaklaştırdığını düşünmek tuhaf bir yanlıştır. Bu yanlış, kuşkusuz, Montesquieu'nün daha o zamanlar yaygın olan ve az sonra da egemen olacak olan ideolojiye (tarihin bir ereği olduğu, "aydınlığın", özgürlüğün, aklın egemenliğinin peşinde olduğu inancına) katılmadığından kaynaklanmaktadır. Hiç kuşkusuz Marx'tan önce ilk kez tarihi, ona belirli bir erek atfetmeden düşünen, yani tarihe insanların ümitlerini ve bilinçlerini karıştırmadan bakan Montesquieu'dür. Böylece suçlama onun lehine dönmektedir. *Tarihin evrensel açıklaması için pozitif bir ilke öneren ilk o olmuştur;* yalnızca statik (duragan) bir ilke değil: belirli bir yönetimin kurumlarının ve yasalarının çeşitliliğini açıklayan bir birlik. Onun ilkesi *dinamik*tir: ilke ve doğa birliğinin yasası; kurumların gelişimini ve tarih içinde değişimini de düşünmeye imkân veren bir yasa. Gelip geçen ve değişen bu sayısız yasaların arkasında işte artık, bir yönetimin ilkesini doğasına bağlayan

değişmez (constant) bir *ilişki* bulunmuştur; ve bu değişmez ilişkinin özünde, birliği uygunluktan uygunsuzluğa, benzerlikten çelişkiye götürürken tarihin somut bütünselliklerindeki değişmeleri, devrimleri kavramaya imkân veren ilişkinin içsel değişimi ortaya konulmuştur.

Ama, klasikleşmiş *tarihin motoru* sorununa da ilk yanıt veren Montesquieu olmuştur. Tarihsel gelişme yasasını yeniden ele alalım. Herşey, bizzat birlik içindeki ilke ve doğa arasında varolan ilişkiye bağlıdır. Eğer bu iki terim birbirleriyle uyum içinde ise (Cumhuriyetçi Roma ve erdemli romalılar) devlet sükun içinde ve insanlar bunalımsız bir tarih içinde yaşamaktadırlar. Eğer bu iki terim çelişkili ise (Cumhuriyetçi Roma ve artık erdemlerini yitirmiş romalılar) bunalım patlak verir. O zaman ilke artık doğaya gerekli olan değildir. Buradan da zincirleme tepkiler doğmaktadır: yönetim biçimi bilinsizce bu çelişkiyi gidermeye çalışacak, (yönetim biçimi) değişecek ve değişmesi, koşulların da yardımıyla, yeni bir uyum ortaya çıkana dek ilkesini de değişmeye zorlayacak, (Despotik Roma İmparatorluğu ve korku içinde yaşayan romalılar) ya da bu hızlı süreç bir felâketle sonuçlanacaktır (barbarların istilası). Uç noktalarının, ya iki terimin barışı ya da çatışmaları olan bu sürecin diyalektiği açıkça görülmektedir; çalışma durumunda iki terimin karşılıklı etkileşimleri ve birindeki değişimin nasıl önüne geçilmez bir şekilde diğerinde de değişime yol açtığı açıkça görülmektedir. Demek ki, *hareket halindeki ve değişime gebe devlet bütünselliği içindeki doğa ve ilkenin birbirlerine mutlak bağlılığı* görülmektedir. Ama, ne ilk ne de son değişmenin (zaman açısından değil, *nedenler* açısından) nereden geldiği görülmüyor. Bütünselliklerinin kaderi içinde bu iki terimden *hangisinin ağır bastığı* görülmüyor.

"Aydınlanma Felsefesi" üzerindeki eserinde Cassirer, tarihin modern "anlayışçı" (comprehensif) kuramını kurduğu, yani tarihi *bütünsellik* (totalite) kavramıyla ve bu bütünselliğin öğelerini, *öğelerden birinin diğerlerine üstünlük sağlayabileceği, yani tarihin bir motoru olabileceği fikrini terkederek özgül bir birlik içinde düşündüğü için* Montesquieu'yü övmektedir. Tarih hareketli bir bütünsellikmiş, birliği anlaşılabilir, içsel hareketlerinin anlamı kavranabilir ama *açıklanamaz*

yani, karşılıklı etkileşimler belirleyici bir öğeye bağlanamazmış. Ve gerçekten de bu görüş, Montesquieu'nün hiç durmadan yönetimin biçiminden ilkesine ve ilkesinden doğasına geçtiği birçok yerdeki görüşlerine uygun görünmektedir. Cumhuriyetçi yasaların cumhuriyetçi olmalarını sağlayan erdemi de cumhuriyetçi yasalar üretmektedir; monarşik kurumların dayanağı onuru doğuran monarşik kurumlardır. Onur asillerden geldiğine göre, ilke, yönetim biçiminin *aynı zamanda hem babası hem de çocuğudur.* İşte bunun için, her biçim ilkesini üretirken kendi varoluş koşullarını da üretmektedir. Böylece her parçanın bütünle özdeş olduğu *döngüsel bir bütünsellik* (totalite circulaire expressive) söz konusuymuş gibi görünmektedir. Ve bu kürenin, bir nedene bağlı olduğunu sandığımız hareketi kendi etrafında dönmekten başka bir şey değilmiş. Yuvarlanan bir bilyenin her noktası alttan üste çıkmakta sonra yine alta gelmekte ve bu devam etmektedir. Ama her noktası için aynı şey söz konusudur. Bir kürenin ne altı ne üstü vardır, her bir noktada tümü toplanmış durumdadır.

Bununla birlikte, biraz fazla modern olan bu görüşün Montesquieu'nün düşüncesini ifade etmediğini sanıyorum. Zira o, *son kertede belirleyici* bir terim istemektedir: *ilke.*

İlkelerin gücü herşeyi sürükler: Her yönetimin bozulması hemen her zaman ilkelerin bozulmasıyla başlar, cümlesiyle açılan VIII. Kitabın verdiği ders budur. Bozulma (yani yukarıda sözünü ettiğim saflığın ortadan kalkması), o bölünmez doğa-ilke birliğini anlamaya ve bu ikilinin *hangi öğesinin belirleyici olduğuna* karar vermeye yardım eden bir tür deneysel durumdur. Orada, ilkenin doğayı belirlediği ve ona anlamını verdiği görülmektedir. *Yönetim ilkeleri bozulduğunda, en iyi yasalar kötü olur ve devletin aleyhine işler; ilkeler sağlıklı ise kötü yasalar bile iyi sonuçlar verir* (EL, VIII, 11). *Bir devlet iki şekilde değişir, ya anayasa düzelmiştir, ya da bozulmuştur. Eğer devlet ilkelerini muhafaza etmekte ve anayasa değişmişse, (anayasa) düzelmiştir; anayasa değiştiğinde devlet ilkelerini kaybetmişse, (anayasa) bozulmuştur.* (EL, XI, XIII). Burada bozulma deneyinden genel olarak devletin doğasının değişmesine (iyiye ya da kötüye doğru) geçildiği açıkça görülmektedir. Demek ki, (siyasal) biçimlerin anlamlarının ve geliş-

melerinin nedeni son tahlilde ilkedir. Öyle ki, klasik biçim ve içerik imgesi (biçim, biçim veren, temel nedendir) ters çevrilmelidir artık. Bu anlamda, yönetimin doğasını teşkil eden görünürdeki biçimin gerçek biçimi ilkedir. *Devlet ilkelerini yitirmedikçe iyi olmayan yasa pek azdır; ve zenginliklerden söz ederken Epicure'ün dediği gibi: bozulmuş olan içki değil kâsedir* (EL, VIII, 11).

Elbette bu, *doğanın ilke üzerindeki etkisini* ortadan kaldırmıyor. Aksi taktirde, Montesquieu'nün ilkeyi koruyacak ya da güçlendirecek yasalar düşünmüş olması anlaşılamazdı. Bu yasaların önemi bir bakıma *bağımlılıklarının* göstergesidir: bu yasalar, denetimlerinin dışında kalan bir alanda uygulanmaktadırlar. Bu alanın denetimlerinin dışında olması rastlantısal ve dışasal nedenlerden değil, temel bir nedenden dolayıdır: Bu alan yasalara egemendir ve onların anlamını belirler. Öyle durumlar olabilir ki, *örf ve âdet yaratmak* isteyen yasalar örf ve âdetler karşısında güçsüz kalır ve güttükleri amacın tersi sonuçlar doğururlar, mevcut örf ve âdetler yasaları amaçlarının tam tersine iterler. İhtiyatla ileri süreceğim karşılaştırma biraz macera gibi görünebilir ama, yönetimin *doğasına* bağımlı bir etki alanı tanımakla birlikte *son kertede ilkenin belirleyiciliğini kabul eden bir belirleyicilik, siyasete* bağımlı bir etki alanı tanımakla birlikte *son kertede ekonomiyi belirleyici* olarak ele alan Marx'ın belirleyicilik anlayışına benzetilebilir. Her ikisinde de uyumlu ya da çelişkili bir birlik söz konusudur; her ikisinde de son kertede belirleyici olan bir öge vardır; her ikisinde de bu belirleme, belirlenen öğeye belirli ama bağımlı bir etki alanı bırakmaktadır.

Bu yorum, Yasaların Ruhu'nun ilk ve son bölümleri arasında, tipoloji ile tarih arasında, gerçek bir birlik olduğunu gösterebilmektedir. Ama yine de bir güçlük var, iklimi, toprağı, ticareti ve dini işin içine sokan bu çok çeşitli ikinci bölüm, acaba, göstermeğe çalıştığım birliğe ters, karmakarışık da olsa, yeni ilkeler sunmakta değil midir?

İlk önce, bize önerilen belirleyici yeni ögeleri gözden geçirelim. *İklim*den evvel (XIV), birçok kez yinelenen ve özellikle XIII. Kitapta yer alan bir diğer önemli öğe bulunmaktadır: *Devletin Boyutları*. Yönetimin doğası egemenlik alanının coğrafi büyüklüğüne bağlıdır. Kü-

çük bir devlet cumhuriyetçi, orta boy bir devlet monarşik, büyük bir devlet despotik olacaktır. Coğrafya *doğrudan* biçimleri belirlediğine göre tarihin yasalarını alt üst eden bir belirlemedir bu. İklim de bu görüşü güçlendirmektedir, çünkü, bu kez de, hava sıcaklığı yönetimleri sınıflandırmakta (despotluklar sert iklimlerde, ılımlılar yumuşak iklimlerde) ve önceden hangi insanların köle, hangilerinin özgür olacağına karar vermektedir. Ve o zaman öğreniyoruz ki *iklim imparatorluğu tüm imparatorlukların ilkidir* (EL, XIX, 14), ama aynı zamanda da, insanları bu iklimin etkilerinden koruyacak şekilde iyi yapılmış yasalarla bu imparatorluk yenilebilir. Daha sonra bir başka neden ortaya çıkmaktadır: halkın üzerinde yerleşmiş olduğu *toprağın doğası.* Verimli ya da kurak olmasına göre tek kişinin ya da birden çok kişinin yönetimi olacaktır: dağlık ya da ovalık, anakara ya da ada olmasına göre orada özgürlük ya da kölelik hüküm sürecektir. Ama burada da söz konusu nedensellik aşılabilir: *ülkeler verimliliklerine göre değil, özgürlüklerine göre işlenmiş olacaklardır* (EL, XVIII, 3). Ama işte örf ve âdetlerin ya da bir ulusun genel ruhunun etkileri, daha sonra ticaret ve para; daha sonra nüfus ve en sonunda din öncekilere eklenmektedir. Bir düzensizlik izlenimi edinmemek kolay değil; sanki Montesquieu, bir bir bulduğu ilkelerin sonuncusuna kadar gitmekte ve çaresizlik içinde hepsini üst üste yığmaktadır. *İnsanları birçok şey yönetmektedir: iklim, din, yasalar, yönetim kuralları, geçmişteki örnekler, örf ve âdetler, davranış biçimleri...* (EL, XIX, 4). Bir yasanın temel birliği, nedenlerin çokluğuna dönüşmektedir. Birlik parçaların sayılıp dökülmesi işlemi içinde kaybolmaktadır.

Montesquieu'yü kendine rağmen kendinden kurtarmaya ve bu düzensizliği her şeye rağmen bir düzen olarak göstermeğe çalıştığımın sanılmasını istemem. Bununla birlikte, bu düzensizlik içinde, çoğu zaman, bilinenlere yabancı olmayan bir düzenin belirdiğini kısaca belirtmek istiyorum.

Gerçekten de, dikkati çeken şey yönetimin ya bizzat doğasını belirleyen (örneğin coğrafi alan, iklim, toprak) ya da bazı yasalarını belirleyen bu öğelerin büyük çoğunluğunun, nesneleri üzerinde *dolaylı* olarak etkide bulunduklarıdır. İklim örneğini ele alalım. Yakıcı

bir iklim kendiliğinden despot, ya da ılımlı bir iklim kendiliğinden monark doğurmamaktadır. İklim, bireyin fizyolojisini, genel duyarlılığını etkileyerek ona belirli bir davranış biçimi verecek şekilde ihtiyaç ve eğilimler yüklediği için insanların *mizaçları* üzerinde dolaylı olarak etkide bulunmaktadır. İşte bu şekilde koşullanmış insanlar şu ya da bu yasalara ve yönetimlere uygun düşmektedirler. *Farklı iklimlerdeki farklı ihtiyaçlar farklı yaşam biçimlerini oluşturmuşlar ve bu farklı yaşam biçimleri de farklı yasaları oluşturmuştur...* (EL, XIV 10). İklimin ürettiği *yasalar* bütün bir sonuçlar zincirinin son halkasıdır ve bu zincirin sondan bir önceki halkası, iklimin ürünü ve yasaların nedeni, *örf ve âdetlerin* dışa vurumu olan *yaşam biçimidir* (EL, XIX, 16). *Toprağı* ele alın: eğer verimli topraklar tek kişinin yönetimi için uygunsa, bu, köylünün orada burnunu toprağından ve paralarını saymaktan yukarıya kaldıramayacak kadar meşgul olduğundandır. *Ticaret:* yasalar üzerine doğrudan değil ama örf ve âdetler aracılığıyla etkide bulunmaktadır: *ticaretin olduğu her yerde yumuşak yasalar vardır...* (EL, XX, 1). Bunun sonucunda da ticaretin sakin ruhu bazı yönetimlere uygun, diğerlerine ters düşmektedir. Bütün bu maddi öğelerin arasında sanki bir başka dünyadanmış gibi görünen *dine* gelince, o da aynı şekilde etkide bulunmaktadır: bir halkın hukuku yaşama ve ahlâkı uygulama biçimlerini vererek, yönetime ancak yurttaşların davranışları aracılığıyla etkide bulunmaktadır. Muhammed'in dini, korkuyu öğrettiği için kolayca despotizme gitmektedir: köleliğe uygun köleler hazırlamaktadır. Ahlâk hocası olarak hıristiyan ılımlı yönetimle uyuşmaktadır: *Yönetimde bazı siyasal hakları ve savaşta bazı insan haklarını hıristiyanlığa borçluyuz...* (EL, XXIV, 3). Demek ki, birbirlerinden tümden ayrı gibi görünen bütün bu nedenler, yönetimi etkileme ve bazı temel yasalarını belirleme sırasında *ortak bir noktada* birleşmektedirler: insanlara verdikleri hareket etme, hissetme, var olma biçimleri, örf ve âdetler.

Bunların birleşiminden Montesquieu'nün *bir ulusun ruhu* dediği şey doğmaktadır. Şöyle yazıyordu: *İnsanları bir çok şey yönetmektedir: iklim, din...*, *vb.*, ama şu sonuca varmak içindi bu: *Bütün bunların sonucunda genel bir ruh oluşmaktadır* (EL, XIX, 4).

Demek ki bu *sonuç*, yani örf ve âdetler, bir ulusun genel ruhu onun ya yönetim biçimini ya da yasalarından bir bölümünü belirlemektedir. O zaman, burada *bilinen bir belirlenmenin* yeniden karşımıza çıkıp çıkmadığı sorulabilir. Gerçekten de, yönetimin *ilkesine* ve yansıttığı insanların somut hayatlarının derinliklerine ilişkin söylenenleri hatırlayalım. Yönetimin *biçimi*, yani siyasal gerekleri açısından değil de, *içeriği*, yani kaynağı açısından bakıldığında, *ilke, insanların somut davranışlarının*, siyasal yani onların örf ve âdetlerinin ve ruhlarının ifadesidir. Kuşkusuz Montesquieu, örf ve âdetlerin ya da bir ulusun ruhunun, onun yönetiminin ilkesinin özünü oluşturduğunu açıkça söylemektedir. Ama, ilke için de, yönetimin saf biçimleri için de aynı şey söz konusu: bozulduklarında gerçekleri ortaya çıkmaktadır. İlke yok olduğunda, örf ve âdetlerin ilke yerini tuttukları görülmektedir (bu yönetimin çöküşü ya da kurtuluşu olabilir). Erdemin terkettiği cumhuriyete bakın: artık orada ne devlet memurlarına, ne yaşlılara, ne de hatta... kocalara saygı duyulmamaktadır. *Artık orada, örf ve âdet„ düzen sevgisi ve nihayet erdem olmayacaktır* (EL, VIII, 2). *İlkenin* (erdem), örf ve âdetlerin ifadesi olduğu daha açık söylenemez. Roma'ya bakın: Olayların her şeyi sarstığı felâketli günlerinde fırtınada *ilki demirin (din ve örf ve âdetler) tuttuğu bir gemi gibi* (EL, VIII, 13) sağlam durmaktadır. Modern devletlere bakın: *Avrupa devletlerinin çoğunluğu hâlâ örf ve âdetlere göre yönetilmektedir...* (EL, VIII, 8), ki bu durum onları despotizmden korumaktadır. Bir yönetimin ilkesi ve doğası arasındaki diyalektiğin örf ve âdetler ile yasalar arasında da ortaya çıktığı görülürken, nasıl olur da daha yaygın olan örf ve âdetlerin ilkenin gerçek temeli ve tabanı olduğundan kuşku duyulabilir? *Yasalar yapılmıştır, örf ve âdetler zaman içinde yerleşmişlerdir; birinciler daha çok belirli bir kurumdan, ikinciler ise daha çok genel ruhtan kaynaklanırlar: Oysa genel ruhu alt üst etmek, belirli bir kurumu değiştirmek kadar ve hatta daha da tehlikelidir* (EL, XIX, 12).[1] *Eğer örf ve âdetlerin, ilkenin doğa üzerindeki üstünlüğü*

(1) "Bir ruhlar birliği olan tüm toplumlarda ortak bir karakter oluşmaktadır. Bu evrensel ruh, yüzyıllar boyunca artan ve birbirleriyle bileşen sonsuz nedenler zincirinin sonucu olan bir düşünme biçimi kazanmaktadır. Bu

gibi (son kertede belirleme üstünlüğü) yasalar üzerinde üstünlüğü olmamış olsaydı, örf ve âdetleri değiştirmenin, yasaları değiştirmekten daha tehlikeli olabileceğini anlamak zor olurdu. Buradan da, örf ve âdetlerin ilksel erdemi gibi sık sık yinelenen bir düşünce ortaya çıkıyor. Eğer *bir halk örf ve âdetlerini yasalarından daha çok biliyor, seviyor ve savunuyorsa* (EL, X, 11), bunun nedeni örf ve âdetlerinin daha temelli ve öncel olmasıdır. Bu nedenle, ilk romalılarda *kölelerin sadık kalmalarını sağlamak için örf ve âdetler yeterliydi; yasalar gerekmiyordu* (EL, XV, 16). Daha sonra *örf ve âdet kalmadığı için yasalara ihtiyaç duyuldu.* Ve ilkel halklarda bile eğer örf ve âdetler yasalardan önce ve onların yerini tutuyorsa, bunun nedeni bir bakıma *doğadan kaynaklanmalarıdır* (EL, XVI, 5). *İlkede siyasal ifadesini bulan* davranış biçimi işte bu ilk kaynağa indirgenebilir. Bu ilk kaynağın temel öğeleri olarak Montesquieu, iklimi, toprağı, dini, vb., saymaktadır.

Bana öyle geliyor ki, ilke ile örf ve âdetler arasındaki bu özsel benzerlik, aynı zamanda, tamamen mekanik gibi görünmekte olan bu öğelerin tuhaf döngüsel nedenselliğini de anlamaya imkân vermektedir. İklimin, toprağın, vb., yasaları belirlediği gerçekten doğrudur. Ama bunlar, yasalar tarafından aşılabilir, ve bilinçli bir yasa koyucunun bütün hüneri bu zorunlulukla oynayabilmekte yatmaktadır. Eğer bu mümkünse, nedeni, belirlemenin *doğrudan olmayıp dolaylı olmasıdır;* ve bu belirleme, örf ve âdetlerin siyasal ifadesi ve soyutlaması olan *ilke* aracılığıyla devlet bütünselliğine girip, bir ulusun örf ve âdetleri ile ruhunda bütünüyle yoğunlaşmaktadır. Oysa, bu bütünsellik içinde doğanın ilke üzerinde, yani yasaların örf ve âdetler üzerinde, dolayısıyla da onların öğeleri ve nedenleri üzerinde belirli bir etkisi olduğuna göre, *iklimin yasalar karşısında gerilemesi şaşırtıcı değildir.*

Söylediklerimin aksini gösteren metinler bulunabileceğini ve Montesquieu'yü gereğinden fazla savunmakla eleştirileceğimi bili-

biçim bir kez oluştu mu yöneten yalnız odur ve kuralların, devlet adamlarının, halkların yapabilecekleri veya düşünebilecekleri her şey, -mevcut biçime karşı çıksalar da uysalar da- hep ona bağlıdır ve tümüyle yok oluncaya kadar egemen olan odur." (Pensees).

yorum. Ama bana öyle geliyor ki, yapılabilecek tüm itirazlar bir noktada toplanmaktadır: *ilke* ve *örf ve âdet* kavramlarındaki belirsizlik. Ama bu belirsizliğin Montesquieu'de gerçek olduğunu sanıyorum. Bunun, aynı zamanda, hem tarihe sonuna kadar açıklık ve zorunluluğu sokmak isteğinin, hem de -yaptığı *seçim*den şimdilik söz etmeksizin- güçsüzlüğünün ifadesi olduğunu söyleyeceğim. Zira, yönetimin *doğası* her zaman açıklıkla tanımlanmış, ilke-doğa birliği ve çelişkisi diyalektiği ve ilkenin önceliği tezi verdiği örneklerden açıkça çıkıyor olsa da, ilke ve örf ve âdet kavramları belirsiz kalmaktadırlar.

İlkenin, bir yönetimin varoluş koşulunu ifade ettiğini ve somut temelini insanların gerçek yaşamlarının oluşturduğunu söylüyordum. *Yasaların Ruhu*'nun ikinci bölümünün koşut (paralel) nedensellikleri bize bu gerçek yaşamın öğelerini, yani bu yönetimin varoluşunun ve gerçek, maddi ve ahlâki koşullarını göstermekte ve *ilke*de beliren örf ve âdetler içinde özetlemektedir. Ama, örf ve âdetlerden ilkeye, gerçek koşullardan bir yönetimin biçiminin siyasal gereklerine (ki bunlar *ilkesi*nde de bellidir) geçişi anlamak kolay değil. *İlkede siyasal ifadesini bulan* örf ve âdetlerden söz ederken kullandığım terimler bile bu zorluğu göstermektedir, zira, bu *ifade*, kaynak (örf ve adetler) ve amacın gerekleri (yönetim biçimi) arasında bölünmüş gibidir. Montesquieu'nün bütün belirsizliği bu bölünmüşlükte yatmaktadır. O, tarihin zorunluluğunun ancak biçimlerin ve varoluş koşullarının birliği ve bu birliğin diyalektiği içinde düşünülebileceğini iyi hissetmişti. Ama o, bütün bu koşulları *bir yandan*, gerçek koşulların ürettiği ama kavramı belirsiz kalan *örf ve âdetler* içinde (bütün bu koşulların âdetler düzeyindeki sentezi yığılmadan ibaret); *diğer yandan* da, gerçek kaynaklarıyla hayat vermesi gereken siyasal biçimin gerekleri arasında bölünmüş ve *çoğunlukla yalnızca bu gereklere doğru eğilen ilke içinde* topladı.

Bu çelişki ve belirsizliğin, zamanının kavramları içinde düşünen ve yalnızca bildikleri arasında ilişkiler kuran, saydığı koşullar arasında, anlaşılması için *siyasal ekonomi bilgisi* gerekli olan daha derin bir birliği aramayan, bu nedenle de bilinenlerin sınırını aşmayan bir insan

tarafından önlenemez oldukları söylenecektir.[1] Doğrudur. Ne var ki, Montesquieu'nün hâlâ karanlık olan ve ancak belirsiz bir kavramın zayıfça aydınlattığı bu alanı, dahiyane bir tarih anlayışı içinde çok önceden tanımlamış ve göstermiş olması bile hayranlık uyandırmaktadır: örf ve âdetler alanı ve onun arkasında *insanların doğayla ve geçmişleriyle olan ilişkilerindeki somut davranışların* alanı.

Ama, ondaki bilim adamı değil de bir başka yanı bu belirsizlikten yarar sağlamaktaydı. Biçimlerin ilkelerden üstünlüğüne ihtiyacı olan, ve iklimin, örf ve âdetlerin ve dinin zorunluluğuna sığınarak *seçimini* yapmak için *üç tür yönetim* olmasını isteyen bir siyasal parti adamı.

(1) Voltaire'e bakın: "Montesquieu'nün servete, zanaata, maliyeye, ticarete ilişkin siyasal ilkelere ait hiçbir bilgisi yoktu. Bu ilkeler daha henüz bulunmamışlardı... Onun için, Smith'in zenginliklere ilişkin görüşlerinden yararlanması, Newton'un matematik ilkelerinden yararlanması kadar imkansızdı."

"ÜÇ YÖNETİM VARDIR..."

Demek ki üç tür yönetim vardır. Cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Bu bütünsellikleri yakından incelemek gerekiyor.

I – Cumhuriyet

Cumhuriyeti kısa geçmek istiyorum. Faguet'nin Mostesquieu'nün cumhuriyetçi olduğunu söylemesine rağmen, Montesquieu cumhuriyete inanmamaktadır. Basit bir nedenle: *cumhuriyetlerin zamanı geçmiştir.* Cumhuriyetler ancak küçük devletlerde tutunabilir. Büyük ve orta boy imparatorluklar çağındayız. Cumhuriyetler erdem, sadelik, mutlu olmak için azla yetinmek anlamında basitlik içinde ayakta kalabilirler. Artık, ticaret ve lüks dönemindeyiz. Erdem o kadar zorlaştı ki, eğer sonuçları daha hafif kurallar aracılığıyla elde edilemezse onlardan ümidi kesmek gerekir. Bütün bu nedenlerle cumhuriyet uzak tarihte kalmıştır: Eski Yunan, Roma. Kuşkusuz işte bunun için çok güzeldir. Richelieu'nün kral yerine bir melek istemesini (erdem o kadar nadir ki) anlamsız bulan Montesquieu, bazı dönemlerde, eski Yunan'da ve Roma'da site devletlerini gerçekleştirmeye yeterli sayıda meleğin bulunmuş olduğunu kabul etmektedir.

Bu siyasal melekçilik demokrasiyi (burada, demokrasi ve monarşi karışımı istikrarsız bir düzen olan aristokrasiyi bir kenara bırakıyorum) istisnai bir rejim ve siyasetin bütün gereklerinin bir sentezi gibi göstermektedir. İlk önce, o gerçek bir *siyasal* rejimdir, yani siyasetin *gerçek* alanına (istikrar ve evrensellik) ulaşan bir rejim. Demokraside "her şey" olan insanlar, bununla birlikte keyfi hareket etmezler. Yurttaşlar birer despot değildirler. Üstün güçleri onları, kabul ettikleri ve birey olarak kendilerini aşan siyasal bir düzen ve yapıya bağımlı kıl-

maktadır: *temel*, yani rejimi kuran, ya da arızi, yani olaylara yanıt vermek için çıkarılmış yasalar düzeni. Ama onları *yurttaş* yapan bu düzen, feodal düzen gibi, monarşideki devletler arası "doğal" eşitsizlik gibi, dışarıdan gelen bir düzen değildir. Demokraside, insanlar, kendilerini yöneten düzeni, bilinçli olarak ve kendi iradeleriyle yapacakları yasalarla bizzat yaratma imtiyazına sahiptirler. Yasaların hem evlâtları, hem de babasıdırlar. Egemen olarak uyrukturlar. Kendi iktidarlarına bağımlı efendilerdirler. Rousseau'yu meşgul eden yurttaşta gerçekleşen bu uyruk ve egemen sentezi, insana, insandan daha fazla bir şeyler olmayı, melek değilse bile yurttaş -ki kamusal yaşamın gerçek meleği- olmayı zorunlu kıldığı anlaşılmaktadır.

Bu yurttaş kategorisi, bizzat insanın kendisinde *devletin sentezini* gerçekleştirmektedir: yurttaş, bireyin içindeki devlettir. İşte bu nedenle, Rousseau'da olduğu gibi, Montesquieu'de de *eğitim* bu rejimde çok önemli bir yer tutmaktadır (EL, IV, 5). Montesquieu, modern rejimlere özgü eğitimin bu bölünmüşlüğüne demokrasinin tahammülü olamayacağını göstermektedir. Gerçekten de modern insan iki tür eğitim arasında bölünmüştür: aile ve öğretmenler bir yanda, gerçek hayat diğer yanda. Biri ahlâk ve din öğretiyor. Diğeri onuru (honneur). Biri, her zaman kendini unutmasını öğretiyor. Diğeri hiçbir zaman kendini unutmamasını. Ve Hegel'in *dünya yasası* diyeceği ve *gerçek* insan ilişkilerini düzenleyen yasa, sığınağı aile ocağı ve Kilise olan vicdanın yasasına üstün gelmektedir (EL, IV, 4, 5) Demokraside böyle bir şey yoktur: aile, okul ve hayat aynı dili konuşmaktadır. Tüm yaşam, sonu olmayan bir eğitimdir. Çünkü, demokrasi, özü gereği, bu bitmeyen eğitim ve yetiştirmenin ötesinde, bireyin kamusal kişiye dönüşmesini gerekli koşul olarak görmektedir. Eğer demokraside bütün özel suçlar kamusal suç ise (ki bu, yargıçların varlığını meşru kılmaktadır), eğer medeni hukuk siyasal hukuk ile aynı şeyse, bunun nedeni, insanın tüm özel hayatının kamu kişisi olmaktan ibaret olmasıdır, yasalar bunun sürekli hatırlatıcısıdırlar. Sürekli demokrasi eğitimi olan bu demokrasi döngüsü, varoluşunu korumayı kendine bitmeyen görev sayan bir rejimin bu özel döngüsü, devlette *her şey* olabilmek için devletin herşeyi (tout) olmaları gereken yurttaşların özel ödevlerini gerçekleştirmektedir.

Ahlâki dönüşüm mü? Erdemi, tamamen siyasal da olsa, kamu yararını özel yarara üstün tutmak, kendini unutmak gibi, aklın tutkuya zaferi gibi gösteren Montesquieu'nün öne sürdüğü gerçekten budur. (EL, III, 5; IV, 5). Ama bu ahlâki dönüşüm tek bir bilincin dönüşümü olmayıp, *yasalarda* ifadesini bulan bu ödevi tümüyle benimsemiş bir devletin dönüşümüdür. Yurttaşlara gerek duyan bu cumhuriyet, yasalar aracılığıyla onları erdeme zorlamaktadır. Acaba ne pahasına bu erdem zorlanabilmektedir? Eski halinde tutulan ilkel bir ekonomi pahasına, yargıçlar, yaşlılar ve yasalar tarafından sıkı bir gözetim altında tutulan örf ve âdetler pahasına; nihayet ve en önemlisi, halkı *seçkinlerin* egemenliği altında tutmak için eğitmek isteyen ince siyasal önlemler pahasına.

Demokrasi denen bu halk yönetiminin (aristokrasi daha başlangıçta halkın farklılaşması üzerine kurulur) geçmişe dönük övgüsünde dikkati çeken nokta, *halk içinde iki halkın birbirinden ayırdedilmesidir.* Montesquieu'nün cumhuriyeti ile Roussesau'nun cumhuriyeti, ve birinin erdemi ile diğerinin erdem anlayışı karşılaştırılırken, birincisinin geçmişe, ikincisinin geleceğe ait olduğu unutulmamalıdır; ikincisi bir halk cumhuriyeti, birincisi *seçkinler cumhuriyeti*dir. Temsil sorununun önemi de buradan gelmektedir. Rousseau, egemen olan halkın, yasamayı temsilcilerine devretmesinden yana değildir. *Egemenlik terk edilemeyeceği gibi, temsil de edilemez; egemenlik genel iradededir ve irade temsil edilmez (Toplum Sözleşmesi,* II, 15). Kendine temsilciler seçen bir demokrasi bitmiş demektir. Buna karşılık Montesquieu ise, temsilcisiz bir demokrasiyi halk despotizmi olarak görmektedir. Çünkü Montesquieu, halk hakkında "özgür insanların" özgürlüğünün ön planda göründüğü ve köleler ve zanaatkarlar kalabalığının arkada karanlıkta kaldığı antik demokrasilerin doğruladığı çok özel bir düşünceye sahiptir. Montesquieu, bu alt tabakanın (bas-peuple) iktidara sahip olmasını istememektedir (1). En temel düşüncesidir bu onun ve II. Kitaptaki (2. Bölüm) tüm ihtiyatlılığını açıklamaktadır. Kendi haline bırakılmış halk

(1) "Dünyada cumhuriyetlerden daha küstah hiçbir şey yoktur... Alt-tabaka en küstah tirandır" (Seyahatler).

(alt-tabaka) tutkulardan ibarettir. Görmeğe, düşünmeğe, yargılamağa muktedir değildir. Tutku, aklın yokluğu demek olduğuna göre nasıl yargıda bulunabilir? O halde, halk her türlü iktidardan yoksun olmalı, ama kendi *temsilcilerini* seçmelidir. Seçme bakımından hayranlık uyandırır, zira insanların davranışlarını yakından görmektedir ve anında iyiyi kötüden ayırdeder. İyi generali, iyi zengini, iyi yargıcı seçmesini bilir: birini savaşta, diğerini eğlencede, ötekisini verdiği hükümlerle tanır. Liyakatı ayırdedebilecek doğal bir yeteneği vardır ve liyakatın anında gözüne çarptığının kanıtı da Roma'da halkın, plebleri kamu görevine getirme hakkını elde etmesine rağmen onları seçmeğe yanaşmamış olması ve Atina'da, Aristide yasalarına göre yüksek devlet memurlarının halkın her sınıfından seçilebileceği kabul edilmiş olmasına rağmen, Xenophon'un dediğine göre, alt tabaka hiçbir zaman kendi kurtuluşunu ya da prestijini ilgilendirebilecek makamları istemedi (EL, II, 2). Kendi kendinin efendisi olma gücüne sahip olmadığını itirafa zorlayan ve hep servet ve mevki bakımından kendinden üstün olanları başına geçiren harika bir doğal yetenek! Demek ki, bizzat antik demokrasi de tarihin bütün seçkinlerini savunmaktadır.

O halde, demokraside bu eğilim güçlendirilecek, eğer yoksa yaratılacaktır. Özellikle de, sade vatandaşın oy hakkından yoksun kalması için, halkı sınıflara ayıran yasalar bulunacaktır. Bu ayırımı yapma biçimine göre büyük yasa koyucular kendilerini göstermişlerdir. Örneğin, oy hakkının birinci sınıf vatandaşlara vermeyi, böylece kişilerin değil de mal ve mülkün oy vermesini sağlamayı akıl etmiş olan Servius Tullius. Örneğin, açık oyun demokrasinin temel bir yasası olduğunu, zira basit halkın önemli kişilerce aydınlatılması ve denetlenmesi gerektiğini anlamış olan romalı yasa koyucular (EL, II, 2). Oyun gizliliği aristokrasinin senyörlerinin imtiyazındadır, çünkü onlar kendi kendilerinin büyüğüdürler. Hiç kuşku yoktur ki, böylesine doğal bir eğilimi sürdürmenin en iyi yolu, onu üretmektir.

Modern devletlerin büyümeleri ve dünyanın erdemi insanlık dışı kılan gidişiyle geçmişe terkedilmiş olan demokrasi, bugüne, deneylerden edinilmiş şu dersle bağlanmaktadır: Yönetimde, bu yönetim halk yönetimi de olsa, iktidar hiçbir zaman alt tabakaların eline geçmemelidir (EL, XV, 18).

II– Monarşi

Monarşi ve bir anlamda onun bozulmuş biçimi olan despotizmle *şimdiki* zamandayız. Montesquieu modern zamanların monarşiye ve feodal monarşinin de modern zamanlara ait olduğuna inanmaktadır. Antikite iki nedenden gerçek monarşilere tanık olmadı (Roma'da bile monarşi görünümü altında varolan cumhuriyetti): çünkü gerçek anlamda güçler ayrılığı ve asiller yönetimi yoktu.

Nedir monarşi? *Doğası* açısından, devleti belirli ve değişmez yasalarla yöneten tek kişinin yönetimidir. *İlkesi* dolayısıyla da onurun hükümranlığıdır.

Yöneten tek kişi: kral. Ama belirli ve değişmez olan bu yasalar nelerdir? Bu değişmezlik ve belirlilik ne anlama gelmektedir? Burada, Montesquieu'nün kafasında olan, üçyüzyıldır hukukçuların *krallığın temel yasaları* dedikleri şeylerdir. Temel yasa kavramı, *Yasaların Ruhu*'nda sık sık yinelenmektedir. Her yönetimin kendi temel yasaları vardır. Örneğin, cumhuriyetin seçim yasaları; despotizmde, despot tarafından vezir atanması. Hatta, açıklamalarının birinden, koloni antlaşmasının da Avrupa'nın deniz aşırı ülkelere ilişkin temel bir yasası olduğu öğrenilmektedir (EL, XXI, 21). Montesquieu bu kavramı çok sık kullanmakta ve ona, bir yönetimde, o yönetimin doğasını tanımlayan ve kuran yasalar anlamını vermekte ve diğer yasalardan ayırdetmektedir. Ama, açıktır ki, monarşide bu kavram geçmiş polemiklerin yankısını taşımaktadır. Bu polemiklerin konusu *mutlak monarkın* iktidarının tanımlanmasıydı. Krallığın temel yasaları kavramı, kralın iktidarını sınırlandırmak için kullanılmaktaydı. Onun, kuşkusuz Tanrının lütfuyla, ama aynı zamanda da çok daha eski ve tahta çıkarken kabul etmiş olduğu başka yasaların etkisiyle kral olduğu düşünülmekteydi. Hatta bu yasaların varlığı onu kendiliğinden tahta çıkartmaktaydı. Hukukçular, kan bağından (krallığın babadan oğula geçmesi) sonra, genellikle varolan kurumları (soylular, ruhban, parlamentolar) tanıma amacını güden bir dizi kural saymaktaydılar. Kralı tahta çıkaran bu temel yasalar, karşılığında kralın onlara uymasını istemekteydi. Montesquieu, monarşiden sözederken onu bu anlamda kullanmaktaydı.

