MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 93

BATI DÜŞÜNCESİNDE SİYASET FELSEFELERİ

Plato *Antony Flew*
Aristo *K. B. Smellie*
Aquinas *Maurice Cranston*
Machiavelli *Ernesto Landi*
Hobbes *J. W. N. Watkins*
Locke *Richard Peters*
Rousseau *Bertnard de Jouvenel*
Burke *J. M. Cameron*
Hegel *Frederick C. Copleston*
Marx *Alasdair MacIntyre*
Mill *Noel Annan*



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYIN Nu. 93

BATI DÜŞÜNCESİNDE SİYASET FELSEFELERİ

Editör
Maurice Cranston

Çeviren
Nejat Muallimoğlu

İstanbul - 1995

M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu. 93

Dizgi, Montaj : Aycan Grafik
Kapak : Aycan Grafik
Baskı : Yıldızlar Matbaası
Kapak Baskı : Orhan Ofset
Cilt : Kısmet Ciltevi

İsteme Adresi : M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Cami Altı Bağlarbaşı / ÜSKÜDAR
Tel: (0216) 342 47 87 - 310 53 11

İÇİNDEKİLER

Takdim 7

Plato 11
Antony Flew, *Felsefe Profesörü,*
Keels Üniversitesi

Aristo 22
K.B. Smellie, *Siyasi İlimler Profesörü,*
Londra Üniversitesi

Aquinas 34
Maurice Cranston, *Siyasî İlimler Doçenti,*
Londra Üniversitesi

Niccola Machiavelli 44
Ernesto Landi, *(Editörün Çevirisi)*

Thomas Hobbes 53
J.W.N. Watkins, *Felsefe Tarihi Doçenti,*
Londra Üniversitesi

John Locke 63
Richard Peters, *Eğitim Felsefesi Profesörü,*
Londra Üniversitesi

Jean Jacques Rousseau 78
Bertrand de Jouvenel, *Sınaî ve Sosyal Çalışmalar ve Ekonomik Belgeler Derneği Başkanı, Paris*

Edmund Burke 93
J.M. Cameron, *Fsefe Profesörü, Leeds Üniversitesi*

George Wilhelm Friedrich Hegel 105
Frederick C. Copleston, *Felsefe Profesörü, Roma Gregoryan Üniversitesi*

Karl Marx 114
Alasdair MacIntyre, *Oxford Üniversite Koleji Yönetim Kurulu Üyesi*

John Stuart Mill 125
Noël Annan, *Cambridge King's Koleji Yöneticisi*

Takdim

Bu kitap, Batı siyasî felsefesi üzerine bir kitap olmadığı gibi, Batı siyasî düşüncesi tarihi de değil; onbir önemli Batılı siyasî filozof hakkında makalelerden oluşan bir dizi yazıdır. Kitaptaki her bölümü ayrı bir yazar yazdı, ve hepsi (Aquinas bölümünü yazanın dışında), akademik çevrelerde sahalarında otorite olarak bilinen kimselerdir. Üzerlerinde durdukları filozoflarda birer başlangıç olarak düşünülmesi gereken makalelerin, genel okuyucular ve talebeler için olduğu kadar, siyasî felsefe hakkında bilgi edinmek isteyen kimseler için de oldukça ilgi çekici olacağını sanıyoruz.

Kitabı onbir bölümde ele almak benim fikrimdir, ve bunun için itirazlar yükseleceğini de biliyorum. İlkin, almayı düşündüğüm halde çıkardığım bir filozof Jeremy Bentham'dır. Bentham üzerine otorite sayılacak kimselerle danıştıktan sonra, Bentham'ın kitap haline getirilmemiş yazılarının incelenerek Londra University College'i tarafından hazırlanan eserin, Bentham'ın yayımlanmış kitap ve yazılarından anlaşılan Bentham'dan çok farklı bir Bentham ortaya çıkaracağından, onun yeni imajının sunulmasını beklemenin, eski imajını pekiştirmeye çalışmaktan daha iyi olacağını düşündüm.

Bazı okuyucular, Burke'nin, meslekten bir filozof olmamasına rağmen kitaba alındığı, ve meslekten bir filozof olmasına rağmen Spinoza'nın alınmadığı için beni kınayabilir; diğerleri, Hıristiyan filozofları arasında, Augustine'i değil de Aquinas'ı almamı yerinde bulmayabilir; ve bazıları da, hiç şüphe edilemez ki, sosyalizmin temsilcisi olarak Marx'ı değil de, St. Simon'u veya Fourier'i veya Proudhan'ı görmek isteyeceklerdir. Ben, bu hislere saygı duymakla birlikte, kendi tercihlerimin, diğerleri kadar savunulabileceğini sanıyorum. Bir dereceye kadar, "keyfî" tercihin önüne geçilemez.

Batı siyasî felsefesinin bir özelliği, hürriyet ve otorite meselesi üzerinde devamlıca durmuş olmasıdır. Yaygın bir düşünceye göre, Batılı siyasî filozoflar hürriyet yanlısı ve hürriyet karşıtı diye iki grupta toplanabilir: bir tarafta Aristo, Aquinas, Locke ve Mill; öte yanda Plato, Machiavelli, Hobbes, Hegel ve Burke gibi isimler. Kanaatımca bu yol, siyasî filozofları tehlikeli bir tarzda ayırmaktır; ve bundan böyle, en alımlı hayal edilen koyunların en alımlı hayal edilen keçilerden ayrılması gibi bir yol takip edilmedi.

Aristo, Aquinas, Locke ve Mill, hürriyet üzerinde durdukları kadar, kanun ve düzen meselesini de incelediler, ve onların en liberallerinin de, hürriyetin, devlet tarafından mükemmelleştirilen bir şey olduğunu söyleyen Hegel ile çelişkiye düştüğü söylenemez.

Batılı siyasî filozoflar, hürriyetin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde değişik fikirler ileri sürdüler, fakat onların Doğulu filozoflardan ayıran bir şey de şu idi: hepsi, hürriyetin, bir kavram ve değer olduğuna derinden inanıyordu. Batı hürriyet teorileri arasındaki fark, bir kısmının, hürriyeti, hiç bir engellemeye maruz kalmaksızın istediğini yapabilmesi diye ele alırken; diğerlerinin, bir kimsenin ne yapması gere-

ken bir şey diye ele almasıdır. Aristo, Rousseau ve Hegel gibi filozoflar, insanın, ancak yapması gereken şeyi yaptığı zaman hür olabileceğini söylerken. Hobbes, Locke ve Mill gibi diğerleri ise, insanın önüne hiç bir engelleme çıkarılmadığı takdirde, kötü bir insanın iyi bir insan kadar hür olacağını, ve hürriyetin de, faziletin ilk şartı olduğundan, faziletten ayrı olarak ele alınabilecek bir şey olmadığını söylediler.

Bir kimse, çok türde hürriyet tecrübesi edinebilir. Hobbes, Locke ve Mill, her ferdin, komşularının ve ülkeyi yönetenlerin müdahalesine maruz kalmaksızın kendi hürriyetini muhafaza etmesi gerektiği üzerinde ısrarlı durdular. Onları bilhassa ilgilendiren husus, bundan böyle, ferdin bağımsızlığı idi. Fakat Aristo, Rousseau ve Hegel gibi yazarları en çok ilgilendiren *şey ise, insan hürriyetinin* kalitesi *idi. Onların bu hususta ki düşünceleri, başlıca ilgileri insan ruhunun yüceltilmesi ve mükemmelleştirilmesi olan dinî yazarların düşüncelerine yakındı.*

Kitab-ı Mukaddes*'te, Allah'ın hizmetinde bulunmanın mükemmel hürriyet olduğu belirtilir. Bu, dikkat edileceği üzere, sadece yegâne hürriyet türü değil, hürriyetin en iyi türüdür; ve sadece iyi insanların hür olabileceklerini söyleyen filozofları da, ferdin, kendi dışından gelecek basınçlar karşısında hür olmasından ziyade, her beşerî yaratığın içinde var olan küçültücü ve yozlaştırıcı hürriyetlerden masun kalabilmesi düşündürüyordu. Dinî düşüncede gaye, ruhu, vücudun sınırlamalarından kurtarmak; daha felsefî terimlerle ifade edeceksek, rasyonel [mantıkî] insanı, hırslarının kölesi olmaktan kurtarmaktır.*

Hürriyet teorisinin bu iki tipi arasında bir husumet veya çatışma yoktur. Birisi, ferdî hürriyet üzerinde durur; diğeri, ruhî hürriyet üzerinde. Mutlu, veya tam bir insanın, her iki *türdeki hürriyete de sahip bir insan olduğu söylenebilir. Bu*

hürriyet form'larından [şekillerinden] sadece birinin hakikî, diğerinin sahte olduğunu söylemek hatâdır. Zira hürriyet, cennet gibi, pek çok odalı bir konaktır; insanoğlunu metafizik, dinî, ahlakî, sosyal, siyasî, antropolojik ve psikolojik yönlerden işleyerek onun bütün tarihini ele almadan beşer hürriyetinin bütün tarihini yazmak mümkün olamaz, çünkü bütün bu hislerde, bir insanın hür veya gayri-hür olması, ve çok çeşitli form ve derecelerde hür olması mümkündür.

Hürriyet meselesi diğer meseleleri akla getirir. Ben, kanunlara niye itaat edecek mişim? Adalet nedir? Devlet nedir, ve diğer kuruluşlardan hangi hususlarda ayrılır? Siyasî topluluklar tabiî midir yoksa mukaveleler neticesi mi kurulur? Eğemenliğin temeli nedir? Bir hükümet ne dereceye kadar temsilî olabilir? Rıza [muvafakat] ile ne anlatılır? Kitapta, siyasî filozoflar bu tür sorular üzerine duruyorlar; ve hür bir medeniyetin bir işareti de şudur ki, alelâde erkek ve kadınlar da bu tür meseleler üzerinde düşünmeli ve konuşmalıdırlar.

Maurice Cranston
Londra
Mart, 1964

Plato (Eflatun)

(M.Ö. 427?-347)

Antony Flew

Plato aristokrat bir ailede dünyaya geldi ve siyasî bir liderlik hayatı için yetiştirildi. Kendi şehri Atina'daki ihtilâl ve karşıt-ihtilâlin şiddet ve haksızlığı karşısında fiîlî politika ile uğraşmama kararı aldı. Politika hayatında kendi başından geçenleri düşünen ve değerlendiren Plato, yirmi-üç asırdan fazla bir zaman önce, ideal bir devletin ilk resmini çizdi. Yüzyıllar boyunca bir Ütopya üzerinde yazan diğer her yazar, dolaylı veya dolaysız, Plato'nun çizdiği bu resmin etkisinde kaldı. Bu ideal devlet şekli, Plato'nun *Cumhuriyet* adlı eserinde, yaşlı hocası Sokrat'ın düşünceleri imişcesine, *Kallipolis*'in, yâni "Âdil Şehir"in nasıl olması gerektiği üzerindeki diyaloglarla anlatılır. Plato için, bu, mutlak bir ideal olarak kaldı; hatta tamamlanmamış son eseri Kanunlarda bile bu ideal devam etti. Bu eserde Plato Ispartalı'dan daha iyi bir Ispartalı yaratmak için birtakım kurallar koyar.

Adaletin mahiyeti üzerinde bir araştırma olan *Cumhuriyet*'te, âdil bir insanın âdil olmasının kendi yararına olacağı da anlatılır. Sokrat [bu diyaloglarda], bir şehir devletinin, âdeta, vatandaşa bildirilen yazılı emirler olduğu üzerinde durur. Böylece, kâinatta adaletin varlığını tespit etmek daha kolay olacaktır. Ve bu yolla, Sokrat, kendi idealinin ne olduğunu anlatmaya koyulur. Tabiî, Plato'nun *Cumhuriyet*'indeki bu "Sokrat"ın, tarihin Sokrat'ı ile mutlaka özdeşleştirilmesi demek değildir.

Devlet—ve bu devlet, pek tabiî, hiç bir zaman imparatorluk veya bir millet devleti değil, daima egemen bir şehir devleti idi—hiç kimsenin, yeterli olamadığı gerçeğinden doğar. O, bu noktadan, çabucak temel prensiplerinden birine geçer: insanlardaki, yaratılıştan mevcut farklılıklara dayalı derine inen bir uzmanlaşma: "Herkes, Tabiat'ın istediği şekilde, kendi işini kendisi yapmalı—bir insana bir iş" (435B). Sokrat [Plato'nun ağzından], uzman çiftçi ve zanaatkârların, tabiatın istediği şekilde, beraberce yaşayacakları basit bir hayatın resmini çizer. Bu, gerçekten sıhhatli bir cemiyet olacaktır. Eğer modern hayatın normal kolaylıklarından yararlanacak daha müreffeh bir devlet kuracaksak, devletin daha geniş bir sahaya yayılması gerekir. Bu devletin, yeni yetiştirilen bütün uzmanları, hepsinin üstünde bir orduyu, sınırları dahilinde bulundurması gerekir. Bunlara, devleti komşularından ayırmak ve onların tamah ve kıskançlıklarından ülkenin yeni zenginliğini korumak için ihtiyaç hissedecektir. Şimdi ortaya bir mesele çıkıyor: Bu, hayatî derecede önemli koruyucular sınıfını nasıl seçecek ve eğiteceğiz? Onların, en iyi bekçi köpeklerinin sahip oldukları özellik ve yeteneklere sahip olmaları şarttır. (Bir aristokrat olan Plato, aristokratlara mahsus ilgi ile köpek ve at üretmekle de meşgul oldu; ve, birazdan göreceğimiz üzere, bu ilgisini insanlara da uygulamak istedi.) Böylesine fevkalâde tabiî malzemenin—Yunan eğiti-

minin geleneksel bölümleri—fizikî ve zihnî kültürle titizlikle eğitilmesini gerektirecektir. Bu da Plato'yu, edebiyat ve musıkî üzerinde durmaya götürür. Platoncu Sokrat, edebiyatta, mitolojide ve efsanelerde ahlâkî bakımdan yüceltici olmayan her şeyin kaldırılıp atılmasını teferruatıyle anlatır. Homer'in destanlarının ve klâsik Yunan tiyatrosunun büyük bir kısmı bu yasaklama içindedir. Musıkî bile sansüre tâbidir. "Düzenli cesur bir hayatın ahengi"ne ancak eski moda bazı musıkî parçaları uyar. Plato, "Musıkî üslûbundaki herhangi bir değişikliğin ardından her zaman devletin en temel kanunlarının değiştirilmesi gelir," diyor ki, bu garip iddia akla, Stalin'in—ve Khruschev'in—Rusya'sını akla getiriyor.

Fizikî eğitim konusunda Plato, makul bir muhafazakâr olarak görünür—sıhhatli bir vücutta sıhhatli bir kafa. Fakat faydasız bir hayatı uzatmaktan başka bir işe yaramayan tıbbî tedavi hakkında, katı. Plato'da, ne Refah Payı devleti hissîliği ne de Hıristiyan idealizmi vardı. Eğer doktorlar, bir kimsenin işinin başına dönmesini sağlayamazlarsa, bıraksınlar, adam ölsün.

"Şimdi, ele almamız gereken mesele hangisi? Kimlerin yöneteceği ve kimlerin yönetilecekleri meselesi değil midir?" (412B). İlk kısa cevap şudur ki, bu asker sınıfından olgun bir elit [seçkin grup] seçmeliyiz. Bunlar Bekçilerdir. Geri kalan askerler ise onların Yardımcılarıdırlar. Bu sistemin doğru olduğunu anlatabilmek için, onun orijini hakkında, şehrin her tarafına yayılacak bir efsane uydurmalı, ve—seçkin Bekçiler de dahil—bu efsanenin doğruluğuna herkesi inandırmalıyız. Uydurulan bu efsaneye göre, tanrılar, Bekçilerin tabiatlarını [mizaçlarını] altından, Yardımcılarınınkini gümüşten ve diğerlerininkini de demir ve bakırdan yarattı; ve ondan sonra da, işler, o işlere lâyık olmayan kimselere bırakıldığı takdir-

de, şehrin yıkılacağını ilân ettiler. İşte dillerdeki "Asil Yalan" bu idi.

Plato, yerinde sebeplerle, bu askerî elitinin, kendilerinden aşağıdaki sivilleri sömürebileceklerinden endişe eder. Böyle bir durumu engellemek için de, kendisinin yeterli addettiği üç emniyet sübab getirir. İlkin, üst kademe işlerinin üstesinden gelecek doğuştan yetenekli erkek çocukların bulunduğu kadar kız çocuklarının da bulunduğunu söyler. Bu kız çocukları işleri, erkeklerle birlikte paylaşmaları için, erkeklerle birlikte eğitilmelidir. İkincisi—ki kendisi de bu teklifinin, diğer tekliflerinden daha skandalca düşünüleceğini takdir ediyor—şunu teklif eder: "Bu kadınlar, bütün erkeklerin müşterek karıları olmalı; hiç bir kadın, herhangi bir erkekle mahremiyet içinde yaşamamalıdır. Çocukları da müşterek olmalı—ne ana-babalar çocuklarının hangileri olduklarını ne de çocuklar ana-babalarının kimler olduklarını bilmeli" (458C).

Ama yine de Kallipolis'te rastgele cinsî münasebete asla yer yoktur. Her ne ise, bu beşerî damızlık çiftliğinde üretilenleri yetiştirmek başta gelen bir mesele: "Bundan şu netice çıkar ki, eğer beraberce eğitilen bu insanlar en yüksek mükemmelliğe erişeceklerse, her iki cinsin en iyileri mümkün olduğu kadar sık bir araya getirilmeli, en kötüleri ise mümkün olduğu kadar nadiren birleştirilmeli, ve sadece, birinci gruptakilerin çocukları eğitilmeli, ikinci gruptakilerin değil" (459D). Bu şekilde birleşmelerin ırsî avantajları dışında, kadınların ve çocukların böyle bir komünistik sistemde bir arada yaşamalarının sebebi, Plato'ya göre, Bekçilerin kışlalarda yaşamalarının, yemeklerini hep birlikte genel yemekhanede yemelerinin ve hiç birinin özel bir eşyası bulunmaması gerektiği sebebinin aynı idi. Bu sistem üyeleri arasındaki birliği pekiştirecek ve ferdiyetçiliğe yer vermeyecekti.

Plato'nun üçüncü ve en skandalca teklifi, egemen elitin filozoflar olması gerektiğidir. Fakat o, *filozof* derken ne demek istediğini anlatıyor.

Filozof burada, eşyaların ideal özleriyle, meşhur Platonik form'larıyle, bir diğer dünyada, ezelî soyutluğun değişmeyen cennetinde ortaya konan standartlarla âşinalığı olan kimsedir. Filozof, ve sadece filozoftur ki, değerlerin kaypak, anlaşılması zor gerçeklerini kavrayabilir: "Biz, adaletin nasıl bir şey olduğu, ve mükemmelce âdil bir insanın, eğer böyle biri görünecekse, onun nasıl bir insan olması gerektiği üzerinde bir standart ortaya koymak için bu teklifi yapıyoruz. . . . Eğer insanlar, ressamlar gibi, uzaklara, mükemmel hakikata bakamaz, ve standart üzerinde tefekkür edemezlerse, kör olsunlar daha iyidir. Onların güzel âdil ve iyi gibi dünyevî düşünceleri gerçekten temsil edebilmeleri için, bu standarta ihtiyaçları var. . . ." (472C).

Fakat böylece aydınlanmaya ulaşan filozoflar, ". . . tuvalleri olarak bir şehiri ve insan karakterini ele almadan önce, tuvallerini temizleyeceklerdir ki, bu da hiç de kolay bir mesele değildir. İşte tam burada onlar, diğer herkesten farklı olacaklardır. Kendilerine temiz bir tuval verilinceye, veya kendileri için temiz bir tuval yapana kadar, şehire veya ferde dokunamayacaklar, veya kanunlar getiremeyeceklerdir" (501A).

Peki, böylesine altın Gardiyanlar nasıl üretilecek? Şartların başında kabiliyet gelir. Fakat kabiliyet, gerçek bir eğitimden geçmedikçe, faydasız olmaktan da kötüdür. Gardiyanların ve Yardımcıların en iyi çocukları—sakat ve kusurlu çocuklar sessizce ortadan kaldırıldıktan sonra—kamu çocuk yuvalarına alınacak, kamu okullarında eğitilecek, kültürel yozlaşmadan korunacak, ve sıkı bir fizikî eğitimden geçirilerek cengâver sporcular olarak yetiştirilecektir. Yirmi yaşına

geldiklerinde, onların en iyileri, saf matematik üzerinde eğitim görmeleri için seçilecektir. Otuz yaşına geldiklerinde de, onların en yeteneklileri ve en sağlam ahlâklıları, beş yıl felsefî diyalektik üzerinde eğitilmek üzere seçileceklerdir. Otuz-beş yaşına geldiklerinde de, insanlar arasına katılarak, birliklere kumanda etmekte pratik tecrübe edinecekler ve ikinci derecedeki idarî işlerin başına getirileceklerdir. Eğer, ve sadece eğer, bir kimse, bütün bunları hatâsız yaptığı takdirde, ideal standartları ve onların dünyaya uygulanmasını bildiğinden bir Gardiyan, bir filozof hükümdar olmaya hak kazanacaktır.

Bütün bunlardan ne gibi neticeler çıkaracağız? *Cumhuriyet* bir gençlik travma'sı [sarsıntısı] sonucu pratik hayattan atılmış, yâni siyasî şiddet realitesinin ilk şokunu tatmış bir adamın gelip geçici bir hülyası mıdır? Buna—bir gülümseme veya bir iç çekmesi ile—bulutlardaki bir günbatımı şehrinin parıldayan bir vizyonundan başka bir şey değil diye omuz mu silkeceğiz? Böylesine sabırsız ve inatçı bir kafadan çıkan düşüncelerin bizler tarafından nasıl karşılandığının bir desteği olmak üzere, Plato'nun, Siraküze'yi bir Kallipolis hâline getirmesi için, genç diktatör II. Dionisis'i bir filozof-hükümdar yapmak uğrunda daha başlangıçta karaya vuran yüz kızartıcı teşebbüsünü zikredebiliriz. Sonra, *Cumhuriyet* ideali, bir kaç bin nüfuslu, minik bir hükümran şehir içindir; sınırları geniş topraklar ötesine uzanan, milyonlarca insanın yaşadığı ve teknik başarılara ulaşmış millet-devletler için değil.

Cumhuriyet, artık Ütopik bir sosyal mühendisin üzerinde çalışacağı bir proje değildir. Hiç bir zaman değildi. Fakat fikirler, mühendisin projesindeki form'lardan farklı şekiller için önemli olabilir. Plato, şüphesiz, soyut ve ideal üzerinde tefekkür etmeyi sevdi. Fakat o, aynı zamanda, çevresindeki gerçek cemiyetlerin vukuflu bir gözlemcisi idi. Çevresindeki diğer topluluklar gibi, küçük çapta basit bir cemiyette yaşa-

diğer topluluklar gibi, küçük çapta basit bir cemiyette yaşadığından prensipleri, bizim, kendi dünyamızın aşırı ölçüde düzensiz, sosyal ve ekonomik muğlaklıkları içinde göremeyeceğimiz tarzda görebilecek bir yeteneğe sahipti. Onun, meselâ, demografik kuvvetler üzerinde, nüfus artışının patlayıcı sosyal gücü üzerinde devamlıca durduğunu düşünün. Modern teknoloji, onun, insan sayısını kontrol etmek için ileri sürdüğü fikirlerini geçersiz olduğu kadar gayri-insanî yaptı. Ümit edilir ki, ilim, onun teklif ettiği ırsıyet metodlarını, bizim kendi beşerî ham maddemizin biyolojik yollarla muhafaza edilmesini ve geliştirilmesini de bir gün geçersiz ilân edecektir. Fakat mesele böylece ortaya konduğuna göre, insan nüfusunun kontrolünün refah ve barış uğrundaki temel önemini inkâr etmek de güçtür. Yalnız büyük siyasî tecrübeler gösteriyor ki, onu reddetmek güç olmakla beraber, çok defa, unutulacak kolay bir şey, veya işimize öyle geldiğinden, sırt çevrilecek bir şey imişcesine bakılıyor.