II. Kitabın 4. konusu dikkatlice okunsun. Orada, birinci cümlede, monarşik yönetimin doğasının tanımlandığı görülmektedir: *temel yasalarla* yönetim ve *bağımlı ara güçler.* Bu bağımlı ara güçler iki tanedir: soyluluk ve ruhban (soyluluk daha doğal kabul edilmektedir). "Ara güçler" birer yasa imiş demek ki! Montesquieu, bir başka yerde, monarşinin temel bir yasasını söylüyor: saray oyunlarını ve iktidarın parçalanmasını, prensin ölümünden sonra değil, daha hayattayken bile engelleyen tahta geçmeyi düzenleyen saltanat yasası. Bu yasa tam anlamıyla bir yasadır. Aynı zamanda, krallık otoritesinden bağımsız bir *yasa koruyuculuğunun* (depot des lois) zorunluluğunu belirtmektedir ve bu, siyasal bir kurum saptayan bir yasadır. Ama, ya soyluluk ve ruhban? Siyasal kurumları düşünürken birden *toplumsal* zümreler ortaya çıkıyor. Aslında burada yasa sözcüğü, kralın kral olmasının ancak soylu ve ruhbanın varlığı sayesinde olduğunu ve karşılığında kralın da onları tanımak ve muhafaza etmek mecburiyetinde olduğunu göstermek için imtiyazlı zümreler anlamında kullanılmıştır.

Her şey hemen söylenmiştir: *En doğal ara güç soyluluğun gücüdür. Soyluluk, "temel şiarı monark yoksa soyluluk da yok, soyluluk yoksa monark da yok" cümlesiyle özetlenen Monarşinin bir bakıma özünü oluşturur* (EL, II, 4). Öyle sanıyorum ki, burada, Montesquieu'nün siyasal tipolojisinin en azından bir kısmının soyut niteliği hakkında kolayca bilgi sahibi olmaktayız. Devletin somut yaşamını öğrenmek için *ilkesini* beklemeye gerek yok: doğasıyla birlikte, tüm siyasal ve *toplumsal* düzeninin ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu temel yasalar zorunlu olarak iktidarın akacağı kanalları gerektirmektedir (EL, II, 4). İşte bu kanallar soyluluk ve ruhbandır. Ama, dilin bir oyunu nedeniyle hukuki bir sorun karşısındayız. "Zorunlu olarak" sözcüğü o zaman gerçekten büyük değer kazanmaktadır. Zira, buraya kadar soyluluğun ve ruhbanın zorunlu oldukları görülmemekteydi. Bu, hiç de temel bir zorunluluk değildir. Bu zorunluluk, belirli bir amaca ulaşılmak istendiğinde belirli bir aracın kullanılması zorunluluğu anlamındadır. Bu zorunluluk, *kralın bir despot olması istenmiyorsa ara güçlerin olması gerektiği zorunluluğudur.* Zira, *monarşide prens (hükümdar) tüm siyasal ve sivil iktidarın kaynağıdır, oysa, eğer devlette*

yalnız bir kişinin anlık ve keyfi iradesi söz konusuysa, sabit ve belirleyici hiçbir şey, dolayısıyla da hiçbir temel yasa olamaz (EL, II, 4). Herşey bu dört satırda yatmaktadır. Demek ki, temel yasa bir rejimin belirliliği ve değişmezliğidir. Kabul. Hukuk içindeyiz. Ama bu, aynı zamanda imtiyazlı zümrelerin varlığıdır. O zamanda toplumsalın içindeyiz. Bu usavurmadan bu zümrelerin de belirliliği ve değişmezliği sonucu çıkmaktadır. Bu çok özel özdeşliğin nedeni, soyluluk ve zümreler olmaksızın monark olamayacağı değil, *ama despot olacağıdır.* İktidar aygıtının gerekleri (kanallar) zümrelere yaramakta ve soyluları hesaba katmayan her despot hükümdarın aleyhine işlemektedir. Öz olarak şu sonuca varabiliriz: *bu değişmez ve yerleşik yasalar soyluluğun ve ruhbanın değişmezliği ve yerleşmişliklerinden başka bir şey değildir.*

Bundan sonra, hukuki açıklama yeniden ağır basmaktadır. Ve Montesquieu, sanki iktidar dağılımının (güçler ayrımının) saf bir biçimi söz konusuymuşcasına bu ara güçler rejiminin kendine özgü dinamiğini zevkle anlatıyor.

Despotizme ilişkin benzetmenin çarpışan cisimlerden -ve monarşiyi ilgilendiren benzetmeninse yayılan bir kaynaktan alınmış olması çok dikkat çekicidir. Yüksek bir kaynaktan akan su, onu yavaşlatan ve akışını düzenleyen kanallardan geçer- ve yeşilliklerini ona borçlu olan toprakların derinliklerine ulaşır. Çarpışan gülleler imgesi, zaman ve mekân içinde dolaysızlığı ve "kuvvetin" çarpışmayla birlikte tümüyle yayılmasını içermektedir. Despotizmde de, iktidar ya uygulanır ya da devredilir. Su imgesi ise zaman ve mekân içermektedir. Yolunu kendi açtığından, akması için zaman gereklidir. Ve hiçbir zaman suyun tümü akmaz: bir kaynak, bir havuz gibi boşalmaz ve herzaman akandan daha fazlası kaynakta bulunur. Çarpışan gülleler birbirlerinden ters yönde ayrılırlar, akan su ise hiçbir zaman kendinden kopmaz. Kaynaktan en uzaktaki toprağa kadar hep aynı kesintisiz sudur.

Hükümdarın iktidarı da böyledir. Despotun tersine, hiçbir zaman bir üçüncü şahsa iktidarını terketmez. Bakanlara, valilere, askerlere bir miktar iktidar verse bile, her zaman daha çoğunu kendi elinde tutar. Ve bu iktidarını kullandığı alan, onu kullanmak için başvurduğu "kanallar" ona iktidarının süresini oluşturan gerekli bir ağırlık (yavaşlık)

verirler. Gerçekten de, monarşik yönetimin doğası gerçek bir mekân ve süre gerektirmektedir. Mekân: kral onu tek başına doldurmaz, farklılaşmış, herbirinin kendi yeri olan zümre ve devletlerden oluştuğu için yaygın bir toplumsal yapıyla karşılaşır. Kraliyet iktidarının ölçüsü olan mekân, böylece bu iktidarın sınırıdır. Mekân engeldir. Despotizmin sonsuz ovası, despotun önünde ince bir ufuk gibi olacaktır, çünkü insanlar arasındaki yerleşik eşitsizliklerden başka bir şey olmayan o "engebeler" yoktur, her şey aynı hizadadır. Nasıl çitler, damlar, kuleler görsel derinliği verirse, soyluluk, ruhban gibi bu engeller de mekâna siyasal derinliğini vermektedirler. Ve kraliyet iktidarının *zamanı* da bu bilinen mekândan başka şey değildir. Üstün iktidar sahibi olarak kral, her şeyin kendi iradesine bağlı olduğunu sanarak acele etme eğilimindedir. Acele etmemeği bizzat kendi yönettiği dünyadan, imtiyazlılar düzeninden ve iyi bir monarşide ona bunu öğretmeğe yarayan *yasa koruyuculuğu* kurumundan öğrenecektir. Bu ağırlık (yavaşlık), uyruklarıyla arasındaki gerçek ve dolu mesafe nedeniyle, egemenin siyasal bilinçlenmesini sağlayan zorunlu bir eğitim gibi olacaktır. Bu mesafe ona akıl verecektir. Kuşkusuz bir melek olmayan bu hükümdar iktidarının gereği sonucu mantıklı olacaktır: iktidarının mekânı ve süresi bir kralın pratik aklı olacaktır, ve eğer kral doğuştan değilse deneyimler sonunda tedbirli olmak zorundadır. Nasıl demokraside, seçkinler, itibar ve servetleriyle halk gözünde aklın yerini tutuyorsa, soylular engeli de kral için akıllı davranışın kaynağı olmaktadır.

Ama, demokrasi ve monarşi arasında temelli bir fark var. Çünkü, demokraside erdem ve akıl *bir yerlerde* bulunmalı ve kendilerine rağmen mantıklı olma ümitleri olmayan bazı insanlar kendiliklerinden mantıklı olmalıdır. Cumhuriyet yönetiminde, eğer demokratik olması isteniyorsa, seçkinler erdemli olmalıdır. Aklın kaderi, birkaç seçilmiş kişiye bırakılmış olsa bile, tüm insanların elindedir. Monarşide durum tümden farklıdır. Kralın bilgece davranmasını sağlayan soyluların kendileri bilge olmak zorunda değillerdir. Tam tersine, onların doğası akıldışılıktır. Düşünmeye muktedir değillerdir, o kadar ki, yitirmek istemedikleri yasaların anısını hukukçularda aramak zorundadırlar. Kimsenin akıllı davranmadığı monarşide, o halde akıl nereden gelmektedir? Aklı

olmayan, ama bilmeden istemeden onu *üreten* soylulardan. Yani, monarşi siyasal akıl, sanki özel kişilerin akıl dışılıklarının sonucuymuş gibi üretmektedir. Hiçbir yerde yer almayan bu akıl, yine de orada, bütünün içindedir. Kuşkusuz, kendi ereğini kendine rağmen üretmesi monarşinin en temel yasasıdır. Eğer temel yasalarını bir sonuncuyla -ki aslında ilkidir- tamamlamak gerekirse, monarşinin özgün yasasının bu *aklın hilesi* olduğunu söylemek gerekir.

Monarşinin ilkesi onurun özünü oluşturan budur. Onurun gerçeği, *yanlış* (sahte) olmasındadır. *Felsefi olarak yanlış*, der Montesquieu (EL, III, 7). Bu yanlışlığı iki anlamda anlamalıdır. Birinci anlamda, onurun gerçeğinin gerçekle ilgisi yoktur. İkinci anlama göre, bu yalan kendine rağmen bir gerçek üretmektedir.

Onurun gerçekle ve ahlâkla ilgisi yoktur. İşte, onurun bütün görünürdeki niteliklerine ters düşen bir ifade, çünkü, onur samimiyet, ister, boyuneğme ister, nezaket ve âlicenaplık ister. Samimiyet? Onur, *söylemlerde gerçeği ister. Ama gerçek aşkı için mi? Hiç değil!* (EL, IV, 2). Bu gerçek ve sadelik aşkı onurdan payı olmayan halkda bulunur ve *gerçeği söyleme alışkanlığı olan bir insanın cüretkâr ve özgür göründüğü için* gerçeği isteyen onurda bulunmaz. Boyuneğme? Onur boyuneğmeyi boyuneğme olarak değil, kendisi için, itaat etmenin erdemi ve iyiliği için değil, itaat etme seçimini yaptığından dolayı kazanacağı büyüklük için razı olur. Bunun kanıtı, tümden itaatkâr bu onurun, aldığı emirleri kendi muhakemesinden geçirmesindedir: kendi yasa ve ölçülerine aykırı gelen, onursuzluk olarak gördüğü her şeyi reddeder. Nezaket ve âlicenaplık, gönül yüceliği? Bütün bunlar, eğer birlikte ve barış içinde yaşamak istiyorlarsa tüm insanların birbirlerine karşı yerine getirmek zorunda oldukları ödevlerdir. Ama onurda, *nezaket genellikle böyle temiz bir kaynaktan doğmaz. Farkedilme ayırdedilme arzusundan doğar. Gurur nedeniyle naziğizdir; adi olmadığımızı, ve tüm çağlarda terkedilmiş o aşağı insanlarla birlikte yaşamadığımızı kanıtlayan davranışlara sahip olduğumuz için iftihar ederiz* (EL, IV, 2). İyilikten kaynaklanır gibi görünen gönül yüceliği bile seçkin bir ruhun olduğundan daha büyük, bulunduğu seviyeden daha yükseklerde olmak istemesinin kanıtıdır. Yani, erdemin bütün görünüş biçimleri ters dönmüştür.

Çünkü, onur erdeme bağlı olmadığı gibi erdem de onura bağımlı değildir. *Bu tuhaf onur, yalnızca kendi istediklerini erdem olarak görür; yapmakla yükümlü tutulduğumuz her şey için kendi başına kurallar koyar; dinsel, siyasal ya da ahlâki tüm görevlerimizi kendi keyfine göre artırır ya da sınırlandırır* (EL, IV, 2).

Acaba, onur, kuramsal ve ahlâki olmayan, tamamen pratik bir gerçekle mi ilişkilidir? Montesquieu'nün, onurun kökenini onur'un olmadığı yerde, yargıçların kararlarının doğruluğunu kavga sonucuna bağlayan barbarların yasalarında aradığına bakılacak olursa böyle olduğu sanılabilir. Olağanüstü bir imgede çatışma içindeki insanların kaderini çizen Hobbes geliyor burada akla. Tüm yaşamımızı oluşturan sonsuz bir yarışta, birlikte başladığımız bir pist üzerinde gibiyiz. Yarışı terketmek demek olan ölüme kadar birbirimizi geçme mücadelesi içindeyiz. Onur, *geriye dönüp arkasında başka insanların olduğunu görmektir.* İşte, aynı anda hem insanı aşma arzusunu ve hem de diğer insanları geçmiş olmanın gerçek ve bilinçli övüncünü ifade eden Hobbes'un onur anlayışı. Ama Montesquieu'nün onur anlayışı değil bu. Ona göre onur, insanlığın itici gücü, Hegel'in köle ve efendinin ve de kendi bilincine varmanın kaynağı olarak gördüğü o saygınlık ve prestij mücadelesini doğuran evrensel tutku değildir. Montesquieu'de efendiler ve köleler her zaman onurdan öncedirler; onurun kutladığı zafer hiçbir zaman gerçek zafer değildir. Başlama işareti verilmeden yarış koşulmuştur. Eğer yine yarıştan söz edilecekse, Pascal'ın dediği gibi bazılarının yirmi yıllık avansları vardır, ve tüm yarış davranış biçimindedir. Zira, onur birtakım "nişanlar, madalyalar ve rütbeler" bekleyişi içinde ise önceden bunların varlığını ve belirli kurallara göre dağıtımını, kısaca *imtiyazların ve farklı zümrelerin* bulunduğu bir devletin varlığını kabul etmektedir (EL, III, 7). Onur, mücadele içinde kazanılmış bir başarının değil, doğuştan gelen bir üstünlüğün sonucudur. O halde, onur *bir toplumsal sınıfın tutkusudur.* Soyluların çocuğudur, çünkü soylular olmasaydı, onurun ne olduğu düşünülemeyecekti. Ve bütün yanlışlığı bir sınıfın kendini beğenmişliğine dayanan nedenlere ahlâk ya da erdem görüntüsü vermesindedir.

Ama onur yalnızca gerçeğe hile karıştırdığı için yanlış değildir.

Yanlıştır, çünkü bu yalan bir gerçek üretmektedir. Gerçekten de, o kadar iyi düzenlenmiş ki, acayipliklerinin bile yasaları ve kuralları olan ve düzeni ve toplumu hiçe saymasıyla toplumsal düzeni altüst eder gibi görünen bu tuhaf tutku tüm devlete kendi saltanatını kabul ettirerek, bizzat akıldışılığıyla bu devlete hizmet etmektedir. Gerçeğe ne kadar yabancı olursa olsun bu *önyargı* yine de siyasal gerçekliğin yararına işlemektedir. Çünkü gerçeğe ve ahlâka hile karıştıran onur, sonunda kendi hilesinin kurbanı olmaktadır. Kendi kendisine tanıdığı tek ödevin (sivrilmek, büyüklüğünü sürdürmek, yaşamının ve aldığı emirlerin üstünde olduğunu gösteren bir görüntü vermeğe özen göstermek) dışındaki tüm ödevleri bilmemezlikten gelmeyi düşünmektedir. Aslında, *herkes kendi özel çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini sanarken, ortak yarara doğru gitmektedir* (EL, III, 7). Aslında, bu yanlış onur kamuya, gerçeğin özel kişilere yararlı olduğu kadar yararlıdır. Nedenleri bakımından yanlış olan bu erdemler, sonuçları bakımından doğrudurlar: boyunеğme, içtenlik, terbiye ve alicenaplık. Bunları ahlâk ve gerçek sayesinde ya da kendini beğenmişliğinden ve önyargılarından dolayı elde etmiş olmasının prens için ne önemi var? Sonuç aynıdır, üstelik aynı amaç için erdemin gerektirdiği o insanüstü çaba olmaksızın. Onur erdendem tasarruftur. Erdemi gerektirmez ve aynı sonuçlar daha ucuza elde edilir.

Ama özellikle hesapları tutan ve bundan kâr sağlayan prensi ilgilendiren bir başka meziyeti de vardır: hiçbir şeyden etkilenmez, hatta en üstün güçten bile. Yalnızca dinî ve ahlâki değil tüm yasaların üstünde olması, onuru, kralın kaprislerine karşı engel yapmaktadır. Eğer onurun kudreti, *onun itici gücüyle sınırlıysa* (EL, III, 10), eğer büyüklerin kafalarında her zaman yalnızca onur düşüncesi varsa, bu yeterlilik onlara yeter. Yüreklerinde başka ihtirasları yok; ne servet edinme, ne iktidar kazanma... Eğer onur büyüklerin dünyadaki gerçek çıkarlar karşısında gözlerinin görmemesi ise, eğer onur deliliği böylece prensi onların büyüklüklerinden kaynaklanan atılganlıklarından koruyorsa, bu delilik prensi de insani zaaflardan korumaktadır. Zira, bu büyüklerin onurlarına yabancı nedenlerle kendi amaçlarına âlet olabileceklerini hiçbir zaman ümit edemez. Onlardan her şey isteyebilir, ama hiçbir zaman ruhlarına sahip olamaz. Ve eğer aklın ötesine gitmek ve meşru iktidarı aşan giri-

şimlere atılmak isterse, emirlerine karşı kendi yasalarını ileri sürecek ve başkaldıracak soylularının onuru tarafından durdurulacaktır. Böylece birbirini götüren iki deliliğin sonucu olarak, akıl, ve iki karşıt yanlışın sonucu olarak da doğru, devlette egemen olacaktır. Bu niteliğiyle, onurun bu yönetimde soyluluğun ve ara tabakaların yönetimin *doğası* olarak oynadıkları rolü, *ilkesi* gibi oynayıp oynamadığına karar verilecektir. Ve onurun, erdemin cumhuriyet yönetimlerinde olması gerektiği gibi genel bir tutku değil de, bulaşabilen ama paylaşılmayan bir *zümre* tutkusu olup olmadığı. Ceza yasası üzerindeki bir bölümde gizli kalmış küçük bir cümle okunabilmektedir: *soysuzun onuru yoktur* (EL, VI, 10). Onun için suçlarının cezasını bedeni çeker. Bir soylunun, onun ruhu demek olan onuruna işkence yapılır. Aşağılanma, utanç, onun için işkence aletinin yerini almaktadır.

İşte monarşi böyledir. İmtiyazlı zümreler tarafından aşırılıkları önlenen bir prens. Onurları sayesinde prensten korunan zümreler. Halktan korunmuş bir prens ve aynı zümreler tarafından prensten korunmuş bir halk. Herşey soyluluğa dayanmaktadır. Özünden ziyade, içinde bulunduğu sabit ve yerleşmiş toplumsal koşullar nedeniyle ılımlı bir iktidar. Herkes kendi doğrusuna göre kendine yontarken, bizzat bu birbirleriyle çatışan aşırılıklardan denge doğmaktadır. Monarşiyi vareden hikmetin deliliklerin karşıtlığı olduğu söylenebilir. Ve Montesquieu'nün bu düzeni yeğlediği açık olduğuna göre, düzenin yapısının incelenmesi onun bazı tercihlerini aydınlatabilir. Özellikle de akıl ve insanlar hakkındaki düşüncesini. Zira, o kavrayıcı akla karşı büyük bir heyecan duymakla birlikte, ideal akla karşı hiçbir tutku beslemez. Montesquieu zaman zaman mantıklı olanın bütün aklı kapsamadığını ve iyi bir şekilde yapmanın iyiyi yapmak olmadığını söylemektedir. Eğer o cumhuriyetçi erdemi çok yüksekte tutuyorsa, bunun nedeni onun meleklere yaraşır ve insan üstü bir şey olduğuna inanmasıdır. Eğer erdeme karşı monarşinin ve onurun ılımlı dengesini yeğliyorsa, bunun nedeni kuşkusuz onurun erdemin kestirme yolu olmasıdır ama, daha da önemlisi, bu yolun, doğası gereği, herhangi bir inançtan değil de belirli bir koşuldan doğan tutkulardan geçmesidir. Devlette egemen olmasını düşlediği akıl, insanların vicdanlarındaki akıldan ziyade, insanların ötesinde ve onlara

rağmen hüküm süren akıldır. Böylece, tarihi yapanın insanların bilinci olmadığı büyük tarih yasasına monarşinin nasıl girdiği görülmektedir. Ama aynı zamanda, çok genel bir düşüncenin çok özel bir amaca nasıl hizmet ettiği de görülmektedir. Zira, bütün siyasal bilinçsizlikler içinden Montesquieu'nün doğrusunu -monarşiyi- seçmesini bildiğini söylemek bilinmeyen bir şey değildir.

III– Despotizm

Montesquieu'nün tanımlarında despotizm yönetimler içinde en son sıradadır. Düşüncesinde ilk sırada olduğunu göstermeğe çalışacağım. Onu tercih ettiği için değil, -çünkü monarşiyi tercih etmektedir-, ama nefret ettiği için. Amacı monarşinin yeğlenmesi ve daha da önemlisi gerçek temelleri üzerinde yeniden kurulması için yeni nedenler gösterebilmektir. Bunu yapmak için de monarşiyi onun bozulmuş ve korkunç haliyle karşılaştırmaktadır.

Nedir despotizm? Cumhuriyetten farkı ve monarşiye benzerliği *varolan* bir yönetim olmasıdır. Türklerin, Acemlerin, Japonya'nın, Çin' in ve Asya ülkelerinin çoğunluğunun yönetimidir. Yakıcı bir iklim altında büyük ülkelerin yönetimi. Despotik rejimlerin konumları zaten aşırılıklarını göstermektedir. En kızgın güneş altında uçsuz bucaksız toprakların yönetimidir o. Sınır-yönetimdir ve de yönetimin sınırı. Gerçek ülke örneklerinin Montesquieu için sadece bir bahane olduğu çabuk hissedilmektedir. 1948 Kongresi'nde, despotizmi Türklerin rejimi olarak gösteren formülün tekrarlanmasını duyan Türk dinleyiciler "çok ateşli ve çok haklı itirazlarda"[1] bulundular. Bu olayı anlatan M. Prelot'dur. Ama Türk olmaksızın bile, Venedik ve Avusturya sınırının ötesine geçmemiş ve Doğuyu yalnızca işine gelen hikâyelerden tanımış olan bir adamın siyasal ekzotizminden kuşkulanmak mümkündür. Daha 1778'de Anquetil-Dupont, *Doğu Yasaları* üzerinde yazdığı güzel bir eserde, Montesquieu'nün doğu efsanesine karşı gerçek doğuyu ortaya koymaktaydı.

(1) M. Prélt, "Montesquieu et les formes de gouvernement", Recueil Sirey: Bi-centenaire de l'Esprit des Lois, s.127.

Ama, despotizmin coğrafî hayali yıkılsa bile, hiçbir Türkün inkâr etmiyeceği bir *despotizm düşüncesi* vardır. Eğer İran yok idiyse, 14. Louis zamanında doğmuş bir Fransız soylusu *despotizm düşüncesini* nereden elde etmişti?

Despotizm tam bir siyasal düşüncedir: mutlak kötülük düşüncesi, siyasalın siyasal olarak sınırı düşüncesi.

Gerçekten, despotizmi, *bir tek kişinin her şeyi, yasasız ve kuralsız*, kendi irade ve kaprislerine göre yönetmesi olarak tanımlamak yeterli değildir. Zira, böyle bir rejimin *somut* yaşamı tasavvur edilmedikçe bu tanım yüzeysel kalmaktadır. Gerçekten de, nasıl olup da bir *tek kişi* o büyük topraklar ve halklar üzerindeki imparatorluğu kaprislerine göre yönetebilmektedir? Bu düşüncenin anlamını ortaya çıkarabilmek için bu paradoksu açıklamak gerekmektedir.

Despotizmin birinci özelliği *hiçbir yapısı* bulunmayan bir siyasal rejim olmasıdır. Montesquieu birçok kez despotizmin *yasaları*, yani *temel yasaları* olmadığını yinelemektedir. Bununla birlikte, Montesquieu'nün, tiranın tüm iktidarını başvezire devrettiğine ilişkin bir yasadan söz ettiğini biliyorum, ama bu yasa yalnızca görünüşte *siyasal* bir yasa. Aslında, o tam bir tutku yasası, tiranın alıklığını ve Montesquieu'nün sözünü ettiği, devletlerinin yönetimini yeğenine bırakan Papa gibi, insanların yönetilmesinin bir çocuk oyunu olduğunu keşfettiren (insanları bir üçüncü şahsa yönettirtmek yeterlidir) ilahi armağanı ortaya çıkaran psikolojik bir yasadır. Tutkuyu haksız yere siyasete dönüştüren bu sahte yasa, *despotizmde tüm siyasetin tutkudan ibaret olduğunu* göstermektedir. Hâlâ hiçbir yapı yok ortada. Bununla birlikte, despotizmde temel yasa yerine geçen bir şey olduğunu biliyorum: din. Gerçekten de din despotizmde otoritenin üstünde olan ve bazı durumlarda prensin zulmünü ve tebasının korkularını hafifleten tek otoritedir. Ama onun da özü tutkudur, çünkü despotizmde bizzat din de despotiktir: o, *korkuya eklenen bir korkudur* (EL, V, 14).

Demek ki ne vezirlik kurumunda, ne de dinde, insani tutkuları aşan hukuki ve siyasal koşullardan oluşan bir düzene benzeyen hiçbir şey yok. Gerçekte, iktidarın el değiştirmesine ilişkin yasası da yok despotizmin. Dünkü tebanın yarınki despotunu belirleyen hiçbir şey yok.

Hatta, bir saray darbesinin ya da bir halk ayaklanmasının geçersiz kılacağı despotun keyfi kararı bile. Ayrıca, her zaman mutlak ve prens, Birinci Vezir, valiler ve paşalardan geçerek en son aile reisine kadar yayılan ve değişmeksizin tüm ülkede tutkunun mantığını (bir yanda tembellik, diğer yanda hükmetme zevki) yineleyen iktidarın bu acayip el değiştirmesini belirleyen yasadan başka *siyasal* yasa da yoktur. *Hukuk* yasaları da yoktur. Kadı'nın yasaları mizacı, usulü sabırsızlığından ibarettir. İki tarafı dinler dinlemez karar verir ve anında ya sopa cezası, verir ya da kelleleri uçurtur. Ve bu tuhaf rejimin, ticareti ve alışverişleri düzenleyebilecek asgari bir güvenlik örgütü bile yoktur. "İhtiyaçlar toplumu", insanların günlük yaşamının üstünde ekonomik bir düzen, bir pazar oluşturan o bilinçsiz yasalar tarafından bile yönetilmemektedir: ekonominin mantığı, mantığı gereksiz kılmakta ve insanların salt tutkularına dönüştürmektedir. Tüccar bile, bugün kazanacağını yarın kaybedeceği korkusuyla günü gününe yaşamaktadır, tıpkı Rousseau'nun sözünü edeceği, o akşam gece olacağını düşünmeden sabah kalktığı yatağını satan Amerikalı vahşi gibi... Siyaset ve hukuk tanımayan, yani geçmişi ve geleceği olmayan despotizm yalnızca o anın rejimidir.

Bu kararsızlık ve güvensizlik, her türlü *toplumsal yapının* yok olmasıyla sağlanmıştır. Demokraside, memurların belirli bir statüleri vardır, ve mülkiyet, hatta belirli bir zenginlik yasayla garanti altına alınmıştır. Monarşide, soylular ve ruhban imtiyazlarının tanınmış olmasıyla korunmuştur. Despotizmde insanları birbirlerinden ayırdeden hiçbir şey yoktur: tüm tebayı *tek biçime* indirgeyen *aşırı eşitliğin* egemenliğidir bu. Burada bütün insanların eşit olduğunu söylemektedir Montesquieu, ama demokraside olduğu gibi herşey demek oldukları için değil, *hiçbir şey* demek oldukları için. Genel ve tek bir düzeye indirmekle zümrelerin ortadan kaldırılmasıdır bu. Ne kalıtımsal zümreler, ne de soyluluk: bu kanlı rejime kan soyluluğu gerekmez. Malı mülkü dolayısıyla da büyük olanlar olmamalıdır bu rejimde: Zamanla ve kuşakların çabalarıyla toplumda yükselen "ailelerin" sürekliliğine katlanamaz tiran. Hatta, tebasından bazılarına bizzat kendi verdiği mevkiler dolayısıyla önem kazananlara bile tahammül edemez. Zira, ne de olsa bir vezir ve paşalar, valiler, kadılar gereklidir. Ama, bu önem ve büyüklük şansa

bağlı ve geçicidir, verildiği anda geri alınabilir. Daha ortaya çıkmış yok olmuş demektir. Eğer her memur despotun tüm iktidarına sahipse de, her an azledilebilir, ya da katledilebilir: işte onun tüm özgürlüğü ve güvencesi! Bir uşak prens yapılabileceği gibi, bir prens de uşak yapılır, demektedir Montesquieu (EL, V, 19). Bu eşitlikçi çölde beliren toplumsal farklılıklar evrensel bir farksızlığın görünümüdür ancak. Hatta, düzen için ya da zulüm için çok gerekli olan orduya bile yer yoktur bu rejimde: genel kararsızlık için çok kararlı ve tehlikeli olabilecektir. En fazla, prensin şahsına bağlı ve aniden bir kelleyi getirmelerini emredeceği ve hemen arkasından sarayın karanlığına kapatacağı bir yeniçeri muhafız alayı yeterli olmaktadır. İnsanları birbirlerinden ayırdeden, bir hiyerarşi taslağına ya da toplumsal meslekler sıralamasına, -içinde, doğuştan soylu olunduğunda tüm yaşamı boyunca soylu kalınabilen, zenaatıyla hakettiğinde burjuva olunabilen-, içinde, hayatın her anı ve kuşakların gelişmesi için geleceğin yollarının daha başlangıçta açık olduğu toplumsal bir düzenin örgütlenmesine benzer hiçbir şey. Siyasal ve hukuki yapı tanımadığı gibi, despotizm *toplumsal yapı* da tanımaz.

Bu durum acayip bir görünüm vermektedir bu rejimin işleyişine. Uçsuz bucaksız mekânlar üzerinde hüküm süren bu yönetim, *toplumsal mekândan yoksun gibidir. Çin örneğinde olduğu gibi binlerce yıl süregelmiş bu rejim her türlü* süreden yoksun gibidir. Krallar bölgeleri arasındaki *farkları* bilir, ve onlara dokunmaz, demektedir Mostesquieu. Despotlar bunları bilmemekle kalmaz, bir de yok ederler. Onlar tekdüze bir boşluk üzerinde, geleceğin belirsizliği, terkedilmiş topraklar ve daha doğduğu anda can çekişmeye başlayan ticaretten oluşan bir boşluğun üzerinde hüküm sürmektedirler: kimsesiz *çöller* üzerinde. Ve, dünyadan kopmak, başka hiçbir şeyin önleyemeyeceği salgın ve istilâlardan korunmak için, kendisininkilerde dahil, toprakları yakarak sınırları boyunca çöller oluşturmaktadır despotizm (EL, IX, 4,6). Boşlukta gerçekten karşı koyabilecek hiçbir şey yoktur: Yabancı bir ordu imparatorluğa girdiğinde onu hiçbir şey durduramayacaktır, ne yer, ne de kuvvet, çünkü bunlar yoktur. O halde, daha sınırlara ulaşmadan karşısına onu yok edecek bir çöl çıkarmak gerekmektedir. Despotiz-

min mekânı boşluktur: Bir imparatorluğu yönettiğini sanan despot, aslında kimsesiz bir çöl üzerinde hüküm sürmektedir.

Despotizmde *zaman* sorununa gelince, bu sürenin tam tersidir: söz konusu olan o andır. Despotizm, yalnızca, sürekli hiçbir düzen, hiçbir aile, hiçbir kurum tanımamakla kalmıyor, kendi eylemleri bile anlık olarak ortaya çıkıyor. Tüm halk da despota göre biçimlenmiştir. Despot anında karar verir. Düşünmeden, karşılaştırmadan, ölçüp biçmeden, uzlaşma ve orta yol aramadan. Çünkü düşünmek için zaman ve gelecek hakkında belirli bir düşünce gerekmektedir. Oysa, yalnızca yemek için kazanan tüccar gibi despotun da gelecek hakkında bir düşüncesi yoktur. Tüm düşünüşü karar vermekten ibarettir ve o yerleri hiç de sağlam olmayan memurları ülkenin en ücra köşelerine kadar aynı bilinçsiz eylemi yinelemektedirler. Zaten neye göre karar vereceklerdir? Onlar, ellerinde yasa ve kural olmayan yargıçlar gibidirler. Karar vermeleri gerekmektedir! Öyleyse onlar da karar vereceklerdir: *onun gibi, aniden* (EL, VI, 16). Aniden aziedildikleri ya da boğazlandıkları gibi. Geleceğini ancak ölümünde (eğer ölürse) öğrenen efendilerinin durumunu sonuna kadar paylaşarak.

Hegel'in bazı temalarını anımsatan bu anlık soyut mantığın yine de bir gerçeği ve içeriği vardır. Zira, *siyasetin ve toplumsalın altında,* onların genelliği ve sürekliliğinin aşağı bir seviyesinde olduğu söylenebilecek bu rejim, hiç değilse bu alt seviyenin hayatını yaşamaktadır. Ve bu hayat yalnızca *anlık* tutkunun hayatıdır.

Belki de, çeşitli yönetimlerin *ilkelerini* oluşturan ünlü tutkuların aynı özden olmadıkları üzerinde yeterince düşünülmedi. Örneğin, onur basit ya da "psikolojik" bir tutku değildir. Onur da, bütün tutkular gibi kaprislidir, ama kaprisleri *düzenlidir:* yasaları ve kuralları vardır. Monarşinin özünün itaatsizlik olduğunu söyletmek için Montesquieu'yü fazla zorlamaya gerek yok, ama bu kuralına uygun bir itaatsizliktir. Ne kadar "psikolojik", ne kadar anlık olduğu söylenirse söylensin, onur toplum tarafından iyice eğitilmiş, öğretiimiş bir tutku, deyim yerinde ise, *kültürel ve toplumsal* bir tutkudur.

Cumhuriyetteki erdem için aynı şey söz konusudur. O da, anlık bir yanı olmayan, ama genel çıkar için insana kendi özel arzularını feda

ettirten tuhaf bir tutkudur. Erdem, genele duyulan tutku olarak tanımlanabilir. Ve Montesquieu, bastırdıkları özel arzularının tüm ateşini tarikatlerinin genel çıkarına yönelten o keşişleri hayranlıkla bize göstermektedir. Demek ki, onur gibi, erdemin de kuralları ve yasaları vardır. Daha doğrusu tek bir yasası: vatan sevgisi. Bu evrensele ilişkin tutku için evrensel bir okul gerekmektedir: Hayat okulu. Erdemin öğrenilip öğrenilmeyeceğine dair eski sokratik soruya, Montesquieu, öğrenilebilmesi gerektiği ve erdemin kaderinin öğrenilmiş olması olduğu cevabını verecektir.

Despotizmin dayanağı olan tutku bu ödevi tanımamaktadır. Korkunun (1) eğitime gereği yoktur ve despotizmde zaten eğitim *hemen hemen hiç yoktur* (EL, IV, 3). O, eğitilmiş, düzenlenmiş bir tutku, toplumsal bir tutku değildir. Ne kuralları, ne de yasaları vardır. Geleceği ve geçmişi olmayan bir tutkudur: Hep doğuş halinde ve hiçbir şeyin yönlendiremeyeceği bir tutkudur. Kendini yinelemekten başka bir şey yapmayan anlık bir tutkudur. *Siyasal* tutkular arasında siyasal olmayan, ani ve dolaysız olduğu için "psikolojik" olan tek tutkudur. Bununla birlikte, bu tuhaf rejimi yaşatan odur.

Eğer Tiran tembellik ve sıkıntıdan dolayı yönetim işinden ayrılırsa kamusal kişiliği istemediğindendir. Bir kralın mantosunu uşağına uzatışı gibi, özel tutkularının zevkine kendisini bırakabilmek için bir üçüncü kişiye uzattığı kamusal kişilikten kurtulmaktadır. Artık despot yalnızca arzulardan ibarettir. Harem de buradan gelmektedir. *Despotun yetkilerini bu şekilde terkedişi, yalnızca tutkuların kaderine teslim olmak için siyasetten vazgeçmenin genel görünümüdür.* Öyle olunca, imparatorluğu oluşturan tüm insanlarda aynı güdünün sonsuza dek yinelendiğini görmek hiç de şaşırtıcı gelmez. En sonuncu uyruk hiç değilse kanlarının despotudur, ama aynı zamanda onların tutsağıdır: tutkularının tutsağı. Arzuları onu yönlendirmektedir her zaman. Böylece, despotizmde varolan tek arzunun *yaşamın kolaylıkları* arzusu olduğu öğrenilmektedir.[2]

(1) Mutlakiyetçiliğin kuramcısı Hobbes'un bütün toplumların özünde keşfettiği korkuyu, Montesquieu'nün yalnızca despotizme bağlaması çok dikkat çekicidir.

(2) EL, V, 17, 18; VII, 1. Bkz. IX, 6: Despotizm "özel çıkarların" egemenliğidir.

Ama bu sonuna kadar izlenen bir arzu değildir: bir gelecek hazırlamak için zamanı yoktur. Despotizmin tutkuları birbirlerine karışırlar. Despotizmin itici gücünün arzu kadar korku da olduğu söylenebilir. Zira bunlar, sırt sırta sıkıca bağlanmış iki insan gibi birbirlerinin tersidirler. Ve despotizme uslubunu veren bu tür tutkudur. Bu süre yokluğu bu ani ve düşünmeden yapılan hareketler, çocukların gökyüzüne atmak istedikleri taşlar gibi, kendi üstlerine düşen bu ani ve dolaysız tutkuların nitelikleridirler. Marx'ın gençliğinde söylediği gibi, eğer siyasetin özel kişilerin gökyüzü olduğu doğruysa, despotizm için, gökyüzü olmayan bir dünya denebilir.