Veya, tekrar, Plato'nun Bekçiler ve Yardımcıları sınıfının karılarının ve çocuklarının hep bir arada yaşamalarını istediğini ele alalım. Bu fikirlere, beşerî gerçekleri hiç anlamadığını gösteriyor diye hücum edildi. Bu, haddinden fazla aşırı bir hücum. Plato'nun bu konudaki düşüncesini anlamak için, en azından, onun, bu teklifleri ileri sürerken düşündükleri kadar, teklif edilen gerçek düzenlemeler üzerinde de durmak gerek.

Böylece, elit sınıfının özel aileleri ve mülkiyeti bulunmaması gerektiği üzerinde söylediklerinin sebebi şudur: böylesine özel çıkarlar, elit sınıfının, bütün varlıkları ile kendilerini kamu hizmetine adamaları gerektiğine müdahale olacaktır. [Katolik] papazlarının bekâr olmaları gerektiğinin gerisindeki sebep bu idi. Gerçekte, Paraguay'da onaltıncı asırda, özellikle seçilmiş ve kendilerini ideallerine adamış, yüksek ölçüde eğitilmiş ve bekâr Cizvit papazlarının kurdukları topluluk çok Platonik bir cemiyetti.

Yine, Plato'nun, elit ebeveynlerinin çocuklarının derhal kamu çocuk yuvalarına gönderilmelerini istemesinin bir sebebi de, anneleri böylece, annelik görevlerini yerine getirmek yükünden kurtularak, babalarıyle birlikte kamu hizmetinde yer alacaklardı. Plato'nun teklifleri belki kabul edilemez, ama onu, kadınların, siyasî faaliyetlerde erkeklerinkine eşit, tam ve faal bir tarzda yer alamamalarında karşılaştıkları temel biyolojik güçlüğü görmemekle de suçlayamayız.

Şayet, "Plato'nun gerçekte ne kadar siyasî tesiri oldu?" sorusunu yöneltecek olursak, cevap, kanaatımca, "Dolaysızca, çok az," olacaktır. "Ve, onun ne tesiri oldu ise, önceki *Cumhuriyet*'le değil, sonraki *Kanunlar* kitabı ile geldi." Talebelerinden bazıları Yunan şehirlerine anayasal tekliflerde bulunmaları için davet edildikleri zaman, *Cumhuriyet*'ten değil, *Kanunlar*'dan çıkardıklarını teklif etti ve uyguladılar.

Avrupa orta çağlarının pek çok fikir ve müessesesi Platonikti, fakat çağ, kendisinin seçtiği yolda gidiyordu, Plato'nun değil. gerçekte, *Cumhuriyet*'i [kitabı] bulmak da hemen hemen mümkün değildi. Son yıllarda [Hindistan bir İngiliz sömürgesi iken] oradaki İngiliz kamu görevlileri ile İngiliz askerî birlikleri ve Plato'nun Bekçileri ve Yardımcıları arasındaki benzerliklere işaret edildi. O zamanki Hindistan kamu hizmetleri üzerinde bir otorite olan tarihçi Philip Woodruf'ın eserlerinden birinin adı *Bekçiler*'dir. Tabiî, bu kamu görevlilerinden çoğu Oxford Üniversitesi'ne devam ederlerken Plato'nun *Cumhuriyet*'ini de incelemişlerdi. Belki, İngiltere kamu hizmetindeki geleneksel üç kademe—Sekreterlik, İdarecilik, Yöneticilik—dolaysızca Platonik tesirlerin etkisinde kaldı.

Plato'nun dolaylı siyasî nüfuzu muhtemelen daha büyüktü. Beşinci yüzyılda Aziz Augustine, *The City of God* [Tanrının Şehri] adlı eserini yazarken şüphesiz Platonik malzeme-

den yararlandı. Onsekizinci asırda Rousseau, ve ondokuzuncu asırda da Hegel, belki Rousseau vasıtasıyle, Plato'nun derin tesirinde kaldılar. Plato'nun katı ve çok sade şehrinin nostaljik ilk resminden Rousseau, "tabiata göre" yaşanacak basit hayat kültünü [mezhebini] çıkardı. Büyük Fransız İhtilâli'nin (1789) kuvvetleri Kraliçe Marie Antoinette'nin muhteşem sarayı dışında toplanırken, o, bu basit hayat idealinin etkisi altında saray arazisinde özel olarak yapılmış mandırada sütçü kızın rolünü oynuyordu.

Rousseau, Plato'nun bilhassa eğitim hakkındaki düşüncelerinden esinlendi. Bellibaşlı düşünürlerden hiç biri, eğitimin önemi üzerinde Plato'dan çok durmadı. Onun *Kanunlar*'ında Eğitim Bakanı, devletin en büyük resmî görevlisi olacaktı. Günümüzde, öğretmenlik için eğitim görenlerin büyük bir kısmının *Cumhuriyet*'teki eğitimle ilgili düşünceleri dikkatle okumalarının sebebi boşuna değildir. Ama Plato, imkânların sınırlı olduğunu yine de her zaman söyledi. Eğitim, bakır yetenekli insanlardan altın insanlar yaratacak bir simya değildir.

Fakat belki, onun çağdaş düşüncelere devamlıca tesir eden iki büyük fikri vardır ki, onlardan şimdiye kadar bahsetmedik. Onların ilki şu: gayeler üzerinde olduğu kadar vasıtalar üzerinde de uzmanlar bulunmalı. Gayeler üzerinde dururken Plato, devleti filozofların yönetmelerini ister. Onun bu konudaki karakteristik iddiası şöyle: nasıl ayakkabı yaptırmak için bir ayakkabı ustasına ve gemimizi denize çıkarmak için de usta bir kaptana başvuruyorsak, hükümetin yönetimi için de uzman yöneticilere başvurmalıyız. Fakat bütün bu benzetmeler, tam kritik noktalarına gelindiğinde kırılıp parçalanıyor. Usta denizci gemileri, gerçekten gidecekleri yere ulaştırmakta ustadır; fakat ne o, ne diğerleri, gemilerin nereye gitmeleri gerektiğinde uzman değillerdir.

Bunun gibi, hükümetin ilmî esaslara göre yönetilmesi hususunda, Plato'nun yönetim konusundaki derin bilgi ve tecrübesi, siyasî hedeflere ulaşılmasında hangi kurumsal vasıtaların en etkili olacağını bize gösterebilir; fakat gayelerin ne olacağının belirtilmesinde onun hiç bilgisi yoktur. Filozofların, bütün değerlerin, bütün zamanların ve bütün varlıkların gözlemcisi oldukları ve eşyaların sonsuz özlerinde gördükleri değerleri uzun zamanlardan beri diğerlerine anlattıkları kavramını biz Plato'ya borçluyuz.

Onun, tesir ve önemini hiç bir zaman kaybetmeyen ikinci düşüncesi de üniversite fikridir. Çünkü *Cumhuriyet,* diğer şeylerle birlikte, Akademi için de bir manifesto ve programdı. Plato'nun kurduğu bu akademi dünyadaki ilk üniversite idi: biz, "akademik" kelimesini ona borçluyuz. Onun canlı gençlik devresinde, en yaratıcı matematik işlemleri bu Akademinin ilhamı ile yapıldı. Akademi, çökmüş kalıntılarının İmparator Jüstinyen tarafından yıkıldığı zamana kadar, şu veya bu şekil altında dokuz-yüz seneden fazla devam etti. Dünyada olup bitenlerden sıyrılarak yürütülen liberal eğitim fikrini—ki teknik eğitimin karşıtı idi—biz Plato ve onun kurduğu müesseseye borçluyuz. Aynı kaynağa şunu da borçluyuz ki, böylece eğitilmiş gençler akademi çevresinden çıkarak eşsiz katkılarından dünyanın yararlanmasını temine çalışmalıdırlar.

Bu düşünce, Plato'nun hiç bir zaman aklından çıkmayan Mağara imajında temsil edilir. İnsanlar, içinde bulundukları mağaranın duvarlarında eşyaların gölgelerinden başka bir şey göremeyen insanlar misâli, bir Mağaradaki tutsaklardır. Sadece sıkı ve azimli bir eğitim neticesindedir ki, bir kimse gerçekleri oldukları gibi görebilir. Bundan böyle, Mağaradan dışarı çıkarılanlar, tutsaklara yardım etmek için tekrar Mağaranın içine girmelidirler. "İlân ettiğimiz gayelerin zirvesi-

ne tırmanacakların en iyi yetişmiş olanlar arasından seçilerek gerekli eğitimden geçmelerini sağlamak bizim görevimiz olacaktır. Bunu yaptıkları, ve çevrelerine yeterince baktıkları zaman, onların zirvede kalmalarına artık müsaade etmemeliyiz. Tekrar tutsakların arasına katılmak için zirveden, tutsakların yanına inerek küçültücü veya yüceltici iş ve şerefleri onlarla birlikte paylaşmayı reddetmemelidirler" (319C).

Aristo

(M.Ö. 384-322)

K.B. Smellie

Aristo'nun fikirleri Batı medeniyetinin hayatî bir parçasıdır. O, en çok incelenen ve incelenmeye hak kazanmış Yunan filozofudur. Kafasını—matematik dışında—bütün bilgilerle donattı. Onun mantığı, Batı dünyasının filozoflarına soyut düşüncelerde kullanacakları teknik terimleri verdi. O, düşüncenin gerekli âletlerinden biri ile çalıştı. Aristo, hem Darwin'in biyoloji sahasındaki çalışmalarında hayranlığını kazanacak kadar tecrübelere dayanan bir bilgin hem de Hegel'e göre—ki hiç de önemsiz bir otorite sayılamaz—Plato'dan daha derin ve daha tam spekülatif bir düşünürdü.

Onun *Politika* adlı kitabı, "halkın, en akıllı insanlarından birinin kafasına aksetmiş ve teori haline getirilmiş politik tecrübesinin neticesi idi." Aristo, politika üzerinde incelemeler yapanlar için daima önemli bir düşünür olarak kalacaktır, çünkü o, politik felsefesi, politik spekülasyonları için hayatî ölçüde önemli bir filozoftu, ve onun spekülasyonları,

M.Ö. dördüncü asırda içlerinde yaşadığı şehir devletlerinden oluşan çağdaş dünyanın emsalsiz farklılıkları ile yönlenmiş ve tecrübeden geçmişti.

Aristo, Makedonya sahillerindeki Stagira adlı Yunan kolonisinde M.Ö. 384'te doğdu. Babası, Makedonya kralının doktoru idi. Aristo, onyedi yaşında iken, M.Ö. 367'de, Plato'nun Akademisine devam etmek üzere Atina'ya gitti ve Plato'nun ölümüne kadar orada kaldı. Plato'nun ölümünden sonra Atina'yı terketti ve bir kaç yıl sahillerde ve Yakın Doğu adalarında deniz biyolojisi üzerine çalışmalar yaptı. M.Ö. 343'te, Makedon kralının (o zaman onüç yaşında olan) oğlu İskender'in hocası oldu; istikbalin Büyük İskender'ine ahlâk ve politika öğretti, ve Asya coğrafyası üzerinde bazı bilgiler verdi. Daha sonraları, yönetim sanatı üzerindeki düşüncelerini bir deneme hâlinde İskender'e sundu. İskender'in, Aristo'nun onun için gözden geçirerek yeniden yazdığı *İlyada*'nın bir kopyasını yastığı altında tuttuğu söylenir. Aristo, elli yaşında iken Atina'ya döndü ve Lyceum'da* kendi okulunu kurdu. M.Ö. 322'de öldü. Hocası Plato'nun aksine Aristo, bir aile adamı, Akdeniz dünyasının insanlarını, yabani hayvanlarını ve balıklarını ilmi bir şekilde müşahade eden bir gözlemci ve pratik bir yöneticiydi. Orta sınıfın profesyonel bir insanına açılmış tefekkür ve araştırma ile geçen bir hayat sürdü. Aristo'nun siyasî hırsı yoktu.

Aristo, Büyük İskender'in fetihlerini mümkün kılan siyasî ve askerî sistemler hakkında bize hiç bir şey söylemez ve filozofların, dünyanın vatandaşları olmayı ümit edebilecekleri büyük bir imparatorluk hakkında spekülasyonlara girişmez. Onun analizleri, canlılığı sona ermekte olan bir dünyanın, minik şehir-devletlerinden oluşan Yunan dünyası-

* Lyceum, Atina civarında bir koruluk idi; dilimizdeki "lise" kelimesi Lyceum'dan gelir.—N.M.

nın geçirdiği tecrübeler üzerinde toplandı. Aristo, akıl ve hikmetini maziden çıkardı ve, sağlam düşünceli bir filozof olduğundan, istikbalin nasıl olabileceği hakkında tahminlerde bulunmadı.

Aristo, politikayı felsefî metodlarla inceleyen bir filozoftu. Bu, son derece alışılmamış bir faaliyetti. Böyle bir faaliyet onun için mümkündü, çünkü onun felsefesinin temel fikirleri, siyasî tecrübenin analizinde, birinci sınıf herhangi bir filozofun analizinden daha faydalı idi. Onun mantığı, fiziği ve biyolojisi eski eserler müzesine konabilir, fakat yaşamaya değer bir hayat ile yaşamaya değmeyen bir hayatı biribirinden ayırd etmenin mümkün olduğuna inanıldığı; ve insanlar için iyi olacak bir hayat sağlamanın felsefî vukufla beslenmekle birlikte, felsefî vukuftan farklı pratik hikmet ve düşüncenin uygulanmasına bağlı olduğu görüşü hükmünü yürüttüğü müddetçe, onun siyasî analizleri hayatiyetlerini kaybetmeyeceklerdir.

Aristo bir filozoftu. Bir filozofu, çok basit bir tarzda, şunlarla ilgilenen biri olarak tarif edebiliriz: (1) Düşündüğümüz zaman yaptığımız şey nedir; (2) kendi kendimiz üzerinde düşünmediğimiz zamanki tabiat nedir: "bütün kafaların dışında görünen o şey," her şeyde, dans ediyormuşcasına görünen o parçacıklar nedir; (3) bir insan olmak, düşünen—tâ ki kâinatta melekler varsa—yegâne yaratık olmak neyi ifade eder? Aristo'nun bu sorulara verdiği cevapların günümüzle çok yakından ilgisi vardı. Onlar üzerinde dikkati çekerek, Batı Avrupa'ya, politikanın gerçekten ne olduğunu öğretti.

Aristo, insanların, hayret ve huşû duyguları altında felsefî tefekkürlere başladıklarını söyledi. Dünya, ve insanların dünyadaki hisseleri, onların düşüncelerinin tabiî bir gayesi idi. Aristo, insanların tefekkür etmekteki bu içgüdüsel özlemlerini en iyi bir tarzda nasıl tatmin edecekleri üzerinde

ın ilk Avrupalı idi. Bu araştırma da onu, o zamanki Yu-
dünyasının siyasî hayatının sınıflandırılmasına ve anali-
götürdü. "Onun felsefesinin daimi değeri, o felsefenin,
ifî tefekkürle bulunan belirli prensiplere bağlı kalışının,
ek şartlara duyduğu saygı ile birleştirilmiş olmasından
ıaklanır."

Aristo'nun felsefesinin anahtar tezi, her şeyde—düşünce-
nizde, vücutlarımızda, hayvanlarda, sanatta ve zahiren
ız görünen dünyada—*vuku bulmakta olan bir şey,* bir
nsiyelin gerçekleşmekte olduğu bir işlemin bulunduğu-
"Bir varlık halinde ortaya çıkması gerçekleşen her şey
i *telos*'unu gerçekleştiren her şey) için biz, ister bir in-
bir at, veya bir aileden bahsetmiş olalım, her şeyin
sis'i [tabiatı, büyüyen veya olan bir şeyi] deriz." Var olan
şeyde bir gayeye *(telos)* ulaşılmış olmanın bir *physis*'i
iatı] vardır.

Fakat gayeler veya eşyaların tabiatları aynı değerde de-
rdir. Mükemmelliklerin bir dizi ölçüsü vardır. İnsanla-
bu mükemmelliklerin en yükseği olarak tanımladığı şey
efekkürün sonudur ki, bundan tanrılar da zevk alabilir.
nlar için, herhangi bir vasıta değil de, kendi başına bir
olduğundan, onların en yüksek şey olarak bildikleri bil-
linme vardır.

Bir şeyin *physis*'inin, veya tabiatının onun *telos*'u veya
ı olduğu fikri, Aristo'nun, potansiyel ve gerçek olarak
de ve form kavramlarını ihtiva eder. Var olan her şeyde,
indeki şeyin olmak istedikleri yolda oluştuklarının bir iş-
i vardır. Bu da şu demektir ki, zamanın herhangi bir
ıda form'un belirli bir derecesi—sonraları nelerin olacağı-
vaadi—ve maddenin belirli bir miktarı—ne olacağının
iz ele alınmamış miktarı—vardır. Herhangi bir şey geliş-
iği müddetçe, o sadece potansiyeldir, yâni maddesi fazla

ve form'u azdır. Herhangi bir şey gerçekten gelişmiş ise, o artık gerçekten saf formdur. Bir ucunda sadece maddenin ve öteki ucunda da saf formun bulunduğu bir ölçü vardır. Madde, *kendisinden* bir şeyin olduğudur: heykelin maddesi bronz [tunç], ağacınki tohum, faziletinki tabiî içgüdüler, kelimeninki onu oluşturan harfler ve etrafa yayan seslerdir.

İnsanlar formsuz [şekilsiz] madde olan bir limit ile saf tefekkür olan bir hedef [gaye] arasında yaşarlar. Fakat Aristo diyor ki: "Biz, insan olduğumuzdan, düşüncelerimizin insanlarınki gibi, ve fâni olduğumuzdan, düşüncelerimizin de fâni olmaları gerektiğini söyleyenlere kulak asmamalıyız; ve içimizdeki fânilik düşüncelerinden kendimizi sıyırarak, içimizdeki en asil gayeler uğrunda yaşamak için elimizden gelen her şeyi yapmalıyız; çünkü hacmi itibariyle o küçücük bir şey olsa bile, güç ve değer bakımından bütün şeylerin çok üstündedir."

Aristo'ya iki benzeşme rehberlik etti: yumurtaların civciv, veya kurbağa yavruları olurlarken gösterdikleri potansiyelde, ve tohumların, ağaç haline gelirken gösterdikleri potansiyelde çok şeyin bulunması; kafadaki hemen hemen formsuz mucizenin, şuurlu bir gayretle, düzenli bir bilgi sahasını kesinlikle ifade edebilecek hâle gelebilecek düşünce hayatının tecrübesinin bulunduğu.

Bütün eşyalarda, henüz orada tamamiyle bulunmamakla birlikte, bir şeyin oluşmakta olduğu düşüncesi—ki herhangi bir yavru hayvanı gördüğümüz zaman, veya ne kadar müphem olsa da bir fikrimiz bulunduğu zaman anlıyoruz—Aristo'nun siyasî analizi için son derece önemli idi. Onun, ahlâkî ve siyasî felsefesinin temeli ve altyapısı olduğu söylenen şey bu idi. Aristo, hepimizin bildiği tecrübelerin biribirlerinden farklı seviyelerini inceledi.

Hayvanî yaratıklar olarak, kendi iyilik ve sıhhatimiz için belirli biyolojik ihtiyaçlarımızın yerine getirilmesi gerekir.

Physis'miz [tabiatımız] günlük ekmeğini almalıdır. Fakat sadece ekmekle yaşayamayız. Çünkü, öteki varlıklar gibi, hayatta kalabilmek için ırsî hayvanî fonksiyonlarımızla birlikte belirli diğer fonksiyonlarımız da vardır. Bilhassa beşeri olan bu fonksiyon, insanî hayat boyunca, belirli bir tipin varlığının ve idamesinin devam ettirilmesi, sezişlerin, arzuların ve zekânın muğlaklığı ve yoğunluğudur. Biz bunu gerektiği tarzda ancak toprak ve iklimin oluşturduğu Yunanistan'da, ve kendilerine karşı nezaket ve cömertlikle hareket edebileceğimiz komşularımız ve işbirliği yaptıklarımız arasında ve kendileriyle "dostluk" kurabileceklerimiz arasında yapabiliriz ki, bütün bunlar olmaksızın bir yeryüzü cenneti Robinson Crusoe'nın adasından başka bir şey değildir.*

Bir tanrı veya bir hayvan, sosyal bir düzen bulunmaksızın da yaşayabilir, fakat insanların yüksek ölçüde düşünebilme potansiyel güçleri, akıllıca ve müşfik bir hayat sürmeleri, sadece bir cemiyet içinde—ve belirli bir cemiyet şekli içinde—mümkündür. "İyi veya kötü hakkında, adalet ve adaletsizlik hakkında ve diğer hususlarda, herhangi bir duyguya sahip olan yegâne yaratık insandır, ve bu hislere sahip insanlar, beşerî yaratıkların oluşturdukları topluluklarda bir aile ve bir devlet kurarlar."

Potansiyel tabiat, ki insandır, ancak çağdaş Yunan dünyasının *polis*'inde gerçekleşebilir. *Polis,* temel özelliği itibariyle, en iyi şeklini şehirde bulan bir hayat tarzıdır. Aristo, "hayat" derken, bir hayvanın veya bitkinin hayatını düşünmüyordu. *Polis,* dev bir yunus balığı veya efsanevî bir diğer dev değildi. Şehir, ne bir hayvan, ne de bir tanrı idi. Vatandaşlar, herhangi bir ilahî varlığın ayak parmakları değillerdi. Aristo, şehir hayatının, bir vatandaşın hayatının komşu-

* Yazarın notu: *bkz.* J.L. *Myers'in Political Ideas of Greeks* [Yunanlar'ın Siyasî Fikirleri], s. 186.

larınkinden farklı olduğu tarzda, teker teker her vatandaşın hayatından farklı, kendine özgü bir hayatı olduğunu da söylemek istemiyordu. Şehir, bir bulutta gizlenmiş olarak pazar yeri veya millet meclisinde hareket eden bir tanrıça gibi, vatandaşlarınkinden ayrı bir hayat tarzını yürütmüyordu. Şehirdeki ancak belirli yerlerin özel bir ruhu olduğu söylenemez. Her vatandaş, ne ise, o idi; ne olacaksa; öyle olacaktı. Ama onların ne oldukları ve ne olacakları, *polis*'in hayat tarzını benimsemiş olduklarına ve benimsemiş olacaklarına bağlı idi. Ahlâkî bir mükemmellik olan bir hayat tarzı vardır ki, o da iyi yaşamaktır, ve böyle bir hayat içindeki topluluk da şehirin hayatı *idi.*

Böyle bir topluluk—*polis* veya şehir devleti—cemiyetten ve hükümetten de farklı idi. Cemiyetten şu bakımdan farklı idi ki, *polis*'in gayesi, sadece hayatın kendisini muhafaza etmek değil, iyi bir hayatı mümkün kılmaktı. "Sadece bir cemiyet, belirli bir yerde kurulmuş olan, suçların önlenmesi yolunda tedbirlerin alındığı, alım-satım fırsatlarının verildiği" bir yer değildi. Eğer yegâne gaye sadece varlığını devam ettirmek olsa idi, köleler ve vahşi hayvanlar da bir şehir kurabilirlerdi. Onlar bunu yapamazlar, "zira mutlulukta veya serbestçe seçilmiş hayat tarzında onların hisseleri yoktur." *Polis,* gelişmiş şekli ile, "asil hareketler için ortaya çıktı, sadece arkadaşlık kurmak için değil." Ve *polis,* sadece bir topluluk olan bir cemiyetten de farklı ise, hükümetten de şu bakımdan farklı idi ki, *polis,* bir birlikti, ve hükümet, onun sadece fonksiyonlarından bir tanesi idi.