Montesquieu'nün bu despotizm imgesiyle doğu rejimlerinin devletinden tamamen farklı bir şey göstermek istediği açıktır: *bizzat siyasetten el çekmek*. Bu değer yargısı onun paradoksunu açıklamaktadır. Gerçekten de, despotizm, *varolmayan*, diğer bozulmuş rejimlerin kayabilecekleri bir rejim gibi; bununla birlikte yine de *varolan*, hatta, özünde bozuk olmasına rağmen *bozulabilecek* bir rejim gibi görülmektedir herzaman. Kuşkusuz, istenilmeyen her aşırılığın ortak kaderidir bu: Nefret uyandırabilmek için onu gerçekmiş gibi göstermek uygun düşmektedir. Erdemi sürdürebilmek için Şeytan imgelerine gereksinme vardır. Ama aynı zamanda, bu aşırılığa imkânsızlığın ve hiçliğin çizgilerini vermek; iddia ettiği gibi olmadığını göstermek ve bir gün içine düşülecek olursa kaybedilecek iyilikler görüntüsünü yıkmak önemlidir. İşte bu nedenle, bir *düşünce* olarak kendini hissettirdiği ve çürüttüğü zaman, despotizm imgesi Doğu rejimleri örneğinden yararlanmaktadır. O halde Türkleri ve Çinlileri rahat bırakalım ve bu felâketin neyin korkuluğu olduğunu saptamaya çalışalım.

Despotizmin, tarihsel bir ima olduğu için coğrafi bir yanılsama olduğunu ileri sürebilmeye yetecek kadar elimizde Montesquieu'nün ve çağdaşlarının çok sayıda ve çok kesin metinleri var. Montesquieu'nün *mutlak monarşiye*, hiç değilse monarşiyi bekleyen tehlikelere karşı çıkmaktadır.[1] Montesquieu'nün, sınıfının çöküşünü kabullenmeyen ve

(1) Bkz. XXXVII. Acem Mektubu, XVI. Louis'nin Portresi. Usbeck: "O kadar şark politikası yapıyor ki, dünyadaki bütün yönetimler içinde türklerinki ya da bizim haşmetli sultanımızınki en hoşuna giden yönetim olacaktır."

XIV. yüzyıldan itibaren kurulan yeni siyasal biçimlere, eskilerinin yerlerini aldıkları için çatan feodal sağ muhalefet partisi içinde olduğu bilinmektedir. Fenelon, Boulainvilliers ve Saint-Simon da, ümitlerini, Montesquieu'nün bir kahraman olarak gördüğü Burgonya Düküne bağlayan bu partidendiler.[1] XVI. Louis yönetiminin aşırılıklarına karşı en ünlü eleştirileri bu partiye borçluyuzdur. Köylülerin sefaleti, bakanların ve memurların yolsuzlukları, saray entrikaları, işte hücumların temaları... Bütün bu ünlü metinler, muhalefetlerinden dolayı "liberal" bir görünüşe bürünmektedirler ve Montesquieu'nünkilerinin yanında "özgürlük" antolojilerinde yeralmaları hiç de anlamsız görünmüyorlar, çünkü bu muhalefet mutlak monarşi tarafından temsil edilen feodal iktidara karşı yapılan mücadelede özel bir yer tutmuştur; ama, aşırı sağcıların Temmuz Monarşisi ve Restorasyon dönemlerindeki kapitalist topluma karşı çıkışlarının sosyalizmle ne kadar ilişkisi varsa, onların da özgürlükle o kadar ilişkileri vardı. Montesquieu "despotizme" karşı çıkarken, feodal sınıfın *özgürlükleri*, kendi güvenliği, geleceği ve iktidarın yeni organları içinde tarihin elinden aldığı yeri yeniden elde etmek kadar genel olarak *özgürlüğü* savunmuyordu.

Kuşkusuz "despotizm" bir karikatürdür. Ama amacı korkutmak ve korkunçluğu nedeniyle öğretici olmaktır. İşte öyle bir rejim ki, kadınlara ve saray entrikalarına kapılmış, içinden hiç çıkmadığı bir saraydan bir tek kişinin yönettlği bir rejim. Versailles'ın ve sarayın karikatürü. İşte baş veziri aracılığıyla yöneten bir tiran. Prensin lütfundan başka hiçbir şeyin, bu makam için uygun olduğunu göstermeyen bir bakan karikatürü. Ve taşraya gönderilmiş olağanüstü yetkili valilere kadar her

(1) "Son veliahdın ölümü krallık için çok acı bir yara oldu... Yönetiminin bütün planları bilinmemesine rağmen, çok iyi düşünceleri olduğu az çok kesindi. Yeryüzünde despotizm kadar nefret ettiği bir şey olmadığı açıktı. Krallığın bütün büyük eyaletlerini devlet yapmak istiyordu. Danışma Kurulları olmasını ve tüm bakanların bu kurulların sekreterleri olmasını isterdi. Saray masraflarını kısmak istiyordu. İngiltere'deki gibi Kralın bir bütçesinin olmasını ve savaş sırasında bunun kısılmasını istiyordu, zira, bütün halk savaştan etkilenirken prensin etkilenmemesi doğru olmaz diyordu. Sarayın örf ve âdetleri olmasını istiyordu (Splcilege, s. 767. Zikreden: Barriere, Montesquieu, s. 392).

yerde kralın etrafındaki yardakçılarının etkisini görmemek mümkün mü? Kapris rejiminde keyfi yönetimin karikatürünü, söylemese de "Devlet" olan tiranda, olmasa bile öyle söyleyen prensin çarpıtılmış yankısını görmemek mümkün mü? Ama bir neden, sonuçlarına göre değerlendirilir. Önlenmesi gereken tehlikelerden habersiz olabilmek için despotizmde büyüklerin ve halkın karşılıklı durumlarını göz önünde tutmak yeter.

Despotizmin paradoksu, soyu ne olursa olsun *büyüklere* şiddetle saldırılması (akla, en zor yerinden edilen soylular geliyor) ve bu sayede halkın adeta kurtulmasıdır.[1] Despot. Büyükleri devirmek ve onların yeniden ortaya çıkmaları tehlikesini yoketmek için o kadar meşgüldür ki, halk, kendi dışında cereyan eden ve hiçbir şey bilmediği bu amansız mücadeleden korunmuş durumdadır. Bir bakıma, despotizm, yıkılan büyükler ve işinde ya da tutkularında rahat halk demektir. Bazen, sağnak yağışlarla kabarıp dağlardan inen ve önüne çıkan herşeyi yokeden seller görülür diyor Montesquieu. Ama çevrede yeşil çayırlar ve sakin sakin otlayan sürüler vardır. Aynı şekilde, despot büyükleri silip süpürürken, halk, sefalet içinde de olsa bir tür sükûnete sahiptir. Evet bu yalnızca *sükûnettir*, ve Montesquieu'nün düzelttiği gibi muhasara altındaki şehirlerin sükûnetine benzemektedir, ama, kim onu, korku içinde, darbeleri ya da ölümü bekleyen büyüklerin terörüne yeğlemez ki? Bu satırları görünce (EL, XIII, 12, 15, 19, III, 9), bunların rastgele, dalgınlık eseri yazılmadıkları açıkça anlaşılmaktadır. Gerçekten bir *uyarı*, hatta hatırlatma anlamında bir uyarı söz konusudur. Ders açık: Büyüklerin despotizmden, şiddetten yokedilmeye kadar, korkacak şeyleri vardır. Halk ise, ne kadar sefalet içinde olursa olsun güvencededir.

Güvencede. Ama bu da kendine göre tehlikelidir. Zira, despotizmin ikinci özelliği *halk ihtilallerinin rejimi* olmasıdır.[2] Başka hiçbir yönetim halkı kendi tutkularıyla başbaşa bırakmaz, ve halkın buna ne kadar elverişli olduğunu da allah bilir! Halkın bu tutkularına fren gerek-

(1) Büyüklerin sallantıda olması despotik yönetimin doğasında olduğu gibi, onların güvencede olması da monarşinin doğasındadır" (EL, VI, 2).
(2) EL, V, 11; Bkz. VI, 2: Despotizmde "her şey ansızın, öngörülmeksizin ihtilâle götürür".

mektedir: Cumhuriyette seçimle işbaşına gelen seçkinler; monarşide, varolan ara güçler. Ama tutkunun egemen olduğu despotizmde, yasal ya da toplumsal hiçbir düzen olmaksızın halkın içgüdüleri nasıl dizginlenebilir? Tutkular egemense, baştan başa tutku olan halk sonunda daima kazanır. Bir gün için bile olsa. Ve bu bir gün herşeyi yıkmağa yeter. Hiç değilse, ihtilalin kargaşası içinde tiranı devirmeğe yeter. Bütün bunlar, çok açık şekilde *Yasaların Ruhu*'nun V. Kitabının 2. Bölümünde okunmaktadır.[1] Ve burada, bu kez büyüklere değil de tiranlara, ya da *despotizme özenen modern monarklara* yönelmiş ikinci bir ders çıkarmamak elde değil. Bu ikinci dersin açık anlamı şu: despotizm, halk ihtilallerine götüren yoldur. *Prensler, eğer tahtınızı halkın şiddetinden kurtarmak istiyorsanız despotizmden sakınınız!*

Bu iki ders birarada bir *üçüncüyü* oluşturuyor: eğer prens *büyüklere* saldırırsa, büyükler mevkilerini ya da hayatlarını kaybedeceklerdir. Ama bunu yaparken prens, kendisine karşı harekete geçecek halkın yolunu açmış olacak ve artık hiçbir şey onu koruyamayacaktır: tahtını ve hayatını yitirecektir. *O halde prens, halka karşı tahtını ve hayatını savunmak için büyüklerin yardımına ihtiyacı olduğunu öğrenmelidir.* İşte mantıki ve iki taraf için avantajlı bir ittifakın temeli.

İşte despotizm budur. Kuşkusuz varolan bir rejim, ama aynı zamanda ve daha önemlisi zamanın diğer rejimi monarşiyi bekleyen, *gerçek bir tehdit.*

(1) EL, V, 11: "Monarşik yönetim, despotik yönetime göre büyük bir avantaja sahip. Doğası gereği Prensin altında Anayasadan kaynaklanan birçok zümreler bulunduğundan, devlet daha sağlam, anayasa daha sarsılmaz, yöneticilerin şahısları daha güvence altındadır.

"Ciceron, Roma'da Tribünlerin kurulmasının cumhuriyetin kurtuluşu olduğuna inanıyor." Gerçekten de, başı olmayan bir halkın gücü daha korkunçtur", diyor. Şef, işin kendi üstüne kalacağını bildiği için düşünür; ama halk coşku içinde, "içine atıldığı felâketi bilmez". Bu düşünce Tribünsüz bir halk olan despotik bir devlete ve halkın bir anlamda Tribünlere sahip olduğu, bir monarşiye uygulanabilir. Gerçekten, despotik yönetimin hareketlerinde, kendi kendisi tarafından yönetilen halkın işi son noktasına kadar götürdüğü her zaman görülmektedir; yarattığı tüm kargaşalıklar aşırıdır; oysa monarşilerde çok ender olarak işler aşırılığa vardırılır. Şefler kendi başlarının korkusuna düşerler; tek başlarına kalmaktan korkarlar, bağımlı ara güçler halkın çok fazla üste çıkmasından hoşlanmazlar...

Kuşkusuz varolan bir rejim, ama aynı zamanda ve daha önemlisi bir siyaset dersi, mutlak iktidara özenen krala açık bir uyarı. Farklı görünümlerin altında, başlangıçtaki sıralamanın gizli bir tercihi sakladığı anlaşılmaktadır. Kuşkusuz *üç tür yönetim* vardır. Ama biri,cumhuriyet, yalnızca tarihin belleğinde yaşamaktadır. Geriye Monarşi ve Despotizm kalıyor. Ama despotizm bozulmuş ve saptırılmış bir monarşidir yalnızca. O halde geriye, başındaki tehlikeye karşı korunması gereken monarşi kalmaktadır. *Şimdiki* zamanlar için durum bu.

Ya *gelecek* için? diye sorulacaktır. Ve, Montesquieu'nün XI. Kitabın 6. Bölümünde ideal olarak gösterdiği o *İngiliz Anayasası* neyin nesidir? Önceki tüm dersleri altüst eden yeni bir model değil midir acaba? Böyle olmadığını ve monarşi ve despotizm kuramının mantığının, *Kuvvetler ayrılığı* üzerindeki ünlü tartışmaların tümünü olmasa bile en önemlilerini aydınlattığını göstermeğe çalışacağım.

Bu nedenle, tarihlerimiz ihtilalsiz iç savaşlarla doludur; despotik devletlerinki ise, iç savaşsız ihtilallerle...

Devletlerinin temel kanunları altında yaşayan monarklar ne halklarının ne de kendi gönüllerini düzenleyebilecek hiçbir şeye sahip olmayan despotik prenslerden dahi mutludurlar."

KUVVETLER AYRILIĞI MİTOSU

Bu metin ünlüdür. İyi bir yönetimde *yasama*nın *yürütme*den ve *yargı*dan kesinlikle ayrılmasını isteyen kuramı kim bilmez ki? Bu ayrımdan *ılımlılık, güvenlik* ve *özgürlüğün* avantajlarını elde edebilmek için her kuvvetin *bağımsızlığının* sağlanmasını öngören kuramı? İlk on kitaptan daha sonra düşünülmüş, esin kaynağı, 20-30 gün kaldığı ve tek amacın özgürlük olduğunu keşfettiği İngiltere olan XI. Kitabın sırrının burada gizli olduğu söylenmektedir. XI. Kitaptan önce, Montesquieu'nün farklı siyasal biçimleri ayırdeden, onların ekonomilerini ve özel dinamiklerini anlatan *klasik* bir kuram sunduğu söylenmektedir. Daha sonra, iki meclise, bir Halk Meclisine ve seçimle iş başına gelmiş yargıçlara sahip bir halkı ideal olarak gösterebilmek için tutkusuz tarihçi, hatta inanılabilirse partizan soylu maskesini bir yana bırakmışmış. Böylece Montesquieu, bazılarına göre, siyasete değinmiş ve iktidarın bizzat iktidar tarafından sınırlanabilecek, dolayısıyla iktidarın kullanımından ve suistimalinden kaynaklanan siyasal sorunu tümüyle çözecek şekilde düzenlenmiş bir kuvvetler dengesi kuramında dehasını göstermişmiş; diğerleri ise, Montesquieu'nün, genel olarak monarşinin sorunlarından çok, *geleceğin*, temsili ve parlamenter yönetimin siyasal sorunlarından söz ettiğini ileri sürmektedirler.[1] Zaman, bu yorumun doğruluğunu göstermişmiş. Bütün bir yüzyıl boyunca, monarşik düzeni yıkmak parlamentoları meşrulaştırmak ve Etats Generaux'yu toplamak için Montesquieu'nün yazdıklarına başvurulmamış mıydı? Geçen yüzyıl sonunun Amerikan anayasası ve bırakın 1795 ve 1848 Anayasalarını, bizzat 1791 Anayasası bile, gerekçelerinde ve hükümlerinde Montesquieu'nün istediği kuvvetler ayrımı ilkesini benimsememişler miydi? İktidarın özü ve kuvvetler dengesi, bu iki tema, bugün bile güncel ve hep tartışılan, hatta Montesquieu'nün terimleriyle tartışılan temalar değil mi?

(1) Prelot, a.g.e., s. 123, 129.

Bunun büyük ölçüde tarihsel bir yanılsama olduğunu ve nedenlerini göstermeğe çalışacağım." Herşeyden önce bu konuda hukukçu Charles Eisenmann'a[1] ne borçlu olduğumu söylemeliyim. Sonuçlarına geçmeden özünü yinelemek istiyorum.

Eisenmann'ın tezi, Montesquieu'nün kuramının, özellikle de İngiltere Anayasası üzerindeki bölümünün gerçek bir *mitos* yarattığıdır: *Kuvvetler ayrılığı mitosu.*

Özellikle XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında birçok hukukçu, Montesquieu'nün bazı formüllerine dayanarak *tamamen hayali* bir kuramsal model atfettiler ona. Bunlara göre, Montesquieu'nün siyasal ideali, bu kuvvetler ayrılığının kesin olarak gerçekleştiği bir rejime denk düşmekteydi. Üç kuvvet olmalıydı: yürütme (kral, ve bakanları), yasama (avam kamarası, lordlar kamarası) ve yargı (yargıçlar). Her kuvvetin kendine özgü bir alanı, yani işlevi olacak ve birbirleriyle kesişmeyecekti. Her alandaki iktidar diğer organlardan kesin olarak farklı bir organ tarafından sağlanacaktı. Yürütmenin, yasama ya da yargıya müdahalesi düşünülemeyeceği gibi, bir organı oluşturan kişiler de başka bir organın üyesi olamayacaktı. Örneğin, yürütme yasa tasarılarıyla yasamaya, ya da baskı yoluyla yargıya müdahale etmemekle, hiçbir bakan yasama önünde sorumlu olmamakla kalmayıp, yasamanın hiçbir üyesi de kişisel olarak yürütme ya da yargı görevi alamayacak, yani bakan ya da yargıç olamayacak. Bazı zihinlerde hâlâ canlı olan bu mantığın ayrıntılarını bir yana bırakıyorum.

Eisenmann'ın ilk cesur adımı bu ünlü kuramın *Montesquieu'de mevcut* olmadığını göstermek oldu. Aşağıdaki noktaları anlamak için metinlerini dikkatle okumak yetmektedir:

1. Kral *veto yetkisine* sahip olduğuna göre yürütme yasamaya müdahale etmektedir.[2]

(1) Özellikle bkz. Eisenmann, Yasaların Ruhu ve Kuvvetler Ayrılığı (Melanges Carre de Malberg, Paris, 1933), s. 190, La pensee constitutionnelle de Montesquieu, Recueil Sirey. pp. 133-160.

(2) "Engelleme yetkisi dolayısıyla... yasamanın bir parçası olan yürütme gücü... (EL, XI, 6).

2. Kabul ettiği yasaların uygulanmasını bir ölçüde denetlediği ve parlamento önünde "bakanlık sorumluluğu" söz konusu olmasa bile bakanlardan hesap sorabildiğine göre ve kabul ettiği yasaların uygulanmasını denetlediğine göre, yasama yürütmeyi, bir ölçüde gözetleme yetkisine sahiptir.[1]

3. Yasama, aşağıdaki üç özel durumda mahkeme olarak hareket ettiğine göre yargıya müdahale etmektedir: soylular, onurlarının halktan yargıçların önyargılarından korunması gerektiğinden her konuda;[3] af konusunda[4] ve avam kamarasının suçlaması üzerine siyasal davalarda[4] kendi ayarlarındaki lordlar kamarası üyeleri tarafından yargılanacaklardır.

Kuvvetlerin böylesine önemli şekilde birbirlerine karışmasını, söz konusu edilen kuvvetlerin kesin *ayrılığı* ile bağdaştırmak oldukça güç görünmektedir.

Eisenmann'ın ikinci cesur adımı, Montesquieu'de söz konusu olanın kuvvetlerin *ayrılığı* olmayıp, kuvvetlerin *bileşimi*, *kaynaşımı*,

(1) Yasama gücünün, "yaptığı yasaların ne şekilde uygulandığını incelemek yetkisi ve görevi olmalıdır", bakanlar "icraatları hakkında hesap vermek" zorundadırlar" (EL, XI, 6).

(2) "Büyükler her zaman kıskançlığa maruzdurlar, ve eğer halk tarafından yargılanacak olurlarsa tehlike içinde olabilirler ve özgür bir devletin herhangi vatandaşının sahip olduğu kendi eşitleri tarafından yargılanma imtiyazından yararlanamayacaklardır. O halde, soylular alelade mahkemeler önüne değil, soylulardan oluşan yasama organının önüne çıkarılmalıdır." (EL, XI, 6).

(3) "Bazı durumlarda yasa çok ağır olabilir... Başka bir durumda gerekli olduğunu söylediğimiz yasama organı, bu durumda da gerekli olabilir... Yasayı hafifletmek onun yüce otoritesine düşmektedir..." (EL, XI, 6).

(5) "Öyle olabilir ki, bazı vatandaşlar kamu işlerinde, genel olarak yasama gücünün yargılayamayacağı şekilde halkın haklarını çiğnemişlerdir; davacı durumundaki halkı temsil ettiğine göre, hem davacı hem de yargıç olamaz. Ama kimin önünde davacı olacaktır? Kendisinden daha aşağı durumda bulunan alelade mahkemenin önüne gidecek kadar küçülecek midir? Ayrıca kendisi gibi halktan oluşan mahkemeler bu kadar yüksek bir otorite karşısında etkileneceklerdir. O halde, halkın onurunu ve kişinin güvenliğini sağlayabilmek için halkın yasama organı, kendisiyle aynı çıkar ve tutkulara sahip olmayan soyluların yasama organı önünde davacı olmalıdır" (EL, XI, 6).

birbirlerine *bağlılığı* olduğunu göstermesidir.[1] Bu kanıtlamanın temel noktası, her şeyden önce yargı kuvvetinin gerçek anlamda bir kuvvet olmadığıdır. Bu kuvvet *görünmez ve yok gibidir*, diyor Mostesquieu.[2] Ve gerçekten de o'na göre, yargıç bir göz ve sesten ibarettir. Bütün görevi yasayı okumak ve söylemektir onun.[3] Bu yorum tartışılabilir, ama yargıcın canlı bir yasanın ötesinde biri olduğu durumlar için Montesquieu'nün hukuki değil, *siyasal* garantiler getirdiğini görmek gerekir: soyluların işlediği suçlar ve siyasal davalara kimin baktığını görmek yeterlidir! Yargıcın sahip olabileceği siyasal etkileri doğrudan doğruya siyasal organlara devreden önlemler alınınca, yargıdan geriye hiçbir şey kalmamaktadır. O zaman iki kuvvet karşısındayız: yürütme ve yasama. Bizzat Montesquieu'nün bir terimini kullanacak olursak, üç kuvvet (pouvoir) ve üç *güç* (puissance).[4] Bu üç güç şunlar: kral, avam kamarası, lordlar kamarası. Yani, kral, soylular ve "halk". İşte burada Eisenmann çok inandırıcı bir şekilde Montesquieu'nün gerçek konusunun bu üç gücün *bileşimi*, birbirleriyle *ilişkisi*, olduğunu göstermektedir.[5] Söz konusu olan her şeyden önce yasallığın tanımı ve sınırlarına ilişkin hukuki bir sorun olmayıp güçler dengesine ilişkin *siyasal* bir sorundur.

Böylece, ünlü *ılımlı* yönetim sorunu aydınlığa kavuşmaktadır. Gerçek ılımlılık, ne kuvvetlerin ayrılığı, ne de yasallığa ilişkin hukuki endişelerdir. Örneğin Venedik'te üç ayrı organ ve kuvvet vardır, ama, işin kötü yanı bu üç organ ***aynı zümreye dahil kişilerden oluşmaktadır, bu nedenle de aynı tek bir güç söz konusudur*** (EL, XI, 6). Despotizmin bir kişinin, yasasız kuralsız yönettiği rejim olduğu, ya da yasayı çiğneyen ve iktidarı kötüye kullanan her prens ya da bakanın bir despot olduğu söylenebilirse de, aslında söz konusu olan bu değildir, zira, bizzat yasaların gölgesinde bir despotun hüküm sürdüğü rejimleri de biliyoruz

(1) Yasama iki bölümden oluştuğu için... biri diğerini bağlayacak... her ikisi de yürütmeye bağlı olacaklar... yürütme de yasamaya bağlı olacak" (XI, 6). "Üç iktidar... dağıtılmış ve birleri içinde erimiştir..." (XI, 7).
(2) Sözünü ettiğimiz üç güçten, yargı gücü bir bakıma yok gibidir..." (XI. 6).
(3) Milletin yargıçları... yasayı okuyan ağız, yasayı ne hafifletebilecek, ne de ağırlaştırabilecek durumda olmayan cansız varlıklardan ibarettir..." (XI, 6).
(4) Bkz. Venedik üzerine olan metin, XI, 6. (5)
(5) Eisenmann, a.g.e., s. 154.

ve Montesquieu bunlar için tiranilerin en kötüsüdür, demektedir(1). Ilımlılık tamamen başka bir şeydir: Yalnızca yasallığa saygı değil, o kuvvetlerin dengesidir, yani, *iktidarın güçler* arasında paylaşımı, ve bir gücün ihtiraslarının, diğerlerinin iktidarıyla frenlenmesidir. Demek ki, o ünlü *kuvvetler ayrılığı*, iktidarın belirli güçler arasında (kral, soylular, "halk") dengeli paylaşımından ibarettir.

Despotizm üzerindeki kısa açıklamalarımın, bu anlamlı sonuçların daha da ötesine gitmeye yardımcı olacağını sanıyorum. Zira bu aydınlatma da bir sorun yaratmaktadır: *paylaşma kimin yararına olmaktadır? İktidarın çeşitli siyasal güçler arasında paylaşılması işlemini kuvvetler ayrılığının* efsanevi dış görünüşü altında ortaya çıkarmakla yetinilirse, kendiliğinden oluşan ve apaçık bir hakkaniyete cevap veren *doğal* bir paylaşım yanılsamasını besleme tehlikesi vardır gibi gelmektedir bana. Kuvvet yerine güç kavramını kullandık. Kelimeler değişti. Sorun aynı kaldı: Hep denge ve paylaşma söz konusu. İşte bu da çürütmeğe çalışacağım son mitos.

Bu paylaşmanın anlamını ve arkasında saklı düşünceleri aydınlatabilecek olan -tabii ki, *Montesquieu'de söz konusu olanın kuvvetler ayrılığı değil de güçler bileşimi olduğunu kabul ettikten sonra- bir kuvvetin diğerine mümkün olabilecek bütün bileşimleri içinde, hangi müdahalelerin ve bileşimlerin mümkün olamayacağını incelemektir.* Ben çok önemli iki tane görmekteyim.

Mümkün olmayan birinci bileşim, yasamanın yürütmenin iktidarını ele geçirebilmesidir: bu takdirde monarşi anında halk despotizmine dönüşmüş olacaktır.[2] Oysa, *tersi doğru değildir.* Montesquieu, eğer kral yürütmeden başka yasamaya da sahip olsa monarşinin devam edeceğini, hatta ılımlılığını koruyabileceğini kabul etmektedir.[3] Ama

(1) "Adalet görüntüsü altında ve yasaların gölgesinde yürütülen tiranilerden daha korkuncu yoktur" (XIV).

(2) "Eğer yasama gücü yürütmeye katılırsa, yürütme gücü... bitmiştir" (XI. 6). "Eğer monark yoksa, ve yürütme gücü yasama organına dahil kişilere verilirse, özgürlük kalmayacaktır" (XI. 6).

(3) "Bildiğimiz monarşilerde, prens yürütme ve yasama gücüne, hiç değilse yasamanın bir bölümüne sahiptir ama yargılayamaz" (XI. II). "Avrupa Krallıklarının çoğunda yönetim ılımlıdır, çünkü, iki iktidara da sahip olan prens üçüncüsünü uyruklarına bırakmaktadır" (XI. 6).

halk prens olursa her şey bitmiştir.

Mümkün olmayan ikinci bileşim daha ünlüdür, ama bana göre çok açık olduğu sanılmakta ve bu nedenle de iyi anlaşılmamaktadır. Bu, yargının yürütmenin (kralın) elinde olması durumudur. Bu konu da Montesquieu çok kesindir: *Bu durum monarşiyi despotizme dönüştürmeğe yeterlidir.* Eğer Kral kendisi yargılasaydı... *Anayasa yıkılmış, bağımlı ara güçler yok edilmiş olurdu...* (EL, VI, 5); ve ileriki sayfalarda Montesquieu'nün verdiği örnek bir soyluyu yargılamak isteyen XIII. Louis'dir (EL, VI, 5). Kralın yargılama yetkisini elinden alan bu özel hükümün her şeyden önce soyluları prensin siyasal ve hukuki alanlarda keyfi davranışlarına karşı korumak için önemli olduğunu ve Montesquieu'nün bize bir tehlike olarak gösterdiği despotizmin her şeyden önce kesinlikle soylulara karşı yöneltilmiş bir siyaset olduğunu görebilmek için, bu dışlamayı ve nedenini (eğer kral yargılarsa, ara güçler yokolur) bir yandan, soyluların ancak kendi sınıflarının mahkemeleri önüne çıkabileceği hükmüyle, diğer yandan da ayrıcalığını despotun yalnızca soylulara tanıdığı felâketlerle bir arada ele almak yeterlidir.

Şimdi eğer o ünlü dengesine dönecek olursak, *paylaşımın kimin lehine işlediği* sorusuna bir yanıt getirebiliriz sanıyorum. Eğer Montesquieu'nün bileşiminde anılan güçler değil de, zamanında gerçekten varolan toplumsal güçler ele alınacak olursa soyluluğun bu modelde iki önemli avantaj kazandığı görülecektir: lordlar kamarasıyla doğrudan doğruya sınıf olarak *siyasal bir güç* olmaktadır; aynı zamanda da, gerek yargıyı kralın yetkisi dışına çıkaran hükümle, gerekse, soylular söz konusu olduğunda bu yetkiyi lordlar kamarasına tanıyan diğer hüküm nedeniyle, geleceği, toplumsal konumu ve ayrıcalıkları *kralın ve halkın saldırılarına* karşı garanti alınmış bir sınıf olmaktadır. Böylece soyluların hayatları, aileleri ve mülkleri kraldan da, halktan da korunmuş olacaktır. Eski ayrıcalıklarını tarihin elinden koparıp aldığı çökmekte olan bir sınıfın sürekliliğini sağlayacak koşullar bundan daha iyi sağlanamazdı.

Bu güvencelerin karşılığı, bu kez kralın yararına olan başka bir güvencedir. Halk ihtilallerine karşı kralın, soyluluğun siyasal ve toplumsal gücüyle korunacağı güvencesi. Halkının ve tutkularının karşısında tek başına bırakılmış bir despot durumunda kalmayacağı güvencesi. Eğer

despotizmden ders alabilirse, kral, kendi geleceğinin soyluluğa bağlı olduğunu anlayacaktır.

Sayılarına bağlı olmayan bir temsil sistemi nedeniyle, yasamada halkı dengelediği için "halka" karşı koyabilecek bir ağırlık olmakla kalmayacak, ama aynı zamanda bu soyluluk varlığıyla, ayrıcalıklarıyla debdebeleri ve lüksleriyle somut günlük yaşamın her gününde, büyüklüklerin saygıdeğer olduğunu, bu devletin bir yapısı olduğunu, tutkunun iktidarı olmadığını, monarşilerin pek büyük olmayan mekânı içinde toplumsal koşullar arasındaki mesafelerin ve siyasal eylem süresinin uzun soluk istediğini, kısaca her türlü ayaklanma düşüncesinin oluşmasını engelleyecek şeyleri halka öğretecektir.

Bütün bunlarda, despotizm ve monarşi kuramcısının temel görüşlerinden uzaklaştıran hiçbir şey görmüyorum. Kuşkusuz *geleceğin rejimi*[1] birçok noktada, zamanın Avrupa monarşilerinden farklıdır. Bunlar hâlâ ilk biçimlerinin izlerini taşımaktadır ve anayasaları ilkeldir: kendilerini tehdit eden despotizme karşı koyabilmek ve modern dünyanın karmaşık sorunlarını çözebilmek için yeterince olanakları yoktur. Ama, siyasal ve toplumsal yapılarında bunun gereğini yerine getirebilecek her şey vardır. Bütün geçmişe ters düşer gibi görünen ve Montesquieu'nün kalben cumhuriyetçi olduğu ve Tiers'in tarafını tuttuğu kanısını uyandıran *halkın* temsil edilmesi bile monarşinin ruhuna uygundur. Altıncı bölümünün İngiliz Anayasasından söz ettiği XI. kitabın 8. bölümü okunsun: görülecektir ki, soyluların temsili gibi, milletin temsili ilkesi (ki eski monarşilere yabancıdır) *insanların hayal edebilecekleri en iyi yönetim* (EL, XI, 6) olan *Got* yönetiminin kökeninde mevcuttur. İşte bu nedenle, geleceğe dönük gibi görünen bu yönetim için Montesquieu İngilizlerin onu geçmişlerinin *koruluğunda* bulduklarını söyleyebilmiştir (EL, XI, 6).

İngiliz anayasasının incelenmesi de temel olarak despotizm ve monarşinin incelenmesiyle ulaşılan aynı noktaya götürmektedir. Ve de, toplum sözleşmesi kuramcılarının hasımlarının kuramsal ilkelerinin bazı nedenlerine: *Montesquieu'nün siyasal tercihine.*

(1) Prelot, op. cit., s. 123.

Bu siyasal tercihi iki neden maskeleyebilir. Önce, Montesquieu'nün düşünme biçimi, siyasal çözümlemelerindeki hukuki soyutlamalar ve arılık. Biraz dikkatli bir incelemeyle Montesquieu'nün hukukçuluğunun bile, bir bakıma onun önyargısını yansıttığını göstermiş olduğumu sanıyorum. Ama bu tercih tarih tarafından da gözlenmiş olabilir: Bizi Montesquieu'den ayıran ve Montesquieu'nün yaşadığı tarih tarafından. Bu tercihi iyi anlayabilmek için onu kendi içinde ve Montesquieu'nün yaşadığı tarih -yaşadığını sandığı, ama aslında onun da ötesinde olan tarih- içinde ele almak gerekir.

MONTESQUİEU'NÜN ÖNYARGISI

İşte, kuşkusuz biraz ilerlemiş bulunuyoruz. Kuvvetler ayrılığından iktidarı paylaşan güçler dengesine. Ve görünürdeki bu denge içinde birini -soyluları- öne çıkarma niyetine. Ama hâlâ Montesquieu'deyiz.

Sahnenin önünden arkasına, yazarın görünürdeki nedenlerinden gerçek nedenlerine geçme çabasıyla bir şeyler kazandık. Ama, bunu yaparken, onun nedenlerini ve bize önerdiği rol dağılımını olduğu gibi kabul ettik. Eisenmann'a bakınız: Sorunun hukuki olmayıp siyasal ve toplumsal olduğunu hissediyor. Ama mevcut toplumsal güçleri saymak söz konusu olunca, Montesquieu'nün saydıklarını yineliyor: Kral, soylular, burjuvazi ve daha öteye gitmiyor. Zaten bu güçlü ayrım yalnızca Montesquieu'ye özgü değil, Voltaire'in, Helvetius'ün, Diderot'nun, bütün bir yüzyılın ve XIX. yüzyıla kadar devam eden ve belki de henüz tamamen yok olmamış eski bir geleneğin yapmış olduğu bir ayrım. XVIII yüzyılda ve hatta Fransız Devriminin başlarında bile taraflardan hiçbirinin kuşku duymadığı bu açık ve genel kanıyı biz de olduğu gibi kabul etmeli miyiz? Montesquieu'nün ve yüzyılının kategorilerini bu kadar kesin kullanabilir ve güçleri, bileşimleri bakımından olmasa da tanımları açısından doğru ayırdettiğine ve onları "doğal eklemlenmelerine" göre birbirlerinden ayırdığına tartışmaksızın karar verebilir miyiz?

Bununla çok basit, ama her şeyi altüst edebilecek bir soru sormak istiyorum: *XVIII. yüzyıl insanlarının, yaşadıkları tarihi düşündükleri kategoriler tarihsel gerçekliğe denk düşmekte midir?* Özellikle bu üç güç ayrımı yerinde midir? Kral, gerçekten soylular ve burjuvazi anlamında bir güç müdür? Kral, kişiliği ve yetkileri bakımından değil de, *rolü ve görevi* açısından diğerleriyle gerçekten aynı kefeye konabilecek, kandırılmak ya da işbirliği yapılmak istenebilecek gerçek, özerk ve diğer güçlerden yeterince farklı bir güç müdür? Hatta "burjuvazi" (hukuk, ticaret

ve maliye eşrafı), Montesquieu'nün kendisine bir meclis tanımasını Devrimle birlikte zafere ulaşacak olan bir mücadelenin kuramsal galibiyeti sayılabilecek derecede soyluların o *dönemde* hasmı ve karşıtı mıdır? Bu soruları sormak, bizzat XVIII. yüzyıl insanlarının kanılarına kuşkuyla bakmak ve bir yandan *mutlak monarşinin*, diğer yandan da *burjuvazinin*, Montesquieu'nün yaşadığı ve düşündüğü tarihsel dönemdeki niteliğine ilişkin zor soruyu ortaya çıkarmak demektir.

Oysa, tüm XVIII. yüzyıl yazınına bir *düşüncenin* egemen olduğunu saptamak gerekmektedir: Mutlak monarşinin *soyluluğa karşı* kurulduğu, ve kralın, feodal rakiplerinin gücünü dengelemek ve onları kendi denetimi altına almak için soylu olmayanlara dayandığı düşüncesi. Feodalitenin ve mutlak monarşinin kökeni üzerinde *germanistler* ve *romanistler* arasındaki büyük tartışma bu genel kanı çerçevesinde cereyan etmektedir. *Yasaların Ruhu*'nun birçok pasajında[1] ve artık hemen hiç okunmayan ama bu konuya hasredilmiş ve Montesquieu'nün hangi tarafta olduğunu anlamak için okunması gereken son üç kitabında bunun izleri görülmektedir. Bir yanda, *germanistler* (Saint Simon, Boulainvilliers ve daha zengin ve incelikli olmakla birlikte aynı kesinlikte Montesquieu) *ilkel monarşiyi* (soylular tarafından seçilmiş ve eşitler arasında eşit bir kral, başlangıçta Almanya "ormanlarında" olduğu gibi) *mutlak monarşinin* (adamlarını ve yandaşlarını aşağı zümrelerden seçmek için soylularla mücadele eden ve onları feda eden bir kral) karşısına koyabilmek için ilkel monarşi dönemlerini özlemle dile getirmekteler.[2] Diğer yanda *burjuva esinli mutlakiyetçi taraf*, romanistler *(Papaz Dubos, soyluluğa karşı bir komplonun elebaşısı* (EL, XXX, 10) ve *Yasaların Ruhu*'nun son kitaplarının hedefi) ve ansiklopedistler XIV. Louis'nin şahsında olsun, *aydın despot* kavramında olsun, feodallerin zamanı geçmiş hak isteklerine karşı çalışkan *burjuvazinin* başarılarını tercih eden prensi övmektedirler. Önyargılar uyuşabilecek türden değil, ama ileri

(1) EL, VI, 18; X, 3; XI, 7, 9; XIV, 14; XVII, 5; XVIII, 22; vb...
(2) Bkz. EL, XXXI, 21. Louis le Debonnaire: "Soylulara karşı bütün güvenini yitirdiğinden, yeni insanları yoktan var etti, (soyluların) işine son verdi, saraydan kovdu, yabancıları çağırdı..."

sürülen kanıt hep aynı. Oysa biz, kralı soylulukla karşı karşıya getiren bu temel çatışmanın, ve mutlak monarşiyle burjuvazinin feodallere karşı bu sözde ittifakının, *gerçek tarihsel güçler ilişkisini gizleyip gizlemediğini sormak durumundayız.*

O dönemin insanlarının, tarihlerini *düşünerek* yaşadıklarını ve henüz bilimsel kıstaslar arayışı içinde olan düşüncelerinin, düşünceyi hayatın *eleştirisi* haline getiren gerekli zaman aralığından yoksun olduklarını unutmamak gerekir. Temel itici güçlerini bilemedikleri bir tarihi düşünürken, çoğu zaman siyasal niyetleri gerçekliğin kendisiymiş gibi ve yüzeydeki çatışmaları işin içyüzüymüş gibi algılayarak düşüncelerini *hazır buldukları kategorilerle* sınırlandırmak durumunda kalıyorlardı. Tarih ve algılanan dünya için de durum farklı değil. Herkes tarihte, dolaysız ve apaçık olarak "biçimler", "yapılar", insan kümeleri, eğilimler ve çatışmalar "görebilir". *Üç tür yönetim vardır: doğalarını bulabilmek için, en az eğitim görmüş insanların bu konudaki düşüncelerini bilmek yeterlidir* (EL, II, 1) formülüyle Montesquieu işte bu apaçıklığı dile getirmektedir. İşte bu tür apaçıklıklar, kralı olağanüstü yetkili, soyluları saraya bağımlı, ya da siyasal yetkileri topraklarıyla sınırlı, kralın adamlarını çok güçlü, aşağı tabakadan insanları soylular düzeyine çıkmış göstermektedir. Hemen, biçimleri, nesneleri, grupları ve hareketleri algılamak için dünyaya bakmak yeterli olduğu gibi, bu *olguları* algılamak için de gözünü açmak yeterlidir: bilgi gerektirmeyen bu apaçıklık yine de bilgi olduğunu iddia edebilmekte ve *algılamaktan* başka bir şey yapmamasına rağmen *anladığını* düşünebilmektedir. Oysa, bu apaçıklıkların özünü gerçekten anlayabilmek, temel yapı ve çatışmaları yüzeysel olanlarından ayırdedebilmek, ve gerçek devinimleri görünüştekilerinden ayırdedebilmek için bir *bilimin* en azından bazı ögeleri gereklidir. Her dönemin, yaşadığı tarihi düşündüğü bu hazır kavramlar eleştiriden geçmezse, tarihin, onu yaşayanların kafalarında [illegible]i yanılsamaların tutsağı olunur ve gerçek bir tarih bilgisinin eşiğinde [illegible]nır.

Bu nedenle, öyle sanıyorum ki, bu dönemin ideolojik sorunlarını aydınlatabilmek için, tarihsel araştırmaların yeni kazanımlarından yararlanmak ve mutlak monarşi konusundaki ve onun "burjuvaziyle it-

tifakı" ve bizzat bu burjuvazinin niteliği üzerindeki yaygın düşünceleri yeniden sorgulamak gerekmektedir.

Çok kısa açıklamalarla yetinmem gerekiyor. Bununla birlikte, XVII. ve hatta XVIII. yüzyıl -hiç değilse başlarının- tarihçilerini bekleyen en büyük tehlikenin, o dönemin burjuvazisini, daha sonraki, devrimi yapan ve devrimden sonraki burjuvazi gibi görmek olduğu, sanırım, artık bugün genellikle kabul edilmektedir. Eski toplumsal ve ekonomik düzeni tümüyle yıkan gerçek modern burjuvazi, üretime yeniden yatırılan kâr peşindeki seri üretimiyle *sanayi* burjuvazisidir. Oysa bu burjuvazi XVII. yüzyılda genellikle bilinmemekteydi. Bu dönemin burjuvazisi tamamen farklıydı: en gelişmiş ögeleri bile temelde *ticaret ekonomisine* dayanmaktaydı. Sanayi ekonomisinin, ticaret ekonomisinin bir anını oluşturduğu birikimin belirli bir aşamasında ortaya çıkmış olmasından, çoğu zaman ticaret ekonomisinin özünde feodal topluma yabancı olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Hiçbir şey bundan daha kuşkulu olamaz. Gerçekten de, bu ekonominin bizzat feodal sistemin bir parçası olduğu sonucuna varmak için, ne yönde işlediğini görmek yeterlidir: merkantilizm bu uyumun siyaseti ve kuramıdır. O zamanlar öncü gibi görünen tüm iktisadi faaliyetler (ticaret, manüfaktür) doğrudan doğruya Devlet aygıtına yönelik olup, devletin ihtiyaçlarına ve çıkarlarına bağımlıdır. Manüfaktürler, her şeyden önce, saraya lüks eşyaları, orduya silah, kraliyet ticaretine, kârı hazineye giren ihraç malları sağlaması için kurulmuşlardı. Yapısı bakımından, *bu dönemdeki iktisadi akım nihai olarak Devlet aygıtına yönelikti.* Ve bu yönelişin karşılığı olarak, şu ya da bu anda bu iktisadi işlemleri gerçekleştiren "burjuvalar"ın, *bu devlet aygıtına hizmet eden feodal düzenden başka bir iktisadi ve kişisel ufukları yoktu:* zenginleşen tüccar, *birkaç istisna dışında,* kârlarını özel yatırımlara değil, ünvan alabilmek ve soyluluğa katılabilmek için *toprağa;* bir rant gibi gelirinden yararlanmak için satın aldığı devlet memurluklarına ve kendisine büyük kârlar sağlayan devlet tahvillerine yatırmaktaydı. Demek ki, ticaret yoluyla zenginleşmiş "burjuvanın" amacı, ya toprak satın alarak veya batmakta olan bir ailenin kızıyla evlenerek *doğrudan doğruya soyluluğa katılmak,* ya memurluk yoluyla *doğrudan devlet aygıtına girmek,* ya da faiz geliri yoluyla *dev-*

letin kârlarına ortak olmaktan ibarettir. Sonradan görme bu "burjuvaziye" feodal devlet içinde çok özel bir konum veren de budur: soylulukla mücadele etmekten çok onun içinde yer almakta ve mücadele eder gibi göründüğü düzene girmek isterken, bu düzeni sarstığı kadar da korumaktadır: o zaman, bireysel tarihinin ve iktisadi faaliyetinin tümü *feodal devletin yapıları ve sınırları içinde kalmaktadır.*

Bu noktanın anlaşılması, elbette, hem mutlak monarşiyle burjuvazinin ittifakına ilişkin klasik şemayı, hem de *mutlak monarşi* hakkındaki alışılmış düşünceyi yıkmaktadır. O zaman, mutlak monarşinin, onu o zamanlar soylulukla karşı karşıya getiren çatışmalar da dahil olmak üzere, doğasının ve işlevinin ne olduğunu sormak gerekiyor.

Bugüne kadar bu soruya iki yanıt getirildi. Her ikisi de, kralı, kaba bir despot karikatürü görünümü altında feodal beylerin açık düşmanı kabul eden düşünceyi terketmekte ve yerine, bu tarihsel dönemin temel çatışmasının kral ile feodalleri değil, feodallerle yükselen "burjuvazi"yi ya da halkı karşı karşıya getirdiği düşüncesini koymaktadır. Ama, benzerlik daha öteye gitmemektedir.

Zira, birinci yorum, mutlak monarşinin kökenini ve ortaya çıkışını bu çatışmada görmektedir. Bu görüşe göre, birbirlerini yenebilecek durumda olmayan bu iki karşıt sınıfın çatışması ve zorunlu dengesi ve kavgalarının tüm toplumu sürüklediği felaket, krala, hakem durumunda olanların üzerine çıkma ve tüm gücünü onların çatışan güçlerinden, ya da korkularından alma olanağını sağlamıştır.[1] Bu olağanüstü durum, kralın bir sınıfı diğerine karşı kullanabilmiş olmasını ve birinin oyununu oynarken bile diğerinin umudu olabilmiş olmasını anlamada yardımcı olurmuş. Böylece, *XVIII. yüzyılın tüm partilerinin*, başlangıç dönemlerine dönülmesini ve soyluluğa hakkının iade edilmesini isteyenlerin de, keyfiliğe ve ayrıcalıklara karşı burjuva aklının zaferini bekleyenlerin de, neden kralı kendi yanlarına çekmek istedikleri anlaşılacakmış. Sağ

(1) Bkz. Marx (Alman İdeolojisi, Costes y., cilt VI, s. 194), Montesquieu üzerindeki bir metin yine (1845'te) aynı yönde: "Örneğin, saray, aristokrasi ve burjuvazi egemenlik için mücadele ettiği, dolayısıyla egemenliğin aralarında paylaşılmış olduğu bir ülkede ve dönemde, ebedi bir yasa gibi ileri sürülmüş kuvvetler ayrılığı doktrini egemen düşünce olarak kendini göstermektedir."

(feodaller) ve sol (burjuvazi) muhaliflerin paylaştıkları ortak düşünceler egemen ve yaygın yanılsamalara değil de, çıkışı olmayan bir monarkın mevcudiyetine bağlıymış. Ama bu yorumun zayıf yanı, daha önce de gösterdiğimi sandığım gibi, gerçeğe uymayan bir burjuvazi anlayışına düşmesidir.

Porchnev'in *La Fronde* (1649'daki Mazarin'e karşı ayaklanma) ve *Revoltes Populaires dans la France du XVIIe et du XVIII^e Siecle* (17 ve 18.Yüzyıl Fransasında Halk Ayaklanmaları)[1] üzerindeki çalışmalarının da güçlendirmiş olduğu ikinci yanıt daha aydınlatıcıdır. Bu görüşe göre, kuvvet bakımından birbirine eşit iki düşman sınıf arasında hakem-kral tezi, aynı zamanda hem bir anakronizme hem de devletin doğasına ilişkin bir efsaneye dayanmaktadır. Anakronizm, bilindiği gibi *burjuvaziyi daha o dönemden itibaren feodal sınıfın radikal karşıtı bir sınıf gibi düşünebilmek için,* mutlak monarşinin burjuvazisine daha sonraki burjuvazinin niteliklerini yüklemektir. Bunun aslını biliyoruz. Devletin doğasına ilişkin efsanevi düşünce, tüm toplumun yararına bile olsa, bir siyasal iktidarın, sınıfların dışında ve onların üzerinde kurulabileceğini ve işleyebileceğini düşünmektir. Bu iki eleştiri şu sonuca götürüyor: mutlak monarşi ne feodal rejimin sonudur, ne de o sonu amaçlamaktadır. Tam tersine, o, söz konusu dönemde, *vazgeçilmez siyasal aygıttır.* Mutlak monarşinin ortaya çıkışıyla birlikte değişen feodal rejim değil, *onun siyasal egemenlik biçimidir.* Germanistler tarafından övülen, kendilerini kralın *eşitleri* yapan bağımsızlıktan yararlanan feodal beylere kişisel siyasal ayrıcalıklar tanıyan ilkel monarşinin yerine merkezî ve mutlak bir monarşi geçmiştir. Bu siyasal değişim, bizzat feodal rejim içerisinde meydana gelmiş iktisadi faaliyet koşullarındaki değişime ve özellikle de ticaret ekonomisinin gelişmesine, ulusal pazarın ilk kez ortaya çıkışına, vb. yanıt vermekteydi. Söz konusu dönemde, bu değişiklikler feodalizmin işlemesine engel oluşturmamaktaydı. Ve mutlak monarşinin siyasal rejimi, ticaret ekonomisinin geliştiği dönemde, feodalizmin egemenliğini sürdürebilmesi için gerekli olan yeni siyasal biçimden başka bir şey değildir. Eski kişisel siyasi ayrıcalıklarından, bazan zorla,

(1) Bibliyografyaya bakınız.

yoksun bırakılmış tek tek feodallerin gözünde, mutlak monarşinin ortaya çıkışının, merkezileşmenin ve yan etkilerinin (Versailles gibi yaldızlı bir hapishaneye dek) sınıflarına karşı yöneltilmiş bir şiddet, haksızlık ve gasp gibi görünmesinin şaşırtıcı bir yanı yoktur. Ama bunun, onlarda gerçeği görmelerini engelleyen bir sabit fikir ve eski kişisel siyasi ayrıcalıklarını sınıflarının genel çıkarlarıyla karıştırmalarına neden olan gerçek bir tarihsel yanılgı olduğunun düşünülmemesi elde değil. Zira, eskiye özlem ve görmezlik içindeki tek tek feodallerin protestolarına rağmen, mutlak monarşinin kralının, *feodalitenin genel çıkarlarını* temsil ettiği çok açıktır. Ve eğer kral *hakem* idiyse, soyluluk ile burjuvazi arasında değil, feodalizmin lehine çözdüğü *feodalite içi çatışmaların* hakemiydi. Ve çatışmaları karara bağladığında, bazı üyeleri aleyhine olsa bile, hep sınıfının egemenliğini ve geleceğini sağlamaktaydı.

Oysa işte burada, Montesquieu'nün iktidarı paylaşan güçler arasında gösterdiği başka bir *güç* araya girmektedir. Siyasal teorinin ilgisini çeken güçlerden başka bir *güç:* bu feodal istismarın üzerinde gerçekleştiği halk yığınının gücü". Mutlak monarşinin devlet aygıtının işlevi de bu istismarı sağlamak ve sürdürmektir. Porchnev sorunun bu yanını kısmen yenilemiş ve kısmen ortaya çıkarmış, ve *temel çatışmanın mutlak monarşiyle feodaller, ya da soylulukla feodal istismar rejimiyle genelinde bütünleşen ve bundan yararlananburjuvazi arasında olmayıp, feodal rejimin kendisiyle onun istismarına maruz kalmış yığınlar arasında olduğunu* göstermiştir. Kuşkusuz bu temel çatışma göze çarpıcı değil ve kuramcıları da yok. Ayrıca biçimleri de farklı. Kral, soyluluk ve burjuvazi arasında her şey *siyasal* ve *ideolojik* nitelikte bir çatışma biçiminde ortaya çıkmaktaydı. İstismar edilen yığınlarla (feodal hukuka bağımlı köylüler, küçük esnaf, dükkâncılar, şehirlerdeki küçük zanaatkârlar) feodal düzen ve onun siyasal iktidarı arasında kuramsal tartışmalar değil, sessizlik ve şiddet söz konusuydu. Kudret ile sefalet arasında, çoğu zaman boyunağmeyle ve kısa süreli ayaklanmalar ve silahla çözülen bir mücadeleydi bu. Almanya gibi yalnızca köylü savaşlarına değil, şehir ayaklanmalarına da sahne olan tüm XVII. yüzyıl Fransa'sında bu açlık isyanları çok fazlaydı. Bu ayaklanmaların bastırılışı çok acımasızdı. O zaman, kralın ve *mutlak* iktidarın, ve *devlet aygıtının* ne işe yaradığı

ve sahnenin önünde bulunan o ünlü "güçlerin" hangi yanda yeraldıkları görüldü. İlk kez zafere ulaşan ve kuramları ve kuvvetleri bir ölçüde karıştıran Devrimin "halk günlerine" kadar.

Diğerlerinin kafasını çok meşgul eden bu dördüncü "gücün" ayrıcalığı, zamanın siyasal yazınında temsil edilmemiş olmasıdır. Bu "halkın", bu "aşağı tabakanın" önce hicivlere, sonra da siyasal kuramın kavramları arasına girebilmesi için, siyasal parıltılarını Vasiyetinden Voltaire'in özenle çıkardığı Meslier gibi zavallı bir Champagne papazını, daha sonra da Rousseau'yu beklemek gerekti. Önceleri yalnızca ima düzeyin de kuramsal bir varlığı vardı: eşrafı ondan ayırmaya çok özen gösteren Montesquieu'de olduğu gibi. Voltaire'de ve Ansiklopedistlerin çoğunda olduğu gibi. Ama, cehaletin, tutkunun ve şiddetin bu öznesi, yine de diğerlerinin ittifaklarında, bir anı, unutulmuş bir şey gibi sürekli mevcuttur. Kanıtı kendisinden hiç sözedilmemiş olmasıdır. Kendisini ilgilendiren sözleşmelerde bulunmayışının nedeni, bu sözleşmelerin amacının onu dışlamak, ya da -aynı anlama gelen- köleliğini onaylamak olmasıdır.

Bana öyle geliyor ki, eğer Montesquieu'nün sözünü ettiği güçlerin (kral, soyluluk, "burjuvazi" ve halk) *gerçek* doğası akılda tutulacak olursa, siyasal tercihinin ve etkisinin genel yorumu biraz daha aydınlanacaktır.

Bu gerçek çözümleme, bugünün değerleriyle yapılan tarihin aldatıcı görünüşlerinden sakınmamıza yardım edecektir. Ve özellikle de Montesquieu'yü *Devrimle birlikte zafere ulaşacak olan burjuvazinin dava sının sözcüsü* gibi görme yanılgısından. Daha İngiliz usülü anayasa taslağında bile açıkça belirtilmiş o ünlü avam kamarasının neyi temsil ettiği görülmektedir:[1] feodal düzen içinde yerini arayan ve bulduğunda da

(1) "İngiltere bugün dünyadaki en özgür ülkedir... ama eğer avam kamarası üstünlük kazanırsa, iktidarı sınırsız ve tehlikeli olacaktır, çünkü aynı zamanda yürütme gücüne de sahip olacaktır; oysa şimdi sınırsız iktidar kral ve parlamentoda ve yürütme kraldadır, ve onun da iktidarı sınırlıdır (İngiltere Üzerine Notlar. Zikreden Dedieu, Montesquieu, s. 31. Aynı zamanda ilkel monarşiler örneğine de bakınız: "Halk yasama gücüne sahipti" (XI, II). Oysa "halk yasamaya sahipse, en ufak bir kapris sonucu her yerde yaptığı gibi

o düzeni artık tehdit etmeyen burjuvaziye verilmiş pay. Bu anlayış, Montesquieu'nün sözcülüğünü yaptığı liberal "reformların" (ceza hukuku reformları, savaş eleştirisi vb) gerçek tarihsel değerlerini ölçmeye yardım etmektedir. Bunlar, o zamanlar, burjuvazinin muzaffer geleceğini o kadar az ilgilendiriyordu ki, işkenceyi insanlık dışı sayan aynı Montesquieu bile, her türlü davalar için soyluların ayrı bir sınıf mahkemesine sahip olmalarını (Lordlar Kamarası) istiyordu. Bana göre, Montesquieu'yü "burjuvazinin" yanındaymış gibi gösteren şeyler, kısmen sağduyunun gereği gibi, kısmen de, burjuvaziyi kendi davasına çekebilmek ve bu burjuvazinin gayri memnunlarıyla feodal muhalefeti güçlendirmek için kurnazca bir önlem olarak ele almasıydı. Bu da, bu burjuvazinin gerçek amaçları hakkında, bir görüş olmasa bile, oldukça gerçekçi bir duygu gerektirir.

Ama bu çözümleme, Montesquieu'nün ölümünden sonra ortaya çıkan paradoksu anlamaya da yardımcı olmaktadır. Zira bu sağ muhalif, daha sonraları bütün gericilerin eline silah vermeden önce bütün sol muhaliflerin işine yaradı. Kuşkusuz Montesquieu Devrimin en keskin döneminde ölmüştü. Robespierre'in kuvvetler ayrımı konusunda çok sert sözleri var: Rousseau'nun yandaşının, kuramları değerlendirebilecek bir durumla karşı karşıya bulunduğu hissediliyor. Ama yine de, bütün devrim öncesi dönem büyük ölçüde, *Montesquieu'nün temaları* üzerinde oynanmış ve despotizm düşmanı bu feodal, kurulu düzenin tüm hasımlarının kahramanı olmuştur. Tarihin garip bir cilvesi olarak, bu geçmişe bakan kişi, geleceğin kapılarını açan biri gibi görünmüştür. Öyle sanıyorum ki, bu paradoks her şeyden önce Montesquieu'nün konumunun *anakronik* durumundan kaynaklanmaktadır. *Zamanı geçmiş bir düzeni* savunduğu için, *başkalarının değiştireceği* mevcut düzenin düşmanı olmuştur. Farklılıklar bir yana bırakılacak olursa, düşünceleri, Mathiez'in devrimi çabuklaştırdığı sonucuna vardığı, devrimden önceki soylular ayaklanmasıyla karşılaştırılabilir. O, tehdit altındaki bir soy-

krallığı yerle bir edebilir". Çünkü o Grek monarşilerinde o zamanlar "soylular zümresi" (IX, 8) yoktu. Demek ki, eşraf tarafından da olsa halkın temsili, ancak yasama içinde, soyluluğun temsiliyle dengelenmiş olursa mümkündür.

luluğun ellerinden alınmış haklarının geri verilmesini istiyordu. Ama tehditin kraldan geldiğini sanıyordu. Kralın mutlak iktidarına karşı cephe alırken, soyluluğun tek kalesi olan feodal devletin sarsılmasına yardım etmiş oluyordu. Onu çok fazla feodalist olarak değerlendiren Helvetius gibi çağdaşları yanılmamışlardı, ama yine de onu kendi mücadelelerine dahil etmişlerdi(1). Aynı noktaya vuracak olduktan sonra darbelerin nereden geldiği önemli değildi. Ve eğer Montesquieu'nün bu ölümünden sonraki "devrimciliği"nin bir yanlış olduğu doğru ise de, bu yanlışın aslında daha önceki bir ilk yanlışın *doğrusundan* başka bir şey olmadığını da teslim etmek gerekir: Artık hiçbir anlamı kalmadığı bir zamanda Montesquieu'yü sağ muhalefete sürükleyen yanlışın.

SONUÇ

Ve eğer bitirirken başlangıçtaki kelimeleri yinelemek gerekirse, tek başına yola çıkan ve gerçekten tarihin yeni kıtalarını keşfetmiş olan bu adam için, aslında kafasında kendi yurduna geri dönmekten başka bir düşüncesi yoktu diyeceğim. Son sayfasında selamladığı yeni keşfettiği karanın döndüğü yer olduğunu sanki unutmuştum. Yeniden kendi yurduna gelebilmek için böylesine bir yol. O kadar yeni düşüncelerden köhnemiş düşüncelere. O kadar gelecekten sonra geçmişe. Sanki, bir gün uzaklara gitmek için yola çıkmış bu yolcu, evine dönüşünde zamanın durmuş olduğunu sanmıştı.

Ama yolları açmıştı.

(1) **Reflexions morales**, CXLVII. Aynı zamanda Montesquieu'ye ve Saurin'e yazdığı mektuplara bakınız.

MOSTESQUIEU ÜZERİNE YAPITLAR

Tek Tek Yazarların Yapıtları:

Henri Barkhausen, Montesquieu: ses idées at ses œuvres d'après les papiers de La Brede (Paris, 1907).

Pierre François Barrière, Un Grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de la Bréde at de Montesquieu (Bordeaux, 1946).

Élу Carcassonne, Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII^e siécle (Paris, 1927).

Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, translated by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton N.J., 1951).

Sergio Cotta, Montesquieu e la scienza della società (Turin, 1953).

Joseph Dedieu, Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de l'Ésprit des Lois (Paris, 1909).

Dino Del Bo, Montesquieu, le dottrine politiche e giuridiche (Milan, 1948).

Emile Durkheim, Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology, translated by R. Manheim (Ann Arbor, 1960).

Charles Eisenmann, 'L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs', Mélanges R. Carré de Malberg (Paris, 1933), pp. 163-92.

Bernhard Groethuysen, Montesquieu, Introduction to a selection of texts in the collection 'Les classiques de la liberté' (Geneva, 1947).

Paul Hazard, European Thought in the Eighteenth Century, translated by J. Lewis May (Harmondsworth 1965).

Maxime Leroy, Histoire des idées sociales en France: I. De Montesquieu à Robespierre (Paris, 1946).

Boris Fedorovich Porshnev, Jean Meslier et les sources populaires de ses idées (Address to the Rome Congress, 1955; French edition by the Academy of the Sciences of the USSR).

Boris Fedorovich Porshnev, Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648, translated by Ranieta, revised Robert Mandrou, École Pratique des Hautes Études, Centre de Recherches Historiques Ouevres étrangères, no. 4 (Paris 1963). On Porshnev, see La Pensée nos. 32, 40 and 41.

Charles Seignobos, 'La séparation des pouvoirs, 'in Études de politique et d'histoire ed. J. Letaconnoux (Paris, 1934).

Jean Starobinski, Montesquieu par lui-même (Paris, 1953).

Charles Edward Vaughan, Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, ed. A.G. Little (Manchester, 1925), vol. I.

Enrico Vidal, Saggio sul Montesquieu, con particolare riguardo alla sua concezione dell'uomo, del diritto e della politica (Milan, 1950).

Kollektif Yapıtlar:

Revue de métaphysique et de morale, special number of October 1939 on Montesquieu.

'Montesquieu: sa pensée politique et constitutionnelle, ' Recueil Sirey du bi-centenaire de l'Esprit des Lois (Paris, 1952).

Bulletin de droit tchécoslovaque, Bicentenary of Montesquieu's Death, in French (Prague, 1955).

Actes du Congrés Montesquieu (Bordeaux, 1956).

İKİNCİ KESİM

ROUSSEAU: TOPLUM SÖZLEŞMESİ (TUTARSIZLIKLARI)

ÖNSÖZ

Miras aldığımız felsefeyi irderken, işe yalın ve tek bir gözlemden başlayabiliriz: her büyük öğreti, kendini özgül (spesifik) biçimde *felsefi* bir nesne* içinde görür ve kendini bu felsefi nesnenin kuramsal uzantıları içinde düşünür. Platoncu İdea Kavramı, Aristotelesci Eylem, Kartezyen (Descartesci) *Cogito*, Kantçı Aşkın Özne vb. kavramlar bunun örnekleridir. Bu nesnelerin, özel (dar) anlamda felsefe alanı dışında kuramsal varlıkları yoktur. Rousseau'nun öğretisi, *Toplum Sözleşmesi* [de] aynı türden: kendisinden bazı kesin kuramsal sonuçlar çıkarılan bir felsefi refleksiyonla (tefekkürle, düşünceler üzerinde düşünmeyle) inceden inceye işlenip kurulmuş olan bir felsefi nesnedir.[1]

Rousseau'nun felsefi nesnesi olan "Toplum Sözleşmesi"ne bakarak, bir kuramın dayandığı temel felsefi nesnenin kuramsal işleyiş biçiminin incelenmesinin, bizi o felsefi kuramın nesnel işlevi hakkında aydınlatabileceğini; daha kesin olarak belirtmek gerekirse, doğrudan doğruya, seçip ele aldığı "sorunlar"dan hangilerini çözmeden geçiştirdiğini gösterebileceğini belirtmek isterim.

Gerçekten, *Toplum Sözleşmesi* [felsefi] nesnesinin kuramsal işleyişinin şematik bir çözümlemesine girişirsek, şu olguyla karşılaşırız: onun işleyişi ancak, bir iç kuramsal tutarsızlığın (I. Tutarsızlık'ın)[2]

(*) İngilizce çeviride "philosophical object" (ç.n.).

(1) Bunu izleyen sayfalardaki malzeme, Paris, École Normale Supérieure'de, 1965-1966'da verilen derslerden alınmıştır.

(2) İngilizce'ye çevirenin **Décalage** sözcüğü ile ilgili notu: Althusser'in **Lire le capital** (Kapital'i Okumak) ı çevirirken **Lenin and Philosophy and Other Essays**(Lenin ve Felsefe ve Öteki Denemeler) adlı çevirimde bu sözcüğü "dislocation" (çıkık) [kırık çıkık'taki "çıkık"] ile karşılamıştım. Sözlük anlamı, "sendeleme" ya da "adım uyduramama" gibi bir şeydir. Daha çok mekanik bir anlam taşıyan bu karşılıktan vazgeçip, buradaki çevirimde,

yarattığı "oyun" ile sağlanabilmektedir. Siyasal sorunun "toplum sözleşmesi" ile "çözümü", ancak bu tutarsızlığın yarattığı kuramsal "oyun" nedeniyle olanaklıdır. Bununla birlikte, "toplum sözleşmesi" nin, bu kuramın işlemesini sağlayan tek etmen olan söz konusu Tutarsızlık'ın oyunun'u maskelemek, örtbas etmek gibi yakın bir işlevi de vardır. Burada örtbas etme, söz konusu tutarsızlığı kabul etmeme ve yadsıma anlamına gelmektedir. Gerçekten, Toplum Sözleşmesi'nin I. Tutarsızlık içinde işleyişi ancak, bu I. Tutarsızlık'ın bir II. Tutarsız-

elinizdeki deneme, söz konusu terimin anlamını çok daha açık seçik ortaya koyduğu için ve aynı zamanda, Lenin'in standart İngilizce çevirilerinde "discrepancy"nin ("uyuşmazlık"ın) Rusça'daki nesootvetstvie'nin karşılığı olmasına, Lenin'in Althusser'in "décalage" sözcüğünü her kullandığı yerdeki kavramını kapsayacak biçimde kullandığı açıkça görülen nesootvetstvie'nin karşılığı olmasına bakarak, dislocation'dan ("çıkık"tan) daha az mekanik, ondan daha çok düşüncelerle ilgili bir metaforu (mecazı, benzetmeyi) [discprepancy'yi: "uyuşmazlık"ı] kullanmayı seçtim; Lenin'in [discrepany: uyuşmazlık sözcüğüyle çevrilen] nesootvetstvie'yi bu anlamda kullanışının örneği olarak şu sözleri gösterilebilir: "Biz, Rus proletaryası, siyasal düzenimiz bakımından, işçilerimizin siyasal gücünün derecesi bakımından, bir Britanya'dan, bir Almanya'dan ileriyiz; ama kültür düzeyimiz ve sosyalizmin "getirilmesi" için gerekli maddi ve üretici [güçlerin] hazır olma derecesi bakımından, iyi bir devlet kapitalizmi kurmuş olma konusunda, en geri Batı Avrupa ülkesinin de gerisindeyiz... Ekonomik "güçlerimiz" ile siyasal "güçlerimiz" arasında bir uyuşmazlık [Rusça'da nesootvetstvie; İngilizce çevirisinde discrepancy] bulunduğundan giderek, siyasal erki ele geçirmemizin bir hata olduğu gibi bir "sonucun çıkacağını" söylemek ölümcül bir yanılgı olacaktır. Böyle bir kanıt ancak, böyle bir uyuşmazlığın olacağını ve böyle bir uyuşmazlığın toplumun gelişmesinde olduğu kadar doğanın gelişmesinde de bulunacağını unutan bir "fularlı kişi" tarafından ileri sürülebilir" ("Sol Kanat Çocukluğu ve Küçük Burjuva Zihniyeti", Collected Works, cilt 27, London, 1965 içinde s. 346-347).

Türkçe'ye çevirenin notu: Décalage'ın bu çeviride benimsenen İngilizce karşılığı olan "discrepancy", "uyuşmazlık", "başkalık", "zıtlık" gibi bir anlama gelmektedir; sözcüğün, geçtiği yere göre, "uyuşmazlık", "denksizlik", "denk düşmezlik", "kopukluk" gibi karşılıklar uygun düşebiliyorsa da, yazının tümü içinde onu "tutarsızlık" ile karşılamak daha uygun göründü; bununla birlikte, bu karşılığın tam olarak "yerine oturduğu" duygusunda olmadığını belirtmeliyim. Bu çeviride kullanılan "tutarsızlık", mantıktaki "çelişki" kavramı ile karıştırılmamalı; sözcüğün, birbiriyle uyuşmayan iki şey arasındaki tutarsızlık anlamında kullanıldığı akıldan çıkarılmamalı (ç.n.).

lık'a aktarılıp, yerini II. Tutarsızlık'a, kendisi de ilgili çözümün kuramsal olarak işleyişine olanak sağlayan tutarsızlığa bırakması ile olabilmektedir. Daha sonra II. Tutarsızlık, aynı düzenekle, III. Tutarsızlık'a yolaçmakta; bu da aynı ilke ile bir IV. Tutarsızlık'a. Böylece kendimizi, her biri bir önceki çözümün "işleyişinin" ürünü (türevi) olarak doğmuş olan tutarsızlığa çözüm bulmak görevi yüklenen tutarsızlıklardan oluşan bir kuramsal tutarsızlıklar zinciri karşısında buluruz. Bu "çözümler" zincirinde, (Toplum Sözleşmesi, veriverme *(alienation)**-dedeğişme, genel irade-tekil (özel) irade vb. biçiminde oluşan zincirde) birincisini kuramsal olarak olanaklı kılan bir başka zincirin varlığını ayrımlarız: her bir aşamada, ilgili çözümlerin kuramsal olarak "işleyebilmesine" olarak veren ilgili Tutarsızlıklar zinciridir bu da. Söz konusu iki zincirin [çözümler zinciri ile Tutarsızlıklar zincirinin] herbirine özgü "mantık"ının ve doğrudan doğruya birbirleriyle ilişkilerinin ["tutarsızlıklar" ile "çözümler"in ilişkisinin] özel mantığının (tutarsızlığın kuramsal düzeyde bastırılmasının mantığının) incelenmesi, bizi, Rousseau'nun, politikanın onun içinde düşünülmesini önerdiği felsefi sisteminin kuramsal işlevinin kavranış biçimlerinden birine yöneltir.

Böyle bir çözümleme (analiz) türünün sağlam temellere dayandığı kanıtlanabilirse, bunun aynı zamanda aşağıda belirtilen iki noktayı da aydınlattığı görülecektir.

1- Söz konusu çözümleme, Rousseau'nun sorunsalını ve bu sorunsalın kuramsal sonuçlarını (siyasal erkin örgütlendirilmesi, siyasal erkin organlarının ayrımı ve siyasal erkin işleyiş yolları gibi teknik nitelikte oldukları anlaşılan düzenlemeleri de dışarda bırakmaksızın) anlamamıza yardımcı olacaktır.

2- Böyle bir çözümleme, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*

(*) Fransızca'da ve İngilizce çevirisinde alienation kullanılıyor. Sözcüğün "yabancılaşma" yanısıra, "soğuma", "vazgeçme", "karşılık vermeme", "devretme", "veriverme" gibi anlamlara gelmesinden de yararlanarak Althusser (ve İngilizce'ye çeviren) bu aynı sözcüğü farklı yerlerde farklı anlamlarda kullanmaktadır. Sözcüğün Türkçe karşılığı "yabancılaşma" buna elvermediği için, geçtiği yerlerde bağlamındaki anlamı veren (çeşitli) Türkçe karşılıklarını kullanıp özgün biçimini ayraç içinde (alienation olarak) verme yolunu tuttum (ç.n.).

yapıtının [farklı] birkaç "okunuşu"na ve bunun ürünü olan [farklı] yorumların (Kantçı, Hegelci vb. yorumlarının) yapılmasına olanak veren özelliklerini kavrayabilmemizi sağlayacaktır. Bunun üzerine, Rousseau nun sözünü ettiğimiz [çeşitli] yorumları artık bize, keyfi ya da yanlı yorumlar olarak değil, varlıkları doğrudan doğruya Rousseau'nun [*Toplum Sözleşmesi*'nin] metninden beslenen yorumlar olarak görünecektir: daha kesin sözlerle belirtmek gerekirse, bunların varlıklarını, Rousseau' nun kuramının yapısının kurucu özelliği olan kuramsal Tutarsızlıklar'ın yarattığı "boşluğun" yolaçtığı "oyun" alanına borçlu oldukları söylenebilir. Bu [çeşitli] yorumlar da, daha sonra bize, söz konusu Tutarsızlıklar'a niçin gerek duyulduğunu gösteren bir ipuçu, bu tutarsızlıkların bulunmasının niçin zorunlu olduğunu gösteren bir kanıt olarak yardımcı olabilirler.

Çözümlemem temelde [Rousseau'nun] *Toplum Sözleşmesi* yapıtının I. Kitap'ının VI. Bölüm'ü ile ilgilenmektedir.

SORUNUN ORTAYA KONMASI

A. Toplum Sözleşmesi'*nin I. Kitap'ının I.—V. Bölümlerinin Sonucu*

Toplum Sözleşmesi'nin I. Kitap'ının IV. Bölüm'ü, siyasal yaşamın (üzerinde bir "kuramlar okyanusu" yaratılan) asal sorununu ortaya koyup çözdüğü ölçüde, yapıtın tümünün yükünü üzerinde taşıyan temelleri oluşturmaktadır.

Söz konusu temel sorun şöyle ortaya konmaktadır:

> Sorun, o toplumun üyesi olan her bir kişinin şahsını [canını] ve malını mülkünü, tüm ortak gücü ile savunup koruyacak ve her bir kişinin, içinde kendisini herkesle birleştirdiği halde, gene de yalnızca kendisine boyun eğiyor olabileceği ve daha önce olduğu kadar özgür kalabileceği bir birlik biçimini bulmaktır. Toplum Sözleşmesi'nin çözümünü sunduğu temel sorun budur. (*SC.* I, VI, s. 9; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 25-26)[1].

Ne var ki, sorunu böyle formülleştiren VI. Bölüm'ün önünde beş bölüm daha bulunmaktadır.

I. Bölüm'de yalnızca soruna bir çözüm bulunacağı sözü verilmektedir:

(1) Sayfa göndermeleri, (SC. kısaltmasıyla verilen Jean-Jacques Rousseau, **The Social Contract and Discourses**, Fransızca'dan İngilizceye çev. G.D.H. Cole, London, 1966'ya yapılmıştır. (Okuyucuya, burada (İngilizce çevirisinden) yapılan çevirilerle, özgün (Fransızca) metni ve **Toplum Sözleşmesi**'nin tümünün Türkçe çevirisini karşılaştırabilme olanağı vermek için, ilgili parçaların (CS. kısaltmasıyla verilen) Jean-Jacques Rousseau, **Du Contract Social ou Principles du Droit Politique**, Paris, 1954, Edition Garnier'deki ve (TS. kısaltmasıyla verilen) J.-J. Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, İstanbul, 1969, Çan Yayınları'ndaki sayfalarını da gösterdim (ç.n.).

> ... toplum düzeni, tüm öteki hakların dayandığı kutsal bir haktır. Bununla birlikte bu hakkın kaynağı doğa değildir; dolayısıyla uylaşımlara (konvansyonlara) dayandırılması gerekir. Buna geçmeden önce, şimdi ileri sürdüğüm savı kanıtlamalıyım. (*SC.* I, 1, s. 3-4; *CS.* I, 1, s. 236; *TS.* I, 1, s. 12).

Rousseau bunu, I. Kitap'ın II. — V. bölümlerinde kanıtlamaktadır: bu işi, toplumun doğada [doğa durumunda] bulunduğu ve [köklerinin] yasal olmayan uylaşımlarda (konvansyonlarda) bulunacağı düşüncesini elinin tersiyle iterek yapmaktadır.

I. Kitap, II. Bölüm'de Rousseau, toplumun köklerinin ailede olamayacağını göstermektedir. III. Bölüm'de, toplumun "en güçlünün hakkı"na dayandırılamayacağını belirtmektedir. IV. Bölüm'de (kölenin efendisine, bir ulusun kendisini yenen fatihe boyun eğmesi türünden) şiddete başvurularak yaratılan sonuçları yaptırıma (müeyyideye) bağlayan "uylaşımlara" dayandırılamayacağını.