Polis'in, insanlardaki beşerî olan her şeyi ortaya çıkaracak bir hayat tarzı olacağını yerleştiren Aristo, bir *polis*'in, herhangi bir bütün gibi, ayrı ayrı parçaların bir araya getirilerek oluşturulduğu gerçeğinin ne gibi neticeler doğuracağı üzerinde durmaya mecburdu. Onu oluşturanlar vatandaşlardı. Prensipte, vatandaşlarla topluluk arasında bir antitez

yoktur. Onların ne olduklarını aralarındaki ilişkiler gösterir. Fakat Aristo gibi iyi bir biyoloğun indinde gerçekler gerçeklerdi. Şüphesiz, pek çok türde şehir vardı. Gerçi her insanda bir düşünme gücü ve—hayvanlarda bulunmayan—iyiyi ve kötüyü ayırma imkânı mevcut ise de, akıl—ki sadece insanın kendisinindir—ve hırslar—ki hayvanlarla paylaşır—insandan insana farklı idi. Şehirlerde de bunlara benzer farklılıklar vardı. Bir kimse, insanlardaki büyük farklılıklar ortasında, onların, müşterek olarak neye sahip olduklarını, onların formlarının ne olduğunu görebilirdi. Fakat nasıl her insan iyi bir insan değilse, her şehir de iyi bir şehir değildi.

Onların aralarındaki farkları böylece analiz eden Aristo, onların en derin meselelerinden bazılarını şaheserce ortaya çıkardı—şehirlerin veya *polis*'lerin meselelerini. *Ahlâk* adlı kitabında diyor ki: "İlkin, nelerin iyi olduğunu çıkarmaya çalışalım; ardından, değişik anayasaların incelenmesi neticesi, şuna dikkat edelim ki, bu anayasalardan bazıları şehirleri muhafaza ederken diğerleri tahrip eder. Peki. "şehirlerden bazılarının iyi, diğerlerinin kötü yönetildiklerinin sebebi nedir?" Gerçekten, pek çok sayıda örneğin, insan tabiatında ve onun maddi dünyasındaki muhtemel mükemmelliklerle karşılaştırıldığı mukayeseli bu incelemesinde Aristo, M.Ö. Dördüncü yüzyıldaki çalkantılı şehir-devletlerinin pek canlı portrelerini çizer. Onun üzerinde durduğu mesele, biribirlerinden farklı devlet tarzlarının eleştirici bir mukayesesi ile insanın, en faziletli bir hayatı hangisinde süreceğini ortaya çıkarmaktı.

Devlet, diğer herhangi bir bütün gibi, parçalardan (onu oluşturan vatandaşlardan) meydana geldiğinden, Aristo'nun, bir vatandaş olmanın ne demek olduğunda karara varması gerekiyordu. O sadece, orada yaşayan insan değildir. Vatandaş, "adaletin ve devletin yönetimini paylaşan insandır." Şehrin yararı uğrunda, itaat etmesini ve emretmesini bilme-

lidir. O, oyuna katılan biridir. Fakat, iyi bir vatandaş, devletin yararı için neler yapması gerekiyorsa onları yapan biri olacağından, şimdi ortaya bir soru çıkıyor: İyi bir vatandaş mutlaka iyi bir insan mıdır? Şehir organizasyonlarının pek çok şekli bulunduğundan, iyi vatandaşların hepsi, biribirlerinden farklı şehir yönetimlerinin hepsinde iyi vatandaşlar olamazlar; iyi vatandaşlar, iyi anayasaların uygulandığı şehirlerdedir. Hattâ onlarda bile, sadece iyi insanlar değil, devlet adamları ve tek başlarına, veya diğerleriyle işbirliği yaparak devletin yönetimine katılanlar iyi vatandaşlardır.

Eğer bazı şartlar yerine getirilirse, iyi hükümdarın iyiliği ile iyi insan ve iyi vatandaş özdeşleşecektir. Fakat bunun için de, sadece şehrin iyi olması yetmez, kendisinin veya kendilerinin, emretmek kadar itaat etmeye de istekli oldukları bir vatandaş veya vatandaşlar tarafından yönetilmesi gerekir.

Aristo, hikmet sahibi de olsalar, yabancıların şehir yönetimine katılmalarını istemez; ve ancak şehirin iyiliğini isteyen vatandaşlar oldukları takdirde, onun, bir grup insan tarafından yönetilmesinin yararlı olabileceğini kabul eder. Yine bir devletin vatandaşlarının gerçek mutluluk içinde bir hayat sürmeleri için, şahsî ve kamu faziletlerinin özdeş olması, şehirin belirli bir arazi üzerinde kurulmuş olması, denize yakın olması, nüfusun, ülkenin kaldırabileceği yoğunluğun üstünde olmaması ve halkın belirli bazı tabiî huylara sahip bulunmaları gerektiğini söyler. Bu şartların, o zamanki Yunan dünyasında mevcut bulunduğu gerçeği de kimseyi hayrete düşürmez.

Aristo, mükemmel bir anayasa hazırlamak işine kendisini verdiği sırada, o zamanki şehirlerin analiz ve sınıflandırılmalarından çıkardığı neticeler karşısında hayrete düşer. İyi devletler de vardır, kötüleri de. Kötü hedefler peşinde giden

bir devlet, kötü bir devlettir ve sonunda, bir devlet olma özelliğini de kaybeder. İyi bir devlet ise, sadece bir iyilik peşinde gitmeyen, müşterek iyilikleri de bünyesinde toplamış bir devlettir. "Eğer hedef iyi seçilmiş değilse, bütün vatandaşların benimsedikleri bir hedef uğrunda gitmeleri, bir hükümetin doğru yolda olduğunu göstermez ve herkes aynı gaye uğrunda çalışmazsa, doğru bir hedef uğrunda çalışmanın da bir faydası olmaz."

Gerçekten, yürürlükte olan anayasalarda, devletin hayatı ile ilgili fonksiyonları biribirinden ayırmak mecburiyetindeyiz: müzakereler, değerlendirmeler, karara bağlamalar ve harp veya barış için karar verme gücü. Genel bir anayasa çerçevesi içinde, yönetimi ve karar verme işlemini muhtelif kimselere yayacak kanunlar veya işlek kurallar bulunmalı. Beşerî hareketler olup-bitenlerin yönlerini değiştirebileceğinden, politika, sadece müşahade edilen bir ilim değil, pratik bir ilim de olmalıdır. Pratikte, iktidar merkezlerinin bir kimse, muhtelif kimseler veya herkes tarafından paylaşıldığını görüyoruz. Bu husus da Aristo'ya, bir sınıflandırma yapması için zemin hazırladı: monarşi (iyi ise krallık, kötü ise istibdat); aristokrasi (yozlaşınca oligarşi olur); bir *politi* (çokların, ama pek çokların hükümeti değil, ve yozlaşınca da demokrasi olur).

Bir devletin esas tabanı, kendisine hedef aldığı adalet ve eşitliktir. Demokrasi, her hususta eşit olanların mutlak olarak da eşit oldukları düşüncesine dayanır. Oligarşinin temel fikri, bir hususta biribirine eşit olmayanların her hususda da biribirlerine eşit olmadıkları faraziyesidir. Bir grubun inanışına göre, insanlar herhangi bir hususta eşitseler, her hususta da eşittirler; diğerlerinin iddiasına göre de, herhangi bir hususta diğerlerine eşit olmayıp onlara üstün iseler, bütün hususlarda kendilerine imtiyazlar tanınmasını istemekte haklıdırlar. Geniş kavramı içinde ele alırsak, iki türlü anaya-

sa bulunduğunu görüyoruz: "halkın anayasası" ve "bir kaç kişinin anayasası," yâni demokrasi ve oligarşi. Demokrasi, oligarşiden daha istikrarlı ve ihtilâllere daha az açıktır.*

Aristo'nun siyasî felsefesinin bizim için değeri nedir? Eğer bir çok hususta bize yakınsa, diğerlerinde de bizden ne kadar uzaklarda olduğunu da unutamayız. Onun kâinatı, bizim kâinatımız değildir; bizim, hedefin başarısında, tabiatın rolü hakkında hiç bir kavramımız yok, veya böyle bir kavramımız bulunsa bile, o kavramı ilmin dili ile—insanın, hayvanların ve maddî eşyaların dili ile—ifade edemeyiz. Onun dünyası, şehir devletleri idi, bizimki ise değildir. Bizimle onlar arasında her beşerî yaratığın bir şahıs olup bir takım haklara sahip bulunduğu Roma kanunları; fertlerin, bazı hususlarda mutlak değerlere sahip bulunduklarını iddia eden Hıristiyanlık, ve modern ilmin hâkimiyetinden bu yana inceden inceye işlenmiş temsilî hükümet ve bürokratik tekniklerle gelişen millet-devletleri vardır. Belki daha da önemlisi, devlet adamlığının pratik ilmi ile çok yakından ilgisinden ötürü, dünyadaki ekonomik düzenin büyümesi vardır. (Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* adlı kitabında, hem Plato hem Aristo'nun göremedikleri bir *physis*'i, oluşmakta olan ekonomik faaliyeti analiz ediyordu.)

Ondan bu kadar uzaklarda bulunduğumuzu hissettiğimiz sırada, günümüzdeki bazı derin meselelerimizde tekrar bize ne kadar yakın olduğunu hissediyoruz. Modern ilmin metodları—ister nasıl çoğalmamız gerektiğinde biyologların söyledikleri veya oylarımızı nasıl kullanacağımızda psikologların söyledikleri olsun—aileler, veya ister millî ister milletler arası, veya herhangi bir üçüncü şekil düşünülmüş olursa olsun, organize olmuş toplulukların yapılarına ne kadar derinden

* Yazarın notu: *Politics* (tercüme: J.A. Sinclair), C. 5, bölüm 7.

nüfuz edilebilirse edilsin, Aristo'nun analizinin, insanlar arasındaki işbirliğinin üzerinde durduğu fonksiyonel ve yapısal meseleler bugün de geçerli. Yâni insan için iyi olan şeyin bir denge olması gerekir, çünkü beşerî yaratıklar olarak kaldığımız müddetçe, akıl ve hırslar arasında bir uzlaşma bulunmalı ve teknolojinin, müşterek hedefler uğrunda teşkilâtlanmış grupları, Aristo'nun mümkün olabileceğine inandığından çok daha büyük yapmasına rağmen, bu denge bozulmamalıdır. Çünkü bilginin çoğalması—bilhassa, Aristo'nun hocası Plato'nun büyük ümitlerle bağlandığı matematiksel bilginin artması—fertlere ve gruplara kadîm [çok eski] Yunanistan'da ancak tanrılara atfedilen güçleri vermesi—ki beşerî işlere müdahale veya onları değiştirme hususlarında Olimpik tanrılar, günümüzde, bizim ayak işlerimizi yapanlar mevkiinde kalırlar—insanlar arasındaki işbirliğinin neticesinde ortaya çıkan meselelerin analizini daha değerli ve önemli yapar.

Modern teknolojilerin etkisi, aileden başlayarak okul vasıtasıyle fabrikaya, iş hayatına, parlamentoya, kabineye ve daha da ötesine kadar her beşerî yaratık grubuna—Aristo'nun en muğlak beşerî grup olarak bildiği şehir-devleti için incelendiği—hiyerarşik ve fonksiyon meselelerinin neler olduklarını telkin etmektir.

Aquinas

(1225-74)

Maurice Cranston

St. [Aziz] Thomas Aquinas'ın, Hıristiyan filozoflarının en büyüğü olduğunu herkes kabul ediyor. Onun fikirlerinden çoğu, diğer orta çağ yazarları tarafından sezinlenmekle beraber, Aquinas, yine de, Hıristiyan medeniyetine daha önceleri bilmediği bir tarzda sistematik ve rasyonel [mantıkî] bir felsefe verdi ki, Hıristiyanların büyük bir kısmı, bilhassa Katolikler, kendi felsefî düşüncelerini anlatırlarken onun düşüncelerini bir taban olarak kullanıyorlar.

Aquinas öğretisine, Hıristiyan düşüncesinin ana kanalının, anti-felsefe olmasa da anti-rasyonel olduğu onüçüncü asırda başladı. O çağlarda dinin, inanç üzerinde kurulduğuna inanılıyor, ve düşünceye de inancın düşmanı olarak bakılıyordu. Aquinas, ilim ve aklı uzlaştırmak için yola çıktı ve bunu da Hıristiyan vahiylerini Yunan felsefesiyle, bilhassa Arap bilginleri sayesinde canlandırılan Aristo hakkındaki bilgilerin artması neticesi, Aristo'nun felsefesiyle birleştirerek yapmaya çalıştı.

Aquinas 1215'te, veya o sıralarda, Aquino yakınındaki Roccasecca'da yaşayan asil bir İtalyan ailesinde dünyaya geldi. O zamanlarda yeni kurulmuş Napoli Üniversitesi'ne devam ederken, Dominikan Tarikatı'na girmeye karar verdi. Ailesi karşı çıktı ise de, Aquinas ısrar etti ve çağın en çok hürmet edilen Dominik bilgini Albertus Magnus'un talebesi olmak için Paris'e gitti. Albertus'un, o zaman bilinen Yunan, Romalı ve Arap filozofları hakkında çok fazla bilgisi vardı ve Aristo'nun bütün kitapları üzerinde derin incelemeler yapmıştı. Aquinas, Albertus'un öğretebileceği her şeyi öğrendi ve onun izinden giderek üniversite öğretim hayatına katıldı; Cologne, Roma, Napoli ve Paris üniversitelerinde ders verdi, ve bir müddet Papalıkta da çalıştı. Öldüğü zaman elli yaşında bile değildi, fakat geride ilahiyat ve filozofi konularında hacimli çok eser bıraktı.

Onun eserleri, bir düşüncenin bir dizi teklif ve itirazlarla geliştirilen iskolastik [orta çağın din veya felsefe üzerindeki yüksek mekteplerine ait] bir üslûpla yazılmıştı. Bundan böyle, onları okumak kolay değildir. Üstelik, Aquinas sözlerini bir sekretere dikte ettirdi, ve onun üslûbunda da, daha önceki yılların dinî yazılarındaki akıcılık yoktur.* Sonra, Aristo üzerindeki incelemeleriyle ilgili kitaplarında, Aristo'nun sözlerini değişik cümlelerle mi yazdığında yoksa kendi düşünceleri mi olduğunda tereddütler vardır. Bundan başka, önceleri, Aquinas'ın orijinal düşüncelerini ihtiva ettiğine inanılan parçalar üzerinde de şüpheler var. Bunun içindir ki, hakkında güvenle yazılması en zor filozoflardan biri Aquinas'tır, ve bundan böyle, onun hakkında yazılacak kısa bir makalenin de kaba olmasının önüne geçilemez.

Aquinas'ın siyasî felsefesi, kendisinin metafizik ve ahlâk felsefesi gibi, Hıristiyanlığı, putperest teorileriyle birleştir-

* Yazarın notu: Bkz. T. Gilby: *Principality and Power*, 1958, s. 272-4.

mesinin neticesi idi. Bu işlem sırasında, geleneksel Hıristiyan düşüncesinin devlet üzerindeki bir düşüncesini reddetti ve bir diğerini de genişletti. Reddettiği düşünce, kendisinin en büyük seleflerinden Aziz Augustine'in dokuz asır öncesi dine getirdiği düşünce idi: yâni, siyasî cemiyetlerin ortaya çıkışı, Hazreti Âdem ve Havva'nın işledikleri suçun neticesi idi ve günaha karşı sun'i bir düzeltici olarak tasarlanmıştı. Aquinas, bu teoriye karşıt bir teori olarak, Aristo'nun, insanın tabiatı icabı sosyal ve siyasî bir hayvan olduğu düşüncesini getirdi.

Cemiyet, onun görüşüne göre, fertten önce gelmiştir. İnsanoğlu, tabiat tarafından bir topluluk içinde yaşaması için getirildi; yâni, sadece aile içinde değil, komşularıyle birlikte, bir devlet içinde, bir hükümetin yönetimi altında yaşaması için. İnsanlar, Aquinas'a göre, böylece, tabiat tarafından bir birlik hâline getirilmiştir; cemiyetler, ne fetihler, ne de sosyal mukaveleler sonucu kurulmuştur; cemiyetler, sadece huzur ve sükûnu sağlamak veya çıkarları kontrol etmek için kurulmadı; çünkü insanlar, tabiî olarak bağlı bulundukları grupların mensupları oldukları için vardırlar, ve çünkü insan tabiatı öylesine bir şeydir ki, siyasî bir topluluğun mensubu olarak yaşamadıkça, insanoğlu için gerçek bir beşerî hayat mümkün değildir.

Aquinas, bir Hıristiyan olarak, insanların, tabiat tarafından cemiyet için şekillendirildiklerini söylemesi, Allah tarafından öyle şekillendirildikleri mânasınadır; ve bunu öyle kabul ettikten sonra, Aquinas, biraz daha ileri gıderek, Augustine'in bir düşüncesini daha, yâni dünyadaki bütün şehirlerin kötülükler tarafından istilâ edildiği, ve bundan böyle, Hıristiyanlar, iyi bir cemiyet içinde yaşamak ümitlerini öteki dünyaya bırakmaları gerektiğindeki düşüncesini de reddetti. Aquinas, adaleti bu dünyada egemen kılmanın mümkün olduğuna, siyasî bir topluluğun kendine mahsus bir şeref ve

haysiyeti bulunduğuna, ve bunun neticesi de, insanların yeryüzünde yönetilmeleri için bir Hıristiyan düzeninden bahsetmenin mümkün olduğuna inandı.

Aquinas, mamafih, çağdaşlarından bazıları gibi, bir teokrasi şampiyonu değildi. Papazları, seküler [laik] prensler, veya Papayı, Hıristiyanlık âleminin siyasî imparatoru olarak görmek istemiyordu. Tabiî, kilise cemaati, onun indinde, devletin topluluğundan daha yüce idi, fakat yine de, dinin sahasının politika alanından açıkça ayırd edildiğini ve devlet adamlığı ve kanunlar yapma sanatının kutsal tarikatlık meselesinden farklı maharetlere ihtiyaç gösterdiğini söyledi.

Üstelik, kilise cemaatı evrenseldi, ve Aquinas, Aristo'nun izinde giderek, devletin, büyüklük ve sayı itibariyle sınırlı bir şey olduğunu söyledi. Bundan böyle, sadece bir kilise bulunmasına rağmen [Protestan mezhepleri daha ortaya çıkmamıştı], çok sayıda devlet vardı, ve olmalıydı da. Aquinas bu düşüncesi ile, kendisinin sadece bir Aristocu değil, modern dünyanın, bağımsızlıklarına derinden bağlı millet-devletlerin ortaya çıkışı ile, önceki evrensel ve kutsal Hıristiyan idealinin kaybolmuş olduğu modern bir dünyanın insanı olduğunu gösterdi.

Ve gerçekten de Aquinas, Aristo'yu sadece canlandırmış olmakla kalan biri de değildi. Çünkü Aristo'nun, devletin tabiî bir müessese olduğu düşüncesine, orijini itibariyle bir Hıristiyan düşüncesi olmamakla beraber Hıristiyanlık düşüncesinin önemli bir parçası haline gelen Tabiî Kanunlar'ı ekledi. Onun bu görüşünü anlamak zor değildir. İnsanların, bir hükümetin yönetimi altında yaşamaları normaldir; fakat hükümetler âdil olmadıkça, tabiatla tam bir ahenk içinde değillerdir; ve adaletin ölçüsü de, Yaratıcı'nın koyduğu şeydir ki, o da, bütün insanlardaki akıl gözüne açıktır. Başka bir

ifade ile, devletlerin pozitif kanunları, geleneksel olarak Tabiî Kanunlar diye bilinen temel ahlâkî prensiplerle uyuşmalıdır.

Aristo da zaman zaman Tabiî Kanunlar'dan bahsetti, fakat Aristo Tabiî Kanunlar derken o terimi Aquinas'ın anladığı mânada kullanmıyordu; ve Aristo'nun, Aquinas'ın aksine, tabiî haklar üzerinde bir düşüncesi yoktu. Aristo'nun düşüncesini şehir-devletinin özelliği şekillendirdi: cemiyeti yürüten ahlâkî kanunlardır, ki bu görüş de, cemiyetin kendisinin haklı veya haksız olduğunun tartışılmasına küçücük bir yer bırakır.

Ama Aristo bile bu düşünce ile tatmin olmadığı gibi, gerçekte, diğer bazı Yunanlılar da tatmin olmamışlardı. Meselâ, Sophokles'in Antigon piyesi, günümüzde hukukî pozitivizm diye bilinen görüşleri ileri süren Kral Kreon ile, sonraları tabiî kanunlar ve tabiî haklar diye bilinecek görüşleri savunan Antigon arasında bir tartışmaya dönüşür. Kreon, kanunların hükümdarın sesi olduğunu, ve bundan böyle boyun eğilmesi gerektiğini iddia eder; Antigon ise, tabiî kanunların "cennetin fermanları"na aykırı oldukları veya insanın temel haklarını reddettiği zaman geçerli olmadığında ısrar eder. (Piyeste Antigon, erkek kardeşinin gömülmesinin onun tabiî hakkı olduğunu iddia eder.)*

* Antigon, Yunan efsanesinde Odipus'un kızıdır. Babası şehirden sürüldüğü zaman Antigon da babası ile birlikte gitti. Antigon'un iki erkek kardeşi Etokles ve Polinises, Tebes'e Karşı Yedi Kişi harbinde biribirini öldürdükleri zaman, Tebes Kralı Kreon, âsi Polinises'in gömülmemesini emretti. Antigon, emri dinlemedi ve ağabeyinin ölüsünü gömdü. Sophokles'in *Antigon* piyesinde, kız kendisini, Kreon'un canlı olarak gömülmesini emrettiği mezarda asar. Hikâyenin bir diğer anlatılışında, Kreon'un oğlu Antigon'u kurtarır ve Antigon çobanlar arasında yaşaması için kırsal bir bölgeye gönderilir.—N.M.

Antigon'un bu görüşü—ki Sophokles'in pek çok çağdaşını hayrete düşürdü—Stoik* filozoflar vasıtasıyla moda oldu ve şehir-devletleri yıkıldıktan sonra da Hıristiyanlık kanalı ile Roma'ya geçti. Böyle bir düşüncenin Hıristiyanlar'a cazip gelmesi apaçık; zira Tabiî Kanunlar, Allah'ın kanunları olarak anlaşılır ki, bu kanunlar vasıtası ile Kilise, devletin muhalifi olarak otorite ile konuşabilir ve neyin âdil ve neyin gayri-âdil olduğunda Kilise nihaî hakem olarak kabul edildiği zaman da, onun devlete üstünlüğü ve devleti tenkit etme otoritesi, mantıkî olarak kurulmuş olur.

Aquinas, kendinden önce gelen filozofların her birininkinden daha etraflı bir Tabiî Kanunlar teorisi geliştirdi. Fakat bu, o teorilerin de bazı belirli müphemliklerinin bulunmadığı demek değildir; ve bu müphemliğin kısmî bir sebebi de, Aquinas'ın teorisinde Tabiata çift bir rol verilmiş olmasıdır.

Tabiî Kanunlar, onun indinde, hem *descriptive* [tanımlayıcı] ve hem de *normative*'dirler [kural teşkil edicidirler], yâni hem biyolojik hem ahlâkî. Tabiat, sun'i olanlar dışında, *her şeydir;* fakat Tabiat *olması gereken* her şeydir de. Yürürlükte olan Tabiî Kanunlar vardır; ve emreden Tabiî Kanunlar vardır: ilmin Tabiî Kanunları ve ahlâkın Tabiî Kanunları. İlmin Tabiî Kanunları insanları cemiyete koyar; fakat ahlâkın Tabiî Kanunları ise, her cemiyetin âdil bir cemiyet olması gerektiğini talep eder. İnsanlar, topluluklar

* Stoikler, Yunan filozofu Zeno'nun yolunda giden insanlardı. Zeno, insanların sadece iyi hayatı düşünerek yaşamaları gerektiğini öğretti. İyi bir hayat sürmek için de insanlar zevk ve acıyı düşünmemeli ve hislerini kontrol etmelidirler. Günümüzün Batı dillerinde kullanılan şekli ile *stoik* bir insan, hislerini belli etmeyen, bilhassa acı ve ızdıraba şikâyet etmeksizin katlanan insandır. Ben, pek çoklarının yaptıkları gibi, olur olmaz yabancı kelimelerin dilimize alınmasına şiddetle karşı olmakla birlikte, Türkçe'de bulunmayan bir kavramı ifade ettiğinden *stoik* kelimesinin, yukarıda belirtilen mânası ile dilimize alınmasının candan taraftarıyım.—N.M.

hâlinde yaşamaktan kendilerini sıyıramazlar; beşerî yaratıklar olmanın bir şartı budur. Fakat insanlar—ki hür iradeye sahiptirler—kendi gayretleriyle cemiyetlerine âdil bir tarzda emretmeli, ve kendi topluluklarını Tabiatın hedefleriyle özleştirmelidirler.