I. Kitap'ın V. Bölüm'ünde Rousseau şu sonuca ulaşmaktadır: "Demek ki her zaman bir ilk uylaşıma ulaşana dek geri gitmeliyiz"*; yapılabilecek tüm uylaşımlarda ilk olana, özellikle de Grotius'a göre bir halkın boyun eğdiği kral ile yapılabileceğini söylediği "boyuneğme sözleşmesi" bakımından, hep ilkece ilk sözleşmeye varana dek geri gitmeliyiz:

> Bir halkın kendini bir krala teslim etmesini [kralın buyruğu altına girmesini] sağlayan eylemi incelemeden önce, bir halkı halk yapan eylemin ne olduğunu araştırmalıyız; çünkü, ötekisinden önce gerçekleştirilmesi gerektiğine göre, toplumun gerçek temelleri bu eyleme dayanmaktadır (*SC.* I, V, s. 11; *CS. I, V,* s. *242; TS. I, V,* s. 24).

Ve aynı bölümün (I. Kitap'ın V. Bölüm'ünün) son paragrafında Rousseau, çoğunluk ilkesi ile ilgili son bir görüşü de kabul etmemektedir:

(*) Bu söz, metinde bölümün başlığı olarak bulunmaktadır; bak. TS. I, V, s. 23: "Hep Bir İlk Sözleşmeye Dönmek Zorunluluğu"(ç.n.).

Çoğunluğun oyu [oy çokluğu] ilkesinin kendisi, uylaşmayla kurulmuş bir ilke olup, hiç değilse bir keresinde oybirliğinin sağlandığı varsayımını içermektedir (*SC.* I, V, s. 11; *CS.* I, V, s. 243; *TS.* I, V, s. 24-25).

Bu son sav ile Rousseau, Locke'un çoğunluk kuralının "doğal" olduğu (sözcüğün fizik anlamıyla "doğal" olduğu) kuramını [da] reddetmektedir. Ağırlığın, nesnenin fizik varlığının bir parçası olmasına karşılık, çoğunluk, toplumsal varlığın [doğal] bir özelliği değildir. Çoğunluk ilkesi, ilkece, böyle bir ilkenin uygulanmasından önce [bu ilkenin benimsendiği] bir uylaşma eyleminin varlığını gerektirir; dolayısıyla, çoğunluk ilkesinin bir kural olarak benlmsendiği oybirliğiyle yapılmış bir uylaşma eyleminin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir.

Böylece, toplumsal varlığı doğal temellere dayandıran her türlü varsayımı bir yana bırakıp, kökeninde güç kullanma bulunan sahte [geçersiz] sözleşmelere başvurma yolunda klasik yaklaşımları reddettikten sonra, V. Bölüm bizi iki sonuca götürmektedir:

1. Her türlü sözleşmeden ilkece önce gelen bir ilk(sel) sözleşme sorununu: *"bir halkı halk yapan eylem"* ile sonuçlanan bir sözleşmenin sorununu aydınlığa çıkarmalıyız.

2. Çoğunluk kuralı, ancak bu kuralı benimseyip yerleştiren, üzerinde oybirliği sağlanan bir ilk uylaşma temeli üzerinde işleyebileceğine göre, "bir halkı halk yapan" sözleşmenin oybirliğiyle yapıldığı görüşünü içinde taşır.

B. *Sorunun Ortaya Konuşu*

Bu açıklamalardan sonra I. Kitap'ın VI. Bölüm'ü sorunu olanca açıklığıyla ortaya koyabilecek duruma gelmektedir. Sorunun ortaya konuşu üç momentte (üç adımda) yapılmaktadır: (a) Sorunun ortaya konmasının koşulları; (b) Sorunu ortaya koyuşun mutlak sınırları; ve (c) Asıl sorunun ortaya konuşu.

(a) *Sorunun Ortaya Konmasının Koşulları*

Söz konusu koşullar *Toplum Sözleşmesi*, I. Kitap, VI. Bölüm'ün'

ilk paragrafında dile getirilmektedir:

> İnsanların, doğa durumunda, varlıklarını sürdürme yolunda karşılaştıkları engellerin kendilerine karşı direnme gücünün, her bir kişinin söz konusu doğa durumunda varlığını sürdürebilmesi için [tek başına] sahip olduğu güçleri aştığını gördükleri bir noktaya vardıklarını düşünüyorum. Bu durumda, söz konusu ilkel koşullar içinde uzun süre kalınamaz; dolayısıyla insan ırkı [insan türü] varlık biçimini değiştirmeseydi yokolup gidecekti (*SC.* I, VI s. 11; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 25).

Bu iki cümlede bulunan, sorunun ortaya konmasının nesnel koşullarını betimleyen önemli terimleri inceleyelim.

Birinci koşul, "insanlar"ın bir "nokta"ya, bir sınır noktasına, varlıkları açısından kritik bir noktaya "varmış" olmalarıdır: bu, insan türünün yaşamasıyla yokolmasını birbirinden ayıran çizginin geçtiği noktadır. İnsan türü için yaşamsal bir önem taşıyan bu kritik nokta bizi *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'e götürmektedir: bu, tam anlamıyla gelişmiş biçimiyle, bir *savaş durumudur.*

Bu, kritik ve ölümcül bir noktadır; çünkü bir yandan insan ırkının [insan türünün] yaşam yolu üzerinde [bazı] "engeller" ile karşılaştığı, öte yandan, kişilerin söz konusu engellere karşı koyabilmek yolunda sahip oldukları "güçler" arasında aşılmaz bir çelişkinin bulunduğu noktadır. Söz konusu *"engeller"* nelerdir? Söz konusu *"güçler"* neler?

(i) *"Engeller"*

Söz konusu edilen, dış engeller değildir. Doğadan kaynaklanan (geçim olanaklarını üretme yolunda vb. konularda karşılaşılan, yerkabuğunda görülen birdenbire değişiklikler, tufanlar, iklim, kaynaklar gibi "doğa" ile ilgili alanlarda karşılaşılan "doğal" güçlükler türünden) engeller değildir. Doğa'nın evcilleştirildiğini, insanların,doğayı bir kez ekime biçime açtıktan [onun üzerinde üretime başladıktan] sonra, doğanın artık kendisiyle kavgalı olmadığını biliyoruz: geride kalan, yıkım getiren tek etmen, kişilerdir. Söz konusu "engeller" öteki insan gruplarından da gelmemektedir.

Bu engeller tümüyle, var olan insan ilişkilerinin içinde yatmaktadır. Bunların bir adı [da] vardır: söz konusu engeller, genelleşmiş savaş durumunun, evrensel yarışmanın (rekabetin) yarattığı sonuçlar; ve son derece değerli bir "barış" ile sağlanan kısa bir "soluklanma" arasında bile, her bir kimsenin malına mülküne, özgürlüğüne ve canına yönelmiş olduğunu sezdiği tehdittir. Savaş durumu sözü, Hobbes'un onu ilk olarak tanımlayışında olduğu gibi, en güçlü anlamıyla alınmalıdır; bu, insanlar arasında var olan, sürekli ve evrensel bir ilişki olarak savaş durumudur; yani [tek tek] bireylerden, barışçı olsalar bile, kişilerden [kişilerin özelliklerinden] bağımsız olarak var olan bir durumdur. Bu durum, doğrudan doğruya insanların [içinde yaşadıkları] koşullarını belirlemektedir: insanlar, ne dünyada onun yarattığı amansız sonuçlardan kendilerini koruyacak bir yere sığınabilme, ne de kendilerini etkileyen kötülüklerden kurtulup rahat bir soluk alabilme olanağı bulabilerek, savaş durumuna mahkum olmuş, ona boyun eğmişlerdir.

Söz konusu "engeller", "doğa durumu"nda insanların "varlıklarını sürdürme yolu" üzerine dikilmiş bulunmaktadırlar. Savaş durumunun tehdidi altında olan şey, insanın sonul özünü oluşturan niteliklerdir: özgürce yaşaması, doğrudan doğruya canı, insanı canlı "tutan" içgüdü, Rousseau'nun *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'de insanın "kendine-saygısı" *(amour de soi)* dediği şeydir.

Kendimi, bu sürekli ve evrensel savaş durumunu, insanın *yabancılaşması (alienation)* olarak adlandırmakta özgür görüyorum. Bu, kuramsal bir "sezgi"dir. Rousseau yabancılaşma kavramının sözünü ediyor ve bu kavramı kullanıyorsa da, onu savaş durumunun yarattığı sonuçları nitelemek için kullanmamaktadır. Kendimi onu böyle adlandırmakta özgür görmemin nedenlerini [ileride] anlatacağım.

(ii) *"Güçler"*

"Direnen" "engeller"e (her bireyin)* "her bir kişinin" doğa durumu koşulları içinde varlığını sürdürmek yolunda sahip olduğu "güç-

(*) İngilizce çeviride "individual"; bireycilik kavramının gelişmesinden sonra ortaya çıkan "birey" ile karıştırılmaması için, bu sözcüğü, burada ve bundan sonra geçtiği yerlerde "kişi" olarak çevirmeyi uygun buldum (ç.n.).

ler" ile karşı çıkılır.

Bu güçler, doğa insanının savaş durumunda kazandığı niteliklerce yaratılmıştır. Bu son nokta gözönüne alınmadıkça Toplum Sözleşmesi sorunu kavranamaz.

Toplum Sözleşmesi yapıtında Rousseau'nun söz konusu "güçler" den söz ederken, hiç bir "düşünsel ve moral" niteliğe sahip olmayan bir özgür hayvan olarak karşılaştığımız "ilk doğa durumu" içindeki insanın "güçler"ini kastetmediği besbelli. Sözünü ettiği, doğal yıkımlar (doğal afetler) ile Büyük Buluş'un (metalurjinin) çifte etkisinin, gelişmiş ve yabancılaşmış yeteneklere sahip bir toplumsal varlık durumuna soktuğu bir hayvandır. İlk doğa durumunun bu hayvanın elinde de bazı "güçler" vardı: bunlar, bedeni (canı) + özgürlüğü idi. Genelleşmiş savaş durumunun insanının sahip olduğu güçlerse, bambaşka şeylerdi. Bedenini (fizik yetekleri gerilemiş olsa da) [beden gücünü] daha yitirmemişti; bunun yanı sıra, düşünsel güçlere ve aynı zamanda *"mala mülke"* de sahip olmuştu:

> Topluluğun her bir üyesi, topluluk kurulurken, sahip olduğu malları da dışarda bırakmaksızın, buyruğunda (elinin altında) bulunan tüm güçleri ile, kendini olduğu gibi topluluğa teslim eder (*SC.* I, IX, s. 16; *CS.* I, IX, s. 247; *TS.* I, IX, s. 23).

Bu malları, toplumsal varlığının, düşünsel ve "moral" (ahlaksaltınsel) yetenekler edinmesini de sağlayan gelişmesi sırasında "elde etmiştir".

Böylece, kişinin savaş durumu sırasında sahip olduğu "güçler" in, özetle: fizik güçler (can) + düşünsel (entellektüel) ve "moral" güçler + mal mülk; özgürlük olduğu söylenebilir. Özgürlük hâlâ "güçler" arasında sayılmaktadır: "Her kişinin gücü ve özgürlüğü, kendi varlığını sürdürmesinin başlıca araçlarını oluştururlar." (*SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 243, *TS.* I, VI, s. 25).

Bu karşılaştırmayı, salt aralarındaki farklılıkları göstermek hatırına değil, bunların saptanması bir gelişmenin göstergesi olduğu için yapmış bulunuyorum; söz konusu gelişme, yabancılaşma *(alienation)*,

yani insanın, hatta doğa durumundan çıkmasından önce bile görülen, savaş durumunda doruk noktasına ulaşan bir tarihsel sürecin sonucunda ortaya çıkan *yabancılaşmasıdır.*

Bu yöndeki değişikliği, kişinin "güçler"i arasında "mal mülk"ün bulunmasından ve insan [türünün] varlığının yeni bir öğesinin: *çıkar* kategorisinin bu güçler arasında görünmesinden çıkarabiliriz: "tekil (özel) * çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse..." (*SC.* II, I, s. 20; *CS.* II, 1, s. 250; *TS* II, I, s. 37). Toplum Sözleşmesi'nin bu koşulunu (özel çıkarların zıtlığını) açıklayan yukarıdaki sözleri, genelleşmiş savaş durumunun yarattığı [düşünülen] sonuçlarla birlikte gözönüne almak, insanın toplumsallaşma sürecinin, onun yeteneklerinde [bazı] değişikliklere yolaçarken, aynı zamanda kişinin "kendine-saygı"sını özel çıkara dönüştürdüğünü görmemizi sağlamaya yeter. Tekil (özel) çıkar kişi tarafından yansıtıldığında (dile getirildiğinde) kendine-saygı'nın *(amour de soi)* gevşemesi *(alienation)* demek olan soyut (ve öznel) bir egoizm *(amour propre)* biçimini alır. Ancak, tekil çıkarın nesnel içeriği, onun doğrudan doğruya savaş durumunun doğası ile bağlantısını kurmaktadır. Tekil çıkar kategorisi, oluşur oluşmaz, varlığının dayandığı evrensel temele ihanet eder. Bir tekil çıkar ancak, evrensel bir yarışma içinde birbirine rakip öteki tekil çıkarların bir türevi olarak var olabilir. Bu durum Rousseau'nun az önce aktardığım cümlesinde açıklanmış bulunmaktadır: "tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı..." sözü, tekil çıkarın, savaş durumunun özünü oluşturan nitelikçe, kişilerin evrensel çapta birbirlerine karşı çıkışları (zıtlıkları) tarafından yaratıldığı anlamına gelir. Önce her biri kendi tekil (özel) çıkarına sahip olan insanlar ortaya çıkmış değildir: insanların birbirlerine karşı çıkmaları devreye (daha sonra), bir kaza ürünü (bir yanürün) olarak girmektedir. Bu karşıtlık durumu, (özel çıkarlı kişilerden önce var olan) kişiyi, tekil (özel) bir çıkara sahip olan tekil bir birey olarak kişiyi yaratan birincil etmendir. Evrensel bir durum olarak savaş durumunun doğ-

(*) İngilizce çeviride "particular"; bu yazıda ne her zaman "tekil" ile ne de her zaman "özel" ile çevrilemeyen bu sözcüğü, bağlamına göre "tekil" ya da "özel" ile karşılayıp, her iki anlama da gelebilecek durumlarda, öteki anlamını ayraç içinde verme yolunu tuttum (ç.n.).

masına ve bu durumun, zengin-yoksul, güçlü-zayıf, köle-efendi farklılaşması gibi sonuçlarına yolaçan bir olayla, toprakların ("çoksayıdakiler"in elinden çekilip alınarak) az sayıda belli kimsenin eline geçmesi anımsanırsa, savaş durumuna ulaştıklarında kişilerin ellerinin altındaki "güçler"i oluşturan öğeler listesine "mal mülk"ün sessizce sokuşturuluşunun içinde saklı anlam açıkça ortaya çıkmaktadır.

Tekil (özel) çıkar kategorisinin, savaş durumu sırasında var olan toplumsal bağlara özgü bir özellik olduğunu belirtmek önemlidir. Daha açık konuşmak gerekirse, ilk doğa durumunun insan hayvanı, hiç bir şey onu öteki insanlara karşı çıkmaya itemeyeceği için, tekil (özel) *çıkarları* olan bir kimse değildi; insanların birbirlerine her türlü karşı oluşlarının bu koşulu, bu gerekli [zorunlu] bağlar koşulu [çıkar] o zamanlarda daha ortaya çıkmış değildi. Özel çıkar kategorisinin yararlarına (ona da yarar denebilirse) ancak, gelişmiş - yabancılaşmış insan, gönülsüz [zorunlu] toplumsallaşmanın diyalektiğinin kendisini içine soktuğu bağların bir sonucu olarak, yavaş yavaş kavuşabilir: ki bu kategori, oluşumunun başlangıçlarında bulunan toplumda, egoizm biçimini alan çıkardan başka bir şey değildir. Tekil (özel) çıkar, hemen yalnızca, savaş durumu içinde ulaştığı tüm radikalliği altında özel çıkar durumuna gelebilir. Özel (tekil) çıkar toplumun kuruluşuna yolaçan koşullarla ilgili birçok sözcükte dile getirilmektedir:

> Tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse, toplumun kurulması olanağını yaratan, doğrudan doğruya bu çıkarlar üzerinde varılan anlaşmadır." (*SC.* II, 1, s. 20; *CS.* II, 1, s. 250; *TS.* II, I, s. 37).

Bu parçayı aklınızda tutalım.

(iii) *Ölümcül Çelişki: Engeller/Güçler*

Engeller, salt insanın yarattığı engellerse ve içsel engellerse, ve eğer savaş durumunun bir sonucu olarak doğuyorlarsa, her bir kişinin elinin altındaki güçlerin, o kimsenin bu engelleri aşmasına yetmeyeceği ortadadır: kişilerin söz konusu engelleri aşmaları için, doğru-

dan doğruya sahip oldukları güçlerden, onları ne iseler o yapan güçlerden daha güçlü olmaları gerekir; herbirinin, kendi adına, kapanma sıkışılıp kalınan amansız (evrensel ve sürekli) ilişkilerden "daha güçlü" olması gerekir.

Kişiler bu kapana, son derece belli bir yoldan takılmışlardır. Söz konusu "engeller" dışsal engeller değildir. Daha kesin olarak belirtmek gerekirse, kişilerin "güçler"i ile, benim savaş durumundan evrensel bir yabancılaşma *(alienation)* olarak söz etmemi haklı gösteren bu engeller arasında sıkı bir bağlantı vardır. Savaş durumunu yaratan söz konusu evrensel ilişkiler bakalım nelerdir? Kişilerin içine sıkışıp kaldıkları bu ilişkiler, kendilerinin etkinliklerinin ürününden başka bir şey değildir. Sözü edilen ilişkiler dışsal (kişilerin dışındaki güçlerce kurulmuş) şeyler olmadıklarına göre, kişiler bunları dıştan değiştiremezler. Bunlar, kişiler ile birlikte varolan *(co-substantial)* niteliklerdir. Gerçekten, insan tarihinin gelişmesi, baştan sona, gönüllülük temeline dayanmayan birinci toplumsallaşmanın gelişmesinin, kişiyi geliştirdiği, ama aynı süreç içinde kişiyi yabancılaştırdığı bir diyalektiğin ürünüdür: toplumsal ilişkiler, bu birinci yabancılaşmaya tepki olarak geliştirilirken, aynı ilişkilerin kişileri gittikçe daha fazla yabancılaştırdığı bir diyalektik gelişmenin ürünüdür. "Geride hâlâ [elkonmadık] bir orman parçası" kaldığı sürece, insanlar, toplumsal ilişkilerin [sözkonusu] zorbalığından ve bunların sınırlayıcı niteliklerinin yarattığı yabancılaştırıcı sonuçlardan kaçıp, bir dereceye dek kurtulabilirler. Ama, "ormanın sonu" göründüğü, tüm yeryüzü, ekime biçime açıldığı ve ilk işgalcileri (elkoyucuları) tarafından ya da onların yerini alan güçlülerce ele geçirildiği zaman, insanın özgürlüğünün kaçabileceği hiç bir sığınak kalmamış demekti. O zaman insanlar savaş durumuna, yani [doğalarından] yabancılaşmaya itildiler. İşte, insanların doğrudan doğruya kendi etkinliklerinin yarattığı ilişkilerin içinde sıkışıp kalmaları böyle oldu: insanlar tekil (özel) çıkarlarının egemenliğine boyun eğip, söz konusu ilişkileri ve onların sonuçlarını değiştirebilecek güce sahip olmaksızın, her an savaş durumunun ölümcül çelişkisi ile karşı karşıya kalarak, *"o ilişkilerin insanı"* oldular, kendileri de *"o ilişkiler gibi yabancılaştılar."* O andan başlayarak, özgürlük kendini yabancılaşmış biçiminden başka bir yoldan dile getirme

olanağı bulamadığı özel çıkarla ayrılamayacak biçimde içiçe girdiği için, söz konusu çelişki, insanların canları ve malları üzerinde oluşturduğu tehlike bakımından, ölümcül oldu. Bu çelişki, savaş durumu [aynı zamanda] bir özgürlük durumu olduğu için ve insanların etkinliği, insanların kendi işleri biçiminde, insanları tehdit edip onları yok ederek kendilerine karşı dönen bir silaha dönüştüğü için, sözcüğün en kesin anlamı ile çelişki idi. Söz konusu çelişki, yalnızca kişilerle, bir yandan sahip oldukları güçler, öte yandan evrensel bir yarışmanın yarattığı gene insan ürünü olan "engeller" arasındaki bir çelişki değil, fakat aynı zamanda (bu evrensel yabancılaşma durumunun doğasının bir türevi olarak) her bir kişi ile kendi arasında, kendine-saygı ile özel çıkar arasında, özgürlük ile ölüm arasında doğan çelişkidir.

Sözü edilen, "ilkel koşullar"ın varlıklarını "daha fazla sürdürme" olanağını ortadan kaldıran kritik "nokta" hakkındaki sonul görüş şudur: "insan türü varlık biçimini değiştirmeseydi yokolup gidecekti."

(b) *Sorunu Ortaya Koyuşun Mutlak Sınırları*

Sorunu ortaya koyuşun mutlak sınırlarını belirleyen koşullar bunlardır (bir yandan savaş durumu; öte yandan her bir kişinin sahip olduğu güçlerdir). Bu koşullar *Toplum Sözleşmesi*'nin I. Kitap'ının VI. Bölüm'ünün ikinci paragrafında biraraya getirilmiş bulunmaktadır: "Ama insanlar yeni güçler yaratamayacaklarına göre, ancak var olan güçleri birleştirip yönlendirebilirler..." (*SC.* I, VI, s. 12, *CS.* I, VI, s 243; *TS.* I, VI. s. 25).

Bu sözde ilginç olan nokta, sorunun kuramsal alanını güçlü bir biçimde çizmesi ve doğrudan doğruya bu alanın içinden sağlanmayıp, *dışarıdan* sağlanacak bir etmeni devreye sokan herhangi bir çözümün olanaksızlığına değinmesidir. Böylece, aşkın [metafizik] bir çözümün bulunmadığı belirtilmekte; bir üçüncü tarafa, bu ister Tanrı, ister şans olsun, üçüncü bir tarafa başvurma kabul edilmemektedir. Eldeki veriler dışında, az önce hiç bir esneklik tanınmaksızın sıralanmış veriler dışında bir çözüm bulunamaz. İnsanlarca ve hem yaratıcıları hem kurbanları insanlar olan yabancılaşmış ilkelerce yaratılan kuramsal alan içinde olanaklı tek çözüm, insanlar için, *"varlık biçimlerini"* [yaşam biçimleri-

ni] değiştirmektir. Rousseau "insanları oldukları gibi" ele almaktadır (*SC.* I, [Giriş], s. 3; *CS.* I, [Giriş], s. 233; *TS.* I, [Giriş] s. 11). İnsanların güçlerini oldukları gibi görmektedir. İnsanların elinin altında yalnızca bu güçler bulunmaktadır. Dünyada hiç bir çözüm, ne bu güçlerin doğasını, ne de bu güçlerin çarpıştığı "engeller"in doğasını değiştirebilir. Tek çıkış yolu, insanların "varlık biçimleri" ile oynayıp onu değiştirmek, yani bu güçleri düzenlemek, bir düzene sokmaktır:

> ... insanlar yeni güçler yaratamayacaklarına göre, ancak var olan bu güçleri birleştirip yönlendirebilirler; varlıklarını sürdürmenin güçlerini,yollarının önünde direnen güçleri aşmalarına yetecek büyüklükte bir güç oluşturacak biçimde birleştirerek düzenlemekten ***başka bir yol yoktur.*** İnsanlar bu güçlerini, tek bir itici güç aracılığıyla devreye (oyuna) sokmak ve uyum içinde hareket etmelerini sağlamak zorundadırlar (*SC.* I, VI, s. 11-12; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 25).

Toplum Sözleşmesi'nin tümü,içinde sorunun ortaya konduğu bu kuramsal alanın mutlak sınırları tarafından çizilmiştir. Bu, her bir kimsenin sahip olduğu güçlerin önünü kapatan "engelleri" aşma, bu gücü, var olan güçler arasında yeni ilişkiler (zıtlık yerine birlik)* yoluyla yaratma sorunu: insanların "varlık biçimini değiştirme" sorunudur. Bu, açıkça, sözleşme sorununu, kişilerin ve kişilerin ellerindeki güçlerin bir türevi olarak ortaya koymaktır.

(c) *Asıl Sorunun Ortaya Konuşu*

Neler oldukları kesin olarak bilinen ***güçlere*** bağlı (tabi) görülen var olan kişi nedir? Onu oluşturan şeyler takımı şöyle özetleyebiliriz: can, fizik güçler + düşünsel ve moral güçler + mal mülk + özgürlük (güçler + özgürlük biçiminde anlaşılan bir özgürlük).

Ve aşağıdaki parçada sorun kesin çizgileriyle ortaya konmakta:

(*) Yarışma yerine işbirliği (ç.n.).

Her bir kişinin gücü ve özgürlüğü varlığını sürdürmesinin başlıca araçlarını oluşturuyorlarsa, bunları, kendi çıkarlarına zarar vermeden ve kendisine karşı borçlu olduğu özeni savsaklamadan nasıl ipoteğe koyabilir? Bu sorun, işlemekte olduğum konuyla ilgili olarak, aşağıda anlatılan yoldan çözülebilir:

Sorun, o toplumun üyesi olan her bir kişinin şahsını (canını) ve malını mülkünü, tüm ortak gücü ile savunup koruyacak ve her bir kişinin, içinde kendisini herkesle birleştirdiği halde, gene de yalnızca kendine boyun eğiyor olabileceği ve daha önce olduğu kadar özgür kalabileceği bir birlik biçimi bulmaktır (*SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 243, *TS.* I, VI, s. 25-26).

Çözüm, kişilerin, varlıklarını sürdürme yolunda sahip oldukları araçlara: güçlerine (mallarını mülklerini de içeren anlamıyla güçlerine) ve özgürlüklerine zarar vermeden, "güçler"inin "birleştirilmesi"ni güvence altına alacak (garanti edecek) özel bir "birlik biçimi"nde yatmaktadır.

"Güçler"in (malı mülkü de içine alarak güçlerin) + özgürlüğün = tekil (özel) *"çıkar"*ı oluşturduğunu gözden kaçırmayalım. *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci cümlesini yeniden okuyalım:

Bu incelemede, adaletin ve yararın hiç bir durumda birbirinden ayrılmaması için, her zaman, doğru olan yaptırımlarla çıkarın buyurduğu şeyleri birleştirmeye çalışacağım" (*SC.* I, [Giriş], s. 3; *CS.* I, [Giriş], s. 233).*

(*) Daha güzel bir çeviri ile: "Bu araştırmada, adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını çıkarın gerekleriyle uzlaştırmaya çalışacağım." (Rousseau, Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, 1969 baskısı, s. 11).

SORUNUN ÇÖZÜMÜ:

I. TUTARSIZLIK

Ortaya konan sorunun çözümü, bir halkı halk yapan eylemin doğasında yatmaktadır: söz konusu olan, bir *sözleşme* eylemidir.

Burada Rousseau'nun, sivil toplumun ve devletin kökeninin sözleşmenin *hukuksal* kavramında (hukuksal sözleşme kavramında) olduğunu düşünen Doğal Hukuk (tabii hukuk) okulunun geleneksel çözümüne döndüğü besbellidir.

Bir sözleşme nelerden oluşur? Sözleşmenin kurucu öğeleri nelerdir? Şematik bir anlatıma indirgenerek açıklanırsa, bir sözleşme, bir değişimi gerçekleştirmek: bir şey almak ve bir şey vermek yolunda sağlanan bir uzlaşmadır (ki bu formülleştirmede, sözleşmenin taraflarını, bundan sonra kısaltılmış biçimleriyle T1 ve T2 olarak anacağım). Örneğin, Halk ile Prens arasındaki klasik bağlanma (tabilik) sözleşmesinde, T1 Halk, T2 Prenstir. Söz konusu olan alışverişin "sözleşme koşulları" şunlardır: Halk, Prensin buyruklarına boyun eğme sözü verir; Prens ise, halkın iyiliğini (herşeyden önce temel yasalara [temel hak ve özgürlüklere] saygı göstererek) güvence altına alma sözü verir. Yalnızca, düşündüğü sözleşme [öteki düşünürlerinkinden] son derece farklı ve benzeri görülmedik bir yapıya sahip olmak gibi bir nitelik gösteren Hobbes'un sözleşme kuramı dışında, hukuk bilginleri ve Doğal Hukuk filozofları, sivil toplumun ve siyasal toplumun "kökeni" sorununun çözümü yolunda kullanılan sözleşmenin [sözleşme kuramının] hukuksal bir yapıya sahip olduğu düşüncesine (sözleşmenin taraflar arasında karşılıklı bir alışveriş olduğu görüşüne) saygı göstermişlerdir.

Rousseau da sözleşmenin bu hukuksal kavramını (hukuksal sözleşme kavramını) benimsemektedir: ama hemen ardından, bizi:

"bu sözleşmenin maddeleri, sözleşmenin doğası gereği, onda yapılacak en küçük bir değişikliği [tüm] sözleşmeyi geçersiz ve etkisiz duruma düşürecek bir nitelik taşır." *(SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 26).

sözleriyle uyarmaktadır. *Émile*'de bu konuda çok daha açık yazmıştır: "Toplumsal pakt (toplum sözleşmesi) özel ve kendine özgü bir doğaya sahiptir."[1] Gerçekten, bu sözleşmede söz konusu olan "eylemin doğası", Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin yapısını, kesin anlamıyla *hukuksal* niteliğe sahip sözleşme modelinden temelden farklı kılmaktadır. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin hukuksal niteliğinin dayandığı düşünceye bakarsak, paradoksal yapısıyla sıradışı bir sözleşme kavramıyla karşılaşırız.

Ötekilere benzemeyen söz konusu sözleşmenin içinde taşıdığı paradoks [çelişki, tutarsızlık] doğrudan doğruya, sözleşmenin ana maddesinin içinde yatmaktadır:

> Sözleşmenin maddeleri, doğru olarak kavranıldığında, tek bir maddeye, sözleşmeye katılan her bir kişinin, tüm haklarıyla birlikte kendini topluluğa *toptan teslim etmesi* (total alienation) maddesine indirgenebilir. (*SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 26).

Toplum Sözleşmesi'nin gizemi (sırrı) bu birkaç sözcükte, yani, kendini bu toptan teslim etme kavramında yatar. Teslim etmeden *(alienation)* söz eden bu kez [biz değiliz] doğrudan doğruya Rousseau'nun kendisi.

"Teslim etme" *(alienation)* ne demektir? Rousseau bu terimi daha önce *SC.* I, IV, s. 7'de (*CS.* I, IV, s. 239; *TS.* I, IV. s. 17-18'de) tanımlamış bulunmaktadır:

> Grotius, eğer bir kimse özgürlüğünden vazgeçip *(alienation)* kendisini bir efendinin kölesi kılabiliyorsa, bir halk da aynı şeyi yapıp

(1) Jean-Jacques Rousseau, Émile, İng. çev. B. Foxley, London, 1957, s. 425.

kendini niçin bir kralın uyruğu yapamasın? demektedir. Bu parçada açıklanması gereken birçok bulanık sözcük bulunmaktadır; ama bunları bir yana koyup *alienate* (vazgeçme, verme) sözcüğü üzerinde duralım. Vazgeçme *(alienate)* [bir şeyi] verme ya da satmadır. Bu durumda bir başkasının kölesi olan kimse, kendini vermiş olmaz; kendini, hiç değilse varlığını sürdürebilmesini sağlayacak şeyler karşılığında, satmış olur: ama bir halk kendini ne karşılığında satar?

Bu "teslim etme" *(alienation)* tanımlamasından çıkarılacak sonuç: (bir değişim söz konusu olmadan bağışlama eylemiyle) "kendini verme" ile, (içinde *değişim* karşıtı bir nitelik taşıyan, bağışlamakla ilgisiz bir eylem olarak) *"kendini satmak"* eyleminin aynı şey olmadığıdır. Öyleyse:

Bir kimsenin kendini bağışlayarak verdiğini söylemek, saçma ve anlaşılmaz bir şey söylemektir; böyle bir eylem, salt böyle bir davranışta bulunan kimsenin aklının başında olmayacağı [ya da çıldırmış olacağı]* gerçeğinden dolayı, geçerli olmayan ve yasal olmayan bir eylemdir. [Ne var ki]* çılgınlık hiç bir hakkın kaynağı olamaz. (*SC.* I, IV, s. 7; *CS.* I, IV, s. 239; *TS.* I, IV, s. 18).

Kesin olarak belirtmek gerekirse, köle kendini, bir efendiye bağlanması karşılığında varlığını [yaşamını] sürdürmesine yarayacak şeyleri istediği için satmaktadır. Daha kesin belirtelim: Rousseau'nun bu düşünüşü, temelinde yatan ilkenin kabul edilmesi durumunda bile, kölelik sözleşmesi savının (siyasal) bağlanma sözleşmesini kapsayacak biçimde genişletilemeyeceğini (genelleştirilemeyeceğini) göstermekten başka bir amaç taşımamaktadır. Gerçekten, bir halk kendini satamaz; bir kölenin efendisinden aldığı en azından varlığını sürdürecek gereksinimlerin karşılanmasına benzer bir şeyi boyun eğmesinin bir karşılığı olarak, kraldan bile alamaz. Kendisini sattığını (yani kendi yararına bir alışveriş

(*) Bu iki köşeli ayraç dışındaki tüm köşeli ayraçlar Türkçe'ye çevirenindir (yayımcının notu).

sözleşmesi yaptığını) düşünen bir halk, aslında kendisini, özgürlüğünü de dışarıda bırakmaksızın, hiç bir karşılık istemeden vermektedir.

Özgürlük: bu noktaya dek Grotius'un görüşlerini çürütmek amacıyla [geçici olarak] kabul edilmiş fiksiyonlar (yapıntılar, varsayımlar) boyunca kullanılan bu büyük sözcük, alışveriş dışındadır. Neyini istersen satışa çıkarabilirsin (alabilir, verebilirsin) ama *özgürlüğünü satamazsın:*

> Özgürlükten vazgeçmek, insanlıktan vazgeçmektir; bir insan olmanın insana sağladığı haklarını, hatta insan olmanın [insana yüklediği] görevlerini bırakmaktır. Her şeyi teslim eden bir kimseye verilebilecek hiç bir tazminat yoktur. Böyle bir vazgeçme (feragat) insan doğasına ters düşer; iradesini, sahip olduğu tüm özgürlükten yoksun etmesi, bir kimsenin eylemlerinin her türlü ahlâk değerlerinden uzaklaşması demektir. (*SC.* I, IV, s. 8; *CS.* I, IV, s. 239-40, *TS.* I, IV, s. 19).

Vazgeçme *(alienation)* üzerinde [I. Kitap] IV. Bölüm'ün ulaştığı görülen formel sonuç şudur: insanın herşeyden toptan vazgeçmesi *(total alienation)* kendi içinde çelişkili bir düşünce olduğu için "insanın doğasıyla uyuşmaz"olduğu için, yasal (meşru) olmayan ve aklın almayacağı bir şeydir.

Gene de, Toplum Sözleşmesi'nin tek maddesini oluşturan koşul, doğrudan doğruya böyle bir vazgeçmedir:

> ... her bir üyenin, kendini, tüm haklarıyla birlikte tüm topluluğa toptan teslim etmesi *(total alienation).* [bak *CS.* I, VI, s. 9; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 26).]

Özgürlüğün, toplumun her bir üyesinin, "tüm haklar" deyişi içine giren haklarından birini oluşturduğu konusunda herhangi bir kuşkuya yer olmadığına göre, yukarıdaki deyişte bulanık bir nokta bulunmamaktadır [yani teslim edilen haklar arasında özgürlük de bulunmaktadır].

Bu paradoks üzerinde biraz duralım. Diyebilirim ki, Toplum Sözleşmesi'nin bu toptan vazgeçme *(total alienation)* koşulu, insanlığın içine düştüğü, Toplum Sözleşmesi ile çözüme ulaştırılacak olan, savaş durumunda doruğuna ulaşan evrensel yabancılaşma *(alienation)* [insanlıktan uzaklaşma] durumunun yarattığı sorunun çözümüdür. *Toptan vazgeçme, toptan vazgeçme durumunun çözümüdür.*

Daha önce de belirttiğim gibi, Rousseau elbet savaş durumunun düzeneğini ve sonuçlarını belirtme yolunda "vazgeçme" *(alienation)* terimini kullanmıyor. Bununla birlikte, bu anakronistik terimi, Rousseau'nun doğa durumu olarak düşündüğü şeyi adlandırma yolunda kullanmamı haklı gösterecek nedenlerin bulunduğunu açıklamıştım. Rousseau'nun kullandığı terim [savaş durumu] yerine [insanlıktan] "vazgeçme" *(alienation)* terimini kullanmanın yararı, bu anlam değişikliğini yaratmak, insanlara sunulan tek çözüm olan "varlık biçimi"ndeki değişmeyi ortaya koymak, tek bir kavram; vazgeçme, yabancılaşma *(alienation)* ile oynamaktır.

Sözleşme'den önce, yabancılaşmanın *(alienation)* herhangi bir dışavurumu söz konusu olmaksızın, yabancılaşma teriminin (Hegelci anlamıyla yabancılaşma teriminin) "ögesi" (karşısındayız) içindeyiz. Bu yabancılaşma, doğrudan doğruya onun yarattığı sıkıntıları çeken insanların eseridir. Savaş durumunun köleliği, insanı, salt bir düş, kendisinin özgür olduğu düşü dışında hiç bir şey almaksızın, özgürlüğünü vermeye zorlayan gerçek bir yabancılaşmadır [insanlıktan uzaklaşmadır]. Bu durumda gerçekten bir yabancılaşma *(alienation)* ögesinin içindeyiz demektir; ama bu bilincinde olmadığımız ve isteğimizle olmayan bir yabancılaşmadır (vazgeçmedir).

Bu toptan vazgeçmenin tek çözümü gene toptan vazgeçme, ama bu kez bilinçli ve isteğimizin ürünü olan (gönüllü) bir toptan vazgeçmedir.

Durum gerçekten böyle ise, asıl çözümün içinde, herhangi bir olanaklı çözümün mutlak sınırları dediğim sorunun çözümüne dönmüş oluruz. Söz konusu çözüm dışarıdan sağlanamaz; ve hatta yabancılaşma dünyasında bile bu dünyayı yöneten tek yasa [yabancılaşma] dışından gelemez. Çözüm ancak bu amansız yasanın "varlık biçimi" üzerinde

"oynama" [değişiklik yapma] koşuluna bağlıdır. Çözüm ancak, yabancılaşmanın "varlık biçimi"ni, modalitesini değiştirirken, doğrudan doğruya o yasanın [yabancılaşmanın] kökenine dönmekle bulunabilir. Ki bu, Rousseau'nun başka bir yerde kötülüğü ortadan kaldırmanın yolunun, doğrudan doğruya onun *aşırı biçiminde* aranması gerektiğini söylediğinde, bilinçli olarak dile getirdiği şeydir. Kısacası, zorlamaya dayanan toptan teslim olma (toptan yabancılaşma), gönüllülük temeline dayanan bir toptan teslim olmaya döndürülmelidir.