Aquinas, Tabiî Kanunları, pozitif kanunlardan olduğu kadar Ezelî Kanunlardan da ayırır; ve tabiî ve süper-tabiî arasındaki bazı farkları belirtirken de söylediklerini her zaman anlamak kolay değildir. Meselâ, Tabiatın, erkeklerle kadınların aile hâlinde birleşerek kendi cinslerinden olanları nasıl üretmeleri gerektiğini gösterirken, bu tabiî yolun reddedilmesini gerektiren rahiplik mesleğinin oldukça daha üstün bir ahlâkî değer taşıdığında ısrar eder. Bununla beraber, Aquinas, rahiplerin, filozofların yönetimindeki bir cemiyette Platonik bekçiler rolünü oynamalarını isteyen Hıristiyan entellektüellerine şiddetle karşı çıkar. Aquinas'ın, Aristo gibi, Ütopik hülyalara tahammülü yoktur; o, hükümetin, tarihte geçirdiği "tabiî" form'larına inanır.

Gerçi, bütün cemiyetlerin bir sosyal mukavele neticesinde ortaya çıktıkları teorisini redederse de, Aquinas, âdil bir cemiyetin gerçek anayasasında mukaveleye dayanan belirli bir unsur ister. "Bir kanun normal olarak, kamu yararının başta gelen en önemli kuralıdır, ve her şeyi kamunun yararı uğrunda takdir etmek de ya cemiyetin bütününe veya bu bütünü temsil eden birine bırakılmalıdır."*

Bu, Aquinas'ın bir demokrat olduğunu göstermez, zira değildi. O, en iyi bir yeryüzü şehrinin, cennet gibi, bir monarşi olmasını ister. Ama buna rağmen, hükümetin temsilî olmasında ısrar eder; hükümet, halkın rızasına dayanmalıdır. Aquinas, gerçekte, monarşinin halk tarafından seçilmesini ister. Ama aynı zamanda, aristokrasiye de özel bir liderlik ve

* Yazarın notu: *Summa Theologica,* II-I, 90, 3.

yönetim fonksiyonu ayırır. Burada tekrar, Aristo'nun, monarşi, aristokrasi ve demokrasi unsurlarının kaynaştırıldığı bir "karışık anayasa" fikrinin yankısını görüyoruz.

Aquinas, âdil bir cemiyetin nasıl düzenlenmesi gerektiğinde pek çok fikir ileri sürerse de, gerçek dünyadaki bazı hükümetlerin zulmedici olduklarını da hiç bir zaman aklından çıkarmaz. O, bir Hıristiyan'ın sadece gerçek bir Hıristiyan'ın, veya âdil bir hükümetin direktiflerine boyun eğmesi gerektiğini hiç bir zaman söylemez. Çünkü hükümete itaat, eşyaların tabiî düzeninin bir parçasıdır, ve ancak bir hükümdar Tabiî Kanunlarla açıktan açığa çelişkili bir ferman yayımladığı zaman, Hıristiyanlar karşı çıkabilirler. Gayri-âdil kanunların ahlâkî geçerlilikleri yoktur. Aquinas, gerçekte, adaletin temel prensipleriyle çelişkili herhangi bir fermana "kanun" demekte tereddüt içindedir: "Bu tür kanunlar, kanunlar olmaktan ziyade, şiddetin fermanlarıdırlar. . . kamu skandalına veya huzursuzluğuna sebep olmayacakları takdirde, insanlar, vicdanen onlara itaat edemezler."*

Halkın zulme karşı ayaklanması gerekebileceği düşüncesinde Aquinas'ın ne kadar taviz vereceğini ve bu hususta neler düşündüğünü anlamak oldukça güç; fakat Aquinas, sağduyunun, insanları bir zalime de boyun eğmeye zorladığından başka bir şey söylemedi. Hattâ, sağduyunun, politika hayatında önemli bir fazilet olduğunu ifade etti: "Sağduyu, prensipleri, belirli meselelere uygular; bunun neticesi, ahlâkî bir gaye yerleştirmez, fakat ona bir vasıta getirir."** Zulme karşı pervasız bir direnmeyi, veya ahmakça "silahsız direniş"i benimsemedi.

Aquinas, kendinden sonraki filozofların yaptıkları gibi, ne "İnsanın tabiî hakları"nı sıraladı ne de, o hakları yaşama,

* Yazarın notu: *Summa Theologica,* Ia, IIae, 96, 4.

** Yazarın notu: *Summa Theologica,* IIa, IIae, 47, 7.

hürriyet ve mülkiyet hakları olarak gören Locke gibi düşünürlerin düşüncelerini de benimseyecekti. O, insanların yaşama haklarına şüphesiz inandı, ve gerçekte, o hakka, Locke'dan daha zengin bir muhteva verdi. Çünkü Locke'ın indinde, yaşama hakkı, sadece diğerlerinin tecavüzlerinden masum kalabilme hakkı idi. Aquinas için ise, bu hak, hem yaşamak vazifesi hem de nezih bir yaşamaya hak kazanmış olmaktı. Böylece Locke, yaşama hakkının aç bir insanın bir somun ekmek çalmasına cevaz vermeyeceğini açıkça ifade ederken, Aquinas, aç bir insanın, başkasına ait bir somun ekmeği kendisine almasının, pozitif kanuna göre, hırsızlık olmayacağında ısrar etti.*

Aquinas, gerçekte, kendinden sonra gelen burjuva filozofları aksine, mülkiyet hakkının, bir insanın tabiî haklarından biri olduğunu benimsemedi. Şüphesiz mülkiyet hakkı diye bir şey vardı, fakat bu tabiî kanuna *eklenmiş* bir şey; eşyanın sadece kullanılabilir ve yararlı olması tabanına dayanarak özel mülkiyetin, ekonomik büyümeyi ve kamu yararını teşvik ettiği düşüncesi ile sağduyunun ortaya çıkardığı bir âlet, bir vasıta idi. Yaşama hakkı gibi hakikî bir tabiî hak, bundan böyle, ahlâkî sahada mülkiyet hakkından daha zorlayıcıdır; böylece, aç bir insanın kendisine verilmeyen bir şeyi alması adaletin tecellisidir.

Aquinas, tefeciliğin yanlış olduğunu, önceki Hıristiyan öğretilerini tekrarlayarak söylemekle, daha sonraki liberal teoriden de belirlice ayrıldı. Aquinas, bu düşüncesinin sebebini iyi bir Aristocu mantıkla anlatıyor: "Faizle para vermek tabiî adalete aykırı olduğundan. . . çok büyük bir günahtır. Bir kimsenin, geri alacağı düşüncesiyle birine para verirken, parayı kullanacak o kimseden ayrı bir ücret talep etmesi. . .

* Yazarın notu: *Summa Theologica,* IIa-IIae, 66, 2. *Yine bkz:* Gilby, aynı eser, s. 156.

aynı şeyi iki defa satmasıdır, ve bu da tabiî adalete aykırıdır."* Aquinas, bundan böyle, [Lord] Acton'un deyişiyle "ilk Whig"** olmaktan çok uzaklarda idi.

Aquinas, yine, "hürriyetin tabiî hakkı"ndan daha sonraki teorisyenlerin yaptığı gibi hiç bir zaman bahsetmedi. O, hürriyeti, ferdin tasarrufundan çıkarılamayacak [elinden alınamayacak] bir hak olarak değil, hakkaniyetle düzenlenmiş bir topluluğun özelliklerinden biri olarak görüyordu. Gerçekten onun bir maksadı da, kendinden önceki bazı daha fazla ferdiyetçi ve anti-politik teorisyenlere, hürriyet ve hükümetin el ele gittiğini ve politik bir toplulukta, bir kimsenin diğerine tâbi olmasının, kölelik müessesesindeki bir insanın diğerine bağlı olması gerekçesiyle karıştırılmamasını göstermekti. Ve Aquinas, hükümranlık süren bir kimsenin diğerlerini, onların veya bütün topluluğun yararı uğrunda yönettiği zaman, hürriyetin, hükümetle başarılı bir tarzda birleştirilmiş olacağını söyledi. Zira hükümdar bunu yapmakla, nasıl hareket etmelerinde halkın kendileri karar vermiş olmasalardı, o şekilde hareket etmelerini söylemiş olurdu ki; böylece düzenli bir tarzda yönetilen bir cemiyette, insanların, tabiî dürtüler ve Tabiatın gayeleri arasında ne yapmayı arzu ettikleri ve ne yapmaları gerektiği arasında bir ahenk yerleştirilmiş olunur.

---

* Yazarın notu: *Disputations* XIII, *de Malo,* 4.

** İngiltere'de 17 ve 18inci asırlarda Parlamento'da üstünlük kuran bir partinin üyesi. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, Whig'ler Liberal partiye dönüştüler.—N.M.

Niccola Machiavelli

(1469-1527)

Ernesto Landi

Machiaveİli daima kötü tanındı. "Makyavelvari" olmak, tamamen vicdansız ve kurnaz olmakla bir tutuldu. "Makyavel," Avrupa tiyatrosunun deposundaki alçaklardan biridir, ve bazen de Şeytan'la özleştirilir. Yaşlı Nic, gerçekten de yaşlı Niccola'dır. Niccola Machiavelli, 1469'da doğdu, 1527'de öldü. Floransa hükümetinde Dış İşleri Bakanlığı ve diplomatlık yapan Makyavelli'nin eserleri arasında *Livy Üzerine İncelemeler, Florensa'nın Tarihi,* ve dillere düşmüş o küçük kitabı *Hükümdar* da vardır.

Hâlâ yaygıncasına okunan, gerçekte Machiavelli'nin kitapları arasında yaygınca okunan yegâne kitabı olan *Hükümdar,* onun kötü şöhretinin temelidir; ama bütün kitapları arasında onun kafasının nasıl çalıştığında güvenilecek en az ipucu veren de o kitabıdır. *Hükümdar* üzerinde incelemeler yapmış akademisyenler kadar *Hükümdar* üzerine teoriler de vardır. Fakat bütün akademisyenlerin üzerinde anlaştıkları bir nokta var: tesiri ne kadar kötü oldu ise de, gerçek Machiavelli, geleneksel popüler şekli ile anlatıldığı tarzda

kötü bir insan değildi. Bunu anlamak için, kendisinin en fazla önem verdiği *İncelemeler*'ini ve *Florensa Tarihi*'ni okumak yeterlidir.

Bu iki kitaptan, Machiavelli, dinsiz bir ahlâksız ve monarşik zulmün kalpsiz şampiyonu olmaktan çok uzaklarda bulunduğu açıkça anlaşılmakla kalınmıyor, azimli bir cumhuriyetçi ve hümanist olduğu da görülüyor. Gerçi, onun hayranlarından bazılarının dahi ona filozof unvanını vermemelerine rağmen, Machiavelli, siyasî teoride hakikî bir yenilikçi idi. Ve Plato'dan itibaren bu konu üzerinde duran en iyi yazarlar gibi, Machiavelli de, konuya, izah edici bir doktrinle birlikte polemikçi bir doktrin de getirdi; o, okuyucularının bilgisini genişletmek kadar onları etkilemek de istedi. O, bir bilgin olduğu kadar, bir moralistti de [ahlakçı idi]. Onun ahlâkî tesirinin, kendisinin arzu ettiği istikamette olmaması kabahatının ne kadarından onun mes'ul olduğunu tayin etmek kolay değildir.

Machiavelli, dinin aleyhinde değildi; Hıristiyanlığın aleyhinde idi. Üstelik, Hıristiyanlığa ahlâkî sebeplerle karşı çıktı, çünkü Hıristiyanlık onun *virtù* [fazilet] dediği şeyi öğretmemişti. Daima kendi yönünden gerçek olarak gördüklerine dayandığından—bu gerçekler insan tabiatı ve siyasî cemiyetler hakkında hiç de iyi şeyler göstermemiş de olsa—Machiavelli, hiç şüphesiz bir "realist" idi; ama aynı zamanda "idealist" yana sahip bir vizyonerdi de. Onun cumhuriyetçiliği, Venedik'te yakından gördüğü alelâde ticarî-politik cemiyeti taklit arzusundan değil, tarih kitaplarında okuduğu, ve Roma'da klasik eski çağlarda bulunduğunu tahayyül ettiği cumhuriyet türünü canlandırmak arzusundan doğdu. Machiavelli, beşerî davranış kurallarının geçirilmiş tecrübelerden öğrenilebileceği inanan ilk siyasî ilimcilerden biri idi; fakat o, bu tecrübelerden çıkarılacak derslerin asil gayeler uğrunda,

yâni modern İtalya'da kadîm Roma'daki kadar şâşaalı bir cumhuriyet kurulması uğrunda kullanılabileceğine inandı.

Machiavelli, bir memur sıfatıyle mesleğine başladığı gençlik yıllarında, Savonarola, Florensa'da değişik türde ideal bir cumhuriyet kurmaya teşebbüs etmişti. Basit, soysuzlaştırılamaz, derinden saf bir Hıristiyan olan Savonarola, sansür ve ekonomik kontrola dayanan bir sistemle Florensa'da ahlâk ve cömertliği yerleştirmeye çalışıyordu. Savonarola, bir müddet için oldukça başarılı oldu ise de, otoritesi, kendisinin idrak ettiğinden de fazla sihirli bir güce sahip olduğu şöhretine dayanıyordu, ve bir mucize yaratmayı reddettiği zaman da, Florensalılar ona karşı cephe aldılar, ve Savonarola bir kazığa bağlanarak yakıldı.

Savonarola öldüğü zaman yirmi yaşında olan Machiavelli, onun faaliyetlerinden oldukça dersler çıkardı. İlkin, Savonarola'nın iktidardan düşüşü onda, "silahsız peygamber"in tesirli olamayacağı inancını derinden--belki de çok derinden—yerleştirerek politikada, kelimelere olduğu kadar kılıca da, veya daha basit bir ifade ile anlatacaksak--"kılıç" kelimesini sevmediğinden--- Machiavelli'nin üslûbuna daha uygun gelen, şiddete başvurmanın gerekli olduğuna inandı. İkincisi, Savonarola'nın kutsal tecrübesi Machiavelli'de, dinî bir özellik olarak Hıristiyanlığa ve dinî bir müessese olarak da Kiliseye [Katolik Kilisesine] karşı o zamana kadar hissetmediği tarzda bir nefret ve tiksinti uyandırdı.

Machiavelli, papaların ve onun kardinallerinin gayetle belli soysuzluklarının İtalya'nın ahlâkî iyiliği ile bağdaşamayacağını gören yegâne insan değildi. Ve yine, Papanın, İtalya'yı kendi liderliği altında birleştiremeyecek kadar zayıf, fakat İtalya'daki herhangi bir diğer lider tarafından birleştirilmeye çalışılmasını engelleyecek kadar da güçlü olduğunu bilen ve vatanseverlik düşünceleriyle Papaya karşı çıkan yegâne İtalyan milliyetçisi de değildi.

Machiavelli'nin *virtù* [fazilet] kavramı, Hıristiyan ahlâkına taban tabana zıttı. Ona ilham veren şey, insanın asaleti ve yeryüzündeki hayatın şâşaası idi; ve bu asaletin, alçak gönüllülük değil, gururda; kötülüğe tahammül etmekte değil, intikam almakta; nefsi körletmekte, çile çekmekte değil, cesarette; dua etmekte değil, harekette; vücudu örterek keşiş manastırlarında sürünürcesine yürümekte değil, savaşın gurur verici zırhını takarak insanın canlılığından, cesaretinden, kahramanlığından, âlicenaplığından ve şâşaasından zevk ve haz duymak olduğuna inandı ki, bu da, pek tabiî, ideal bir insan tipi idi.

Machiavelli *virtù*'dan bahsettiği zaman bütün bunları düşünüyordu, ve (diğerlerinin öğrettikleri gibi) ahlâk ve dinin el ele yürümesi gerektiğini düşünürken de, Hıristiyanlığı, onaltıncı asır İtalya'sından modası geçmiş bir din diye saf dışı edip yerine, kadîm Roma'nın dinine ve dinî müesseselerine benzeyen bir din ve dinî müesseseler getirmek suretiyle nev'i şahsına münhasır bir Cumhuriyet rejimi kurmayı ümit etti; yâni, esas gayesi, vatanseverlik hislerini ve *virtù*'yu yaymak olacak bir "kamu dini."

Machiavelli'nin vizyonu bu idi, ve bu vizyon da Savonarola'nınki kadar idealistti, ve onun Yüksek Rönesans sanatının hümanistik ilhamı ile müşterek pek çok yönü de var. Fakat Machiavelli'nin ideali, bir devlet memuru olarak uzun yıllar boyunca edindiği tecrübe ve hislerin oluşturduğu politikçe mümkün olabilme veya olamama hissi ile birleştirildi. Bu ikisi arasında belirli bir çelişki var: bir yanda, Machiavelli'nin överek yüceleştirdiği cumhuriyet vizyonunun şâşaası; öte yanda, politika hayatında nelerin mümkün olabileceği hakkındaki düşüncelerinde ihtiyatlı bir Machiavelli. Meselâ, bir cumhuriyet hükümetinin, halkın ancak bir cumhuriyet hükümeti kurmaya ahlâken hak kazandıkları zaman müm-

kün olacağını söylüyor; ve çağdaşlarının ekserisinin de, böyle bir hükümet için yeterli vasıflara haiz olmadıklarını görüyor. Ve bir cumhuriyete layık insanlar da, bir gecede yetiştirilemezler. Bir cumhuriyet hükümetinin başlıca özelliği hürriyettir ve hürriyete alışmamış insanlara birdenbire hürriyet vermek de tehlikelidir:

> . . . çünkü bu tür insanlar, tabiatı icabı şedit olan ve ormana alışmış ve yakalandıktan sonra, uysal bir hâle getirilip kendisini yakalayanlara hizmet etmeyi öğrenmiş, ve sonra da, tekrar istediği gibi hareket etmesi için ormana bırakılmış, ve kendi yiyeceğini kendisinin bulması gerektiğine de artık alışık olmadığından, ve ormanda sığınacak bir yer de bulunmadığını anladığından, onu tekrar zincire vurmak için gelen ilk adamın kurbanı olan vahşi bir hayvandan farksızdırlar.*

Bu iktibastan, Machiavelli'nin, ihtilâlci metodlara her zaman karşı çıktığı anlamı çıkarılmamalı. Bir cumhuriyet kurmak için zaman zaman şiddetli bir ihtilâlin gerekli olabileceğini düşünür ki, işte bu noktada, şiddetin gerekliliği üzerinde dillere en çok düşen sözlerini ifade eder. Meselâ, der ki, ihtilalcilerin, ihtilâlin bütün düşmanlarını, potansiyel bütün düşmanlarını öldürmeleri—ve ihtilâlci sıcaklığın savaşında çabucak öldürmeleri—önemlidir. Onun bu konuda söyledikleri aynen şöyle:

> Bir devletin hür olan ve yeni kurulmuş hükümeti, dost hizipleri değil düşman hizipleri uyandıracaktır. Eğer biri, o zaman bu güçlükleri ortadan kaldırmak ve yukarıda belirtilen güçlüklerin doğuracağı huzursuzlukları gidermek isterse, Brütüs'ün oğullarını öldürmekten daha tesirli, daha emin veya daha gerekli başka bir yol yoktur.**

* *Discourses* (terc. J. Walker), C. I, bölüm 16, paragraf 1.

** *Aynı kitap,* C. I, bölüm 10, paragraf 4.

Machiavelli, "Brütüs'ün oğulları" ibaresiyle, bir kralın idaresinde bir cumhuriyet yönetimi altındakinden daha iyi iş yapacak kimselerden bahsettiğini söyleyerek diyor ki: "O kimselerin indinde, halkın hürriyeti, ancak kulluk, köleliktir." Bu sözler, Machiavelli'nin, kan banyosu fikri ile zevk duyduğu demek değildir. Hayır, değildir. Onun iddiası şu: eğer ihtilâlciler, cumhuriyetin bütün düşmanlarını bir defada öldürmezlerse, sonraları, sonu gelmeyecek temizleme işleri ve muhakemelerle onlar üzerinde durmaya mecbur kalacaklardır. Bu ikinci şık ise, sadece daha az verimli bir metod olmakla kalmaz, devletin *moral* [ahlâk], güven ve huzurunu tehlikeye sokar. Machiavelli, gerçi şiddetin gerekli olduğunu vurguluyor ve devletin şiddet üzerine kurulduğuna inanıyorsa da, şiddeti sevmez; şiddete, mümkün olduğu kadar az başvurulmasını ister. Bu tercihtir ki, ona, kitabının başka bir yerinde, sahtekârlık, kuvvete başvurmaktan, veya, başka bir deyişle, diplomasi—ne kadar kötü olsa da—harpten daha iyidir dedirtir. Zira harp, ölüm, acı ve ızdırap ve tahribat, ve pek tabiî, yenilgi riskini de beraberinde getirir.

Onun, harbi sevmeyişi, belki paradoksal olarak (gerçi hiç de olağan dışı sayılamazsa da) militarizm'e [askerliğe] duyduğu sevgi ile kol kola gider. Çünkü Machiavelli'nin indinde şâşaa imajı, Roma'nınki gibi, çok askerî bir imajdır; onun yüceleştirdiği *virtù,* en iyi şekilde, kendisini askerî hayatta gösterir. Bu düşünce de, onun—o zamanlarda İtalya'da çok kullanılan—bezirgân ordular müessesesine hücuma götürerek, profesyonel millî orduların kurulmasını ister. Millî bir ordu, onun inancına göre, millî bir din gibi hizmet ederek halka vatanseverlik, yiğitlik, gurur ve erkeklik hisleri aşılayacaktır. Machiavelli, insana öyle geliyor ki, gerçek harbin acı ve ızdıraplarına katlanmaksızın silahların bütün şâşaasını istiyor.

Ama o, kafasındaki şâşaa imajını, fethetmek fikrinden de tamamiyle sıyıramaz. İsviçre kantonlarının savunucu orduları onun tahayyül ettiği ordular değildir. Böylece, Machiavelli'nin cumhuriyeti emperyalist olmaya yönelir. Bir cumhuriyet, topraklarını genişletmelidir, diyor, ama gayet tabiî, eğer barış arzu ediliyorsa (Machiavelli de şüphesiz barışı arzuluyordu), bütün cumhuriyetler sınırlarını genişletmelidir diye, mantıkî olarak evrensel bir kanun getirilemez.

Yine de, bütün bu söylediklerine rağmen Machiavelli, siyasî bir ilim adamı rolü ile, politikanın evrensel kanunlarını keşfetmeye koyulur. O kendisini, müşahadelerle, siyasi cemiyetlerin işleyiş tarzlarını anlamamıza yardım eden ve bilhassa tarihte keşfedilecek muntazamlıkların müşahadesi ile, siyasî ilmin bir tür Galileo'su olarak görür. Ama Galileo, gezegenlerin istikbalde nasıl hareket edecekleri kehanetinde bulunurken, Machiavelli, beşeriyetin "istikbaldeki tarihi" hakkında herhangi bir kehanette bulunabileceğini sanmadı. Onun gayesi, kendisinden üç asır sonra gelecek Marx'ın adaptasyonuna daha yakındı: kontrol edebilmek, siyasette daha büyük bir güç elde edebilmek, tarihin kanunlarını bilmekle olur ki, bu da şüphesiz, Marx'ın söyleyebileceği debdebeli bir üslûp değilse de, tabiatın gelecekte nasıl hareket edeceğini bilerek, onun üzerinde üstünlük kuran bir ziraatçının modeline daha yakındır.

Çünkü Machiavelli şu bakımdan bir siyasî ilimcidir ki, kendisinin cumhuriyet arzularını benimseyenlere öğretecekleri kadar reaksiyoner müstebitlere de öğretecekleri var; ve, gerçekten de *Hükümdar*'ında, kendi ilminin derslerini, monarşik bir hükümdara ders vermek için uyguladı. Machiavelli'nin ne tür bir sinikallikle, veya istihza ile, veya samimiyetle bu işi yüklenmesi bir tahmin konusudur. Machiavelli, *Hükümdar*'ı, hizmetinde bulunduğu Florensa devletine karşı

girişilen bir ihtilâl teşebbüsünde parmağının bulunduğu iddiasıyle Florensa'yı terketmeye mecbur bırakılarak Tuscan'ın kırsal kesiminde sürgün hayatı yaşadığı 1513'te yazdı. Kitap, bir dizi mektup halinde, o zaman Florensa'yı yöneten Medici hükümetine gönderildi; ve yazarı hayatta iken de basılmadı. Kitap halinde yayımlanmayacağını bilmiş olsaydı, hitap ettiği türdeki insanlara hiç bir faydası olamayacağını da bilecekti; çünkü bu mektuplarında, başarının bir sırrını gösterdi ki, eğer bu konudaki sözleri sır olmaktan çıksa idi, başarı sağlayamazdı.

Machiavelli, şüphesiz çapraşık bir insandı; ve söylediklerinin çoğu da insanı şok edici mahiyette. Belki yazdıkları arasında en kütsahca, ve aynı zamanda da en orijinal olanı (daha önceki bütün filozofların öğretilerinin aksine), bir tür değil, iki çeşit ahlâk bulunduğunu söylemiş olmasıdır: siyasî ahlâk ve özel ahlâk. Machiavelli, işte bu temel üzerinde, özel ahlâkın haklı olarak men ettiği şeylere—şiddete başvurma, yalancılık, sözleşmelerden vazgeçme ve diğerlerine—siyasî ahlâkın zaman zaman müsaade ettiğini söylemekle kalmaz, onları talep ettiğini de söyler. Machiavelli'nin iki ahlâk kavramı arasındaki farkı böylece belirtmesi, kendisine, bir ölçüde berraklık ve samimiyet verir ki, böylesine samimiyet, Machiavelli'nin ileri sürdüğü tedbirlerin en acımasız olanlarını benimsemeye hazır olmakla beraber, onun teorisini kızgınlıkla reddedenlerde bariz bir şekilde görülmez.

[Fransız İhtilâli sırasında "terör rejimi" kuranlardan biri olan] Robespierre, ve Stalin, meselâ, en kanlı politikalarını haklı göstermeye çalışırlarken, "Brütüs'ün oğullarını öldürdükleri"ni itiraf etmiyorlardı; Robespierre'nin terörü bir "öldürücü vesvese," "hareketteki kardeşlik"ti; Stalin'in mahkemeleri "halkın adaleti" idi, "ortadan kaldırmalar" vardı; ama hiç kimse öldürülmedi: Eğer sadece bir ahlâk varsa, siyasî hükümdarlar, ve bilhassa ihtilâlci hükümdarlar, benimsedik-

lerini iddia ettikleri ahlâk sistemine devamlıca hakaret etmekle kalmıyorlar, kendilerinin öteki günahlarına da riyakârlık eklemiş oluyorlardı. Machiavelli, onların bu riyâkârlıklarına karşı entellektüel bir alternatif ortaya koydu, ama öyle bir alternatif ki, hayret edilircesine çok az sayıda insan benimsedi; ve bunun sebebi de, o zaman, Avrupa kafasını şekillendiren Hıristiyan ve Helenist geleneklerinden çok köklüce ayrılmayı gerektirecek olmasıydı.

(Kitabı hazırlayan Editör'ün tercümesi)

Thomas Hobbes

(1588-1679)

J.W.N. Watkins

Hobbes'in *Leviathan*'ı 1651'de yayımlandı. Yazar, kitabının sonunda, bu kitabın yazılmasına "günümüzün huzursuzlukları sebep oldu," diyordu. Daha önceki on yıl boyunca İngiltere, bir isyanın veya bir dahilî harbin ya kenarında ya içindeydi, veya onların vuku bulması neticesinin acı ve ızdıraplarını çekiyordu. Kitabın akla getirdiği üzere, Püritan İsyanı'nın [Puritanlar, dinde saflığı isteyenlerdi] sebebi, diğer sebepler arasında, belirli teolojik inanç ve taleplerin neticesiydi. Gerçi, yirminci asır ölçülerine göre çok kanlı bir isyan değil ise de, o isyanı yaşayan İngilizler için yeterince korkunç bir başkaldırma idi. Çok fazla kan dökülmedi, ama bazılarının, bu arada Kralın da kafası kesildi.

Bu kaynaşmaların başlangıcında Hobbes, Paris'te sakin bir hayat yaşıyordu. Kral I. Charles, oğlu Charles'i Paris'e gönderdi ve Hobbes da onun hocası oldu. I. Charles'in kafası 1649'da kesildi. Bu hâdise, hiç şüphe edilemez ki, diğerlerini olduğu kadar Hobbes'i de şok etti. Fakat iki yıl sonra *Leviathan* yayımlandığı vakit, Hobbes, kitabında, II. Charles'in

babasının yerini alması gerektiğinde bir şey yazmamıştı. Zira I. Charles'e karşı girişilen başkaldırmayı suçlayan prensipler, şimdi iktidarda olanlara karşı herhangi bir isyanı da aynı derecede men ediyordu. Hobbes, kitabının son bölümünde, bir uyruğun, şayet önceki hükümdarı kendisini koruyamazsa, onun yerini alan fatihe boyun eğmek zorunda olduğunu açıkça yazdı; ve kendisi de, yeni hükümdarın koruyuculuğu altına girmeyi kabul ederek, *Leviathan*'ın basılmasından kısa bir müddet sonra sakin bir hayat sürmek için İngiltere'ye döndü. Hobbes'in siyasî teorisinin esası şudur: yerleşmiş bir otoriteye karşı isyan her zaman yanlıştır, ve bundan böyle aklı başında insanlar, kendi yararlarını düşünerek, böylesine bir isyanın başarılı olamayacağı, ve bunun için de, isyana teşebbüs edilemeyeceği bir devlet yaratacaklardır.

Kitab-ı Mukaddes'te, Leviathan, diğer bütün hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmuş olan bir timsahtır. Onun hâkimiyeti altında yaşamayı gururlarına yediremeyen bazı hayvanlar, timsahın elindeki otoriteyi almak istediler, fakat hayvanın derisindeki pullar öylesine keskindirler ki, hiç biri timsaha yaklaşamaz. *Kitab-ı Mukaddes,* Leviathan'dan "gururun bütün çocuklarının kralı" diye bahsediyor. Hobbes, şunu göstermek istiyordu: mağrur hırs, gayri-realist ve yıkıcıdır, ve bundan böyle, aklı başında ve realist insanlar, kendi çıkarlarını düşünerek, başkaldırma ile yıkmaya çalışmanın bir çılgınlık olacağı Leviathan-gibi bir devletin yönetiminde bulunmak gerektiğini göreceklerdir.

Hobbes, dahilî harplerin tarihi üzerine de bir kitap yazarak adını *Behemoth* koydu; bu, Cromwell'in bir zamanlar temsilcilik görevi yaptığı ve sonunda yıktığı İngiltere Parlamentosu'na Hobbes'ın verdiği isimdi. (Behemoth, efsanelerdeki, Leviathan kadar güçlü olmayan bir diğer deniz-canavarı idi.) *Behemoth*'a göre, dahilî harbin dolaysız sebebi, Kralın, kendi hâkimiyetini muhafaza etmeye çalışacağı yerde,

lın, kendi hâkimiyetini muhafaza etmeye çalışacağı yerde, Parlamento Dağıtılamaz Kanunu'nu onaylayarak, Parlamento'nun, kendi hâkimiyeti yanında, kendisine rakip bir güç olarak büyümesine müsaade etmiş olmasıydı. Böylece, ülkede, iki hükümran teşekkül etti, ve bu durum da, Hobbes'e göre, ülkede hükümranlık eden kimsenin bulunmadığı demekti: hükümdarlığı bölüştürmek onu yıkmak demektir. Hâkimiyetin böylece yıkılmasının gerisinde, dinî ve politik ideolojilerle çalkandırıldığı ülkenin bir kaynama noktasına geldiği gerçeği yatıyordu ki, bu durumu da, gerçek Hıristiyan dininin ne olduğunu ve bir Hıristiyan devletinin nasıl olması gerektiğini hükümranlık eden otoritelerden daha iyi bildiklerini iddia eden din adamları yaratmışlardı. Bu insanlar, Hobbes'in indinde, vicdanlarını, kendi özel görüşlerini, *Kitab-ı Mukaddes*'in kendilerince yorumlanmalarını, yürürlükteki kanunlar ve ülkede yerleşmiş dinin üstünde tutmuşlar, ve bunu yaparken de, kendileri de dahil, herkesi tehlikeye sokmuşlardı.

İngiltere'de 1640'lardaki siyasî durumun Hobbes tarafından yorumu, kendi siyasî teorisi için başlıca üç temel arzu yarattı.

İlkin, onun teorisi, ihtilâflı diğer teorilerden daha iyi olmalıydı; aksi takdirde, kendi teorisinin yayımlanması, diğer teorilerin yarattıkları durumu ortadan kaldırmayacak, bilâkis daha da kötüleştirecekti. Onun teorisi, söndürmek istediği yangına körük olmamalıydı.

İkincisi, onun teorisi, herhangi bir ülkedeki bütün siyasî otoritenin hükümranlık eden gücün elinde bulunması gerektiğini ispat etmeliydi. Hobbes, bu otoritenin bir kral olmasını tercih ediyordu, fakat bunu, teorisinin başlıca tezi yapmadı. Esas olan şu idi: hükümranlık edenler ister bir kral, bir konsey, veya bir meclis olsun, zerrece müphemliğe yer vermezce-

sine berraklıkla açıklanmalı, ve hükümranlık eden veya edenler tek bir ses olarak konuşmalıdır.

Şimdi insanın, bu kadarı yeterli değil mi, diye soracağı geliyorsa da, Hobbes, düşündüklerini bağlamak için bir üçüncü faktörü getirdi ki, o da şu idi: hükümranlık edenin kanunları, adaleti ve adaletsizliği, doğruyu ve yanlışı, iyiyi ve kötüyü *tarif* ettiklerinden, *gayri-âdil olamaz*. Bir vatandaşın, kanunlara, onların yanlış olduklarını düşünse bile, her zaman boyun eğmek gerektiği düşüncesi Hobbes'ı tatmin etmiyordu. Hobbes, bir vatandaşın (çok önemli bir şart olarak, kanunlara boyun eğmesinin, kendi hayatını, eğmemesinden daha fazla tehlikeye düşüreceğini sanması dışında), kanunlara boyun eğmesi bir yana, onların haklı veya haksız oldukları üzerinde ahkâm kesmeye çalışmasının bile cüretkârane bir saçmalık olacağını göstermeye çalıştı.

İlk arzusunun nasıl yerine getirilebileceğini göstermek, siyasî doktrini, çağın ideolojik kaynaşmaları üstüne çıkarmak, düşüncelerinin, kimsenin karşı çıkamayacağı tarzda zorlayıcı ve tartışılamaz olduğunu anlatmak için, Hobbes, bazılarının benimsemek istemeyebilecekleri milliyetçi veya ahlâkî veya dinî bir ideal hâlinde değil de, ideolojik görüşleri ne olursa olsun, herkesin benimseyebileceğine inandığı bir psikolojik düzenleme ortaya koydu. Başlangıç noktası olarak, herkesin, şiddetli ölümden korktuğu ve şiddetli ölüme karşı duyulan tiksintinin, diğer herhangi bir tiksinti veya arzudan daima daha kuvvetli olduğu fikri ile başladı: eğer yegâne alternatif ölüm ise, bir kimse her şeye tahammül edecektir. Hobbes, kanın vücuttaki dolaşımını keşfeden ve I. Charles'ın doktoru olan William Harvey'nin dostu ve hayrankârı idi. Harvey kalbe, vücudu kontrol eden organ diye baktı; Hobbes ise, kalbi, tam bir insanın arzu ve nefretlerini kontrol eden organ olarak gördü. Bir insan, bundan böyle, kalbinin vuru-

şunu durdurmakla tehdit eden herhangi bir şeye şiddetlice nefret duyar.

Bu ana maddeyi ve aynı derecede kendisince apaçık ve üzerlerinde tartışılamayacak diğer maddeleri de ortaya koyduktan sonra, bu maddelerden bir sonuç çıkarmaya çalıştı. Gayesinin, insanlara, bir bakıma zaten bildikleri şeyleri öğretmek olduğunu söyledi. Hobbes, onlara, ne kendisinin olan bir siyasî ideali zorlamaya çalışıyor, ne de geçmişin tecrübelerinden dersler çıkararak (Machiavelli ve Bacon ve Harrington'un yaptıkları gibi) akıl vermeye çalışıyordu. Onlardan, sadece, ne çeşit yaratıklar olduklarını hatırlamalarını ve şayet beraberce yaşarlarken korkulacak müşterek bir otorite bulunmadığı takdirde, durumlarının nasıl olacağını düşünmelerini istedi. Bunun üzerinde durdukları takdirde, her biri, kendileri üzerinde hükümran bir otoritenin yaratılması ve muhafaza edilmesi gerektiğini göreceklerdi. Sektus Empirikus, kadîm İran'da bir kral öldüğü zaman, halkı beş gün kralsız veya kanunsuz bırakmanın o ülkede âdet olduğunu yazmıştı. Bu şunu gösteriyordu: yağmacılık, ırza geçmeler, ve katletmeler son bulduğu zaman, geride kalanlar, siyasî bir otoriteden mahrum yaşamanın ne dehşetli bir şey olduğunu kendi tecrübeleriyle öğrendiklerinden, yeni krala sarsılmaz bir sadakatle bağlanacaklardı. Hobbes (kendi psikolojik faraziyelerinden dersler çıkararak) insanların çıplak tabiattaki durumlarının nasıl olacağını canlı tasvirlerle gösterip aynı neticeyi çıkarmaya çalıştı. Çoğumuz için, beşerî yaratıkların arkadaşlıklarından mahrum bırakılmamızdan daha dehşetli bir şey düşünülemez. Hobbes'a göre, insanların tabiî şartları öylesine dehşet verici olacaktı ki, herkes yalnız kalmayı *tercih* edecekti. Fakat bu mümkün değildir. İnsan için yegâne alternatif, diğerleriyle birlikte mukavele yaparak yüce bir otoriteye boyun eğmektir. Hobbes, bu noktada, tarihte olup-bitenlerden bahsetmediğini açıkça söyledi. O, yarı-tarihî

bir tarzda, siyasî hükümranlığın rasyonalliğini [mantıkîliğini] yeniden düzenlemeye çalışıyordu.

Otorite ihtiyacı böylece belirtildi. Fakat şimdi gösterilmesi gereken şey, insanların, sınırsız tek bir *hükümranlık* otoritesine ihtiyacı olduğudur. (Locke'ın sonraları teklif ettiği üzere) yetkileri, kamu hayatının belirli yönlerinde tutulmuş sınırlı bir otorite yetmez miydi? Veya (Aquinas ve Hooker'in daha önceleri teklif ettikleri gibi), her birinin yetkisi kendi özel sahalarına inhisar ettirilmiş—seküler [laik] meselelerin devletin, ruhî konuların kilisenin uhdesine verildiği, ve belki ikinci derecedeki kuruluşlara ve belediyelere belirli sahalardaki yetkilerinin tanınarak—otoritelerin çoğaltılması mümkün olamaz mıydı? Hobbes'ın cevabı şu idi: "sınırlı hükümranlık" ve "bölünmüş hükümranlık" kendi kendileriyle çelişkili kavramlardır. Siyasî bir varlığın gücü, ancak bir diğer siyasî varlık tarafından sınırlandırılabilir veya kısıtlandırılabilir. Burada üç ihtimal vardır:

(1) Diğerleri tarafından sınırlandırılmayan hükümran bir otorite.

(2) Parlamento'nun (Parlamento'nun Dağıtılamayacağı Kanunu'ndan önce) Kralın kontrolunda bulunması misâli, üstün bir otoritenin kontrolu altında bulunması. Bu üstün otorite, kontrolu altındaki otoriteyi istediği zaman toplayabilir veya dağıtabilir, tavsiyelerini kabul eder veya etmez.

(3) Hiç birinin (Parlamento'nun Dağıtılamayacağı Kanunu'ndan sonra, Kral ve Parlamento arasındaki ilişkiye benzeyen bir tarzda) diğerinin kontrolu altında bulunmadığı, otorite hâline gelecek iki muhtemel otorite. Böyle bir durumda, hükümranlık süren bir otorite *yoktur* ve ülke, gerçek veya başlamakta olan bir dahilî harbin içindedir: otorite hâline gelebilecek muhtemel otoritelerin biribirlerininki ile çatışacak direktifler çıkarmalarını önleyecek hiç bir kuvvet yoktur; ve

böyle hareket ettikleri zaman da, hangisinin ötekine baş eğeceğini de ancak kuvvet tayin edecektir.

Hobbes için, bölünmüş veya sınırlı bir hükümranlık doktrininin savunuculuğunu yapması, kısmen dolu bir boşluk bulunduğunu söylemek kadar abestir. Ancak bölünmemiş ve sınırlandırılmamış bir otorite olabilir. Dahilî Harbin İngiltere'yi parçalamış olması, hükümranlık eden bir otoritenin bulunmaması, sadece Kralın ve Parlamento'nun biribirlerininki ile çatışan seslerinin bulunması idi. İnsanlar şunu kabul etmeliler ki, diyor Hobbes, tabiatın bir durumunda veya (gerçek veya potansiyel) bir harp hâli ile, hükümranlık eden bir otoritenin bulunmayışı ile mutlakçasına hükümran bir otoritenin yönetiminde huzur içinde yaşama arasında bir orta yol yoktur.

Böylece, insanlar, nasıl biyolojik sebepler yüzünden gıdaya ve suya ihtiyaç hissederlerse, aynı sebeplerden ötürü, mutlakcasına hükümran bir otoriteye ihtiyaçları vardır. Gıda ve sudan biri mevcut olmazsa, insanlar şüphesiz ölürler. Gerçi bir kimsenin tabiatın durumunda ertesi gün öldürülmesi ihtimali pek yüksek olmasa da, tabiatın durumu devam ettiği müddetçe, onun, sonunda öldürüleceği kesinlikle söylenebilir.

Fakat şimdi, hükümdarın emirlerinin uyrukları tarafından otomatikçe doğru ve âdil olarak nasıl kabul edileceğinin de gösterilmesi gerekiyor. Hobbes, ahlâkî prensiplerin kaynağının ancak hükümdar olabileceğini, ve onun doğru veya yanlış, iyi veya kötü dediği şeylerin, doğru veya yanlış, iyi veya kötü olacağı (benim fikrimce çirkin) düşüncesini nasıl haklı çıkarıyor?

İlkin, Hobbes şuna inanıyordu ki, dahilî harbin başlıca sebebi, onun düşüncesi ile, insanların, kendi özel vicdanlarını, hükümdarın, Hobbes'ın "kamu vicdanı" dediği şeye üstün

tutmak yolundaki küstahça temayülleri idi. Başka bir ifade ile, özel ahlâkî hükümler—hiç olmazsa, hükümdarın, kanun yapıcı bir meclisten çıkıyormuşcasına ilân ettiği ve kamu ile ilgili ahlâkî hükümler—insanlar için altından kalkamayacakları bir lüks gibidir. İkincisi, özel bir ahlâkî hüküm, Hobbes'ın (ahlâkî kelimelerin hisler üzerindeki tesirlerini inceleyen) emotovist teorisine göre, özel iştahların gösterişli bir ifadesinden başka bir şey değildir. Eğer halk, kendi güvenlikleri uğrunda kanunlara boyun eğecekse, onların kendi ahlâkî düşünceleri de kanunlara boyun eğmelidir. Üçüncüsü, Hobbes'ın hitap ettiği insanlar Hıristiyan'dılar, ve Hobbes'ın onlara hatırlattığı üzere, Kitab-ı Mukaddes'de yazılanlara göre, Âdem ve Havva iyi ve kötüyü bilen tanrılar gibi olmak için, bilgi ağacındaki iyiyi ve kötüyü yedikleri zaman orijinal [ilk] günahı işlemişlerdi. Bu dinî fikirler, Hobbes'in işine iyi yaradı. Biz beşerî yaratıklar tanrılar değiliz, ve her birimiz, iyi veya kötü hakkında kendi ölçümüzü yaratmaya yetkili değiliz. Onların neler oldukları bize yukarıdan söylenecektir. Allah'ın sözü İncil'dedir. Ama ne yazık ki, İncil, onu okuyanlar kadar özel yorumlara açıktır; ve onun "gerçek" mânası üzerindeki tartışmalar dahilî harbe yol açtı. İnsanların, kendilerine mahsus özel ahlâkî hükümleri olamayacağı gibi, İncil'i de kendilerine göre yorumlayamazlar. Onların, İncil'in otoriter yorumu, ve kendileri için otoriter ahlâkî prensipler için—Hobbes'in bir "Fâni Tanrı" dediği—bir hükümdarlık kurmaları gerekir.

Bütün bu teorilerin gerisinde, Hobbes'in lisan konusundaki *nominalist* teorisi yatıyordu. Bu teoriye göre, özel bir ismin, aslında hiç bir mânası olmadığı gibi, ahlâkî terimler de dahil, evrensel kelimelerin de yaradılışlarıyla ilgili mânaları yoktur; onlar mânalarını, bazı şeylerin, otoriter bir tarzda onlara eklenmesi neticesinde alırlar. Hobbes'in indinde bir evrensel veya müşterek isim (meselâ, "insan") ile özel

isim (meselâ, "I. Charles") arasındaki fark, birincisinin müteaddid objede müşterek olduğu, ikincisinin ise, sadece bir kişiyi belirtmiş olmasıdır. Dünyada "evrensel olan sadece isimlerdir; zira isimlendirilen her bir eşya ferdîdir ve tektir."

Bir ismin ferdî bir şeye empoze edilmesi, bundan böyle, indî [keyfî] bir âdettir. Tabiatın durumunda, "iyi" ve "kötü" gibi sıfatlar ağızlardan ağızlara dolaşıyor, fakat hiç bir şey "tamamen ve mutlakcasına" iyi, veya kötü olmadığı gibi, "iyi ve kötü hakkında eşyaların tabiatlarından alınabilecek müşterek bir kural da yoktur." İnsanlar, bir sürü Humpty-Dumpty'lerdir [kısa boylu, yuvarlak vücutlu bir şahıs, düşüp kırılınca tamir edilemeyen bir şey]; her biri kelimelere, kendilerinin seçtikleri mânaları vermek suretiyle üstad olmaya çalışıyor. Eğer adaletin, herkesce kabul edilen bir kamu standardı olacaksa, neyin "âdil" ve neyin "gayri-âdil" olduğunu söyleyecek bir otoriter belirleyicinin bulunması gerekir--kelimeleri, kendi istediği tarzda mânalandırmakta usta olan bir Humpty-Dumpty. Hareketler, tabiatları icabı, sadece âdil ve gayri-âdil değillerdir. Onları âdil ve gayri-âdil yapacak olan hükümdardır.

Buraya kadar yazdıklarımızdan, Hobbes'ın, dizginlenmemiş bir totaliterliğin savunuculuğunu yaptığı anlamı çıkıyor. Devlet her şeye kaadirdir ve tenkit edilemez. Fakat bu resmin üç önemli şartı var.

Birincisi, hükümdar bir insandır ve ölümden korkar: insan-yapısı bir "tanrı" ama *fâni* bir tanrı ki, ahmakcasına yönettiği takdirde, insan tarafından bozulabilir. Ve Hobbes, onun kendisini, bulunduğu yerde emin bir hâle getirmenin en iyi yolun, halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve onların husumetini tahrik etmemek ve gücendirmemek olduğunu söyler. Zira—bu da ikinci şarttır—insanlar hükümdarı, kendilerinin korunması için getirirler, ve kendi hayatlarının savunulması

tabiî haklarını da hiç bir zaman başkalarına bırakmazlar. Eğer hükümdar, onların hayatlarını tehdit etmeye başlarsa, halk da tabiatıyle ona karşı çıkacaktır.

Üçüncüsü: hükümdarın, istese de yapamayacağı bir şey vardır. Uyruklarının kafalarındaki özel düşünceleri göremez. Dikkatlerini, onların dıştan görünen tavır ve davranışlarına inhisar ettirmek mecburiyetindedir; bu, onların özel inançlarını kontrol etmenin yanlış bir şey olacağından değil, kontrol *edemeyeceğindendir:* "İnsanların içlerinden geçenleri, ve inançlarını . . . beşerî hükümdarlar dikkate alamazlar (zira kalpten geçenleri ancak Allah bilir.)"