Ne var ki karşımızda çetin bir sorun bulunmaktadır: (I. Kitap) IV. Bölüm'de devretme *(alienation)* ve özgürlük terimlerinin birbirleriyle uzlaşacak şeyler olmadıklarını, birarada bulunmalarının mutlak bir çelişki oluşturduğunu öğrendiğimize göre, bir *toptan teslim olma* [her şeyiyle topluluğa teslim olma] (total alienation) gerçekte bir *özgürlük* durumu olabilir mi? Bu soruya, çözümün olanaksız bataklığına saplanacağı dışında bir yanıt, umut verici bir yanıt verilemez. Çözüm olarak önerilen şeyin kendisinin çözüme gereksinimi vardır.

Bu "çözümün çözümü" sözleşmenin Taraflar'ı aralarındaki Tutarsızlık'ta (I. Tutarsızlık'ta) yatmaktadır.

Sözleşmenin İki Tarafı ve Aralarındaki Tutarsızlık

Gerçekten, şimdiye dek Toplum Sözleşmesi'nin yalnızca bir yönü ile: sözleşmenin Tarafları (T'lar) arasında toptan teslim olma durumunda ne gibi ilişkilerin oluştuğu ile ilgilendik. Ama sözleşmenin söz konusu Taraflar'ı kimlerdir? Ona bakmadık.

Sözleşmenin taraflarının bir yandan tek tek ele alındıklarında bireyler oldukları, öte yandan "topluluk" olduğu anlaşılır. Bu durumda T1 = birey (kişi); T2 = "topluluk"tur.

Sözleşme T1 ile T2 arasında yapılan bir değişim aktidir. T1'in bu değişim aktinde *verdiği* şeyin ne olduğunu biliyoruz: *herşeyini* vermektedir (toptan vazgeçme, *total alienation).* Ama T2'nin ne verdiğini daha bilmiyoruz.

T1 (kişi) ——→ (değişim) ←—— T2 (topluluk)
(toptan teslim) (?)

T2 ne verecek? diye sorarsak, şimdiye dek geçiştirdiğimiz "küçük" bir güçlükle karşılaşırız: *T2 kimdir?* "Topluluk". İyi de topluluk nedir? Birliktir; bireylerin ve bu bireylerin sahip oldukları "güçler"in oluşturduğu bir birliktir. Bu kadarı açık ve yeterli değil mi? Öyle de görünse, bu sözleşmenin düzeneğinin (mekanizmasının,işleyişinin) tüm gizeminin T2'nin benzeri görülmedik doğasında yattığını göstermeye yetmez.

Kısacası, güçlük şu noktadadır: herhangi bir sözleşmenin Taraflar'ı, sözleşme eyleminden önce ve sözleşme eyleminin dışında [da] vardırlar. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde, sözleşmeden önce ve sözleşmeden bağımsız olarak var olan yalnızca T1'dir. T2 ise, sıradan bir sözleşmenin bu koşullarına uyan bir nitelik göstermemektedir. Son derece haklı bir nedenden dolayı, sözleşmeden önce bir varlığa sahip değildir: çünkü doğrudan doğruya kendisi sözleşmenin bir ürünü olarak varolur. Öyleyse Toplum Sözleşmesi'nin paradoksu, bu sözleşmenin (bu birbirinden farklı) iki tarafını, biri hem sözleşmeden önce hem sözleşmenin dışında [da] var olan tarafla, ötekisi doğrudan doğruya sözleşmenin bir ürünü olduğu için bu niteliklere sahip olmayan tarafı, birarayа getirmesinde yatmaktadır: daha uygun bir deyişle [sözleşmenin] objesi, onun [sözleşmenin] amacıdır. Sözleşmenin söz konusu iki tarafının kuramsal konumlarındaki bu farklılığa *I. Tutarsızlık* demekteyiz.

Topluluk nedir? Kimlerden oluşur? Topluluk, T1'de *bireyler olarak* görünen aynı kimselerden, yani değişimin öteki yanını oluşturan kimselerden oluşur. Bu kimseler T2'de de görünürler; ama artık bireyler olarak değil, hepsi de "topluluğun öğesi" olma nitelikleriyle, yani [T1 deki biçimlerinden] farklı bir biçimde ve farklı bir "varlık biçimi"yle görünürler; daha açık bir deyişle, bir "birlik"in "bütün"ü biçiminde görünürler; ve bu birlik de "topluluk"tur. Söz konusu "biçim" farklılığı, biçimsel bir farklılıktan başka bir şey değildir: aynı kimseler her iki T'da da (sözleşmenin iki tarafında da) görünürler. Ne var ki bu öyle "küçük" bir farklılık değildir. Bu farklılık doğrudan doğruya sözleşmenin *koşullarından* [maddelerinden] birinde, T2'de saklı *çözümün* ta kendisini sunmaktadır.

Rousseau bunu bilmektedir; ne var ki Toplum Sözleşmesi'nin ya-

pısının tekyanlılığını, doğrudan doğruya bu tekyanlılığı dile getiren terimleri maskeleyip *yadsıyarak* yansıtmakla yetinmek, tam da Rousseau'ya özgü bir davranıştır. İşte bunun iki örneği: birincisi *Émile*'den:

> Toplumsal pakt (toplum sözleşmesi) özel ve kendine özgü bir doğaya sahiptir; şöyle ki, halkın sözleşme yaptığı taraf gene kendisinden başkası değildir. (*Émile*, B. Foxley, 1957, İngilizce çevirisi, s. 425).

Bu sözleri daha açık olarak ortaya sermek gerekirse: ***sözcükler üzerinde yapılan bir oyun*** ile, bu örnekte, kesin anlamıyla ancak T2, yani "bir halkı halk yapan" eylem olduğu düşünülen sözleşmenin nesnesi olan topluluk için kullanılabilecek "halk" sözcüğünü T1 için kullanarak, yapılan bir sözcük oyunuyla halkın ancak "kendisi ile sözleşme" yapabileceği ileri sürülmektedir.

Ve öteki örnek doğrudan doğruya *Toplum Sözleşmesi*'nden:

> Bu formül bize, birlik oluşturma eyleminin kamu ile kişiler arasında gerçekleştirilecek bir karşılıklı anlayışı içerdiğini gösterir; ve ***her bir kişi, diyebiliriz ki kendisiyle bir sözleşme yaparken,*** ikili bir nitelikle bağlıdır; Egemen'in [egemen kurulun] bir üyesi olarak [verdiği sözle] kişilere bağlıdır [sorumludur] ve Devlet'in bir üyesi olarak Egemen'e bağlıdır [sorumludur]. (*SC*, I, VII, s. 13-14 ; *CS*. I, VII, s. 245; *TS*. I, VII, s. 28-29).

T1 ile T2'yi ayıran "biçim" farkı buradadır; bir başka deyişle, yalıtlanmış biçimiyle kişi ile, T2'yi oluşturan topluluk biçimiyle kişiyi ayıran farklılık, bireylik kategorisi olarak görünür. Burada, söz konusu olan tutarsızlık, hem kabul edilmiş, hem de "her bir kişi, diyebiliriz ki, kendisiyle bir sözleşme yaparken..." deyişindeki ***"diyebiliriz ki"*** sözüyle, aynı zamanda yadsınmıştır.

Özetle:

Toplum Sözleşmesi'nin "özgünlüğü", onun (herhangi bir sözleşmede olduğu gibi) iki taraf arasında yapılan bir alışveriş (değişim) anlaşması olması; ancak, ikinci tarafın, bu sözleşmenin ürünü olmasından

dolayı, sözleşmeden önce var olmadığı bir sözleşme olmasıdır. Bu durumda, sözleşmenin öz koşullarından biri olan T2 sözleşmeden önce var olmadığına göre, sözleşmenin sunacağı çözüm, doğrudan doğruya sözleşmenin koşullarından birinin içine, T2'nin içine önceden yerleştirilmiş bulunmaktadır.

Böylece Rousseau'nun kendi söylemini (kendi sözlerini) ele aldığımızda, sözleşme öğeleri arasında bir Tutarsızlık'ın bulunduğunu: T1 ile T2'nin kuramsal konumlarının (statülerinin) birbirine uymadığını görebiliyoruz.

Rousseau'nun bu tutarsızlığın bilincinde olduğunu da görüyoruz; onu yazıya dökmek zorunda kaldığında, elinden, doğrudan doğruya onu açıklamakta kullandığı terimlerle [söz konusu tutarsızlığı] *maskelemeye*, gizlemeye çalışmaktan başka bir şey gelmemektedir: gerçekten söz konusu Tutarsızlık'ı, ya T1'i T2'nin adı (halk) ile tanımlayarak, ya da T2'yi T1'in adıyla (kişiler olarak) tanımlayarak yadsımaktadır. Rousseau'nun söylediği açık seçiktir; aslında başka türlü davranabilecek durumda değildir. Çözümün ta kendisini oluşturan bu Tutarsızlık'ı, çözümün içinde değil, çözümün koşulları içinde bulunup, Tutarsızlık'ı dile getiren prosedür biçimindeki Tutarsızlık'ı yadsıyamaz. Rousseau'nun, bu Tutarsızlık'ın doğrudan karşısına çıktığında, onu, T1'e T2'nin adını ve T2'ye T1'in adını vererek yadsımasının nedeni budur. Burada yadsıması bir bastırma işlemidir.

Böylece bu tutarsızlık, Rousseau'nun sorunsalının üstünü örtmek (gizlemek) için sorunsalı içine aldığı hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramının içeriği ile, kendi sözleşmesinin [kendi toplum sözleşmesi kuramının] gerçek içeriği arasındaki Tutarsızlık (uyuşmazlık) olarak görülebilir. Başvuru (referans) noktanız olarak, hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramını alırsak ve Rousseau'nun, bize sunduğu sözleşmenin içeriği olarak bu kavramı benimsediğini söyleyebilirsek, şunu da söyleyebiliriz: Rousseau'nun sözleşmesi[nin içeriği] dayandığı sözleşme kavramına uymamaktadır.

Gerçekten, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi [aslında] bir sözleşme değil, sözleşmenin ikinci tarafının (T2'nin) bir sözleşme yapılabilmesi olanağını yaratmak için giriştiği bir anayasa (tüzük) yapma eylemi-

dir; bu durumda [söz konusu tüzüğe dayanılarak yapılacak] sözleşme, başlangıçtaki [öteki sözleşmelerin dayanağı olan] bir sözleşme olmaktan çıkmaktadır. Toplum Sözleşmesi [tasfağı] ile onun dayandığı toplum sözleşmesi kavramı [anlayışı] arasındaki Tutarsızlık'ın da, şimdi açıkladığım I. Tutarsızlık'ın içeriğine benzer bir içeriği vardır. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi koşulları üzerine, hukuksal temellere dayandırılan sözleşme anlayışının koşulları bindirilmişse, geçici olmayan bir farklılık, bir Tutarsızlık doğar. Bu, T2 ile ilgili bir tutarsızlıktır.

Yukarıdaki şematik yorumlardan ilk elde çıkarılabilecek sonuçlardan biri şudur: bu sonuç, hukuksal temele dayandırılan sözleşme kavramı ile Toplum Sözleşmesi kavramı arasında belli bir ilişkinin varlığı ile ilgilidir. Rousseau niçin, söylediği şeylerin dayandığı kavram olmadığını söylediği bir kavramla düşünmek [dayandığı kavramı yadsımak] zorunda kalmıştır. Niçin böyle bir yola başvurmuştur? Niçin, ister istemez kendisini yoldan çıkaracak bir çareye başvurmuştur? Böyle yanlış bir yola sapmaktan Rousseau ne gibi etkiler "ummaktadır"? Ya da, öznel bir dil kullanmaktan kaçınarak belirtirsek, ne tür etkiler onun ister istemez böyle bir yola başvurmasına yolaçmıştır? Bu sorular, benzeri görülmemiş bir felsefe nesnesinin, Toplum Sözleşmesi'nin yerine getirdiği işlevi kavramamıza varacak yolun kapısını aralamaktadır. Sözleşme (yürürlükteki Hukuktan alınan sözleşme kavramı) ile, Toplum Sözleşmesi kuramının yapay felsefi nesnesi arasındaki bu *Tutarsızlık*, salt ve yalın anlamda kuramsal içeriklerdeki bir farklılık değildir: her bir Tutarsızlık, aynı zamanda, Tutarsızlık'ın yarattığı *eklemlenmenin* ve *eklemlenememenin** de bir göstergesidir. Söz konusu eklemlenme, özellikle, Rousseau'nun felsefesinin, bu felsefenin gerçek kavramlarından biri olan (gerçek bir uygulamayı onaylayan) sözleşme [kavramı] aracılığıyla, yerleşik Hukuk [anlayışı] ile ve yerleşik hukuk ideolojisi ile eklemlenmesidir. Rousseau'nun felsefi düşüncesinin yerine getirdiği işlevin doğası, kuşkusuz, onun Hukukun, Politikanın vb. gerçeklikleriyle bağlantılarını kuran *eklemlenmeleri* ve kuramsal Tutarsızlıklar biçiminde onun *bir felsefe* olarak *felsefe* olmasına yolaçan *eklemleneme-*

(*) İngilizce çeviride "articulation" ve "disarticulation" terimleri kullanılmış (ç.n.).

yişleri incelenerek açıklanabilir.

Yaptığımız şematik yorumlardan çıkarılabilecek öteki sonuç şudur: I. Tutarsızlık'ı düşünürsek, onun, yolaçtığı kuramsal "oyunlar" alanında görülen son derece nesnel nedenlerden dolayı, Rousseau'nun farklı biçimlerde "okunmasına" (farklı yorumlarına) kapıyı açık bıraktığı apaçık görülecektir.

Rousseau'nun kendisinin, Tutarsızlık'ın yolaçtığı kuramsal alandaki "oyun"u yadsıdığı sözcüklerle *"oyama"*sı, Toplum Sözleşmesi'nin, en güçlü biçimleriyle Kantçı ve Hegelci "okunuşlarına" izin (yetki) vermektedir. T2'yi T1'in adıyla niteleyerek ("diyebiliriz ki, kendisiyle sözleşme yapan" kişi diyerek) sözcüklerle "oynama", doğrudan doğruya, Toplum Sözleşmesi'nin Kantçı "okunuşuna" (bak. Cassirer) izin vermektedir. T1'i T2'nin adıyla niteleyerek ("halk kendisinden başkasıyla sözleşme yapmamaktadır" diyerek) sözcüklerle yaptığı "oyun [Toplum Sözleşmesi'nin] doğrudan doğruya Hegelci bir yorumuna yetki vermektedir. Birinci örnekte, sözleşme, daha sonra ileri sürülecek bir ahlak kuramının habercisidir; sesi o tarihlerde bile duyulabilen bazı Kantçı formülleştirmelerde (bir kimsenin kendini teslim ettiği yasaya boyun eğmesi olarak özgürlük anlayışı vb. formüllerde) duyulan bir ahlak anlayışına hazırlıktır. İkinci örnekte, sözleşme, yolu, bir totalite (bütünsel varlık) olarak Ulus kavramının habercisi, temel belirleyicilerini çeşitli vesilelerle (sözleşmenin gerçekten yapılmış olabileceğini gösteren tarihsel koşullar, görgü ve ahlak, din kuramı vb. görüşleriyle) açıklayan Nesnel Tin'in bir momenti olarak Ulus kuramının habercisidir. Her iki örnekte, Toplum Sözleşmesi'nin felsefi nesnesi başlangıçtaki işlevinden uzaklaşmıştır. Ne Kantçı Ahlak, ne de Hegelci Ulus, bir "sözleşme" ile kurulmazlar. Ayrıca, sözleşmesinin [Rousseau'nun sözleşme kuramının aslında] bir sözleşme olmadığını görebilmek için Rousseau'yu okumak da yetmiyor mu ki?

Ve burada, Rousseau'nun kaç türlü "okunabileceği" gibi, daha önce de girişilip girişilmediğini bilmediğim, ama girişilmemişse de, ileride mutlaka farklı yorumlanabileceği söylenebilecek bir işle uğraştığıma göre, söz konusu Tutarsızlık, Sözleşme'nin, T2'nin, yani tüzel topluluğun, başlangıç nitelikli bir *anayasa eylemi* [tüzük eylemi] olarak görülüp, dikkate değer bir biçimde fenomenolojik (Husserlci) "okunuşuna"

izin vermektedir; bir başka deyişle, Sözleşme'yi, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'de, yorumcularını hazır bekleyen hayran kalınacak betimlemeleriyle, yasa yapıcı idealitenin* "edilgin sentezler" temeline dayanan başlangıç nitelikli bir anayasal eylemi olarak okunmasına kapıyı aralamaktadır.

Rousseau'nun, Kantçı, Hegelci ya da Husserlci "okunuşlarını" olanaklı kılan Tutarsızlık, şükürler olsun, Rousseau'nun Rousseaucu bir okunuşuna da nesnel olarak olanak vermekte: daha iyi belirtmek gerekirse, söz konusu Tutarsızlık'ı günışığına çıkarıp iyice tanımlamadan Rousseau'nun Rousseaucu bir yorumunu yapma olanağı yoktur. Çünkü, Rousseau'yu Rousseau'da okumak için, üç noktanın gözönüne alınması gerekir: (1) bu Tatarsızlık'ın Rousseau'da (Rousseau'nun yapıtlarında) nesnel olarak varlığı[nın anlaşılması]; (2) söz konusu Tutarsızlık'ın Rousseau tarafından yadsınması [olgusu]; ve (3) hem bu Tutarsızlık'ın, hem de bu tutarsızlığın yadsınmasının; Rousseau'nun düşünüşünün rastlantısal (yan) ürünleri olarak doğmayan, tersine Rousseau'nun düşüncesini *kuran* ve *belirleyen* bu iki ögenin ikisinin de varlığının zorunlu bir nitelik taşıdığı[nın unutulmaması]. Söz konusu Tutarsızlık'ı ve onun yadsınmasını gözönüne almak, kuramsal bir gerçeği ve bu gerçeğin kuramsal sonuçlarını, Rousseau'nun düşüncesinin tüm mantığına egemen olan sonuçlarını, yani tek ve aynı mantığın parçalarını oluşturan, onun hem olanaklılıklarını hem olanaksızlıklarını (hatta onun yadsınması içinde bile kurucu öğe olan bir Tutarsızlık'ın) olanaklılıklarını ve olanaksızlıklarını hesaba katmaktır. Toplum Sözleşmesi [aslında] bir sözleşme değil, sözleşmenin İkinci Taraf'ının bir (fiksiyonel) anayasa [bir tüzük] eylemiyse (yani "çözüm"ün *coup de force*'u, vurucu gücü ise), aynı biçimde, Tutarsızlık'ın, Rousseau'nun hakkında konuştuğu şey olmadığı söylenebilir (ki bu Tutarsızlık'ın kavramı Rousseau'da [Rousseau'nun düşüncesinde] hiç bir zaman var olmamış, onun *fait accoplis*'inin** yadsınmasında varolmuştur) söz konusu tutarsızlığın doğrudan doğruya Rousseau'nun felsefesinin anayasa [tüzük] eyleminde, onun kuramsal nesnesinde ve mantığında bulunduğu söylenebilir.

(*) İngilizce çeviride Judicial ideality (ç.n.).
(**) Oldu bittisinin (ç.n.).

Bu noktadan başlayarak, bu mantığın ancak *ikili* mantık olabileceği açıkça ortaya çıkmış bulunuyor: sorunların mantık zincirinin, hep bir ikinci mantık zincirine bağlı olduğu, kendilerini gölgeleriymiş gibi izleyen Tutarsızlık'ların mantık zincirine bağlı olduğu, yani onların keyfi "gerçekleri" olarak onlardan önce geldiği düşünülür.

SÖZLEŞME VE YABANCILAŞMA

Şimdi toptan teslim olmaya (toptan yabancılaşmaya, *total alienation* sorununa) dönebiliriz. Toptan teslim olma sorunun çözümüydü; ama düşünülebilecek bir çözüm olmadığından, olanaksız bir çözümdü. I. Tutarsızlık, düşünülebilecek bir şey olduğu için, söz konusu çözümü olanaklı kıldı.

Toptan teslim olma, olanaklı ise, kavramın kendi içinde çelişkili olmasına karşın, sözleşmeden yararlanan iki taraftan birinci taraf olan aynı kimselerce oluşturulan İkinci Taraf'ın doğasından dolayı olanaklıdır; tümüyle söz konusu kişilerin özgürlüğünün içinde kalan bir davranış olduğu için, insanların kendilerini, toptan olarak ancak kendilerine teslim edebilecekleri için olanaklıdır.

Rousseau'nun [sözleşme kuramında] yaptığı yeniliği görebilmek için, klasik sözleşmelere (klasik sözleşme kuramlarına) dönmeliyiz. Bunlarda iki Taraf, yani Halk ve Prens sözleşmeden önce [de] var olan, ve birbirlerinden farklı olan [aynı kimselerden oluşmayan] varlıklardır. Bunu, sözleşmenin her zaman için bir hukuksal değişim sözleşmesi, bir şey verme ve karşılığında bir şey alma olacağı düşüncesi izler. Söz konusu olan yalnızca bir değişim sözleşmesi değildir; ona teslim olma kategorisini uygulamaya kalkarsak, onun, *kısmi* bir teslim etme *(alienation)* olduğunu görürüz. Kişi, haklarının [ve özgürlüklerinin] yalnızca bir bölümünü, elde edeceği güvenlik karşılığında teslim etmektedir; ki bunun ileriki sayfalarda ele alacağım tek kuraldışı örneği Hobbes'un sözleşme kuramıdır. Rousseau'da şaşırtıcı olan, "değişim"de, söz konusu alışveriş artık anlamlı olmaktan çıktığı halde bile kişinin, bir şey elde edebilmek için hiç bir şeyi dışarda bırakmaksızın, herşeyini kendine tü-

müyle teslim etmek zorunda olmasıdır. Ya da, bir başka deyişle, bu değişim olanağının anlam kazanabilmesi için, işin başında, ortada herhangi bir değişim konusu yapılamayacak bir şeyin teslimi, herşeyin toptan bağışlanması gereklidir. Dolayısıyla Rousseau, *herhangi bir olanaklı değişimin önkoşulu olarak, karşılığında alınacak hiç bir şeyin bedelini ödemeye yetmeyeceği bu toptan vazgeçmeyi* [toptan yabancılaşmayı] bir *a-priori* koşul olarak ileri sürmektedir. Sözleşme'nin İkinci Taraf'ının, yani "topluluk"un tüzüğü [anayasası] böylece, bir değişim değil, herhangi bir (gerçek ya da görgül) değişim olanağının yaratılabilmesinin *a-priori* koşulunu öngören tüzüktür. Az sonra, ulaştığımız bu sonuca yeniden döneceğim.

Bu toptan teslim olma kuramı, Rousseau'ya, "iblis" Hobbes'un, her türlü siyasal felsefenin (ve doğrudan doğruya her türlü felsefenin) karşısına çıkardığı "tüyler ürpertici" sorunu kuramsal düzeyde çözme gücünü sağlar. Hobbes'un dehası, siyasal sorunu, savaş durumunu bir durum olarak gören kendi kuramının içine olanca gücüyle sokmasında ve sivil toplumu kuran sözleşmenin, sözleşmenin Taraflar'ı arasında yapılan, tarafların karşılıklı olarak birşeyler alıp verdikleri bir değişim sözleşmesi olmadığını ileri sürmesinde idi. Hobbes'un sözleşmesi de, kişilerin, *herşeyi alması* (mutlak erke sahip olması) söz konusu olduğunda bir taraf olan ama, sözleşme dışında kaldığı ve sözleşmede hiçbir şey vermediği için, sözleşmenin taraflarından birini oluşturmayan bir Üçüncü Taraf'ın sağlayacağı yararlar hatırına, kendi aralarında anlaşarak sundukları bir toptan vazgeçmeye (*total alienation*) bağlıdır. Sözleşmede adı geçen bu Üçüncü Taraf da sözleşme ile yaratılmaktadır; ama sözleşmenin ve sözleşmeden yararlanan tarafların (herşeylerini Prens'e vermek için birbirleriyle sözleşme yapan kişilerin tümünün) dışında yaratılan bir sonuç olarak yaratılmaktadır: söz konusu sözleşme, Hobbes'da gerçek bir ağırlığa sahip olan bir terimle [ölüm korkusuyla] dile getirilirse, çağdaş yaşam sigortalarını anımsayarak, ölüm karşısında sigorta olmaya benzeyen bir "bağış sözleşmesi" olarak adlandırılmıştır. Bir dış güce, Sözleşme ile bir mutlak Prens olarak yaratılan, sözleşmenin taraflarından biri olmayan bir Üçüncü Taraf'a her şeyi toptan teslim etme; işte Hobbes budur. Böyle bir "sistem"in doğal olarak bazı boşlukları

olacaktır: hatta karşılığında bir şey verme sözüyle bile bağlı olmayan bir Prens'in despotluğa kayabilmesine karşı ortada ne gibi bir "güvence" bulunabilir? İnsan kendini nasıl onun [Prens'in] "çıkarları"na teslim edebilir? Kim ona "görevlerini" hatırlatabilir? (ve kim onun görevlerinin neler olduğunu düşünebilir?).

Rousseau'nun kuramsal ululuğu, Hobbes'un kuramlarının korkutucu yanlarının çoğunu, benimseyip kuramına almış olmasındadır: bunlar, Hobbes'un evrensel ve sürekli bir durum olarak savaş durumu kavramı, herhangi bir aşkın (transendental) çözüme başvurmayı reddetmesi, ve herhangi bir mutlak erkin özünün kaynağı olarak toptan teslim olma "sözleşme"si düşüncesidir. Ne var ki, Rousseau'nun Hobbes'a [Hobbes'un kuramının ürkütücü yanlarına] karşı savunması, dıştan toptan teslim olmayı, içten teslim olmaya dönüştürmesinde yatar. Bu durumda sözleşmenin Üçüncü Taraf'ını İkinci Taraf oluşturur; Prens'in yerini Egemen alır; Egemen, doğrudan doğruya topluluğun kendisi olduğu için; topluluğu oluşturan aynı kimselerin topluluğundan başka bir şey olmadığı için, özgür bireylerin özgürlüklerini yitirmeksizin kendisini tümüyle teslim ettikleri bir Egemen alır. Son olarak Rousseau, Hobbes'un, Prens'in sözleşme dışında tutularak olgusal aşkınlığına [aşkın bir güç durumuna sokuluşuna] yolaçan görüşünü reddederek, Hobbes'un kuramındaki tek aşkın [metafizik] varsayımı da kabul etmeyip, kendisini Hobbes'un kuramının tehlikelerine karşı korumuş olur. İnsan biçiminde bile olsa bir Üçüncü Taraf'a başvurmayarak, yalnızca Rousseau içreklik [*immanent*] alanında kalabilmektedir. Rousseau, Hobbes'un savaş durumu kavramı içinde içrek (saklı, *immament*)* yasayı [ise] benimsemekte; yalnızca onun *modalitesini* ("kiplik"ini, "varoluş biçimi"ni) değiştirmektedir.

Rousseau'nun buradaki üstünlüğü, Hobbes'dan daha "Hobbescu" olmasında ve Hobbes'un düşünüşünün kuramsal kazanımlarını alakoymasındadır. Gerçekten, Rousseau'nun toplumsal varlığı [topluluğu], Hobbes'un Prens'inin sahip olduğu tüm kategorilere [niteliklere] sahip-

(*) Hobbes'un, sözleşmeye taraf olmayan Prens kavramıyla "aşkın" (transcendence) metafizik düşüncesine karşılık, Rousseau'nun "içrek" (gerçekliğin içinde saklı nitelikler) alanında (immanence) kalması, "aşkın"a geçmemesi karşı karşıya konuyor (ç.n.).

tir. Topluluk, bir doğal [gerçek] kişinin, ama birliğin "öğesi" biçimine dönüştürülmüş kişinin her türlü niteliğine sahiptir: burada söz konusu olan, gerçekte var olan bir kişi (Prens olan bir adam ya da Prens'in yerini tutan bir meclis) değil, bir moral (bütünlük) birliktir; tüm kişilerin verdikleriyle *(alienation)* yaratılan bir moral kişiliğin moral varlığıdır. Böylece ortaya çıkan güç, özünde, mutlak, yani vazgeçilmez, devredilemez olan, bölünemez olan, "hata" yapmayan anlamında mutlak bir güçtür; Rousseau Hobbes'un [mutlak egemen hakkındaki] kurama gölge düşürücü tüm bu savlarını bir bir yineler; ama bunları [hakları ve özgürlükleri] *"teslim etmenin (alienation) içselleştirilmesi"* [dış güce dayatılması yerine, iç güçle gönüllü olarak benimsenmesi] yoluyla, yeni bir anlam kazandırılmış biçimleriyle yineler.

Bu savlardan yalnızca birini: herhangi bir egemen erkin özünde *mutlaklık* niteliği taşıdığı savını (iç düzeninde, tam da olanaklılığın *a-priori* koşulları Kantçı kavramının ilkesini taşıyan bir "filozotem"i) ele alıp inceleyelim. Rousseau'yu Hobbes'dan ayıran küçük fakat kesin farklılık, Hobbes'un kavramlarıyla düşünen Rousseau'nun, aynı zamanda kendisini Hobbes'un uğradığı "güçlük"lerden, özellikle klasik felsefede kaçınılmaz olarak Üçüncü Kişi biçimini alan, herşeyi teslim etme *(alienation)* sözleşmesinin çözülmez bir "kördüğüm" oluşturmuş "güvenceler" sorunundan korumak için, durmadan nelere gereksinimi olduğunu düşünmesi noktasında göze çarpar. Gerçekten, [Hobbes'un kuramında] Halk ile Prens arasında bir çatışma doğarsa, bu anlaşmazlığa kim hakemlik edecektir? Hobbes'un çözümü sorunu bastırmak, ama sorunu, hakkı bir güvence ile susturarak bastırmaktır. Böyle olunca, "olgusal" [durumla ilgili] güçlüklerin doğacağı besbellidir. Rousseau sorunu yançizmeden göğüslemektedir. Rousseau [da] sorunu bastıracak, ama bunu bir hakkı bir güvenceye kurban ederek yapmayacaktır: sorunu kabul ederek, kabul etmesiyle de sorun olmaktan çıkarmış olmasıyla yapacaktır. Hobbes'un, bu sorunu bastırmak için, sözleşmenin sıradan bir sözleşme, herhangi bir biçimde çiğnenmesinin bir üçüncü tarafı, bir arabulucuyu gerektirecek sıradan bir sözleşme olmaması gerektiğini "hissettiği" kesin; çünkü Hobbes ileri sürdüğü, toptan vazgeçme *(alienation)* sözleşmesinin, Prens'i sözleşme dışında bırakan

niteliğiyle, sorunu Prens'in bireyliğine (çıkarlarına, vicdanına, görev duygusuna) bırakarak (bir başka alana aktarmaktan başka bir şey yapamadığını bilmektedir. Rousseau'nun bu noktadaki ustalığı, bir sorunun, olgusal düzeyde bir yerden bir başka yere aktarılmasıyla bastırılarak çözümlemeyeceğini, ancak onun gerçekten bir *sorun olmaktan çıkarılmasıyla* çözülebileceğini görmesindedir.

Bir sözleşmede, sözleşmenin Taraflar'ı arasında çıkacak bir çatışmaya hakemlik etmek için, bir üçüncü adamın gerektiğini düşünmek, aslında, o toplumun var olabilmesi için sözleşme yapan tarafların sivil toplumunun dışında bir üçüncü kimsenin bulunacağını kabul etmektir; dolayısıyla, sivil toplumun varlığını kabul etmemektir: çünkü, sivil toplumun dışında bir hakemin varlığını kabul etmek, doğrudan doğruya sivil toplumun varlığıyla ilgili bir koşulu dışarıda bırakmaktır. Dolayısıyla, böyle bir tutum, sözle belirtilmeksizin, bir kimsenin hâlâ Toplum Sözleşmesi'nden önceki bir öğenin içinde bulunacağını düşünmek, ilkenin olgu ile çözümleceğini, her türlü değişimin *a-priori* koşullarının, değişimin görgül koşullarıyla çözüldüğünü vb. kabul etmektir. Üçüncü kişi sorununun varlığı böylece siyasal sorunun kötü bir biçimde ortaya konuşunun göstergesi ve kanıtıdır: bu, hukuksal-siyasal varlığın *a-priori* kurucu özünü açıkça ortaya koyan bir radikal indirgemeye daha ulaşılamadığını gösterir. Başka bir deyişle, üçüncü bir kimsenin gerekliliği düşüncesine başvurulması, bir kişinin [Prens'in] hâlâ şiddet öğesi içinde kaldığını ve o kişinin hâlâ sivil toplumun sorunlarını doğa durumunun ve savaş durumunun kategorileri ile düşünmekte olduğunu kabul etmektir.

Rousseau'nun toptan vazgeçme *(total alienation)* kuramında bu "güçlük" ortadan kalkmaktadır: artık bir hakeme, yani bir üçüncü kişiye herhangi bir gereksinim kalmamıştır; çünkü, sözleşmenin İkinci Taraf'ı, Birinci Taraf'ı ile özdeş [aynı kimseler] olduğu için, Rousseau'ya göre kişiler sözleşmeyi kendilerinden başkasıyla yapmadıkları için, Rousseau için toptan vazgeçme tümüyle "içsel" bir işlem olduğu için, diyebilirim ki, *İkinci Kişi yoktur;* Egemen, doğrudan doğruya kişilerin bir birliğinden başka bir şey olmadığı için, yani, Egemen'in [egemen kurulun] üyeleri olarak, bir birlik "biçiminde" var olan kimselerden

başka bir şey olmadığı için, kişilerle (uyruklarla) egemen arasında bir hakeme gereksinim yoktur.

Bu yeni felsefe nesnesinin, yani bu Toplum Sözleşmesi kuramının yararı nedir? Çıkan tüm bu "sorunlar"ın "çözüme" bağlanmasını sağlamasıdır. Ne var ki, bu sorunların çözümü, hiç bir zaman I. Tutarsızlık'ın ortaya dökülüşünden başka bir şey değildir; ki bu I. Tutarsızlık, sözleşmeden doğmayan bir öğenin sözleşme öğesi olarak işlemesi olanağını vermekte, yani, bu sözleşmenin İkinci Taraf'ını, kendisi aslında doğrudan doğruya sorunun *çözümü* olan tarafı, onun *koşullarından* biri olarak göstermektedir. "Gerçek" sorunlar başka yerdedir: I. Tutarsızlık, bu sorunları, düşünülen çözüme ulaşılana dek yakalarını bırakmadan "izlemek" sonucunu yarattığı için, sorunların ardı bırakılmamalıdır. Herhangi bir kimsenin (işin başındaki biçimleriyle) doğduğunu düşünebileceği sorunların, gerçekten bir sona ulaştıklarını açıkça görebileceği noktaya dek izlenmelidir; çünkü bu sorunların "çözümü" hatta bu sorunların görünmesinden bile önce [kuramın içine] yerleştirilmiş bulunmaktadır. Tutarsızlık aynı zamanda anlamın ters dönüştürülüşünde yatmaktadır.

TOPTAN TESLİM VE DEĞİŞİM: II. TUTARSIZLIK

Toplum Sözleşmesi'nin, herhangi bir değişimi içermediği için "gerçek" bir sözleşme olmadığını: ileride yapılabilecek her türlü değişimi dışlayan türeviyle toptan vazgeçmenin (total *alienation*, toptan yabancılaşmanın) tam da onun toptancı niteliğinin bir sonucu olduğunu söylemekte biraz sabırsızlık göstermiş olabiliriz. Çünkü Toplum Sözleşmesi aynı zamanda, sözleşmenin Taraflar'ı arasında bir hukuksal sözleşme gibi işlemektedir: taraflar birşeyler verip, bunun karşılığında birşeyler almaktadır. Kişi olan taraf herşeyini verir ve bunun karşılığında [kişi olarak] hiç bir şey almaz. Bize değişimin söz konusu olmadığı bir işlem olarak görünen, ileride yapılabilecek tüm değişimlerin koşulu olan bu işlem, aslında bir değişime yolaçmaktadır. *II. Tutarsızlık*'ın burada saklı olduğunu göstereceğim.

Rousseau'nun, I. Tutarsızlık'ı Toplum Sözleşmesi'nin "özel ve kendine özgü" *(particulier)* türde bir sözleşme olduğunu belirtirken yazıya dökmüş olmasına benzer biçimde, toptan vazgeçmenin "kendine özgü" (*singulier*) * bir sonuç doğuracağını belirtirken II. Tutarsızlık'ı dile getirmektedir:

(*) İngilizce'ye çeviren, "**peculiar**" sözcüğünü kullanıp, yazarın (Althusser'in) kullandığı sözcüğü "**particulier**"i ayraç içinde vermiş; cümlenin ikinci cümleciğinde ise gene "**peculiar**" sözcüğünü kullanıp, yazarın ise bu kez (**particulier** sözcüğünü değil) Fransızca "**singulier**" sözcüğünü kullandığını, bu sözcüğü ayraç içinde vererek belirtmiş; ben, İngilizce'ye çevirenin yaptığına benzer biçimde, her iki sözcüğü de "kendine özgü" ile karşılamaya çalışıp, Fransızca asıllarını ayraçlar içinde sundum (ç.n.).

> Bu vazgeçmenin *(alienation)* kendine özgü niteliği, topluluğun, kişilerin malını mülkünü teslim alırken, onları bunlardan yoksun etmek şöyle dursun, kişilerin söz konusu mallara yasal temellere dayanarak sahip olmalarından başka bir şey yapmaması ve elkoymayı (gaspetmeyi) bir gerçek hakka, ve yararlanmayı mülk sahipliğine dönüştürmesidir. Söz konusu mülk sahiplerinin, ... vazgeçtikleri, verdikleri her şeyi [yeniden] elde ettikleri söylenebilir *(SC.* I, IX, s. 18; *CS.* I, IX, s. 247-48; *TS.* I: IX, s. 35).

İncelememe [Rousseau'dan aldığım] en şaşırtıcı, en "somut" parça ile başladım; en somut parça ile başladım çünkü, bu parça kişilerin "malları" "mülkleri" ile ilgilidir. "Söylenebilir" sözcüğünün ikinci kez geçişine dikkat edin (bu da, birinci örnekte olduğu gibi, Tutarsızlık'ın yadsınmasının bir belirtisidir). Kişilerin verdikleri bu "herşey"in içine malları da girer. Mallarını verdikleri gibi geri almak (vergiler çıktıktan sonra geride kalanı) tümüyle geri almak için vermektedirler. Verdikleri biçimiyle olduğu gibi geri mi almaktalar? Hayır: salt sahiplik yerine, yeni bir "biçim" verilmiş, mülkiyet biçimi verilmiş olarak geri almaktalar. Bu değişimin kendine özgü bir niteliği, Sözleşme'nin yarattığı "varoluş biçimi"ndeki değişikliktir.