Böylece, totaliter rejimlerin bir özelliğini—engizisyon ve insanların zorla itiraf ettirilmelerini—Hobbes bilhassa benimsemez. Dıştan görünen tavır ve hareketleriyle kanunlara ve kilisenin disiplinine boyun eğdikleri takdirde, hükümdarın uyrukları istedikleri gibi düşünebilir ve Allah'a istedikleri tarzda yaklaşabilirler. Bunun yeterli olmadığını düşünebiliriz. Fakat Hobbes, şayet çok otoriter biri ise, hiç olmazsa, kendisinin de mensubu bulunduğu alelâde insanları düşünüyordu. Kitabında, doktrininin, "hırslı insanların, sizin kanlarınızın husule getirdiği ırmakta yürüyerek kendi iktidarlarını kurmaları uğrunda artık acı ve ızdırap" çektirmeyecekleri ümidi ile "siz okuyucular için" yazıldığını söylüyor.

John Locke

(1632-1704)

Richard Peters

"Felsefe," günümüzde genel okuyucular için bir şey ve felsefenin profesyonel pratikçileri için de bir başka şey ifade ediyor. Felsefe, genel halk indinde, hayatın mânası üzerinde düşünmek veya bazı suallerin cevaplarını aramak suretiyle, nasıl yaşanması gerektiği konusunda bazı direktifler çıkarmaktır. Profesyonel filozof için, kavramların ve bilgi temellerinin analiz ve sınırlandırılmaları hakkındaki meselelerin oldukça teknik ve titizlikle hazırlanan sorularla araştırılmasıdır. Yaşamanın pratik meseleleri üzerinde bu suallere verilecek cevaplar önümüze felsefî bir mesele çıkarır.

Genel halkın "hayat felsefesi" ve filozofun teknik çalışmaları arasındaki ayrılık, siyasî felsefede, yukarıda anlatıldığı tarzda belirli olmadığı gibi, hiç bir zaman da değildi; çünkü halk politikanın pratik konuları üzerinde endişe duyduğundan, siyasî felsefenin esas meseleleri onları harekete geçirir. Gerçekte Burke'i de hayıflandıran bu idi: "Kötü yöne-

tilen bir devletin belirtisi, halkın teorilere başvurmadaki eğilimidir. . . . İnsanların, topluluğun temelini oluşturan şeylerin neler olduklarını araştırmaları daima üzücü bir şey." Onun, siyasi felsefenin pratik kaynağının politik bünyedeki çalkantı ve kargaşaların ortaya çıkardığı endişeler ve entellektüel huzursuzluk olduğu teşhisini kabul etmek için, teoriler kurmanın dehşete düşürücü bir şey olduğundaki Burke'in düşüncesini benimsemek mecburiyetinde değiliz.

Felsefe, kendisini böylece pratik meselelere yakından verdiği zaman, doğrudan doğruya felsefî olan konular, onların, pratik meselelere ne derece uyup uymadığının daha ötesine gidilerek ele alınmaz. Meselâ, Plato'nun *Cumhuriyet*'inde, "adalet" kavramının yerinde analizi, aristokratik bir devletin savunulması karşısında ikinci derecededir, ve onun Formlar teorisi, yönetici sınıfının vasıfları ve eğitimi üzerindeki inançlarının ifade edilmesi için ortaya konur. John Locke'ın siyasî yazıları, felsefenin pratik meselelere uyması için düzenlenmesinin aşırı bir örneği idi. Gerçekte, pek çokları onun *Treatises of Government*'ının [Hükümet Yönetimi Üzerinde Tezler] felsefî temellerinin *Essay Concerning Human Understanding* [İnsanı Anlama Üzerine İnceleme] adlı eserinde üzerinde teferruatla durduğu *epistemology* [bilginin esas ve sınırlarından bahseden ilim dalı] ile bağdaşmadığını, belki ikna etmeksizin iddia ettiler.

Üstelik Locke, *Hükümet Yönetimi Üzerine Tezler*'i kendisinin yazdığını, ancak tezler basıldıktan uzun bir müddet sonra itiraf etti. Böylece, *Hükümet Yönetimi Üzerine Tezler*'in yazarının, *İnsanı Anlamak Üzerine İnceleme* adlı eserin bilinen müellifi ile açıkça özleştirilmemesi için, *Tezler*'inde felsefî temellere yer vermemesinin böylece bir sebebi daha vardı. Bundan böyle, Batı Avrupa ve Amerikan siyasî hayatlarında derin ve daimi bir tesir yaratan Locke'ın *Tezler*'i beraklık, istikrar veya orijinallik gibi felsefî özelliklerden mah-

rumdu. Yerleşmiş değişik kaynaklardan alınan malzeme ile vücuda bol gelen bir elbise gibi dikilmiş bu eser, Stuartlar'ın otokratik temayüllerine karşı hazırlanmıştı. Onun *Tezler*'inin başarılı olmasının sebebi, felsefî derinliği veya derine nüfuz etmesi değil, dünyanın her tarafında, mutlak yönetimlerin gene alınmasını talep eden insanların ümitlerini soyut bir tarzda ifade etmiş olmasındandı.

Locke'ın *Hükümet Yönetimi Üzerine İki Tezi* yanlış tasnif edilmiş bir çifttir. Birinci Tez, Sir Robert Filmer'in, Stuart'ların devleti yönetmelerinin kökeninin Hz. Âdem'e kadar uzandığını iddia eden *Patriarcha* adlı kitabını uzun ve bilgili bir tarzda tenkit ediyor; Locke'ın siyasî felesfesinin büyük bir kısmını ihtiva eden ikinci tez ise, halkın rızası ile yönetilen bir hükümetin daha da soyut bir tarzda savunulması idi. Son zamanlara kadar, Birinci Tez'in 1680'de, Filmer'in yeniden basılan kitabına bir cevap olarak, ve İkinci Tez'inin ise, Kral II. James'in Parlamento tarafından sürgün edilerek William ve Mary'nin tahta geçirilmesiyle neticelenen 1688 İhtilâli'ni haklı göstermek için yazıldığı sanılıyordu. Bu tür düşüncelere, Locke'ın, kitabının önsözünde bir ümidini dile getiren sözleri yol açmıştı: ". . . büyük restore edicimiz, şimdiki Kralımız William, halkın rızası ile iş görerek unvanının haysiyetini koruyacaktır."

Bugün ise, İkinci Tez'in çok daha önceleri—belki birinci Tez'den de önce yazıldığı ve 1688 İhtilâli'ni haklı göstermek için acele günün şartlarına adapte edildiği daha yakın bir ihtimal olarak görülüyor. Locke, Shafsbury Lordu, ve onun doktorunun çok samimi arkadaşı idi, ve Stuartlar'a karşı mücadele ederek sonunda onları devirenlerle yakın işbirliği içindeydi. Çağın kralcılarına kendisinden çok daha fazla karşı çıkan entellektüellerin ve idam edilen Algernon Sydney'nin âkıbetleri, ve hattâ İhtilâl'den sonra James'in

tekrar tahta getirilebileceği ihtimalleri düşünülürse, Locke'ın, bu anti-Royalistler'le işbirliği yapmanın yarattığı endişeler daha iyi anlaşılır. Çünkü Locke çok dikkatli ve ketum [sır saklayan, sıkı ağızlı] biri idi, halkın tenkidine maruz kalmamak ve kendisini muhtemel bir şehadetten uzak tutmak için ihtilâlcilere gizli kapaklı tavsiyelerde bulunmayı tercih etti. Buna rağmen, Oxford'daki Bodleian'da, 1683'te kitapların yakılmasından sonra Hollanda'ya kaçtı; ve gıyaben yapılan muhakemesinde Christ Kilisesi'ndeki mevkiinden kovuldu.

Her ne ise, Locke'ın eserinin 1688 İhtilâli ile kesin ilişkisi, onun düşüncelerinin inandırıcılığına ve ferdin, hükümet otoritesi karşısındaki genel tutumu üzerindeki sözlerinin akla yakın olduğunu düşünenler için oldukça önemsiz bir konudur. Zira, onun *İki Tez*'inin temel fikri bu idi. Hobbes'ın *Leviathen*'ı ve Locke'ın *Sivil Hükümet Üzerine İkinci Tez*'i Tüdor'ların egemenliğinden sonra yükselmeye başlayan yeni devlette, ferdin bu yeni otorite ile olan ilişkisini farklı yönlerden ele alan iki kitaptır. Gerçi Hobbes ve Locke, bu incelemeleri ile, biribirinden radikalce [köklüce] farklı neticeler çıkardılarsa da, olup-bitenlerden teoriler çıkarmaları mazinin geleneklerinden tamamen sıyrılmış bir taban üzerinde yapıldı.

İlkin, her ikisi de, haklı gösterilmek için seçilen *tartışma şekli*'nde hemfikirdiler. Hobbes, mazi veya tarihten dersler çıkarılarak ileri sürülen her tartışma şekli'ne açıktan açığa karşı idi. O şunu iddia etti: politika, prensipler üzerinde duran geometri gibi, daha önce olup-bitenlerden örnek gösterilmek yerine, bir durumun mantıkî olarak anlatılması için bize gerekli malzemeyi verir. Locke da, kendinden önceki Sir Edward Coke'ın yolunda giderek, Kralın imtiyazları sahasını, önceki zamanlardan sayısız örnekler vermek suretiyle anlatabilir ve bunu yaparken de, hürriyet ve uyrukların örf ve

âdetlere dayanan kanunlarla, haklarının neler olduğunu gösterebilirdi. Ama bu yola asla başvurmadı. Onun soyut iddialarında, Hobbes'ın fevkalâdeliği ve filozofça derinliğe nüfuzu yoksa da, her ikisinin iddiaları aynı referans çerçevesi içinde ileri sürülmüştü. Her iki düşünür de mantıkî, felsefî ve ahlâkî düşüncelerini ileri sürerlerken, her ikisi de, insanın tabiatın durumundan çıkışını belirleyen tabiatın durumu ve sosyal mukaveleyi bir model olarak kullandılar. Onların bu tutumu sadece yarı-ciddi bir tarihî spekülasyondu.

Ikincisi, her iki düşünür de, politik yükümlülükler meselesine, aynı çıkarları düşünen fertlerin durumunu göz önünde tutarak yaklaştılar. Devlet, onların indinde, tabiî bir şekilde gelişmiş olan organik bir bütün değil, insanoğlunun suni olarak yarattığı bir varlıktı. Gerçi, Hobbes devlete suni bir makine ve Locke da sorumlulukları sınırlı bir ticarî şirket olarak baktılarsa da, her ikisinin de birleştiği husus şu idi: devlet, insan yapısı olup değiştirilebilen bir müessesedir. Bu iki düşünürün önündeki mesele, şuurlu bir kuruluş olmayan bu müessesenin yeterli kavramını ortaya koymaktı.

Üçüncüsü, her ikisinin de esasta, hükümetin otoritesi hakkında yerinde sorular üzerinde durmuş olmaları idi. Onların her ikisi de, siyasî otoritenin gayri-tabiîliğinin ve hafifçe kızgınlığının farkındaydı. Bu hususta, her ikisi de aynı düşüncelere sahip olduklarından, otorite müessesesini haklı çıkarmak için ortaya iyi sebepler konmasının gerekli olduğunu biliyordu. Onların bu konuda söyleyecekleri, otorite müessesesini, bazı insanların yönetmek, diğerlerinin de yönetilmek için doğdukları tabiî bir düzenin bir parçası olarak göstermeleriydi.

Ayrıca, böyle bir otoritenin var olması gerektiği haklı gösterilirken, her ikisi de, böyle bir otoriteden mahrum insanlarda ne gibi kötü hislerin de yerleşebileceği üzerinde durdu-

lar. Dahilî Harbin doğurduğu güvensizlikler ve kötülükler içinde yaşamış olan Hobbes, güvensizlik hislerinden mahrumiyetin en büyük kötülük olduğuna inandı. Tabiat durumu, herkesin komşusunun merhametine sığındığı ve insan hayatının, "yalnızlık içinde, fakir, tiksindirici, kaba ve kısa" olduğu bir harp durumu idi. Öte yanda, Locke, en büyük kötülüğün, hürriyetin kaybolması, bir kimsenin, "bir diğerinin istikrarsız, güvenilemez, keyfî iradesine tâbi olması" olduğunu söyledi. Onun siyasî otorite meselesini bütünü ile ele almasının anahtarı, hürriyeti muhafaza etmek azmi idi.

Locke, "hürriyet" derken, insanların arzularının sınırsızca yerine getirilmesi hürriyetini düşünmüyordu. "Zira yaratılmış varlıkların, kanunlar getirmeye lâyık bütün ülkelerinde, Kanun bulunmadığı takdirde hürriyet de yoktur. . . . Çünkü hürriyet, diğerlerinin engelleme ve şiddetlerinden masun kalmak demektir ki, kanunların bulunmadığı yerlerde hürriyet de yoktur." Locke'ın talep ettiği şu idi: özel çıkarların bazı belirli sahaları sadece dokunulamaz olarak düşünülmemeli, kanunlar, uyrukların bu sahalardaki haklarını garanti altına almalıdır. Bu sözlerle ifade edilmek istenen şey, pek tabiî, gemicilik gelirinden vergi alınması, monopoliler üzerindeki tartışmalar ve Stuartların insanları keyfî olarak tutuklamalarıydı. Parlamenterler, geleneksel olarak ülkenin savunulması, ülkede kanun ve nizamın sağlanması ve hükümdarların evliliği gibi Kralların uhdesinde bulunan imtiyazlarını, Stuartların, örf ve âdetlere dayanan kanunlarla çelişkiye düşecek tarzda ileri götürdüklerini iddia ediyorlardı.

Fakat Locke, yukarıda belirtildiği üzere, düşüncelerini, daha önceleri olup-bitenlere dayanarak ileri sürmedi. Onun iddiası, herkesin Allah'ın çocuğu olduğu, Allah'ın herkesin efendisi olduğu ve herkesin Allah'ın işini yapmak için yaratıldığı idi. Allah, onları rasyonel ve sosyal varlıklar hâlinde

yaratmıştı. Bu da şu demekti ki, onların hepsi, işbirliğine dayanan sosyal bir hayat için lüzumlu asgarî şartları, veya insanın, hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi "tabiî haklar"ını ortaya koyan "Tabiatın Kanunları"nı anlayacak potansiyele sahiptiler. İnsanın tabiî haklarının, geometrinin aksiyomları [kabul edilmiş gerçekler] gibi apaçık olduğunu iddia eden Locke, onların, kamu hayatı ile ilgili düşüncelerde şüphe götürmez bir taban teşkil etmesini istedi.

Bu başlangıç noktasının iki tabiî sonucu olacaktı. Biri, çocuklara, düşünme çağına erişmeden önce, onlara farklı muamele edilmeseydi. Diğeri ise şu idi: diğerlerini kendi keyfî arzularına tâbi kılmak isteyen hükümdarlar gibi, aklın emrettiklerinden radikal bir tarzda ayrılanlar, bu hareketleri ile, kendilerini rasyonel [mantıkî] yaratıkların oluşturdukları cemiyetin dışına çıkarmış olacaklarından, mantıkî yaratıklara, vahşi bir insan veya bir katile yapacakları muamelenin aynını yapmak hakkını vermiş olacaklardır. Kısacası, Locke, ferde, Tabiî Kanunlar'la ilgili olarak ve sivil kanunlarla ilgili olarak da hükümete ayrılan bütün fonksiyonları verdi. Fert, kanunun ne olduğunu aklı ile sezebilir ve belirli hallere uygulayabilir ve bundan böyle, onları çiğneyenleri cezalandırmak hakkına sahiptir.

Bununla beraber, böyle bir durumda, güçlük verecek "rahatsızlıklar" vardı. Çünkü fertler, bilhassa geniş bir toprak üzerinde yaşayan insanlar, zaman zaman, Tabiat Kanunları'nın muhtevası üzerinde farklı görüşlere sahiptirler; bu kanunları kendi durumlarına uygularken tek yanlı olmaya meylederler; ve her zaman, kanunları çiğneyecekleri cezalandıracak kadar da güçlü değillerdir. Bunun içindir ki, fertlerin, kendi aralarında bir mukavele yaptıkları ve o mukavelenin neticesinde de bir kanun yapıcısı meclisin kurulduğu farzedilmelidir. Ondan sonra da, kanun yapıcı meclisin uygula-

dığı ekseriyet prensibi, çıkacak kanunların muhtevalarını belirleyecek, ve böylece, uyrukların tabiî haklarını muhafaza edecektir.

Böylece kurulan bir kanun yapıcısı meclis ile, kanunları belirli hallere uygulayarak boyun eğilmesini sağlayacak yürütme gücü [adlî sistem] arasında da bir mukavelenin yapıldığı farzolunmalıdır. Ancak bu yolla, yönetilenlerin "rızası"na dayanan bir hükümet meşru bir hükümettir. Meşru kalabilmek için de, işlevlerini, cemiyetin yararına ve ferdî hakların muhafazasına hasretmeli; kanunları, "tabiatın kanunları ile uyuşmalıdır," yâni bir hükümet bir kimsenin malını, onun rızası olmaksızın elinden alamaz, ve kanun yapma otoritesini başkalarına devredemez. Ancak mukavelenin bu maddelerine sadık kalındığı takdirde, uyruklar, otoriteye sadakat vazifesini yerine getireceklerdir. Eğer bu maddeler çiğnenirse, "otoritesiz gücü güçlendirmenin çaresi, güç kullanarak o maddeleri çiğneyenlere karşı çıkmaktır." Uyrukların direnmeye hakları vardır. Hükümdarın, yetki sınırlarını aşan sahalara girmesi, Locke'ın indinde, kendi çağının meseleleriyle yakından ilgili idi: kanunların yönetimi yerine keyfî idareyi getirmek, Parlamento'nun toplanmasını engellemek, ülkeyi ecnebi bir prense peşkeş çekmek. Böylesine gayrikanunî yollar, halkı tekrar bir tabiat durumuna iter ki, karşı çıkmak tabiî haklarını yerine getirebilirler.

Locke'ın, kavramlara dayanan düşüncelerine, tezinin teferruatı üzerinde suni bahaneler arayarak karşı çıkmak kolaydır. "Tabiî kanunlar" ve "tabiî haklar" cihazları, meselâ, fazlasıyle karmaşık görünüyor. Locke'ın, devletin düzenlediği ve boyun eğilen "tabiî kanunlar" yerine, "kanunlar"ı ve davranış tarzlarını tayin eden ve kanun yapıcıları tarafından getirilen kuralları da "kanunlar" diye tanımlamakla bu ikisi arasındaki kargaşayı bizzat Locke'ın kendisinin yerleştirdiği

iddia edilebilir. Bu kargaşayı, bir bakıma da o getirdi; zira *prescriptive* [âdet hükmüne geçmiş] "kanun"dan ziyade *descriptive* [tanımlayıcı] mânada kullanılan "kanun" arasındaki farkın hâlâ açıkça belirtilmesi gerekiyor.

Fakat Locke, bununla birlikte, önemini muhafaza edecek bir düşünce üzerinde duruyordu: *moralite*'nin [ahlâkın]—ki aklın sezebileceği bir kurallar sistemidir—âdet ve göreneklerden ve kanunlardan farklı oldukları anlaşılmalı, ve kanunlar da, ahlâkî tenkitlere açık olmalıdır. Üstelik, onlar, kendilerini muhafaza etmeleri ve sosyal hayatla kaynaşmaları apaçık olduğundan, evrenselce bütün insanlara uygulanan "tabiî haklar"ın mâbedinde muhafaza edilecek temel kurallar olmalıdır. Hayat ve mülkiyete zarar verilmemesi üzerinde asgarî bir sayıda kural bulunmadıkça, sosyal hayatın hiç bir şekli mümkün değildir. Bütün mahallî kanun sistemleri böylesine temel kurallar üzerine bina edilmelidir.

Sonra, insanlara, rasyonel varlıklar olarak muamele edilmesinde ısrar eden hürriyet ve eşitlik gibi temel prensipler vardır. İşte burada Locke'ın tutumunun özüne geliyoruz: sosyal ve politik meselelerde aklın azimle kullanılması. Filmer'in tutumundaki tehlike—ki Locke *İlk Tez*'inde, Filmer'in tezini yıkmak için haddinden fazla zaman sarfetmişti—bazı insanların, diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmalarının ilâhî varlık tarafından ilân edildiğini söylemiş olmasıydı. Locke, bundan böyle, kendi temel kaziyesinin, yâni insanların rasyonel varlıklar olarak eşit olduklarının Allah'ın dinî kitaplarında ifşa edilen iradesine açıkça ve çirkin bir şekilde karşı olmadığını belirtmek mecburiyetinde idi. Onun, Filmer'in tezine bilgili bir tarzda karşı çıkışının özü bu idi.

Locke'ın sistemine yöneltilecek temel tenkit şudur ki, Locke, kendi temel prensiplerinin aklın kullanılması ile ilgisini yanlış anladı. Onun indinde, sosyal meselelere mantıkî

bir tutumla yaklaşan bir insan, hürriyet ve eşitliğin asgarî prensiplerine sadık kalacağını taahhüt ettiği gibi, birine karşı ayırıkçı bir tutum takınan veya diğerlerine müdahale eden bir kimse, bunu niçin yaptığını ispat etmek durumunda olacağından, kamu yararına saygı besler. Locke, rasyonel bir insanın, çocuklara ve zalimlere karşı tutumunu anlatırken bu nokta üzerinde durur. Fakat bu tür prensiplerin akılla ilgisini anlatırken ileri sürdüğü teori, savunulacak bir teori değil. O, kendi teorilerini, rasyonel bir insanın bu tür meselelere rasyonel bir yaklaşımın önceden kabul edilmiş gerçekleri olarak değil, geometrinin, kendiliğinden belli aksiyomları olarak bakacağını sandı. Başka bir ifade ile, mülkiyet hakkının hürriyet prensibi ile aynı seviyede bulunduğu söylemekle yanılmış olmakla birlikte, prensipleri değil, epistemolojisi [bilginin esas ve sınırlarından bahseden ilim dalı] hatâlı idi.

Locke'ın mülkiyet hakkı üzerinde bilhassa durmasının sebebini kısmen, I. Charles'ın, Locke'ın, mülkiyet haklarına bir tecavüz olarak gördüğü gemi-parası vergisinin doğurduğu tartışmaların havasında, ve kısmen de, Locke'ın, kurulu düzene duyduğu sadakatın ışığında aramak gerekir. Locke, cemiyetin temelden değiştirilmesini isteyen bir itilâlci değildi. O, mülkiyeti bir kimsenin sadece, kendi vücudunun ve emeğinin damgasını koyduğu benliğinin bir uzantısı olarak değil, bir kimseye, cemiyetin sosyal düzeninde söz hakkını veren bir varlık, bir yer olarak da görüyordu. Hükümetin, kendisinin mal ve mülklerine vergi koymasına "rıza gösterdi" ve karşılığında da hükümet, onun hayatını ve sahip olduklarını korumayı garanti etti.

Locke'ın, "tabiî kanunlar" ve "tabiî haklar" doktrininin savunulmasında olduğu gibi, halkın "rıza"sına dayanan bir hükümet doktrininin de aynı türde ifadeler ileri sürülmesi gerekir. Locke, kendi modeline uyan fertlerin biribirleriyle veya hükümetle harfî veya yarı-harfî mânada nasıl mukave-

leler yaptıklarını anlatmaya çalışırken pek çok güçlükle karşılaştı. Medenî bir cemiyetin insanlarının çoğu, hiç bir zaman kesin bir mukavele yapmadı. Eğer onların ecdatları böyle bir mukavele yapmış iseler, bu mukavele, bundan böyle, onların ahfadını nasıl bağlayabilir? Eğer aktif muvafakat [rıza göstermek] yerine "zımnî muvafakat" [sözsüz ifade olunan sözleşme] konursa, "halkın rızası" ile hükümranlık etmeyen kaç hükümet vardır? Çünkü o zaman sadece aktif direnmenin veya çok sayıda insanın ülkeyi terkettiği yerler bu tanıtımın dışında kalacaktır. Yine de, "halkın rızası" üzerinde durulması, bazı hükümetlerin "meşru," diğerlerinin gayri-meşru olduklarını belirtmek içindir.

Bununla beraber, Locke'ın müphem bir tarzda ifade edilen kavramı gerisinde, fert ve hükümet arasındaki ilişkiyi ahlâkî bir çerçeve içinde anlatmak isteği yatıyordu. Locke'ın temelde anlatmak istediği şu idi: eğer bir hükümet keyfî bir tarzda kurulmuş ise, tabiî kanunların dokunulamaz dediği sahalara el atmış ise, veya hükümet, bir kimsenin vicdanı ile bağdaştıramayacağı kanunlar getirmiş ise, o kimsenin, ahlâkî sebeplerle hükümete direnmesi yerindedir.

Locke'ın halkın rızası doktrini esasta, hükümete karşı *direnmek* için sebeplerin bulunduğu siyasî yükümlülüğün, bir çeşit özel siyasî yükümlülük olarak ele alınması üzerinde durur. (Onun bu düşüncesi, 1688 İhtilâli'nden çok önce, 1680 sıralarında basıldığı sanılan *İkinci Tezi*'ndeki düşüncelerine gayet iyi uyuyor.) Locke, insanın tabiî haklarının görüntüsü olan tabiî yükümlülükler dışında, bütün yükümlülüklerin gönüllü olarak benimsendiğini düşündüğünden, fert ve hükümet arasında bulunduğunu iddia ettiği ahlakî bağlantıyı vurgulamak için, gönüllüce kabul edilen yükümlülüklerin bir örneği olarak, niye bir mukavele modeli seçtiği anlaşılabilir.

Sonunda ihtilâl yoluna başvurmaksızın, ahlâkî tenkidin tesirli olabilmesi için gerekli kuramsal şartlar yerine getirilmediği takdirde, halkın "rızası"nın böylece yorumlanması, halk ve hükümet arasındaki bağlantıyı ahlâkî tabana oturtma teşebbüsünün kısır bir yorum olacağını söyleyerek karşı çıkılabilir. Bu en azından, hür bir temsilî sistemin desteğini ve söz hürriyetinin garanti altında bulunmasını gerektirir. Bu tenkit yerinde, ve Locke'ın halkın rızasını, temsilî bir sisteme bağlayıp bağlamadığından şüphe edilebilir. O bunu, daha sınırlı bir tarzda, vergi sistemine bağladı. Parlamento, geleneksel "tavsiye ve rıza göstermek" prensibine göre toplantıya davet edildi. Locke, sonunda Dahilî Harbi ateşleyecek kritik vergiyi çoğunlukla onaylayacaklarını tahayyül etti. Ama onun, bu müesseseleşmiş "rıza gösterme" kavramının her türlü kanuna da uzatılmasını isteyip istemediğinden de şüphe edilebilir. Locke, şüphesiz ve müesseseleşmiş vergiye rıza gösterme geleneğinin, temsili bir parlamento sisteminin bir genel teorisi için de yerinde olacağını söylemedi. Bu da bizi hayrete düşürmemeli; çünkü onun düşüncesine göre, temsilî sistem kavramı, mülkiyet sahipliği, ve bundan böyle vergilerle gayet yakından bağlantılı idi.

Parlamentonun, kimler olursa olsunlar, her erişkin insanın oyu ile seçilmesi gerektiği düşüncesi Locke'ı dehşete düşürürdü. O, buna iyi bir sebeple karşı çıkacaktı; zira hürriyetin muhafazası görüş açısından ele alındığında, onun başlıca endişesi, tarihin o zamanında, halkın oylarıyle oluşmuş bir meclisin, daha dar ve daha aydın insanlarla oluşturulacak bir meclisten daha tehlikeli olabileceği idi. Hume, daha sonraları aynı konuda demişti ki: "Halkın sesini ne kadar çok işitirsek, o sesin, Allah'ın sesi olmadığını o kadar çok anlıyoruz."

Locke, maamafih, söz hürriyeti konusunda daha fazla tahayyül gücüne sahipti ve vatandaşın kamu önünde politik

konularda düşüncelerini korkusuzca ifade etmesinde ve kamu topluluklarına katılmasında güçlü bir geleneğin oluşmasının yolunu açtı. Bu, onyedinci yüzyılda, siyasî çevrelerden ziyade dinî çevrelerde ateşli bir mesele idi. Burada da onun maksadı yine negatifti: dinî mezhepleri, yüksek dereceli devlet memurlarının haksız müdahalelerine karşı korumak. Locke'ın (1667'de yazılan fakat çok daha sonraları basılan) *Letter Concerning Toleration* [Hoşgörü Üzerine Mektup] adlı kitabı, düşünce tarihinde bir nirengi noktası idi, ve belirli bir konuda hürriyet için derin endişesini dile getiriyordu. O, sivil hükümetin sahaları ile dinî inanış arasındaki farkı müsamaha edilircesine berrakça anlatan ilk düşünürlerden biri idi. Kitabında, insanların hayat, hürriyet, mülkiyet ve sıhhat gibi sivil çıkarları yerleştirmek, muhafaza etmek ve geliştirmek için kendi aralarında bir araya gelerek bir cemiyet kurduklarını iddia etti. Öte yanda, bir kilise ise, insanların, Allah'a ibadet etmek ve ruhlarını kurtarmak için kendi rızalarıyle bir araya geldikleri gönüllü bir cemiyetti. Bundan böyle, devlet memurlarının vazifesi, insanların, sivil çıkarlarıyle ilgili şeylere sahip olmalarının teminat altında bulunmasını sağlamaktı. Vatandaşların ruhları ile ilgilenmek veya bir dini yerleştirmeğe çalışmak, onların işi değildi. Ancak, dinî bir mezhebin inançları, ferdî hakları veya kamu güvenliğini tehdit edecek hareketleri kışkırttığı takdirde görevliler müdahale edebilirlerdi.

Locke, kendisi gibi bir Katoliğin Aşai Rabbâni'de kullanılan ekmek ve şarabın Hz. İsa'nın et ve kanına istihale olması gibi [transubstantiation] kendisinin de inandığı (komşusuna zarar vermeyen) "spekülatif düşünceler" ile kendisi belki yabancı bir devletin hizmetinde çalıştığından, fitne çıkarıcı "pratik düşünceler" arasında önemli bir fark gördü. Locke, dinî bir mezhep, kendisini ancak bu ikinci türdeki inanışa adadığı zaman görevlilerin müdahale etmeye hakları olduğunu ifade etti.

Tabiî, Locke'ın bu ölçüsünü, herhangi bir tarafa meyletmeden, sınır çizgisi üzerindeki durumlara uygulamak zordur. Her zaman zordur. Çünkü "ahlâkın çizgileri, matematiğin ideal çizgileri gibi değildir." Fakat Locke'ın tutumunun önemi şu idi ki, faraziyesini doğru yerleştirdi. O böylece devlet görevlilerinin, fertlerin inançlarına ve topluluklarına müdahale ettikleri vakit, ellerinde iyi sebepler bulunmasının sorumluluğunu onlara yüklüyordu. Bu konudaki yegâne iyi sebepler, kamu güvenliğinin veya diğer fertlerin haklarının tehdit edilmesidir. Bu, günümüzde İngiliz hukukunun Hürriyet üzerindeki temel prensibidir ki, ahlâkî ve siyasî inançlar sahasına da uzatıldı. Bu prensibin geniş bir şekilde yayılmasının şerefi, hiç de küçümsenemeyecek ölçüde, onu, ilkin dinî sahada savunan John Locke gibi cesur düşünürlere aittir.

Şu halde, John Locke'ın siyasî felsefesinin ana tezi, ahlâki ölçüyü, otorite müessesesine ve otoritenin yerine getirilmesine uygulamakta azimli olması idi. Bundan da genellikle, uyrukların hürriyetlerinin savunulması çıktı ki, bu düşünce üzerine de oldukça bozuk ve tutarsız bir tarzda işlenen daha da genel bir hükümet teorisi kuruldu.

Kanun yapıcılığını icraî [yürütme] koldan ayıran ve uyruklara, vicdanî sebeplerle başkaldırmaları için hemen hemen sınırsız hak tanıyan bu sistemin tehlikeleri apaçık meydanda. Bir cemiyette, kuruluşundan mevcut anarşi temayülleri vardır ki, bu da, hükümetin, halkın yararı uğrunda azimli bir politika takip etmesini güçleştirebilir. Locke, bu tehlikeleri iyice idrak ettiğinden, hem halkın hem de hükümet yöneticilerinin sadakat borcu olan bir ölçü olarak ele aldığı "kamu yararı" üzerinde sık sık durdu. Ama gerçek şu ki, o bunları yazdığı zaman, ferdi bilhassa tehdit eden şey, yürütme kolunun gittikçe artan gücü idi.

Siyasî düşüncenin herhangi bir sisteminde pek çok prensip her zaman hazır ve nâzırdır. Aradaki farklar, birinin üzerinde diğerlerinden daha fazla durulmasıdır—diğerlerinin tamamen reddedilmesi veya ihmal edilmesi değil. Locke'ın eserinin değeri, otorite meselelerine rasyonel ve ahlâkî bir tutumla bakması ve hürriyetin temel bir prensip olarak ele alındığı güçlü, makul ve her zaman geçer akçe olacak siyasî bir tutumu formüle etmiş olmasıdır.

Jean Jacques Rousseau

(1712-78)

Bertrand de Jouvenel

Rousseau'nun onsekizinci yüzyılın sonlarındaki hayat üzerinde derin bir tesiri oldu: onun sayesinde pek çok ebeveyn çocuklarına daha yakından ve derinden muamele ettiler; tabiî güzelliklerden zevk almayı ve bahçe düzenlenmesindeki değişiklikleri o teşvik etti; şahsî ilişkilerdeki terbiyeli dizginlemelerin aşırı nümayişçiliğe dönüşmesinde onun tesiri oldu; onun siyasî görüşleri, bir nesil sonra Robespierre'i ateşledi; ve daha da uzun bir zaman sonra, onun Socinian [İtalya'dan yayılan bir tür dinî düşünce] düşünceleri, ondokuzuncu asrın düşüncelerini etkiledi. Görüşlerinin daha etkili olduğu ve daha yaygın bir sahaya yayıldığı bir başka yazar bulmak güçtür.

Maamafih, şurası gariptir ki, Rousseau'nun doktrinin özü tamamen atıldı. Ama bu o kadar garip bir şey mi? Bu hususta, Rousseau, sadece kendi zamanının ötesinde bulunmakla kalmadı, kendi zamanının, günümüzün yönetici ruhu olan temayüllerine de şiddetle muhalifti ki, onun bu tutumu bugün bizi hayrete düşürüyor.

Rousseau, sosyal tekamülün ilk büyük temsilcisi idi. İnsan cemiyetinin tarihî gelişmesini sistematik bir tarzda anlatmaya ilk defa o teşebbüs etti: o, bu konuda, insan cemiyetinin tekâmülünü popüler bir tez hâline getiren Engels'ten ve diğerlerin hepsinden bir asır önde idi. Onun, sosyal gelişmenin safhalarını belirtmek istemesi ve bu işlemde kritik rol oynayan faktörleri ortaya çıkarmasını, çağımızın yazılarının fonunda ele alırsak, gerçekten izlenim bırakıcı olduğunu görürüz. O zamanlarda, herkes, çok dağınık bir tarzda gelişme üzerinde duruyordu, fakat Rousseau, onun, anlaşılması gereken bir işlem olduğunu söyleyen yegâne insan idi. Şimdi, herkesin dilinden düşürmediği bir konunun anlaşılmasını sağlayan birinin göklere çıkarılması gerekirdi diye düşünebiliriz. Ne var ki, diğerlerinin, onun son yıllarını acı ve ızdıraba boğan husumeti böyle başladı.

Rousseau *Diyaloglar*'ının müsveddesini [Paris'teki] Notre-Dame Kilisesi'nin büyük mihrabına bırakmak, ve bunu yapmakla, kendisine zulmedenleri protesto edişinin kendinden sonra geleceklerin bilmesini garanti altına almak istiyordu. Rousseau, bu teşebbüsünden vazgeçti ve eserini, ölümünden sonra basacağına emin olacağı bir yayımcıyı bulamamanın ümitsizliği içinde müsveddelerine sıkı sıkı sarılarak Paris sokaklarını arşınladı. Köşebaşlarında, kendi el yazısı ile çoğalttığı broşürlerini dağıttı, ama gelip-geçenlerin hakaretlerine maruz kaldı. Gerçi onun bu hareketleri bizde acıma hisleri uyandırıyorsa da, bu tür bir hareketin patolojik olduğunu da hissediyoruz.

Yine, *Diyaloglar*'ını okuduğumuz zaman, onun, bilhassa kendisinin düzensiz tahayyülünün kurbanı olduğunu da görüyoruz. "Sadece" değil, "bilhassa" dedim.

Gerçi kendisi çok mübalâğa etti ise de, elimizdeki deliller, *filozofların* kendisine önem vermeyerek sözlerine kulak as-

madıklarını gösteriyor. Aleyhinde onu küçülten, istihzalı fıkralar çıkarılıyor ve Rousseau'nun bu fıkralar karşısındaki tutumu, onların kolayca yayılmasını ve hissîliği de, onların tesirli olmasını sağlıyordu. Filozoflar onu tehlikeli bir adam olarak görüyor, ve onun dediğinden şaşmamasını kendi çıkarları için kullanıyorlar, ve onların ustaca istihzaları Rousseau'yu daha da ümitsizliğe ve yalnızlığa itiyordu.

Peki, bu felsefe âşıkları, sosyal gelişmeyi ilk defa sistematik bir tarzda ifade eden birine niye tehlikeli bir adam diye bakıyorlardı? Somut ve ağırlıklı bir sebep yüzünden: çünkü, tekâmülün resmini iyice sivrileştirilmiş bir kalemle çizerken, koyu [karanlık] renklerle boyuyordu. Kilise ile mücadele eden *filozoflar,* kiliseye, gelişmeyi engelleyen bir el, ama gittikçe zayıflayan bir el olarak bakıyorlardı. Ama şimdi, kendi yolları üzerinde, kendi aralarından çıkan yeni bir düşman, gelişmenin doğurabileceği tehlikelere karşı kendilerini ikaz ediyordu. Onlara meydan okuyan Rousseau, daha da güçlü bir sloganla meydana çıkıyordu: "Écrasons l'infâme!" [Alçakları ezelim!"] Rousseau, Cizvitler'i Fransa'dan kovacak kadar güçlü olduklarını ispat eden filozofların, kendilerini rahatsız eden bir tek kimse ile, bir çocuğun oyuncaklarla oynamasını andırırcasına oynadıklarına işaret ediyordu.

Doktrininin kısaca özetlenmesi, *Filozofların* niye Rousseau'ya düşman olduklarının anahtarını, Rousseau'nun kendisinin onların eline verdiğini gösteriyor. Onun hakkında konuşan birinin, Rousseau'nun bütün eserlerini ikinci defa dikkatle okuduktan sonra, okuduklarından çıkardıklarını belirtmesi gerekir: "Ben onun büyük prensibinin geliştirilmesi boyunca şunu gördüm: tabiat insanı mutlu ve iyi yarattı ise de cemiyet onu soysuzlaştırarak acı ve ızdıraba itiyor. Çok okunan, ama okunduğu nisbette de anlaşılmayan *Emile*'ini alınız: kitap, yaradılışından iyi olan insanın, dışarıdan gelen ve onun yapısına yabancı olan kötülük ve hatâların, onu sistem-

li bir tarzda nasıl kötüleştirdiği üzerine bir incelemeden başka bir şey değil.

"İlk yazılarında, onu bilhassa ilgilendiren şey, kendi acı ve ızdırabımızın vasıtalarına ahmakcasına hayranlık duyduğumuz aldatıcı prestiji yıkmaktır, ve o, bize, zarar verici kabiliyetlerimizi şereflendirmemizi ve yararlı faziletlerimize tepeden bakmamıza sebep olan yanlış değerlendirmeyi yıkmak ister. Kitap, beşeriyetin, ilkel yapısında daha iyi, daha akıllı ve daha mutlu olduğunu; ve o çağdan ayrıldıkça körleştiğini, sefil, perişan ve berbat bir varlık hâline geldiğini anlatan satırlarla dolu. Onun hedefi, kötülüklerimizin gelişmesini durdurmak için hükümlerimizeki hatâyı düzeltmektir."

Gelişmenin böylesine karamsar bir tarzda ele alınmasının, *Filozofları* nasıl öfkelendirdiğini görmek kolay. Yine, iki asır boyunca hızlanan gelişme sürecinde, Rousseau'nun hayranlarının, Nuh Peygamber'in cüppesini kahramanlarının saçmalıkları dedikleri şeylerin üzerine örtmek istemelerini de anlamak kolay. Fakat ister saçma olsun, ister olmasın, büyük bir yazarın, mesajının özü olduğunu söylediği doktrinini, onun eserlerini yanlış değerlendirmeyi göze almaksızın üstünkörü okuyup geçemeyiz. Yazara duyulan saygı, kitaplarının, kendisinin merkezî kavramı dediği şeyin ışığında okunmasını gerektirir.

Ben, seneler önce onun *Sosyal Mukavele*'sini okurken, onun, istikbalin ümit verici Cumhuriyetinin, ümit verici bir reçetesi değil, politik yozlaşmanın kliniksel bir analizi olduğunu anladım. Rousseau, *Sosyal Mukavele*'sinde, geniş bir sahaya yayılmış muğlak bir cemiyetin hükümetini demokratikleştirecek reçeteyi sunmadı; bilâkis, bir tarafta çok sayıda insanın, diğer tarafta da, hükümetten beklenen büyük faaliyetin, siyasî otoritenin, kaçınılmazcasına bir kaç kişinin elinde toplanmasına yol açacaktı ki, bu da onun indinde, demok-

rasinin karşıtı bir durum olacaktı. Daha önceleri, Fransız siyasî sisteminin yeniden düzenlenmesi yolunda ortaya sürülen plânlar, Rousseau'yu oldukça dehşete düşürdü ve ölümünden sonra basılması için yazdığı *Diyaloglar*'ında bu durumdan acı acı şikâyet eder:

Onun gayesi, büyük sayıda halkı ve büyük devletleri önceki zamanların basitliğine indirmek değil, küçük ve tecrid edilmiş toplulukların gelişmesini, şayet mümkün olursa, durdurmak suretiyle onları, Cemiyetin mükemmelleşmesinden ve insan neslinin bozulmasından korumaktı. . . . Fakat yazarların kötü inançları ve diğerlerinin, kendilerini nasıl düşündüklerinde, insanların kendilerini sıyıramadıkları ahmakça gurur, büyük milletlerin, küçük cumhuriyetler için yerinde olan şeyleri kendilerine uygulamalarına sebep oldu; ve insan kötü kötü düşünerek, millî kanunlara ve anayasalara boyun eğmeye en fazla meyilli, ve ihtilâle karşı derinden tiksinti duyan, ve *ligueurs*'lerin her çeşidini uygulayarak insandaki yıkıcılık ve güçlük çıkarma hislerini ayaklandıracak birini görmek istiyor.*

Sosyal Mukavele'nin konusu mukavele değil, sosyal sevgidir. Hükümet yönetimi altında bir kimsenin elbet yönetilmesi gerekir—ki bu da acı vericidir, ve kimse de acı ve ızdırabı Jean Jacques Rousseau'dan fazla hissetmedi. Fakat insanın boyun eğmek mecburiyetinde olduğu yönetim, onun daha az yabancısı ise, bu tecrübe de daha az acı ve ızdırap vericidir. Böyle bir yönetim, Rousseau'nun iddiasına göre, uyrukların genel muvafakatıyle kurulan böyle bir yönetim, yabancılaşarak son bulmaz. Herkes yönetimin formülleştirilmesine şahsen katılmalıdır: "Yönetilen" bir kimse "kanun yapıcısı" olmalıdır.

* Yazarın notu: *Üçüncü Diyalog,* 129-30. Yazar, *ligeurs* kelimesi ile, III. Henri zamanında, Fransa'ya huzursuzluk getiren hizipleri ve bölünmeleri kastediyor.

Rousseau'nun meşru olarak düşündüğü yegâne birlik şekli, birliğe katılanların beraberce *halk* adını aldıkları ve egemen otoriteye katıldıklarından kendilerine *vatandaşlar,* ve devletin kanunlarının yönetimi altında bulunduklarından da *uyruklar* denilen birliklerdir. *"Katılmak"* kelimesi şarttır; ve bu katılma da gerçek olmalıdır. Rousseau'nun indinde, halkın egemen olmasının somut bir mânası var; bir kimsenin, ondan, Rousseau'dan, meclisin sınırsız gücünü çıkarabileceği gibi, sınırsız bir Bonaparte'ın gücünü de çıkarabileceği bir hayal değildir; o, vatandaşların genel meclisi, kanun yapma gücüne sahip bir meclis, daha doğrusu, gücünün başkalarına aktarılamayacağı bir meclis karar vermedikçe, kanunlar çıkarılamayacağını söylüyordu. Hükümran olan güçle, bir görevi yerine getiren hükümetin rollerinin nasıl ayrılacağı aşağıdaki mesajda etraflıca inceleniyor:

Biz, kanun yapma gücünün halka ait olduğunu ve başka hiç kimseye devredilemeyeceğini gördük. Öte yanda, ortaya konulan prensiplerden ötürü de, yürütme gücünün de kanun yapıcı veya yüce bir mevkie bırakılamayacağını da gördük; çünkü yürütme gücü, kanunların sahasına girmeyen hareket ve direktiflerle, ve bundan böyle, hareketleri sadece kanun yapmak olan egemen gücün sahasına girmeyen durumlarla ilgilidir.

Kamu bütününün kuvveti ancak, bu kuvveti genel arzunun direktiflerine göre uygulayacak bir vasıta—devlet ve egemen güç arasında bir iletişim aracılığı hizmetini gören, ve bir bakıma, ferdî insanın vücut ve ruhunun birleşimi ile oluşan kamu insanını ortaya çıkaran bir vasıta—tarafından uygulanabilir. Gerçekte sadece bir vekil olan egemen güçle karıştırılan hükümet içinde böyle bir gücün bulunmasının sebebi budur.

Şu halde hükümet nedir? Uyruklar ve vatandaşlar arasında karşılıklı iletişim vasıtası hizmetini gören bir araç, kanunların yerine getirilmesiyle ve hem sivil hem de siyasî hürriyetin muhafazasıyle görevlendirilmiş bir müessese.*

* *Sosyal Mukavele,* Kitap III, böl. 1.

Rousseau, sadece bir egemen güç kabul ediyor—halkın egemenliği. Başka bir ifade ile, vatandaşların bir bütün halindeki gücü, ancak kanun yapma gücünü yerine getirdiği takdirde gerçektir. Şöyle ifade ediyor:

Kanun yapma gücü, biribirinden ayrılmayan iki şeyden oluşur: kanunları yapmak ve onları muhafaza etmek, yâni, yürütme gücünü denetlemek. Dünyada, egemen gücün denetlenmediği bir devlet yoktur. Bu denetleme olmaksızın, her birlik [dernek, cemiyet], birilerine bağlı olan herkes ve her birlik, iki güç arasında kalacaktır: biri diğerine bağlı kalmaktan vazgeçecek; hükümetin, kanunlarla gerekli bir bağlantısı kalmayacak; ve kanunlar da, sadece bir kelime, hiç bir şey ifade etmeyen bir kelime hâline gelecektir.*

Eğer vatandaşlar topluluğunun, yürütme kolu üzerindeki denetlemesi gittikçe daha az tesirli olursa; eğer bu yürütme gücü, kendisini gitgide vatandaşlar topluluğundan sıyırırsa, o zaman, Rousseau'nun kelimeleri ile "hükümet gevşeyecektir."

Üyelerinin "sadece bir komisyon, bir kurul" veya "hükümdarın sadece memurları" olan bu hükümete yakından bakalım. Hükümet, yüksek rütbeli memurların oluşturdukları bir bütündür, ve Rousseau onun, klasik formüle göre çeşitli şekillere bürünebileceğini söylüyor: "demokrasi, aristokrasi, monarşi." Bu konuda şunları yazıyor:

Hükümetin alacağı muhtelif şekilleri başlıca üç başlık altında toplayabiliriz. Onların avantaj ve dezavantajlarını karşılaştırdıktan sonra, ben, iki aşırı arasında bulunanı tercih ettiğimi söyleyeceğim, ve o da, aristokrasi adını taşır. Burada akıldan çıkarılmaması gerekir ki, devletin ve hükümetin anayasaları, biribiri ile karıştırılmaması gereken tamamen farklı şeylerdir. En iyi hükümet şekli aristokrasidir; ve en kötü egemen güç de aristokrasidir.**

* *Dağ Başından Gönderilen Mektuplar,* böl. II, mektup 7.