Aktaracağımız öteki parça, bu durumu çok daha kategorik olarak ortaya koymakta:

> Her bir kimsenin, toplumsal anlaşma ile, yalnızca elindeki güçlerin, malların ve özgürlüğün, toplumun denetimi bakımından önemli olan bölümünü teslim ettiğini *(alienation)* düşünüyorum; ne var ki aynı zamanda, nelerin önemli olduğuna karar verecek tek yargıcın da Egemen olduğu kabul edilmeli (*SC.* II, IV, s. 24; *CS.* II, IV, s. 253-54; *TS.* II, IV s. 44).

Bu işlemde tümdengelim [çıkarsama] doğrudan doğruya toptan teslim etme *(total alienation)* içinde yapılmıştır; yani teslim etmenin *(alienation)* doğurduğu değişim sonucu gerisin geri ona yüklenmiş, sonra ondan hemen alınmıştır. Bu durumda, toptan teslim etme ancak o bütünün bir bölümü için söz konusudur. Nasıl daha iyi anlatabilirim

acaba: teslim etme toptan olmadığı ölçüde toplan[mış gibi] olmalıdır. II. Tutarsızlık [teslim, aslında toptan teslim etme değil, ama toptan teslim etme olduğu söyleniyor].

Gerçekten bir değişim sorumluluğu altındayız. Rousseau *Toplum Sözleşmesi* I, VIII'den (*SC. I, VIII, s. 16; CS.* I, VIII, s. 247; *TS.* I, VIII, s. 32) okuyalım. Söz konusu olan bir muhasebe dengesidir:

> Tüm hesabı, kolaylıkla ölçüye vurulabilecek terimlerle sunalım. İnsanın toplum sözleşmesi ile yitirdiği, doğal özgürlüğü ile elde etmeye çalıştığı ve elde etmeyi başardığı her şey üzerindeki sınırsız bir haktır; kazandığı, sivil özgürlük ve sahip olduğu [elinde tuttuğu] her şey üzerinde mülkiyet hakkıdır. Terazinin kefelerine koyduklarımızdan birinin, ötekisine haksızlık ederek ağır basmasına yolaçmaktan kaçınmak istiyorsak, yalnızca kişinin güçleri ile sınırlı olan doğal özgürlük ile, sınırları genel irade ile belirlenmiş sivil özgürlüğün farklı şeyler olduğunu görmeliyiz; ve, yalnızca [kaba] gücün ya da ilk işgalcinin hakkının ürünü olarak sahiplenmeyle, ancak olumlu bir adla anılabilen mülkiyet arasında açık seçik bir ayrım yapmalıyız.

"Hesap", "ölçüye vurulabilirlik", "yitirme", "kazanma". Bu bir muhasebe dilidir. Bir değişim (bir alışveriş) dilidir: Sonuç: Söz konusu değişim [sözleşmeye taraf olan için] avantajlıdır.

Böylece, ipin, zincirin iki ucunu da ele geçirmiş olduk. Bir uçta toptan vazgeçme (verme) *(total alienation)* öteki uçta gerçek bir avantaj (yarar) bulunmaktadır. Herşeyden toptan vazgeçme nasıl olup da avantajlı bir değişim biçimine sokulabilmektedir? Karşılığında kendisine eşit değerde olabilecek hiç bir şey almayan bir toptan teslim etme, her türlü değişim olanağı yaratmanın koşulu olarak görünen bir toptan teslim etme, nasıl olup da hemen ve dıştan bir başka öğe işe karışmaksızın bir [karşılıklı] alışveriş, hatta avantajlı bir alışveriş (değişim) biçimini alabilmektedir? Bu şaşılası sonucu hangi düzenek yaratmaktadır?

Söz konusu olan, kendi kendine düzenleme düzeneği, etkisini ilk

önce, toptan olma niteliğiyle doğrudan doğruya teslim etme üzerinde gösteren, teslim etmenin kendi kendini sınırlandırılması düzeneğidir. Bu düzenek, sözleşmenin "maddeleri" ile özdeştir. Bu maddelerin her bir noktasına, virgülüne uyulması zorunluluğu varsa, bu doğrudan doğruya, teslim olmanın kendi kendini düzenleyici, kendi kendini sınırlayıcı sonuçlar doğurmasını güvence altına almak içindir:

> Bu sözleşmenin maddeleri, aktin doğası tarafından öylesine belirlenmişlerdir ki, onlarda yapılacak en küçük bir değişiklik, onları geçersiz ve etkisiz duruma düşürür. (*SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 243; *TS.* I, VI, s. 26).

Hangi maddeler? Tek bir formel madde: [herşeyi] toptan teslim etmede *eşitlik.* Aynı zamanda, sözleşmenin bir maddesini oluşturmakla birlikte, sözleşmenin nedenini oluşturan *çıkar* motifi.

Eşitlik: Herkes, herşeyiyle kendini ve nesi varsa *hepsini* teslim etmektedir. Vazgeçme, teslim etme *(alienation)* herkes için toptan vazgeçme olacağı için, tüm kişiler herşeylerini vermede eşittir. Bu formel maddedir; çünkü insanların sahip oldukları mallar mülkler birbirine eşit değildir ve biliyoruz ki [sözleşmeyle gerçekleştirilen] değişim, en fazla mala mülke sahip olan, savaş durumunda en büyük tehlike altındaki kimse olacağı için, en zenginin (de) avantajınadır, çıkarınadır.

Çıkar: Eşitlik maddesinin "çıkar"ın oyuna sokulmasına *izin* veren, formel eşitlik maddesinin içindeki "oyun"u başlatan şeydir çıkar:

> Koşullar herkese aynıdır; ve böyle olduğu için de, hiç kimsenin bunları öteki insanlara külfet yüklenecek biçimde kullanmasında herhangi bir çıkarı olamaz. [*TS.* I, VI, s. 26]

Niçin olamaz? Her kim koşulları [maddeleri] "başkalarına bir külfet" yükleyecek biçimde [yorumlayıp] kullanmak isterse, toptan teslim olmanın bir uzantısı olan formel eşitlik durumunun bir türevi (bir ürünü) olarak, o anda bu koşulları kendisi için[de] bir külfet durumuna sokmuş olacaktır. Bu durumda, eşitliğin, hatta toptan vazgeçme koşul-

lan içinde bile, sınırlar koyucu bir düzenleyici rolünü oynayacak etmen olacağı besbellidir. Ne var ki, bu formel eşitlik, her an her bir kişi tarafından uygulamaya sokulmadıkça bir [sözde kalan] ölü yasa [uygulanmayan, sözde kalan kural] olarak kalacaktır. Sözleşmenin karşılıklılığı, toptan teslim olmanın bir sonucu olarak doğan formel eşitlikte yatmaktadır. Ancak, içinde saklı bireysel çıkar, karşılıklılığı "oyun"a sokmazsa, bu karşılıklılık, içi boş ve geçersiz bir ilke olarak kalır:

> Verdiğimiz, bizi toplumsal varlığa bağlayan sözler, yalnızca karşılıklı oldukları için zorunluluk niteliği taşırlar ve doğaları gereği, bunları yerine getirirken, kendimiz için [kendi çıkarımız için] uğraşmaksızın başkaları yararına çalışma olanağı yoktur. Genel irade niçin her zaman doğrudur? Ve herkes niçin her zaman her bir kişinin iyiliğini ister? Bunun nedeni "her bir kişi" sözünün kendisi demeğe vardığını düşünmeyen ve herkes [topluluk] için oyunu kullanırken, kendini [kendi çıkarlarını] düşünmeyen tek bir kimsenin bulunmamasıdır. Bu, herkese eşit haklar tanınmasının, ve böyle bir eşitliğin, her bir kimsenin kendini öne almasında yatan, dolayısıyla insanın öz doğasında var olan bir adalet düşüncesinin varlığını gösterir. Bu, genel iradenin, gerçekten genel irade ise, özünün olduğu kadar konusunun da genel olması gerektiğini gösterir; öyle ki genel irade hem herkesten kaynaklanmalı, hem de herkese uygulanmalıdır... (*SC.* II, IV, s. 24-25; *CS.* II, IV, s. 254; *TS.* II, IV, s. 45).

Durum açık: hakların gerisinde, karşılıklılığın gerisinde, "her bir kimsenin kendine öncelik vermesi" her zaman kendilerini "düşünen", "kendileri için uğraşan" kimselerin kendilerini öne almasından başka bir sorun yatmamaktadır. Toptan teslim olmanın *(total alienation)* düzeneği, "kendine öncelik verme" üzerine özel (tikel) çıkar üzerine, bir biçim değişikliğini getirir; sonul ürünü, tek ve aynı hareketle, genel çıkarın (ya da genel iradenin) yaratılması ve toptan teslim olmanın, kısmi bir teslim oluşta, ya da daha doğrusu, avantajlı bir değişimde, kendi kendini sınırlamasını dayatır.

Rousseau'nun kuramının, onun ahlak terimleriyle herhangi bir Kantçı "okunuşuna" hiç bir biçimde olanak bırakmayan özelliklerinden biri budur. Daha kesin bir dille belirtmek gerekirse, "toptan teslim olma" *(total alienation)* herhangi bir çıkarla karşılaştırıldığında ahlâk düzeninin aşkınlığının [metafizik niteliğinin] dile getirilişi olarak alınabilir. Oysa toptan teslim olma, sonuçlarını, kesinlikle, işin başında, salt, içindeki çıkarın belirleyici bir etmen olduğunun kabul edilmesinin ürünü olarak yaratır. Rousseau için, çıkar (toplumsal ilişkiler sisteminde, savaş durumunda ya da sözleşmeye dayanan toplum durumunda insanın kendine saygısının aldığı biçim olan çıkar), insanın kendisi tarafından yapılmadıkça onu hiç bir zaman "ayraçlar içine koyma" [vurgulama] olanağı bulunmayan ya da "aşılamayan" bir kavramdır. Çıkarın harekete geçiriciliği (effektivitesi) olmaksızın, toptan teslim olmanın, ne kendi kendini düzenlemesi ne kendi kendini sınırlaması, ne de "avantajlı bir değişim" işlemine dönüştürülmesi söz konusu olacaktır. Toptan teslim olma içinde her bir kişinin çıkarı aktif (etkin) olduğu içindir ki, her kişi verdiğini geri aldığı gibi, verdiğinden fazlasını da almış olur. Söz konusu kimse, [sözleşmenin] toptan teslim etme maddesinin dayattığı eşitliğin bir türevi olarak, kendisi için istediği her bir şeyi, başkaları için de isteyecektir. Ama bir şeyi önce kendisi için istemedikçe onu başkaları için istemeyecektir. Genel çıkar, bireyi kendi çıkarlarından çekip koparan bir ahlâksal dönüşümün ürünü değildir: o kişiyi eşitliğin genel olma niteliğini kavramaya zorlamış, eşitlikle sınırlandırılmış, ama aynı zamanda yarattığı sonuçlarla bu genel eşitliğin temelini oluşturan toptan teslim olmanın doğurduğu sonuçları sınırlandıran kişisel çıkardan başka bir şey değildir. Rousseau bu düzeneğin mantığını, [*Toplum Sözleşmesi*'nde] toptan teslim olma maddesinin sunulmasının hemen ardından gelen [I. Kitap] VI. Bölüm'ün paragraflarında dile getirmektedir. Bu paragrafların sonuncusu, hepsinin içinde işlenen düşünceleri özetlemektedir:

> Sonuç olarak, her bir kişi kendisini herkese vermekle, hiç bir kimseye vermemiş olur ve topluluğun kendi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde edemeyen hiç bir üyesi bulunmaya-

cağı için, her bir kişi yitirdiği şeylere eşdeğer şeyler kazanır ve [buna ek olarak] sahip olduğu şeyleri elinde tutma gücünde bir artış elde etmiş olur. (*SC.* I, VI, s. 12; *CS.* I, VI, s. 245; *TS.* I, VI, s. 27).

Aslında bir değişim sözleşmesi olmayan bu sözleşme, böylece, paradoksal (çelişkili gibi görünen) bir biçimde sonuçları bakımından bir değişimi içermektedir. Artık bu toptan herşeyini teslim etmenin *(total alienation)* hem "insanın doğasıyla uzlaşmaz" (*SC.* I, IV, s. 8; *CS.* I, IV, s. 244; *TS.* I, IV, s. 19) olmasının hem-de insanın doğasına ters olmamasının nedenini görebiliyoruz. Toplum Sözleşmesi'nde insan kendini, karşılığında pek hiç bir şey almaksızın teslim etmemektedir. Verdiğini geri almakta, ayrıca, yalnızca kendini kendisine teslim ettiği için, verdiğinden de fazlasını almaktadır. Bu kendini kendisine teslim etme (verme) sözü, en güçlü anlamıyla alınmalı; şöyle ki, kendini yalnızca kendi özgürlüğüne teslim etmektedir.

Artık II. Tutarsızlık'ın niteliklerinin neler olduğunu bir bir ortaya koyabiliriz. I. Tutarsızlık sözleşmenin iki tarafının kuramsal konumlarının aynı olmamasından ve Toplum Sözleşmesi'nin bir değişim sözleşmesi olmayıp, Sözleşme'nin İkinci Taraf'ının bir tüzük [anayasa] eylemi olmasından kaynaklanmakta idi.

I. Tutarsızlık'ın bir ürünü olarak, ilk anda "gözden kaçan", daha sonra (ikinci anda) II. Tutarsızlık olarak yeniden görünmektedir: gerçek olmayan bir sözleşme, böyle olmasına karşın, bir *değişime* yolaçtığı, ve hatta avantajlı bir değişime yolaçtığı için, gerçek bir sözleşme gibi çalışmaktadır. İlk anda "gözden kaçırılan", ikinci hamlede "yakalanmakta" ve üzerinde ikinci hamlede (ikinci anda) düşünülmektedir. Ne var ki bu, bir başka tutarsızlığın, *II. Tutarsızlık'ın: toptan teslim olma (total alienation) ile onun yarattığı değişim* arasındaki tutarsızlığın yaratılması pahasına gerçekleştirilmektedir; toptan teslim etme ile, söz konusu toptan teslim etmenin bir değişim olduğunun kabul edilmesiyle sağlanan toptan teslim etmenin sınırlayıcı, kendi kendini düzenleyici bir nitelik taşımasını sağlayan çıkar arasındaki tutarsızlık pahasına.

Ama bu durumda daha ilerilere gidebilme olanağı doğmakta: her

bir kişinin çıkarlarının etkililiğini toptan teslim etmenin evrensel (dolayısıyla eşitlikçi) biçiminin zorunluluğu içinde barındıran düzenekte, kuramsal konumlar arasında, önceden düşünülmemiş, ayrımında olunmayan bir Tutarsızlık bulunmaktadır. Bir başka deyişle, bir yandan, toptan teslim etmeyi yaratanın aynı çıkar olmadığı, öte yandan onun bir değişim işlemi biçiminde gerçekleşmesi için toptan teslim etme içinde etkili olan etmenin aynı çıkar olduğu söylenebilir. Bu önceden düşünülmeyen "sorun", "gözden kaçırılıp", bir "yana itilmektedir". Sorunun çözümünün kendisi bir sorun yaratmaktadır: Rousseau'nun özel (tikel) çıkar ve genel çıkar (ya da özel irade ve genel irade) terimleriyle öne süreceği sorunu yaratmaktadır. Ama şimdiden bu "sorun"un doğrudan doğruya kendisinin de ancak yeni bir Tutarsızlık, III. Tutarsızlık yaratmak koşuluyla "ortaya konabileceği" kuşkusunu taşımaktayız.

Özetle: I. Tutarsızlık, T1 ile T2'nin farklılıklarıyla ilgilidir. II. Tutarsızlık, toptan teslim etme ve avantajlı değişim ile ilişkilidir. III. Tutarsızlık, genel çıkar ya da genel irade "sorunu"nda ya da aynı şey demeye varan hukuk sorununda ortaya çıkacağa benzer.

ÖZEL ÇIKAR - GENEL ÇIKAR ÖZEL İRADE - GENEL İRADE: III. TUTARSIZLIK

Yapılacak tüm yorumlar, Toplum Sözleşmesi'nden çıkan Kurumların düzenlenişleri ve doğaları hakkında, o ya da bu türden bir bilginin edinilmiş olmasını gerektirir; Egemen (ya da yasama organı) Hükümet (ya da yürütme organı) Egemen'in eylemlerinin (yasaların) ve Hükümet'in eylemlerinin (yasa gücünde kararlarının, kararnamelerinin) doğası ve (Egemen için bir "memur" ya da "yazman"dan öte bir şey olmayan) Hükümet'in Egemen'e bağımlı olma durumu hakkında bilgiyi gerektirir.

Söz konusu düzenleme, gerçekliğin iki dizisini* ortaya koyar:

1. Bir temel, öze ilişkin gerçeklik vardır: bu Toplum Sözleşmesi ve Egemen katında, yasama erki ve yasa (hukuk) katında söz konusu olan gerçekliktir. Toplumsal varlığın "yaşamı" ve "ruhu" buradadır.

2. Bir de ikincil bir gerçeklik vardır; ki bu gerçekliğin tüm özü delagasyon (yetki devretme) ve uygulama, görev ve görevlendirmedir: Hükümet ve onun çıkardığı kararnameler bu gerçeklik alanına girmektedirler.

Konuya yaklaşmada ilk adım olarak, gerçekliğin bu iki dizisi arasındaki farklılığın, birinci gerçeklik dizisinin özünün *genellik*, öteki gerçeklik dizisinin özününse *tikellik* ** olduğu söylenebilir. Bu iki kategori, ötekilerinden farklılıklarıyla tüm "doğa"ya egemendirler; yani ger-

(*) İngilizce çeviride, "gerçekliğin iki düzeyi" olarak da çevrilebilecek bir deyişle "Two orders of reality" deniyor (ç.n.).

(**) İngilizce çeviride "generality" ve "particularity" (ç.n.).

çekte Toplum Sözleşmesi'nin tüm kuramsal "sorunlarına" egemendirler. Bu olguya, hukuku Egemen'in özü olarak *par excellence* gören konuyu bir parça daha yakından bakarak inceleyelim.

Bir yasa nedir? Egemen'e özgü olan bir eylemdir. Yasanın özü nedir? Genel olmasıdır: bir genel konu ile ilişkili kararın, genel iradenin bir kararı olarak, hem biçimi hem içeriği bakımından genel olmasıdır:

> ... tüm halk tüm halk için bir karar [yasa] çıkarırken, gözönüne aldığı yalnızca kendisidir, bunun üzerine bir karara dayanan bir ilişki kurulmuşsa, bu, bütünün herhangi bir bölümünün olmaksızın, tüm konunun iki boyutu arasındaki ilişkidir. Bu durumda, hakkında karar çıkarılan konu, kendisini çıkaran irade gibi, geneldir. Yasa dediğim şey işte bu eylemdir. (*SC.* II, VI, s. 30; *CS.* II, VI, s. 258, *TS.* II, VI, s. 53).

Ve Rousseau bunlara şunu da eklemektedir:

> Yasanın konusu her zaman geneldir dediğimde, yasanın uyrukları bir bütün ve eylemleri soyut olarak ele alıp, hiç bir zaman tekil (belli) bir kişiyi ya da eylemi ele almadığını anlatmak istiyorum [*TS.* II, VI, s. 53]

Şimdi yasanın bu çifte genelliğini inceleyelim:

1. Yasanın genelliği, onun *biçiminin* genelliğidir: *"tüm olarak halk* tüm olarak halk için bir karar [yasa] *çıkardığında"* sözü bunu göstermektedir. Tüm halk = biraraya toplanmış olan, tek tek kişilerin iradelerinden (tekil iradelerden) soyutlanmış bir bütün [varlık] olarak, kendisi için *yasa çıkaran* tüm halk demektir. Bu varlığın iradesi genel iradedir. Öyleyse, yasanın genelliği = genel irade demektir diye yazabiliriz.

2. Yasanın genelliği, onun *konusunun* genelliği demektir: "tüm olarak halk *tüm halk için* bir karar [yasa] *çıkardığında" sözü bunu* [da] göstermektedir. Yasanın konusu, bir "bütün" [varlık] olarak ve her türlü tekillikten (tekil eylemlerden ve tekil kişilerden) soyutlanmış olarak, yalnızca "kendisini" gözönüne alan (kendisini düşünen) "tüm halk"tır.

Dolayısıyla şöyle yazabiliriz: yasanın amacının genelliği = genel çıkar demektir.

Öyleyse yasanın birliğinin: *genel irade = genel çıkar* olduğunu yazabiliriz.

Bu ikili, ancak zıttının yanına konarak açıklanabilir: *tekil (özel) irade = tekil (özel) çıkar*. Tekil iradenin ve tekil çıkarın ne anlama geldiğini bildiğimizi sanıyorum *(Eşitlik Üstüne Söylev*'e bakınız). Güçlük tümüyle, iradenin genelliğinin ve çıkarın genelliğinin aynı genellik olduğunun kavranmasında yatmaktadır. Rousseau'nun düşü şudur:

> Egemenin ve halkın çıkarının tek ve aynı şey olduğu bir ülkede doğmuş olmak isterdim... Egemen ve halk tek ve aynı kişi olmadıkça böyle bir duruma ulaşılamaz. *(Eşitlik Üstüne Söylev*'in "İthaf" bölümü)[1]

Bu düş, Egemenliği, bir araya toplanmış (bir dernek oluşturmuş) halka veren Toplum Sözleşmesi ile gerçekleştirilecektir. Gerçekten, yasama eylemi, kombine (birleştirilmiş), yinelenen ve her "keresinde" yeniden harekete geçirilen Toplum Sözleşmesi'nden başka bir şey değildir. Toplum Sözleşmesi'nin "bir halkı halk yapan" ilk yapılışında, ilk "keresinde" söz konusu olan "an" tarihsel bir an değildir; o her zaman, Egemen'in her bir eyleminde, yasa koyucu nitelik taşıyan her bir kararında, genel iradeyi dile getiren çağdaş bir ilksel "an"dır. Fakat genel irade, ancak bir konusu olduğu için *vardır:* bu konu genel çıkardır:

> Tekil (özel) çıkarların birbirine zıtlığı nasıl toplumların kurulmasını gerektirmişse, toplumun kurulması olanağını yaratan, doğrudan doğruya bu çıkarlar üzerinde varılan anlaşmadır. Toplumsal bağı oluşturan şey, bu farklı çıkarlar üzerindeki ortak öğedir ve bunların hepsi arasında bir uyum noktası bulunmasaydı, hiç bir toplum var olamazdı. Her bir toplum bu ortak çıkar temeline dayanılarak yönetilmelidir (*SC.* II, I, s. 20; *CS.* II, I, s. 250; *TS.* II, I, s. 37).

(1) **The Social Contract and Discourses**, op. cit.s. 145; **Du Contrat Social**, op cit. s. 26; **Toplum Sözleşmesi**, Günyol çevirisi, 1969 baskısı.

İşte burada tekil çıkar ve genel çıkar arasındaki ilişkiler sorunu ile karşılaşırız. Ancak daha önce, tekil çıkarın, doğrudan doğruya toptan teslim olmanın kendi kendini düzenleyici düzeneğinde devreye girdiğini görmüştük:

> ... herkes niçin her zaman her bir kişinin iyiliğini ister? Bunun nedeni "her bir kişi" sözünün kendisi demeye vardığını düşünmeyen ve herkes [topluluk] için oyunu kullanırken kendisini [kendi çıkarlarını] düşünmeyen tek bir kimsenin bulunmamasıdır. Bu, böyle bir eşitliğin yarattığı hukuksal (haklarda) eşitliğin ve adalet düşüncesinin, her insanın kendisine verdiği *öncelikten*, dolayısıyla insanın öz doğasından kaynaklandığını göstermektedir. (*SC*. II, IV, s. 24-25; *CS*. II, IV, s. 254; *TS*. II, IV, s. 45).

Cenevre Elyazmasındaki (*Toplum Sözleşmesi*'nin ilk taslaklarından biri olan bu metindeki) bir parçada, özel olarak işlenmesinde görüleceği gibi, bu *öncelik*, tekil çıkarın bir başka adından başka bir şey değildir:

> İrade, istek sahibi kişinin yararından yana olma eğilimi göstereceğine ve tekil irade, her zaman özel çıkar üzerinde duracağına göre; bundan, genel iradenin, ortak çıkarın toplumsal varlığın en sonul itici gücü olduğu ya da tek gerçek itici gücü olması gerektiği sonucu çıkar... çünkü tekil çıkar her zaman öncelikler verme; kamu çıkarı, eşitlik yönünde eğilim gösterir.[2]

Bu iki parçanın karşılaştırılmasından doğan paradoks, tekil çıkarın, genel çıkarın hem temelini oluşturması hem de onun zıddı olması gerçeğidir. Bu çelişkiyi "çözmek" için, Rousseau'nun onu *oylama* koşullarının ortaya çıkardığı kuramsal sorunlar karşısında *pratik* düzeyde nasıl ele aldığını görelim.

(2) Jean-Jacques Rousseau, **Oeuvres complètes** (Bibliothèque de la Pléiade) cilt III, s. 295. Buradaki son cümle **Toplum Sözleşmesi**, Kitap II, I. Bölüm'de açılarak sunulmaktadır.

Gerçekten, oylama, bir bütün olarak halkın içinde, yasaları çıkarmak gibi, yani genel iradenin açıklanması gibi bir amaca hizmet etmektedir. Bir kimse genel iradenin ne olduğunu bilmek için nasıl bir yol izleyecek? Bunun ilkesi *Toplum Sözleşmesi* Kitap IV'te şöyle konmaktadır:

> ... meclislerde kamu düzeni yasası, içinde genel iradeyi sürdürmekten çok, sorunların her zaman meclisin önüne getirilmesini ve yanıtların her zaman onun tarafından verilmesini sağlamaktır (*SC.* IV, I, s. 86; *CS.* IV., I, s. 309, *TS.* IV, I, s. 140).

Bu parça şu anlama gelmektedir:

1. Genel irade, söz konusu Bölüm'ün [*Toplum Sözleşmesi*, IV. Kitap, I. Bölüm'ün] başlığında ["Genel İrade Yokedilemez"de] "yokedilemez" sözünde [de] belirtildiği gibi, her zaman vardır.

2. Ne var ki, genel iradenin kendisini ortaya dökebilmesi için, üç koşulun oyuna sokulması (yerine getirilmesi) gerekir.

Söz konusu koşullar, önce [1] uygun bir soru sorulmalı; bu soru temelde onunla [genel irade ile] ilgili olmalı: özel bir konuyla değil, genel bir konuyla ilgili bir soru olmalı. [2] Bu soru uygun bir biçimde sorulmuş olmalı; yani özel (tikel) iradelerin değil, gerçekten [o konuda] doğrudan doğruya genel iradenin ne yönde olduğunu öğrenmeye çalışan bir soru olmalı. Son olarak [3] Bu soruya genel bir irade yanıt vermeli; yani, genel irade gerçekten var olmalı; "yüreklerde toplumla olan bağ kopmuş" olduğu durumdaki gibi, [sağır ve] "dilsiz" durumda olmamalı.

Ona bir genel soru soruldu diyelim, ve söz konusu genel iradenin dilsiz olmadığını kabul edelim; genel iradenin gerçekten sorulan soruya yanıt verebilmesi için, konunun öz doğasının gerektirdiği biçimlerde soruşturulması gerekir. Oylama kurullarıyla ilgili tüm sorun budur:

> Genel irade her zaman doğrudur ve [her zaman] kamunun yararına olma eğilimi gösterir; ama buradan halkın düşüncelerinin her zaman aynı derecede doğru olacağı sonucu çıkmaz. (*SC.* II, III, s. 22; *CS.* II, III, s. 252; *TS.* II, III, s. 41).

İlkece, genel irade tekil (özel) iradelerin bir sonul ürünü olarak doğar:

> ... bu aynı [tekil, özel] iradeler arasındaki, birbirlerini götüren artıları eksileri çıkar, geride farklılıkların bir toplamı olarak genel irade kalır... küçük farklılıkların genel toplamı, her zaman genel iradeyi verecektir. (*SC*, II, III, s. 23; *CS*. II, III, s. 252; *TS*. II, III, s. 42).

Genel iradenin ortaya dökülmesini sağlayan düzeneğin ilkesi buysa, halkın düşünceleri nasıl yanlış olabilir ve bu yüzden genel iradeyi dile getirebilecek nitelikte olmayabilir? Çünkü, söz konusu düzeneğin, işlevini gereğince yerine getirebilmesi için, iki ek koşula daha gerek vardır:

> Halk, uygun ve yeterli bilgilerle donatılmış olarak görüşmelere başladığında, vatandaşlar birbirleriyle iletişim içinde değillerse, küçük farklılıkların genel toplamı, her zaman genel iradeyi verecektir ve alınan karar her zaman iyi olacaktır.* (*SC*. II, III, s. 23 *CS*. II, III, s. 252; *TS*. II, III, s. 42).

Öyleyse, halkın "uygun bilgilere" sahip olması gerekir; yani [halkın içinde] siyasal eğitim sorununu ortaya çıkaran "aydınlanma"nın varlığı da gerekir.

(*) **Toplum Sözleşmesi**'nden (İngilizce çevirisinden alınıp, Ömür Sezgin'in yardımıyla Fransızca aslıyla karşılaştırılarak, gerekli düzeltmelerle son biçimi verilerek) yapılan çeviriler, çoğu yerde, yapıtın Vedat Günyol tarafından yapılan (burada **TS** kısaltmasıyla belirtilen) çevirisine (biçem farkları dışında) koşutluk göstermekteyse de, birkaç örnekte farklı anlama gelecek derecede ondan ayrılmaktadır; bu duruma örnek olarak, yukarıdaki alıntının dili ile aynı parçanın Günyol çevirisindeki biçiminin karşılaştırılması yeter:

> "Yeterince aydınlanmış olan halk karar almaya, oylaşmaya başladığı zaman, yurttaşlar arasında hiç bir birleşme olmazsa, küçük ayrılıkların büyük sayısından her zaman genel istem doğar ve oylaşma her zaman yerinde bir oylaşma olur." (TS. II, III, s. 42).

Ama herşeyden önce (ve kesin önem taşıyan bir nokta olarak) Devlet içinde "fırkalar" veya "tümü kapsamayan birlikler,* hepsinden önemlisi [ötekilere ağır basan] başat olan "üyeleri vatandaşların bir bölümünü kapsayan dernekler" bulunmamalıdır; çünkü bunların varlığında "açıklanan" irade, artık genel irade değil, tekil (özel) irade olacaktır; söz konusu irade açıkça özel irade değilse bile, başat grubun iradesi olacaktır:

> Dolayısıyla genel iradenin kendini dile getirebilmesi için, Devlet içinde [tüm vatandaşları içermeyen] bir kısmi toplumun [topluluğun] bulunmaması ve her bir vatandaşın ancak kendi düşüncelerine dayanarak bir görüşe sahip olması asal bir önem taşır. (*SC.* II, III, s. 23; *CS.* II, III, s. 253; *TS.* II, III, s. 43).

Rousseau için *"mutlak koşul"* şudur: genel iradenin ne olduğu, gerçekten bulunduğu yerde, yani ortak çıkarları ile birleşmiş o ya da bu grubun içinde değil, fakat genel çıkara göre hâlâ *tekil* (özel) olan çıkarlara sahip, birbirinden ayrı [birleşmemiş, dernekleşmemiş] kişilerde aranmalıdır. Genel irade kendini dile getirecekse, böylece *tüm grupların, örgütlerin [tarikatların], sınıfların, partilerin vb. susturulması (bastırılması) asaldır.* Bu tür gruplar Devlet içinde bir kez oluşurlarsa, genel irade sesini kısmaya başlar ve sonunda tümüyle dilsiz olur:

> Ancak, toplumsal bağlar gevşemeye, tekil (özel) çıkarlar varlıklarını duyurmaya, küçük toplumlar [topluluklar] büyük toplum üzerinde etkide bulunmaya başladığında, ortak çıkar değişir... (*SC.* IV, I, s. 85; *CS.* IV, I, s. 308; *TS.* IV, I, s. 139).

Günyol çevirisinin yer yer daha güzel olduğunu, s. 104'de verdiğimiz bir örnekle belirtmiştik; bazı parçaların bu kaynakta daha doğru çevrilmiş olabilmesi olasılığı da vardır. Dolayısıyla ciddi bir çalışmada, her keresinde alıntıların bu çevirideki biçimlerine ve Fransızca'daki özgün biçimlerine bakılmasında yarar var. Buradaki çevirilerin bir şansının Günyol çevirisiyle karşılaştırma olanağımızdan kaynaklandığını da belirtmeliyim (ç.n.).

(*) İngilizce çeviride "partial associations" (kısmi dernekler) deniyor (ç.n.).

Dikkat: Bununla birlikte, genel irade yok olmaz, yerine bir başka irade konamaz ve "doğru" olarak kalır: "O her zaman değişmez, değiştirilmez ve saftır; ne var ki, kendi alanını çiğneyen öteki iradelere bağlanmıştır." Bunun kanıtı genel iradenin en kötü kimsede bile, hiç bir zaman yokedilememesi, yalnızca ondan kaçınılabilmesidir:

> Para karşılığında oyunu satma durumunda bile, kişi içindeki genel iradeyi söndürüp yok etmiş olmaz; yalnızca ondan kaçınmıştır. Hatası, sorunun ortaya konuşunda değişiklik yapmasıdır ve kendisine sorulan şeylerden başka bir soruya yanıt vermektir. Oyu ile "Bu, Devletin yararınadır" demek yerine, "o ya da bu görüşün uygulanması, o ya da bu kişi ya da parti yararına olacak" demektedir (*SC.* IV, I, s. 86; *CS.* IV, I, s. 308; *TS.* IV, I, s. 140).

Artık *III. Tutarsızlık*'ın doğasının ve kuramsal işlevinin ne olduğunu ortaya koyabilecek duruma gelmiş bulunuyoruz.

Demiştim ki: Tekil (özel) çıkarın ne olduğunu bildiğimizi sanıyorum, ama genel çıkarın ne olduğunu bilmiyoruz. Ne var ki Rousseau genel çıkarın tekil çıkarların dayandığı ortak temeli oluşturduğunu söyler. Her bir tekil çıkar içinde genel çıkarı bulundurur; her bir tekil irade, genel iradeyi. Bu sav, genel iradenin yok edilemez, vazgeçilemez ve her zaman doğru olduğu görüşünde yansıtılmaktadır. Ki bu açıkça: genel çıkarın her zaman var olacağı, genel iradenin, dile getirilmiş olsa da olmasa da, ondan kaçınılmış olsa da olmasa da, var olacağı anlamına gelir.

Genel çıkarı kendisinden, genel iradeyi kendisinden ayıran nedir? Tekil (özel) çıkar. Burada toptan (tam) bir çelişki içindeyiz: tekil çıkar, genel çıkarın özüdür; ne var ki aynı zamanda genel çıkarın önünde bir engel oluşturmaktadır; bu durumda, söz konusu çelişkinin tüm gizemi (tüm sırrı), Rousseau'nun birbirinden yalıtlanmış olarak her bir kişinin çıkarını *tekil* (özel) çıkar sayarak ve toplumsal grupların *tekil* çıkarlarını *aynı adla* adlandırarak sözcüklerle yaptığı bir "oyun"da yatmaktadır. Bu, bir grup, sınıf ya da parti çıkarı olan ikinci çıkar, her bir kişinin çı-

kan değildir; ancak genel çıkara kıyasla *"tekil"* (özel) olarak adlandırılmıştır. Buna, birbirlerinden yalıtlanmış kişilerin çıkarlarına tekil (özel) çıkar denmesi biçiminde tekil çıkar denmesi, sözcüklerle "oyun" oynamaktır. Bu sözcük "oyunu", bir kez daha, bir Tutarsızlık'ın göstergesi olmaktadır: birbirlerinden yalıtlanmış [ayrı olarak tek tek ele alınan] kişilerle toplumsal grupların kuramsal konumlarındaki farklılıktır söz konusu olan Tutarsızlık; ki bu farklılık bir yadsımaya konu olarak, *tekil (özel) çıkar* kavramının sıradan kullanışı içine yerleştirilmiş bulunmaktadır. Söz konusu yadsıma, Rousseau'nun çaresiz kalışını dile getiren sözlerinde kullandığı pekçok sözcükte yatmaktadır: Devlet içinde insan grupları (gruplaşmış insanlar) bulunmamalı. Bu söz, bir aczin dile getirilişidir; çünkü, *"bulunmamalı"* deniyorsa, bu tür gruplar *bulunduğu* için bulunmamaları gerektiği söylenmektedir. Ortada aklın bir gerçeği değil, fakat bir yalın olgu, başka gerçeğe indirgenemez gerçek (olgu) olarak, bir mutlakdirenme noktası bulunuyor: bu uzun "kovalama"dan sonra, ilk kez gerçek (gerçeklikle ilgili) bir sorunla karşı karşıya kalınmaktadır.

Ancak, tam da bu "direnen gerçek"in tek ve aynı kavramın ("tekil çıkar" kavramının) bulanık bir biçimde kullanılmasıyla yapılan kuramsal yadsınmasıdır ki, kuranın bir direnme ile karşılaşılmaksızın, tekil çıkar /genel çıkar ayna çifti içinde yapılan yorumda geliştirilmesine olanak vermektedir. Bununla birlikte, daha yakından incelersek, Tutarsızlık'ın bu ikili içinde bile işlendiğini görebiliriz.

Genel çıkar: genel çıkarın varlığında, onun tek içeriği olarak *varlığının duyurulması* niteliği bulunmaktadır. Rousseau, her toplumun temelini oluşturan nitelik olarak, bir genel çıkarın varlığından bir an bile kuşkulanmaz. Rousseau'nun, genel çıkar ideolojisini, her zaman savlarını dayandırdığı gerçek toplumların bir niteliği olarak sunduğu elbette doğrudur. Ancak, *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau, genel çıkarı hiç bir zaman bir ideoloji ya da bir mitos olarak işlemez. Genel çıkarın gerçekten varlığı, Rousseau için öylesine kuşkudan uzaktır ki, genel çıkarın, hatta onu dile getiren genel iradenin "dilsiz" durumuna düştüğünü söylediği zamanlarda bile, değişmez ve ağırbaşlı olduğunu söyleyebilmektedir. Burada kuramsal Tutarsızlık, oldukça farklı bir

Tutarsızlık'ı su yüzüne çıkarmaya başlar: söz konusu olan Tutarsızlık, bu felsefeyi, başından beri doğması istenen gerçeklik ile söz konusu felsefe arasındaki Tutarsızlık içine yerleştiren Tutarsızlık'tır.

Aynı şey [genel çıkar aynasında] yansımış biçimiyle tekil (özel) çıkar için de söylenebilir. Çünkü, genel çıkar tekil çıkarın yansımış görünümünden başka bir şey değildir. Tekil çıkar da *varlığın duyurulması*, varlığın mutlak bir duyurulması konusudur. Her iki duyurma, aynı içerikle ilgili olduklarına ve aynı işlevi gördüklerine göre, birbirlerini yankılarlar. Ve bunlar, aynı gerçekliğin karşılıklı (zıt) iki yönünü oluştururlar: tekil (özel) çıkar ile genel çıkar kategorileri aynalarının işleme düzeninin sürmesi için, yadsıma konusu edilen toplumsal grupların ortaya çıkmaları vazgeçilmez bir öğedir. Genel çıkarın, bir kez gerçek varlığa sahip olan ikiz görüntüsünden, Rousseau'nun [tüm topluma değil] insan gruplarına ait olduğu için "tekil" dediği "genel çıkar"dan ayıran çizgiden bakıldığında, gerçek doğası görülür duruma gelen genel çıkarın bir mitos olmasına benzer bir biçimde, öteki insanlardan yalıtlanmış kişinin (doğa durumunun kurucu köklerinden alıp getirdiği) tekil çıkarı da, gerçek doğası, Rousseau'nun insan gruplarının devlete egemen oldukları ya da devletin erkini ele geçirmeye çalıştıkları için "tekil" (özel) çıkar dediği çıkarın gerçek bir "ikizi" olduğu anlaşıldığında, doğası görünür duruma gelen "saf" tekil çıkar da bir mitostur.* Daha önceki örneklerde olduğu gibi, bu Tutarsızlık'ın da ne olduğunu görebiliriz; ama ancak sözcükler üzerinde girişilen bir oyunun sözel yadsınması örtüsü altında görebiliriz onu: burada, tekil ve genel kavramlarıyla, uygun kullanıldıklarında yalnızca bireye ve Egemen'e ait olan, ama Rousseau'nun kavramsal sisteminde bir başka olgunun, toplumsal grupların çıkarları gerçeği gibi başka bir olguya indirgenemez olgunun ortaya çıkması üzerine ileriye sürülen Tutarsızlık'ı gidermek için kuramsal bir görev gören kavramlar olarak kullanılışı biçimindeki hokkabazlık altında görebiliriz. Söz konusu toplumsal grupların çıkarlarına, izlenen Dava hatırına, sınıf çıkarlarını, *tekil* kişilere, *onların (ge-*

(*) Althusser, özetle, "genel çıkarla tekil çıkar içiçedirler, onları birbirinden ayırmak, birbirinden soyutlamak, gerçekliğe ters düşen bir mitos yaratmak olur" diyor olsa gerek (ç.n.).

nel) çıkarı olarak sunan bir sınıf tahakkümünün ideolojisini yansıtan tekil çıkar/genel çıkar ideolojik aynası davasına, "genel" [çıkar] demektedir.

Tutarsızlık şimdi gözümüze tüm boyutuyla ve yeni bir biçim altında görünmektedir. Artık kuramın içinde bulunan o ya da bu nokta ile ilgili değildir. Artık (I. Tutarsızlık'ta olduğu gibi) Sözleşme'nin İkinci Taraf'ının statüsü (konumu) ya da (II. Tutarsızlık'ta olduğu gibi) toptan teslim etme içinde değişimin statüsü (yeri) ile ilgili değildir. Bu kez sorun tam da kuramın, doğrudan doğruya gerçek(lik) karşısındaki tutarsızlığı sorunudur; kuram ilk kez toplumsal grupların varlığı ile karşılaşmıştır. Bu noktaya ulaştıktan sonra, artık bir telkinde bulunup ve bir de yorum yapabilirim.

Telkin: Az önce tamamladığımız yol boyunca, geriye doğru, fakat bu kez tüm daha önceki "sorunlar"ın ve Tutarsızlıklar'ın nedeni olarak III. Tutarsızlık'tan hareket ederek, geriye doğru gitmenin son derece ilginç olacağına kuşku yok. Bu, Rousseau'nun felsefesinin eklemlerinden koparılmasından başlamak biçiminde olacaktır; yani kuramın Rousseau'nun içinde yaşadığı toplumun hukuksal ideolojiyle eklemlendiği noktadan, kendisini oluşturan bu III. Tutarsızlık yoluyla uzaklaşıp, kendisini politikanın bir ideolojik felsefesi olarak yaratarak, kuramın hukuksal ideolojiyle eklemlendiği noktadan başlamak biçiminde olacaktır. Böyle bir yolun izlenmesiyle, bir felsefi kuramın dıştan ve içten eleştirileri arasındaki klasik farklılığın ve zıtlığın mitsel oldukları ortaya konabilecektir.

Yorum: Söz konusu yorum, III. Tutarsızlık'ın (toplumsal grupların, örgütlerin, sınıfların vb.) yadsınmasıyla ilgili konuda. Rousseau sonunda, bir sorun olarak başladığı şeye, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in dayandığı sonuca ulaşmaktadır. Ve böyle bir karşılaştırmanın *Toplum Sözleşmesi*'nin dayandığı tüm kuramsal temeli döşeyen ideolojik kavramlar, özgürlük, kendine saygı, eşitlik vb. hakkında uygun sonuçlar vereceği besbellidir. Özellikle, ünlü özgürlük kavramı, ilk doğa durumunun insanına bilisizliğin, yani Geleceğin Ahlakının ve Dininin (ve Genel İradenin, yani Genel Çıkarın) kaynağı ve kutsal emanetçisi olan ilk doğa durumunun insanının bir özelliği olduğu ciddi ciddi ileri sürülen özgürlük kavramı hakkında bazı sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır; doğada

insanın ona gereksiniminin olmadığı, ya da onun için yararlı bir şey olmadığı açıkça görülecektir: öyle ki, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in her sayfası pekâlâ onsuz yapılabilir. Ve aynı zamanda toplumsal grupların ne oldukları da iyice görülebilecektir: toplumsal gruplar, Toplum Sözleşmesi'nde girişkenliği ele alan, insan soyunun tarihinde girişilen en büyük düzenbazlığın "bilinçli olarak" üstlenilmesiyle savları toplum sözleşmesinde suçlanan "zenginler"in oluşturduğu bir (toplumsal) varlık değil midir? Artık "yasal" bir niteliğe sahip olan gerçek Toplum Sözleşmesi, böylece, kavramlarının değiştirilmesi sonunda, varlıkları ve amansız mantığı *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'de anlatılmış olan aynı gerçekliklere ulaşmaktadır.

Son bir yorum: III. Tutarsızlık, kuramın gerçek(lik) ile tutarsızlığı ile ilgiliyse, artık yalnızca bir *kuramsal* yadsıma sorunu olarak kalamaz. Yadsıma ancak *pratiğe ilişkin* bir yadsıma olabilir: insan gruplarının (örgütlerin, sınıfların) varlığının yadsınması, onların varlığının eylem alanında da bastırılması demektir. IV. Tutarsızlık'ı buraya koymaktayım.

İDEOLOJİDE İLERLERE UÇMA
EKONOMİDE GERİLERE ÇEKİLME

Ortadaki "kuramsal güçlükler"in çözümü pratik (eylem) alanına bırakılmıştır. Sorun, gerçeklik alanında artık göz yumulamayacak derecede karşı karşıya kalınan toplumsal grupların ve etkilerinin: örgütlerin, toplumsal sınıfların, siyasal ve ideolojik amaçlı partilerin ve bunların etkilerinin nasıl bastırılacağı sorunudur.

Genel iradeye başvurma işleminin "sağlam" (sağlıklı) biçimde işleyebilmesinin koşullarını anımsamaya çalışalım. Halkın aydınlanmış olması ve halk ile genel irade arasına, aracı olarak hiç bir insan grubunun sokulmaması gerekliydi. Rousseau bu iki gereği, iki biçime girebilen, ikincisi birincisinin başarısızlığa uğramasının itirafı olan, ya da *(vice versa* : bunun tersi) birincisi ikincisinin başarısızlığını açıklayan iki biçim alabilen tek ve aynı işlemde göğüslemeye çalışacaktır. İdeoloji alanında ilerilere uçma ve (veya) gerçeklik alanında gerilere çekilmedir söz konusu çabası. Tam anlamıyla "eyleme ilişkin" olan (ancak doğal olarak kuramsal uzantıları da bulunan) IV. Tutarsızlık, bu biri olmazsa ötekisine başvurulabilecek girişimlerin iki biçimini birbirinden "ayırmaktadır." Bu konuda, ancak birkaç ipucu sunabileceğim:

1. *İdeoloji Alanında İlerilere Uçma*

Asal momentler görgü ve ahlâk *(moeurs)*, eğitim ve sivil din (vatandaşlık dini) kuramında bulunabilir. İlkece bu girişim, toplum içinde birbiri ardı sıra boy gösteren ve toplumda aktif (etkin) konumda olan

toplumsal çıkar gruplarının etkilerini silecek kalıcı bir ahlâk reformu yaratmak düşüncesiyle, ortaya pratik düzenlemeler koymak amacındadır. Söz konusu olan, "tekil" grupların zararlı etkileriyle tehdit edilen bir toplumda, bireysel vicdanın (yani içinde genel çıkarın bulunduğu tekil [özel] çıkarın) "saflığını" koruma ve onu yeniden kazandırma sorunudur.

Kaç tür yasa olduğunu sıralarken Rousseau, siyasal yasalar, sivil (medeni) yasalar ve ceza yasaları ayrımı yapmaktadır. Ama en önemli nokta üzerinde bir şey söylememektedir:

> Bu üç yasa türü yanı sıra, hepsinden önemli olan, mermerden ya da sarı metalden (pirinçten) levhalara oyularak yazılmış olmayan ama vatandaşların yüreklerine kazınmış olan bir dördüncü yasa türü vardır. Devletin gerçek anayasasını [temel yasasını] bu yasa oluşturur; bu yasa her gün yeni bir güçle doğar, öteki yasaların zayıfladığı ya da yok olup gittiği zamanlarda, onlara yeniden yaşam gücü verir, ya da onların boş bıraktığı yeri doldurur *(les supplée)*; bir halkın seçtiği yollardan sapmamasını sağlar; yetkenin (otoritenin) yerine, sezdirmeden, alışkanlık edinmenin gücünü yerleştirir. Sözünü ettiğim [yasa] geleneğin, göreneğin ve hepsinden önce kamuoyunun ahlâkıdır (davranış kurallarıdır) *(moeurs)* bu, siyasal düşünürlerin bilmedikleri, bununla birlikte öteki [ilgili] her şeyin temelinde yatan bir güçtür. Büyük Yasa Koyucunun [ya da En Yüksek Yasama Organının] kendisini belli kurallarla sınırlıyormuş gibi görünmekle birlikte, gizlice başvurduğu yasa budur; çünkü söz konusu kurallar "asıl kubbenin üzerindeki küçük kubbeler"* olmaktan başka bir şey değilken söz konusu gelenek görenek *(moeurs)* kuralları, yavaş yavaş yükselmekle birlikte, sonunda yapının, yerinden oynatılamaz önem ve ağırlıktaki kilittaşını oluştururlar (*SC.* II, XII, s. 44-45; *CS.* II, XII, *s.* 271-72; *TS.* II, XII, s. 75).

(*) İngilizce çeviride "**arc of the arch**" (ana kemerin üzerindeki kemer); Günyol çevirisinde "kubbenin kemeri" deniyor; "tonoza dayanan kemer" olarak çevirmek belki en uygunu olur (ç.n).

Bu, yazılı olmayan, kilittaşı niteliği taşıyan yasaların içindeki maç, "gelenek görenek ahlâkı"nda somutlaşmış olan "tekil irade"yi etkilemektir:

> "Şimdi, tekil iradelerin genel irade ile, yani gelenek göreneğin yasalarla olabildiğince az ilişki içinde bulunması gerekir..." (*SC.* III, I, s. 48; *CS.* III, I, s. 274; *TS.* III, I, s. 80)

Ancak "gelenek ve görenek ahlâkı" aşağıdaki gibi çizilebilecek olan nedensellik (neden-sonuç) zincirinde sondan bir önceki halkadan başka bir şey değildir:

Yasalar ⟶ kamuoyu ⟶ gelenek görenek ahlâkı ⟶ tekil (özel) irade

Toplumsal gruplar açısından bakılırsa, bunlar, üstlendikleri görevler ve yaptıkları etkiler kadar, salt varlıklarıyla, kendiliklerinden harekete geçerek, bu sürecin her bir anını etkilemelerine dayanabilirler. Bu durumda her bir ara neden üzerine bir karşı etkinin uygulanması kaçınılmaz olur. Yasa Koyucu *par excellence* (yetkinlikle) yasalar üzerinde çalışır. Eğitim, şenlikler, sivil din (vatandaşlık dini), kamuoyu üzerinde etkili olur. Sansür memurları gelenek görenek ahlâkını etkiler. Ne var ki, Yasa Koyucu ancak toplumsal varlığın tarih içinde doğuşunun başında işe karışır ve sansürcüler [toplumun ahlâkını koruma görevlileri] ancak gelenek görenek ahlâkının iyi kurallarını koruyup sürdürebilirler; ama bunların iyi olmayanlarında reform yapamazlar. Böylece, kamuoyu düzleminde eylem gösterme sürekli ve etkili olabilir ve de böyle olması gerekir. Vatandaşların (şenlikler gibi) kamusal etkinlikler yoluyla, ya da (*Émile*'de olduğu gibi) özel yollarla eğitimi önemli olmakla birlikte, dine, yani dinsel ideolojiye, ama bir sivil din (vatandaşlık dini) olarak anlaşılan dine, yani sivil dinin ahlâksal ve siyasal ideoloji olarak işlevine başvurulmaksızın eğitim yeterli olamaz.

Tekil (özel) iradeyi, [gene] "tekil" olarak nitelenen ünlü "ara" grupların "toplumsal çıkarları"nın bulaşmasından korumanın tek yolu olarak ideolojiye sığınma. Bu, ileriye doğru bir kaçıştır: çünkü [ulaşa-

bileceği] sonu [hedef] yoktur. Tüm siyasal kubbeyi havada tutan "kilittaşı" olan ideolojik çözümün göklerde kurulan bir cennete* gereksinimi vardır. Ve hiç bir şey, Cennet (gök) kadar dayanaksız ve dayanıksız* değildir.

2. *Ekonomik Gerçeklik Alanında Gerilere Çekilme*

Yeryüzüne geri dönmenin, ayakların yeniden yere basmasının ve söz konusu tehlikeli insan "gruplarına", doğrudan doğruya, bu grupların dayandığı ilkelere saldırmanın nedeni budur [Göklere, Cennete, ideolojiye sığınmanın zayıflığı, dayanıksızlığıdır]. Ve, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in ana savlarını anımsarsak, bu, gerçeklikten söz etmek, yani "mal"dan, mülkiyetten, zenginlikten ve yoksulluktan söz etmektir. Açık seçik terimlerle belirtmek gerekirse: Devlet belli bir ekonomik yapının kesin sınırları içinde tutulmalıdır:

> Hangi türden olursa olsun, her bir yasama sistemi sonuçta .... kendisini iki ana konuya, *özgürlük* ve *eşitlik* konularına indirger; özgürlüğe indirger; çünkü, her türlü tekil bağımlılık, oldukça büyük bir gücün Devlet varlığının elinden alınmış olması anlamına varır; ve eşitliğe indirger, çünkü, eşitlik olmadan özgürlük var olamaz... Eşitlik ile, kişilerin güçlerinin ve zenginliklerinin derecelerinin herkes için mutlak olarak aynı olmasını değil, bu gücün hiç bir zaman şiddete başvurabilecek kadar büyük olmamasını ve her zaman mertebenin ve yasanın erdemi yoluyla kullanılacağını anlamalıyız, ve zenginlik konusuna gelince, hiç bir vatandaşın hiç bir zaman, bir başka vatandaşı satınalabilecek kadar varlıklı olamayacağını ve hiç kimsenin kendisini satmak zorunda bırakılacak kadar yoksul olmaması gerektiğini anlamalıyız: ki bu, güçlü olan, büyük olan için, mallarının ve konumunun (pozisyonunun) aşırıya

(*) İngilizce çeviride, hem "gök", hem "cennet" anlamına gelebilen "heaven" sözünden yararlanarak yapılan sözcük oyununun yerini, "fragile" (kırılgan) sözcüğünü "dayanaksız ve dayanıksız" biçiminde çevirerek, bir başka (Türkçe) sözcük oyunuyla doldurmaya çalıştım (ç.n.).

kaçmamasının, ve, sıradan kimseler için, fazla hırslı ve açgözlü olmamalarının gerektiği anlamına gelir. (*SC.*, II, XI, s. 42, *CS*, II, XI, s. 269; *TS*. II, XI, s. 71-72)

Ve Rousseau bunlara şu notu da eklemektedir:

> Amaç Devlete tutarlılık kazandırmaksa, iki ucu [çok fazlayı ve çok azı] olabildiğince birbirine yaklaştır; ne zenginlerin ne de dilencilerin doğmasına izin ver. Doğal olarak, aynı olgunun birbirinden ayrılmaz iki yüzünü oluşturan bu tabakaların ikisi de, toplumun ortak iyiliği için aynı derecede tehlikelidir; biri tiranlık yanlılarını ve ötekisi tiranları türetir. (*SC.*, II, XI, s. 42n; *CS*. II, XI, s. 269n.; *TS*. II, XI, s. 72-72n)

Bu parçanın formülleştirdiği düşüncelerden odakta bulunanı, *Eşitsizlik Üstüne Söylev*'in terimlerine eşit bazı terimleri, ama onların siyasal sonuçları bakımından, yinelemektedir:

> Bir kimsenin bir başka kimsenin yardımına muhtaç duruma düştüğü andan başlayarak; herhangi bir kimsenin, iki kişiye yetecek kadar yiyecek içeceğe sahip olmanın yararlı bir durum olacağını gördüğü andan başlayarak, eşitlik yok oldu.[1]

Böyle bir durumun olanak içine girmesi, işbölümünün başlangıç biçimlerinin görünmesiyle, tüm toprakların ekime biçime açılıp, tüm toprakların işgal edilmesiyle birlikte, evrensel (yaygınlıkta) bir durum gösteren başka kimselere bağımlılığın başlangıç biçimleriyle birlikte:

> "sayıca çokluk oluşturanların ... yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli şeyleri (geçimliklerini) zenginlerden almak ya da bunları zenginlerden çalmak"[2]

(1) **The Social Contract and Discourses**, op. cit., s. 199.
(2) ibid, s. 203.

zorunda kaldıkları; ve varlıklıların, yoksulları satınalabilecekleri, ya da onları [istedikleri şeyleri yaptırmaya] zorlayabilecekleri güce ulaştıkları noktaya gelindiğini gösterir. Bu, *Toplum Sözleşmesi*'nin ulaştığı ikinci pratik çözümün bulunmasına yolaçan bu gerçek[lik]tir.

Önerdiği ekonomik reformlar arasında, Rousseau, kurulu ekonomik eşitsizliğin sonuçlarını, özellikle insanların "doğal olarak aynı olgunun birbirinden ayrılmaz iki yönünü oluşturan" iki grup oluşturmalarını, "tabakaları", "varlıklı insanlar" ile "dilenciler" gruplarını, yasaklamayı amaçlamaktadır. Bu yolda alakoyduğu ölçüt "hiç bir vatandaşın, hiç bir zaman, hiç bir başka vatandaşı satınalabilecek kadar varlıklı ve hiç kimsenin kendisini satmak zorunda bırakılacak kadar yoksul olmaması" ölçütüdür. Bu ölçütü göğsünü gere gere ileri sürmekte, ama ileri sürerken, onun uygulama alanında gerçekleştirilmesi gereken önkoşullarını, eski ekonomik bağımsızlık düşünü, (*Eşitsizlik Üstüne Söylev*'de geçen) "bağımsız ticaret" düşünü, yani (kentte ya da tarım alanında) küçük zanaatçı üretimi düşünü aklına getirmeden ileri sürmektedir.

Bu kez, ekonomik gerçeklik içinde "geçmişe kaçış" bir geriye dönüş söz konusudur. Öyle ki bu, Rousseau'nun iyi bildiği bir düş, bir sofuca istektir:

> Böyle bir eşitliğin yaşamda var olamayacak, düşünceler dünyasında yaratılmış bir durum olduğu söylendi. Ama böyle bir eşitliğin kaçınılmaz olarak [bazı]kötüye kullanımlarının olacağından, hiç değilse bu kötüye kullanımları ortadan kaldırmaya çalışacak bazı düzenlemelere girişmememiz gerektiği sonucu mu çıkar? Tam da koşulların gücü her zaman eşitliği ortadan kaldırmak eğilimi gösterdiği içindir ki, yasaların gücünün her zaman onu koruyacak yönde kullanılması gerekir. (*SC*. II, XI, s. 42; *CS*. II, XI, s. 270; *TS*. II, XI, s. 72).

Koşulların gücünün bir ürünü olarak doğan kaçınılmaz bir kötüye kullanmanın ancak bir düzenleme (düzeltme girişimi) sorunu oluşturabileceği ortadadır. Rousseau, "iki ucu olabildiğince birbirine yaklaştır" derken, aşağıdaki doğması olanağı bulunmayan bir durumla ilgili bir so-

runa değinmektedir: koşulların gücüne karşı gitmek, pratik bir önlem olarak "uygulama alanında var olamayacak" bir çözüm önermektir. İki "uç"un, genellik ya da tekillik kategorilerinin en küçük noktasına dikkat etmeksizin "çıkarlarını" savunan insan grupları oluşturmaları için gerekli her türlü niteliğe sahip oldukları, uzun boylu açıklamaları gerektirmeyecek kadar açık bir gerçektir.

Tek sözle açıklamak gerekirse: Rousseau soruna (toplumsal sınıfların varlıklarının nasıl bastırılacağı sorununa) pratik bir çözüm olarak, feodal üretim biçiminin çözülmesine neden olan bir noktaya, *ekonomik alanda geri çekilmeye: Eşitlik Üstüne Söylev*'de "bağımsız ticaret" kavramı (özgür bir ticaret, alışveriş olanağı sağlayan, yani bireyler arasında özgür ilişkilere olanak veren evrensel bir ekonomik bağımsızlık kavramı) ile betimlenen, bağımsız küçük üreticiye, kentsel ve kırsal bölgelerde yürütülen zanaatçılığa dönme çözümüne başvurmaktadır. İyi ama gerçekleşmesi olanağı bulunmayan geçmişe (geriye) yönelik böyle bir ekonomik reformun gerçekleştirilmesi için hangi ermişe (hangi azize) başvuracağız? Bu konuda başvuracağımız yetkili olarak, ahlak vaazından, ideolojik eylemden başka bir şey bırakılmamıştır. Bir çember içindeyiz.

İdeolojide ilerilere [geleceğe] uçuş, ekonomide ricat ediş, ideolojide [yeniden] ileriye atılım vb. Bu kez Tutarsızlık, Rousseau'nun önerdiği pratik içine yerleşmiş bulunmaktadır. Söz konusu pratik, kavramlarla değil, gerçekliklerle (*var olan* ahlâk ve din ideolojisiyle, *var olan* ekonomik nitelikle) ilişkilidir. Söz konusu tutarsızlık, sonuçları içindeki gerçeklik bakımından birçok sözcükte kendini göstermekte: gerçekleştirilmesi aynı derecede olanaksız olan iki pratik arasındaki tutarsızlıkla karşı karşıyayız. Artık gerçeklik alanı içinde olduğumuz için ve ancak onun içinde (ideoloji - ekonomi- ideoloji vb. biçiminde) dönüp durmaktan başka bir şey yapamayacağımız için, elimizde doğrudan doğruya gerçeklik içinde daha ileri noktalara ulaşabilme olanağı bulunmamaktadır. Böylece Tutarsızlık, bir çıkmaz sokağa varıp dayanmış oluyor.

Artık yeni yeni Tutarsızlıklar'a dalarak ilerlemek olanağı yoksa: söz konusu Tutarsızlıklar, daha önce sorunları ve çözümleri ardında ger-

çekliğe, çözülemez soruna ulaşılana kadar, [yeni yeni] Tutarsızlıklar' dan beslenmekten başka bir şey yapamamış olduklarından, kuramsal düzeyde herhangi bir işe yaramayacaklarsa da, geride hâlâ başvurulabilecek bir çare kalmıştır; ama bu farklı türden bir çaredir: *aktarma*, bu kez olanaksız kuramsal çözümün, kurama seçenek olabilecek bir şeye, edebiyat alanına aktarılması çaresi kalmış - Çare geçmişte benzeri görülmemiş bir yazının (edebiyatın, *ecriture*) Rousseau'nun *La Nouvelle Heloise* (Yeni Güneş), *Emile* ve *Confessionnes (İtiraflar)* adlı yapıtlarında görülen hayran kalınacak "kurgusal-öyküsel zafer"idir . Ne var ki, bunların benzeri görülmemiş yazılar olmaları, benzeri görülmemiş bir kuramın, Toplum Sözleşmesi kuramının hayran kalınacak "başarısızlığı" ile bağlantılı olabilir.

DİZİN

A

Acemler, 57.
adalet, 128, 135.
adetler, 30.
ahlak, 10, 108, 115, 129, 142, 144, 150.
ahlaki fizik, 5.
alışveriş, 126, bak. "değişim".
alienation, 91, 91n.
Almanya, 77.
Amerikan Anayasası, 68.
amour de sol, 97.
amour propre, 99.
anayasa [oluşturma] eylemi, 115, 116, 119, 130.
Anquetil-Dupont, 57.
Ansiklopediciler, 77, 83.
ara güçler, 50, 73.
Aristocular, 6.
Asya ülkeleri, 57.
Augustin, St., 19.
aydın despot, 77.
aydınlanma, 137, 144.

B

bağımsız ticaret, 149, 150.
barış durumu, 13.
Bayle, 12.
beşinci tutarsızlık, 150.
bilimin önemi, 24.
1848 Anayasası, 68.
1795 Anayasası, 68.
1791 Anayasası, 68.
bireyin özgürlüğü, 13.
birinci tutarsızlık, 105-123.
Bodin, 5.
Bossuet, 7, 9.
Boulainvilliers, 64, 77.
boyuneğme sözleşmesi, 94.
burjuvazi, 77, 78, 79, 80, 83.
bütünsellik, 33, 34, 36.
büyük ülkeler, 57.

C

can, 98, 104.
Cassirer, 36, 115.
Cenevre Elyazması, 135.
Ciceron, 66.
Boğrafya etmeni, 38, 39, 52, 60.
Comte, 5.
cumhuriyet, 31, 45 vd.

Ç

çıkar grupları, 145.
çıkar kategorisi, 99, 127, 128, 129, 130, 139.
Çin, 57, 60.
Çinliler, 10, 63.
Çoğunluk (ilkesi) kuralı, 94, 95.

D

decalage, 89, 89n.

değişim, 124 vd.
değişim sözleşmesi, 130.
demokrasi, 46.
dernekler, 138.
Descartes, 7, 19.
despotizm, 27, 31, 41, 51, 57 vd., 71, 72, 73, 120.
despotizmde mekan, 60.
despotizmde zaman, 61.
despotizmin yapısı, 58.
devlet, 147.
devletin boyutları, 36.
devlet, totalite olarak, 33, 34.
devretme, 91n.
dıştan toptan teslim olma, 120.
Diderot, 76.
din, 142, 146.
din etmeni, 12, 30, 39, 40, 58.
dinsel ideoloji, 146.
din yasaları, 26.
discrepancy, 90n.
doğa (durumu) hali, 12, 13, 16, 96, 98, 122.
doğal din, 11.
doğal eşitlik, 46.
doğal hukuk, 11, 15, 16, 20, 105.
doğal özgürlük, 126.
doğal yasa, 20.
dördüncü tutarsızlık, 143, 144.
Durkheim, 5.

E

edebiyata kaçış, 151.
efendi-köle farklılaşması, 100.
eğitim, 46, 144, 146.
egoizm, 99, 100.
Eisenmann, Charles, 69, 71, 76.
ekonomik bağımsızlık, 149.
ekonomik tutum, 144 vd.
elkoyma, 101, 125, 126, 148.
Emile, 106, 112, 146.
"engeller", 96, 97, 100 vd.
Epicure, 38.
erdem ilkesi, 31, 32, 45, 46, 61, 62.
eşitlik, 13, 46, 59, 127, 128, 129, 131, 135, 142, 147, 148.
eşitsizlik, 52, 149.
Eşitsizlik Üstüne Söylev, 96, 97, 116, 134, 142, 143, 147, 148.
evrensel ilkeler, 29.
evrensel (rekabet) yarışma, 97.

F

Faguet, 45.
felsefi nesne, 89, 114, 123.
Fenelon, 64.
feodal devlet, 80.
feodal kuramcılar, 14.
feodal sağ muhalefet, 64.
feodal toplum, 81, 82.
feodal üretim biçimi, 150.
feodal yasalar, 30.
formel eşitlik, 127, 128.
Fronde Ayaklanması, 81.

G

gelenek görenek, 145, 146.
Germanistler, 77, 81.
genel (çıkar) yarar, 128, 129, 132 vd.
genel gerçeklik, 132.
genel irade, 131, 132 vd.
genelleşmiş savaş, 97, bak. "savaş durumu".
genellik, 132, 133.
Got yönetimi, 74.
Grek monarşileri, 84n.
Grotius, 7, 94, 106.
gruplar, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145.
"güçler", 96, 97 vd., 100 vd.
güçlünün hakkı, 94.
güçlü-zayıf farklılaşması, 100.
güvenceler sorunu, 121.

güvenlik, 68, 118.

H

Halk, 53, 56, 65, 66, 66n, 74, 78, 82, 83, 83n, 144.
halk cumhuriyeti, 47.
halk despotizmi, 47, 47n.
halkı halk yapan eylem, 95, 112, 134.
halkın düşüncesi, 137.
halk ihtilali, 65, 66, 73, 82.
Halk Meclisi, 68.
harem, 62.
Hegel, 33, 46, 54, 61, 115.
Helvetius, 6, 76, 85.
Hobbes, 5, 7, 13, 15, 27, 33, 54, 62n, 97, 105, 118, 119, 120.
hukuksal haklar, 135.
hukuksal ideoloji, 142.
hukuksal sözleşme kuramı, 105, 113, 114.
hukuk yasaları, 59.
Husserl, 115.

I

Ilımlılık, 68.
ılımlı yönetim, 71, 72n.

İ

içten toptan teslim olma, 120, 121.
iç savaş, 67n.
ideal toplum, 13.
ideoloji, 142, 144-148, 150.
ikinci tutarsızlık, 124-129.
iklim etmeni, 11, 23, 29, 39, 40, 57.
ilk doğa durumu, 98, 100.
ilkel monarşi, 77, 81, 83n.
ilkenin belirleyiciliği, 38.
ilk(sel) sözleşme, 95.
ilk uylaşım, 94.
imtiyazlı zümreler, 50, 51, 54, 56, 70n., 73.
İngiltere, 64n, 68, 83n.
İngiltere Anayasası, 69, 74, 83.
insan aklı olarak yasa, 23.
insan doğası, 26, 27, 108, 128, 130, 135.
insanların varlık biçimleri, 120, bak "varlık biçimi".
insanın bağımsızlığı, 13.
insanın mantıksızlığı, 8.
insanın zayıflığı ilkesi, 8.
insan ilişkileri, 97, 101.
insan yasası, 22, 24.
işbölümü, 148.
işkence, 27, 84.
itaatsizlik ilkesi, 61.

J

Japonlar, 10.
Japonya, 57.

K

kamuoyu, 145.
kamu yararı, 47
kanun, bak. "yasa".
Kant, 115.
kendine öncelik verme, 128, 135.
kendine saygı, 97, 99, 102, 142.
keyfilik, 29.
kısmi teslim olma, 128.
korku ilkesi, 31, 58, 62, 62n, 63.
köle-efendi farklılaşması, 100.
kölelik, 27.
kral, 73, 76, 78, 80, 82.
kuramsal "oyun", 90, 92, 109, 110, 115.
kuramsal tutarsızlık, 89.
kuramların içsel mantığı, 23.
kuvvetler ayrılığı, 68 vd., 80n.
kuvvetler ayrılığı mitosu, 69.

kuvvetler (güçler) bileşimi, 71, 72.
kuvvetler dengesi, 72.
küçük üretici, 150.
küçük zanaatçı üretimi, 149.

L

Leibniz, 6, 13.
Lenin, 90n.
Locke, 13, 95.
Louis, XIV., 77.

M

Machiavelli, 5.
manüfaktür, 79.
Marx, 35, 38, 63, 80n.
Mathiez, 84.
Mesnier, 83.
miras, 30.
modern burjuvazi, 79.
monarşi, 31, 49 vd.
monarşinin özü, 61.
Montaigne, 6.
Montesquieu:
bilim adamı olarak, 44.
feodalliği, 16.
dinsizlikle suçlanması, 11.
siyasal parti adamı olarak, 44, 68.
yaşamı, 3-4.
Muhammed, 11, 40.
mutlak monarşi, 63, 64, 67, 77.
mutlak monarşi burjuvazi ittifakı, 78, 79, 81, 82.
mülkiyet, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 125, 126, 127, 147.

N

nesootvetsvie, 90n.
Newton, 8, 21n.
nüfus etmeni, 30, 39.

O

onur ilkesi, 31, 53, 54, 55, 56, 61.
ordu, 60.
ortak çıkar, 134, 135, 138.
oy hakkının sınırlanması, 48.
oy kullanma, 128, 135, 136.
oyunu satma, 139.

Ö

önyargılar, 18.
örf adet etmeni, 29, 39, 40, 41, 42, 43.
örgütler, 138, 142, 143, 144.
özel çıkarların zıtlığı, 99, 100, 102.
özel (çıkar) yarar, 47, 62n, 99, 99n, 100, 128, 129, 131, 132 vd.
özel irade, 131, 132 vd., 146.
özgürlük, 64, 68, 98, 101, 103, 104, 108, 110, 115, 118, 125, 126, 147.
özgürlük durumu, 102.

P

para etmeni, 30, 39.
partiler, 138.
Pascal, 54.
Platon, 5, 33.
Porschev, 81, 82.
pozitif yasa, 25, 26.
Prelot, 57.

R

Robespierre, 84.
Roma, 34, 41.
Romanistler, 77.
Rousseau, 13, 15, 17, 25, 46, 47, 59, 84, 89 - 151.
Rousseau'nun farklı (okunuşları) yorumları, 115, 116.
ruhban, 50.

S

sahte dinler, 11.
Saint-Simon, 64, 77.
sanayi burjuvazisi, 79.

sansür memurları, 146.
savaş durumu, 96, 98, 99, 100, 101 102, 109, 119, 120, 122, 127.
seçkinler cumhuriyeti, 47.
sıfır toplum, 13.
sınıf çıkarı, 141.
sınıflar, 48, 138, 142, 143, 144.
sınıf tahakkümü, 142.
Simon, Richard, 9.
sivil din, 144.
sivil özgürlük, 126.
sivil toplum, 105, 119, 122.
sivil yasa, 145.
siyasal egotizm, 7.
siyasal eğitim, 137.
siyasal fizik, 5.
siyasal (hukuk) yasa, 17, 59, 145.
siyasal idealizm, 24.
siyasal toplum, 105.
siyaset bilimi, 5, 7, 10, 24.
soyluluk (soylular), 50, 52, 56, 65, 66, 70n, 77, 78, 79, 84.
sözcüklerle "oynama", 112, 115, 139, 140, 141.
sözleşme kavramı, 105, 111, 112, 124.
sözleşmenin tarafları, 111.
spinoza, 5, 7, 9, 13, 15, 19, 27.
şiddete başvurma, 147.

T

tabakalar, 148, 149, bak. "zümreler".
tabii hukuk, bak. "doğal hukuk".
tanrısal yasa, 19, 22.
tarım, 148.
tarihin "anlayışçı" kuramı, 36.
tarihin bütünsellik kavramı, 36.
tekil çıkar, 99, bak. "özel çıkar".
temel yasa, 49, 50, 51, 58, 149.
teoloji, 9.
teolojiyen görüş, 10, 18, 27.
teolojiyenler, 10.
Thomas, St., 19.
ticaret burjuvazisi, 79.
ticaret etmeni, 30, 39, 40.
tikel çıkar, 128, bak. "özel çıkar".
tikel gerçeklik, 132.
tikellik, 132.
tiranlık, 148, bak. "despotizm".
toplum düzeni, 94.
toplumsal fizik, 8.
toplumsal gruplar, 139, bak. "gruplar".
toplumsallaşma, 99, 100, 101.
toplumsallaşma içgüdüsü, 14, 16.
toplumsal yapı, 88, 59, 60.
toplum sözleşmesi, 12, 13, 14, 16, 74, 89-151.
"Toplum Sözleşmesi"nin farklı yorumları, 115.
toplumun kökleri, 94.
toplumun kökü olarak aile, 94.
toprak etmeni, 22, 30, 39, 40.
total alienation, 106.
toptan teslim (etme) olma, 106, 108, 109, 110, 118, 120, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135.
tutarsızlık, 89, 90n, 91.
tutku ilkesi, 58, 66.
Türkler, 10, 57, 58, 63, 63n.
tüzük [oluşturma] eylemi, 115, 116 119, 130.

U

ulus kavramı, 115.
ulusun ruhu, 40, 41, 41n.
uylaşım, 94.

Ü

üç (güç) kuvvet, 71.
üçüncü tutarsızlık, 131, 132-148.

V

varlık biçimi, 102, 108, 109.

vatandaşlık dini, 144, 146.
vazgeçme, 91n.
Venedik, 71, 71n.
Vico, 12.
Voltaire, 44n, 76, 83.

Y

yabancılaşma, 91n, 97, 98, 101, 102, 108, 109, 118 vd.
yargı kuvveti, 69, 70n, 71, 71n, 73.
yasa kavramı, 18, 133.
yasa koyucu, 24, 42, 52, 145, 146.
yasaların ruhu, 22, 23.
yasaların yasası, 23.
yasama kuvveti, 69, 83n.
yasanın amacı, 134.
yasanın genelliği, 133, 134.
yasanın görevi, 23.
yasa yapıcı idealite, 116.
yoksulluk, 147, 149.
yoksul-zengin farklılaşması, 100.
yönetim biçimleri, 45 vd.
yönetim biçimlerinin dayandığı tutkular, 31.
yönetimin doğası, 30, 32, 41, 49.
yönetimin ilkesi, 30, 32, 37, 41.
yurttaş kategorisi, 46.
yürütme kuvveti, 69.

Z

zanaatçı üretimi, 149, 150.
zayıf-güçlü farklılaşması, 100.
zenginler, 143, 148, 149.
zenginlik, 147.
zengin-yoksul farklılaşması, 100.
zümreler, 50, 51, 54, 56, 59, 66n, 148.

Elinizdeki kitaptaki iki makalesinde Louis Althusser, düşünceleri günümüzde bile süren bir tartışmanın odağını oluşturan iki büyük Aydınlanma d[redacted]i çözümlemektedir. Bu di[redacted]- rulması yönünde, özellil[redacted]- laştırıldıklarında, azımsı[redacted]ş olmalarına karşın, kend[redacted]ı ideolojilerinin kurbanı olmaktan kurtaramadıklarını göstermektedir.

Montesquieu Fransız mutlak monarşi akımının içinde işlenen düşünceleri veri olarak alıp benimsemiştir; Rousseau ise, moral değerler alanında atılacak bir geri adımla, zamanında bile gününü tamamlamış olduğu görülen bir üretim biçimini benimsetme girişiminde bulunmuştur.

87.06.4.0072.0005

VERSO
ANONİM ŞİRKETİ

3806