** Yazarın notu: *Dağ Başından Mektuplar,* Böl. I, mektup 6.

Eğer *Sosyal Mukavele,* sadece doktrin konusunda bir eser olsaydı, söyleyecek başka bir şey kalmazdı. Kanun yapma gücü, vatandaşların bütününden oluşan topluluk üzerindedir, ve o güç başkalarına devredilemez, ve topluluğu oluşturan vatandaşlardan daha az sayıda olmakla birlikte, yine de oldukça fazla sayıdaki görevli yöneticiler vardır. Hepsi bu kadar.

Maamafih, bu noktada, Rousseau'nun hükümet şekilleri üzerindeki dinamik teorisine geliyoruz. Bunu, çok basit bir şekilde ifade edebilmek için ben diyeceğim ki: vatandaşlar topluluğu büyüdükçe yönetime katılmak gittikçe daha az gerçek, ve daha az aktif olurken, vatandaşlar gitgide daha az uysal olurlar. Uysallığın böylece azalması, vatandaşlar topluluğunun tesirsizliği karşısında hükümetin bir merkezde toplanmasına yol açar, ve bu durum da hükümeti, vatandaşlar üzerinde baskı yapmaya zorlar; ve böylece hükümet, bir tek güce doğru, hükümdarın, gücü kendi eline almasına doğru gelişir. Okuyucudan teoriyi, bu hülâşa analizle değerlendirmemesini rica ederim, zira şimdi onu teferruatıyle ele alacağım.

Rousseau'nun orijinal düşüncelerini daha iyi takdir edebilmek için Montesquieu'dan bahsetmek yerinde olacak. Montesquieu, bir cumhuriyetin varlığını ancak arazisinin küçük olduğu zaman sürdürebileceğinde ısrar eder, ve verdiği sebep de coğrafîdir. Montesquieu için, "mesafe" ve "uzaklık" anahtar kelimelerdir: yazar, gayet belli ki, iletişim ve taşıtı düşünüyor. Eğer halk, kanunların uygulanamayacağı kadar biribirinden uzakta yaşarlarsa, bir cumhuriyet hükümeti çalışamaz. Rousseau'nun, insan hislerine dayanan teorisi ne kadar farklı. Eğer bir vatandaş verilen kararlarda—ki hükümet, bu kararların sadece vekilidir—kendisini sorumlu tutarsa, halkın uysallığı ortaya bir mesele çıkarmaz.

Bu ahlâkî durumu bilinen bir örnekle anlatmak yerinde olur. Eğer ben gönüllü insanların bir araya geldikleri cemiyetin inançlı ve sadık bir üyesi olarak, onun, yürütücü genel sekreterliğinden aldığım bir mektupta, kendimin de katıldığı bir toplantıda alınan bir karara göre, şunu veya bunu yapmam hatırlatılırsa, bu hatırlatma, mektup bana ulaştığı zaman hoşuma gitmeyen bir karar olabilir; ama yine de, istenileni yerine getirmezsem, kendimi haksız hissetmeliyim. Toplantıda ne kadar çok aktif bir rol oynamışsam, kendimi, kararlara uymakla o kadar fazla yükümlü hissetmeliyim; ve öte yanda, kendimi ne kadar az yükümlü hissedersem, cemiyetteki üyeliğim de o kadar sadece bir isim olarak kalacaktır. Bu, kanaatımca, *Sosyal Mukavele*'deki şu satırları anlamamızda yararlı olacaktır:

> Diyelim, devlet onbin vatandaştan oluştu. Hükümranlık otoritesi ancak kollektif ve bir bütün olarak mevcuttur. Fakat bir üye olan her vatandaş, bir fert olarak düşünülmelidir. Böylece, hükümdarın vatandaşlar karşısındaki durumu, onbine karşı bir nisbetindedir; başka bir deyişle, her fert kendi şahsında hükümdarlık otoritesinin sadece onbinde birine saiptir, ama yine de bütün kararlara boyun eğmek mecburiyetindedir. Eğer nüfus yüz-bine çıkarsa, uyrukların durumu değişmez, zira her uyruk, diğerleri ile eşit olarak ülkenin kanunlarına boyun eğecekse de, onun tek oyu, yüz-binde bir nisbetine düşmüş ve tesiri, kanunların formüle edildiği zamana göre on defa azalmıştır. Bundan böyle, vatandaş daima bir tek ferttir, ve nüfus çoğaldıkça, hükümdarın, uyruk karşısındaki durumu, nüfus artışına paralel olarak artar. Bundan çıkan netice de şu: devlet ne kadar büyürse, hürriyet o kadar azalır.*

Yukarıdaki satırlar üzerinde biraz duralım. Rousseau, "kanunların imparatorluğu"nun vatandaşın sırtında ağır bir yük olduğunu görüyor. "Ve bu ağırlık da, hükümetin beni

* Yazarın notu: *Sosyal Mukavele,* Kitap III, böl. 1.

zorladığı yönden aksi bir yönde gitmek istersem bana eziyet veriyor; ama benim kendi hür hareketim aynı istikamette ise, hiç de zorluk vermiyor. Hükümetin üzerimdeki baskısında kendi itici gücümün etkisini ne kadar fazla hissedersem, o baskının harekete getirilmesinde kendimin katkısını o kadar canlı hissederim. Ve bunda benim katkım ne kadar fazla olursa, onunla ilgili hatıram o kadar canlı olacaktır; ve büyük bir kalabalık içinde kendimi kaybolmuş hissettiğim zaman, hatıram çok daha az canlı olacaktır. Ben, böylece kendimi kaybolmuş hissettiğim zaman, hissettiğim o basınç gerisinde kendi itici gücümü artık tanımam, ve artık hissettiğim şey, diğer insanların üzerimdeki basıncıdır."

Emirlerin formüle edilişinde ne kadar az katkım olursa, emirler bana o kadar zulmedici görünüyor; ve bir uyruk olarak iyi niyetim de o derecede azalır. Bundan böyle, hükümet benim emirlere boyun eğmemi istiyorsa, gittikçe baskı vasıtalarına başvurmak zorunda kalacaktır.

Rousseau'nun indinde, iki kaziye biribirine yakından bağlıdır: "Devlet ne kadar büyürse, hürriyet o kadar azalır" ve "hükümetin, iyi bir hükümet olması için, halkın nüfusu arttıkça, hükümet de nisbeten daha güçlü olmalıdır." Bunlar, aynı fikrin iki farklı ifadesi değil, Rousseau'nun düşüncesindeki iki safhadır. İlkin, kendisini büyük kalabalık içinde kaybolmuş hisseden fert, verilen kararlara katılmaktaki gurur ve mes'uliyet hissini daha az hisseder, ve bir uyruk olarak, emirler kendisine bildirildiği zaman, onların ağırlığını daha ağır hisseder. Şimdi kendisini daha az hür görür. O zaman da, hislerindeki değişiklik, kendisine bildirilen emirlere daha az boyun eğme temayüllerini uyandırır ki, o zaman da "baskıcı güç arttırılmalıdır" ki, bu da, aynı zamanda, kendisinde azalan hürriyet hissinin neticesi ve azalan hürriyetin pozitif bir faktörüdür.

Katılım hissinin zayıflamasının neticeleri üzerinde duran Rousseau, buradan, "baskıcı güç arttırılmalıdır" fikrine geliyor. Bu da, hükümetin şeklinde bir değişikliği gerektirir.

> Hükümetin topyekün gücü, her zaman devletin gücü olduğundan, bu değişmez. Bundan şu netice çıkar ki, hükümet, kendi üyeleri üzerinde ne kadar fazla kuvvet kullanırsa, bir bütün olarak, halk üzerinde uygulaması için elinde o kadar az kuvvet kalacaktır. Bundan böyle, hükümetin yüksek memurlarının sayısı ne kadar fazla olursa, hükümet o kadar zayıf olacaktır.*

Rousseau ilâve ediyor: "Bu *düstur esas olduğundan,* onu daha berraklaştırmaya çalışalım." Evet, bu düstur esastır. Rousseau öyle söylüyor; ve şurası da gariptir ki, onun en iyi yorumcuları bu maddé üzerinde pek az durdular. Yüksek kademelerdeki hükümet memurlarının sayısı arttıkça hükümetin niçin zayıfladığının sebebi, bu durumun, hükümet topluluğuna değişik arzu ve iradeler getirmesi ve hükümet içindeki sürtüşmeler arttıkça da, uyruklar üzerinde o kadar az enerji ile hareket edeceğidir.

Şimdi, Rousseau'nun, meseleye hissî açıdan baktığını söylememde haklı isem, onun düşüncelerini şöyle anlatmak mümkündür. Bir uyruk, hükümranlıktaki kendi hissesi çok sulandırıldığından, kendisini ne kadar daha az bir vatandaş olarak hissederse, hükümetin emirlerine gittikçe daha az itaat edecektir ve hükümetin de o zaman daha fazla güce ihtiyacı olacaktır—sadece baskıcı güce değil, psikolojik güce de. Hükümetin emirleri, hükümeti teşkil eden unsurlar arasındaki uzlaşmanın ürünü oldukları görülür ve uyruk, hükümet içindeki kuvvetler dengesi biraz değiştirilmiş olsaydı, emirlerin farklı olacağını düşündüğü zaman, daha az zorlayıcı olacaktır.

---

* Yazarın notu: *Sosyal Mukavele,* Kitap III, böl. 2.

Böylece, uyruk kendisini gitgide daha az vatandaş olarak gördükçe, aynı emir gittikçe uyruğun daha az iyi niyetini kazanacak, ve bu durumda, emirlerin uygulanması için daha fazla zorlayıcı güce ihtiyaç hissedilecektir. Ama hükümetin istikrarlı tek iradesinden çıkan bir emre itaat edilmesi için, kendi içinde bölünmüş bir hükümetten çıktığı hissini verdiği zamankinden daha az baskılı güce ihtiyacı olacaktır. Bunun sonucu da şu: nüfusu fazla olan bir ülkedeki bölünmüş bir hükümetin, emredebileceğinden büyük bir baskıcı güce ihtiyacı olacaktır.

Rousseau'nun bu sözlerinden ne mânalar çıkarırsak çıkaralım, onun, nüfus büyük olduğu zaman hükümet otoritesinin yoğunlaşmasını istediği inkâr edilemez.

Ben, yüksek dereceli memurların sayısının arttığı nisbette hükümetin zayıflayacağını ispat ettim; ve daha önce şunu da ispat ettim ki, devletin nüfusu ne kadar artarsa, hükümetin baskıcı gücü de o ölçüde artmalıdır. Bundan şu netice çıkaralır ki, bir hükümetin yüksek dereceli memurlarının sayısı, hükümdara uyrukluk edenlerin sayısı ile ters orantılı olmalıdır. Başka bir ifade ile, devlet ne kadar büyük olursa, hükümeti de, o ölçüde yoğunlaşmalı, ve o zaman da nüfus arttıkça yüksek rütbeli memurların sayısı da azalır.*

Rousseau'yu sadece bir hissiyat üstadı ve güçlü imajların yaratıcısı olarak düşünenler *Sosyal Mukavele*'nin III. kitabının ilk bölümünü okumalıdırlar. Rousseau'nun, iddialarının canlılığına, veya çıkardığı neticeye—ki o, bugün bizim "siyasî ilmin pozitif bir kanunu" diyebileceğimiz şeye bir kanun diyordu—mantıkî adımlarla nasıl yaklaştığına hayranlık duymamak elde değil.

Pozitif bir kanun: tecrübî delillere dayanan bir kanundur; ve şimdi böylesine ünlü bir yazarın kanununu haklı veya

* Yazarın notu: *Sosyal Mukavele,* Kitap 3, böl. 2.

haksız çıkarmak için elimizde tecrübelere dayalı deliller bulunmadığından onu nasıl izah edeceğiz? Rousseau ona büyük önem verdi ve onu, *Dağ Başından Mektuplar*'ında tekrar ele aldı:

> Hükümetin muhtelif şekillerini tayin eden prensip, her birini oluşturan üyelerin sayısına bağlıdır. Sayı küçüldükçe hükümet güçlenir; sayı büyüdükçe hükümet zayıflar, ve hükümranlık da daima gevşemeye meylettiğinden, hükümet de daima gücünü arttırmaya meyleder. Böylece, yürütme kolu uzun vâdede, kanun yapıcı bünye üzerinde üstünlük kurmalıdır; ve kanunlar, sonunda insanlara bağlı kalınca da, geride köleler ve efendilerden başka bir şey kalmaz, ve devlet parçalanır.
>
> Bu parçalanmadan önce, hükümet, kendi tabiî gelişmesiyle şeklini değiştirerek derece derece yüksek bir sayıdan daha küçük bir sayıya geçmelidir.*

Bu iktibasın ikinci paragrafındaki kelimelere dikkat ediniz: hükümet, kendi *tabiî* gelişmesiyle . . . daha küçük bir sayıya *geçmelidir.*" İtalikle belirttiğim "geçmelidir" kelimesi, açıkça görüldüğü üzere, ahlâkî bir "geçmelidir" değil, ilmî bir "geçmelidir." Rousseau "İyi olur ki. . ." fakat "olacaktır ki. . ." demiyor. Bu ilmi "must" kelimesine, yazıldığı ve okunan eserinde ahlâkî "geçmelidir" kelimesi açısından bakmalıyız. Rousseau'nun "ne olacağını" gayet güçlü bir şekilde ifade etmesi önemlidir, ki doktrinal kademede, onun çok aksini belirterek, "olması gerekir" dedi. Başka bir ifade ile, sosyal ilimci Rousseau, moralist [ahlâkçı] Rousseau'nun tavsiye ettiğinin yıkılacağı kehanetinde bulunuyor.

Her birimiz, biraz düşünürsek, arzu edilebilir dediğimiz şey ile muhtemel farzettiğimiz şey arasındaki farkı görebiliriz. Bir kimse iyimserliği, gerçeğin, arzu edilene yaklaşması inancı ve karamsarlığı da, gerçeğin, arzu edilenden ayrılması

---

* Yazarın notu: *Dağ Başından Mektuplar,* Bölüm I, mektup 6.

diye tarif edebilir. Rousseau'da, siyasî karamsarlık çok belli. Onun, Cenevre vatandaşlarına hitap ettiği zaman söylediği sözler üzerinde durunuz. Eğer, bütün vatandaşların bir araya geldiği Cenevre cumhuriyeti genel konseyinin Rousseau'nun hükümranlık fikrine tekabül ettiğini düşünürseniz, onun bu sözlerinin, kendi karamsarlığı ile ilgisini daha iyi göreceksiniz.

Beyler, sizin başınızdan geçenler, sizinki gibi her hükümetin başından geçenlerin aynıdır. İlkin, kanun yapıcı gücü ile hükümranlığı oluşturan yürütme kolu ayrılmamıştır. Hükümran bir halk, iradesini kendisi için kullanır, ve kendisi, neyi arzu ederse onu yapar. Çok geçmeden, her birinin, bütün herkese karşı giriştiği mücadelenin huzursuzluğu, hükümran halkı, kendi iradelerini yerine getirmeleri için aralarından bazılarını bu işle görevlendirmeye mecbur kılar. Görevlerini yerine getiren, ve yaptıklarının hesabını veren bu memurlar, böylece, tekrar halktan herhangi bir kimsenin eşiti olarak yine halk arasında dönerler. Zamanla, bu tür görevlendirmelerin sayısı artar, sonunda, daimi görevliler olurlar. Bu görevliler, her zaman, hissedilmezcesine faal bir bünye oluştururlar. Daima aktif olan bir bünye de, her yaptığı şeyin hesabını veremez; sadece önemli olanların hesabını verir; ve çok geçmeden de, yaptığı hiç bir işin hesabını vermez. Ve elindeki gücü ne kadar fazla uygularsa, kendi varlığını oluşturan gücü zayıflatır. Gerçi dünkü bir hareket bir kimsenin bugün de hareket etmesini engellemezse de, dünün iradesi, aynı şekilde bugünün de iradesi olması gerekir. Nihayet, irade gücüne sahip gücün hareketsizliği, onu, yürütücü kolun gücünün altına düşürür; bu yürütücü güç tedricen, hareketlerinde, ve çok geçmeden iradesinde de daha bağımsız olur; ve böylece, irade gücüne sahip gücün yerini alarak o güç üzerinde hareket eder. Böylece, devlette sadece bir tek aktif güç kalır—yürütücü kolun gücü. Artık, ülkedeki yegâne güç yürütücü güçtür; ve nerede güç tek başına hükümranlık sürerse, devlet dağılır, parçalanır. İşte, beyler, bütün demokratik devletlerin sonu böyle olur.*

* Yazarın notu: *Dağ Başından Mektuplar,* Bölüm 2, mektup 7.

Rousseau'nun, "Böyle olabilir" demediğine, "Böyle olur" dediğine dikkat ediniz. Daha öncesi, "hükümet, kendi tabiî gelişmesiyle. . . geçmelidir" kelimeleri üzerinde durduk. Aynı şekilde "tabiî gelişmesi" ifadesini de vurgulayabiliriz. Bu aynı "tabiî" sıfatı aşağıdaki pasajda da geçiyor:

Bir hükümet, çok sayıda insanların elinden az sayıdaki insanların eline geçince veya, başka bir ifade ile, demokrasiden aristokrasiye geçtiği zaman, ve bir adım daha ileri giderek, hanedanlığa geçtiği zaman kasılır [daralır, küçülür]. Bu onun tabiî temayülüdür. Eğer işlem tersine çevrilir, ve hareket küçükten büyüğe giderse, hükümetin gevşediği söylenir; ama böylesine ters bir işlem mümkün değildir.

Gerçekte, bir hükümet yayları, şeklini muhafaza edemeyecek kadar gevşediği haller dışında, şeklini asla değiştirmez. Zira, bir hükümet, hükümranlığını daha geniş bir sahaya yayarken şiddetini azaltırsa, elindeki güç geçerliliğini yitirirecek, ve hattâ kendisini muhafaza etmekte bile zorluk çekecektir. Bundan böyle, egemenlik sahasını genişletirken yayını yeniden kurarak güçlendirmeli; aksi takdirde, ayakta tuttuğu devlet, bir enkaz hâline dönüşecektir.*

İşte, Rousseau'nun hükümet şekillerinin gelişmesi üzerine "ilmî" teorisi budur.

* Yazarın notu: *Sosyal Mukavele,* Kitap III, böl. 10.

Edmund Burke

(1729-97)

J.M. Cameron

Burke'in *Reflections on the Revolutjon in France*'ını [Fransız İhtilâli Üzerine Düşünceler] ele almanın iki yolu vardır. Kitabı Fransız İhtilâli'ne, İngilizler'in bu ihtilâl karşısındaki tutumlarının şekillenmesinde büyük etken olan vahşi ve haksız bir hücum olarak ele alabiliriz. Veya onun üzerinde, uzun bir zaman önce sona ermiş siyasî bir tartışmaya bir katkı olarak değil de, Burke'in, kendi hayatı ile ilgili karakteristik fikirlerini, çok büyük bir üstadı olduğu zengin ve şahane üslûbu ile anlatan bir kitap olarak durabiliriz. Ben bu makalemde, Burke'ı, daha ziyade, birincisinin değil de ikincisinin ışığında ele alacağım.

Kitabın ilk baskısı—ki karton kapaklı ve fiyatı beş *şilin*ᵹ idi—1790 Kasım'ında çıktı. Broşürün yazılışına—eğer böylesine uzun bir eseri broşür diye adlandıracaksak—Fransız İhtilâli'nin bir kaç aylık olduğu bir sene öncesi başlanılmıştı. Burke'ı, bunu yazmaya iten şey, çağın ünlü muhalif din adamı Dr. Price'ın, Orange Prensi'nin—III. William—1688'de İngiltere'ye çıkışının yıldönümünde—İngiliz Liberallerinin Şa-

hane diye vasıflandırdığı İhtilâlin ilk safhası 4 Aralıkta—verdiği bir vaazdı. Price'ın idialarına göre, Fransız ihtilâli, 1688'in prensiplerinin şahane bir gelişmesi idi ve insanlık tarihinde yeni ve mutlu bir safhayı açmıştı. Bu, Burke'e göre, 1688 İhtilali'nin aksi yönde bir yorumu; ve Fransız İhtilâli'ni hürmete değer gösterme teşebbüsü idi ki, Burke ise, İhtilâl'i, Fransa için yıkıcı ve diğer ülkeler için de kötü bir örnek olarak görüyordu.

Burke'in kalemini eline aldığı zaman İhtilâl'in bir senelikten pek fazla yaşlı olmadığını; İhtilâli'nin kanlı ve dehşet saçıcı safhalarının—Kral ve Kraliçe'nin öldürülmelerinin, Eylül Katliâmları'nın, Terör rejiminin kurulmasının, ihtilâlci ordularını, Fransız sınırlarının çok ötelerine götüren parlak kampanyaların—henüz başlamadığını düşünürsek, Burke'in, İhtilâl'i ve onun liderlerini lânetlemesi aşırı görülüyor.

Sonra Burke, İhtilâl'i kısmen de olsa haklı gösteren sosyal gerçeklerden hemen hemen hiç rahatsız olmamış gibi görülüyor. Fonksiyonları ellerinden alınmakla beraber imtiyazlarını muhafaza eden asılzâdelerin kırsal kesimdeki halkı ezici bir sefalet içinde bırakarak sömürmeleri; vergilerin mânasızca ağır yükünü sırtında taşıyan çalışkan orta sınıfın, kısmen, devletin sorumlu mevkilerinden uzak tutulması; biribiri ardına gelen hükümetlerin beceriksiz ve budalaca politikaları. Burke, bütün bunlara sırtını çeviriyor. O zaman Burke'in kitabına en iyi cevabı veren Thomas Paine'in meşhur ifadesi ile, "Burke, ölen kuşa değil, onun soyulan tüylerine acıyor"du.

Bütün bunlara rağmen, İhtilâlin—bir analizi olduğu kadar—üzerine bir yorum olarak *Düşünceler*'in aşırı bir başarısızlık olduğunu söylemek de bir hatâ olur.

Bir örnek gösterelim. Burke, geleneksel müesseseleri ve yaşama tarzını parçalayarak çok derinlere uzanan herhangi

bir ihtilâl temayülünün merkezleşmiş ve sorumsuz bir güç olduğunu yazdı:

> Eğer bir Cumhuriyetin mevcut projeleri başarılı olamazsa, modern hürriyete güvence veren bütün şeyler onunla birlikte düşer. Despotizmi hafifleten dolaysız bütün sınırlamalar kaldırılınca; eğer krallık bu veya herhangi bir hanedanlık altında Fransa'da tam bir egemenlik kurarsa, ve bu hükümranlık, hükümdarın akıllı ve faziletli danışmanlarının kendiliklerinden giriştikleri hareketle yumuşatılmazsa, yeryüzünde şimdiye kadar görülmemiş tamamen keyfî bir rejimin ülkede yerleştiğini göreceğiz.

Bu, Napoleon'un—ve bir bakıma Stalin'in de—gelişini önceden görmesi bakımından, Burke'in kredi hânesine verilen bir puan. Yine de, *Düşünceler*'inde, İhtilâl'in gerçek derinliğini ve tarihî önemini ölçemiyor. Ancak 1791 sonunda *Thoughts on French Affairs*'i [Fransız İşleri Üzerine Düşünceler] yazdığı zaman İhtilâli, bir Avrupa hâdisesi olarak görür ve onun, ancak Reformasyon'la mukayese edilebileceğini söyler.

Şimdi, *Düşünceler*'indeki devamlıca ilgi çeken şeye dönmek istiyorum. Burada, yanlış yorumlanmayacak bir şey yazmak çok zor. *Düşünceler,* bir bakıma, Burke'in siyasî felsefesinin özü, gerçekte, bütün hayat görüşüdür; ve bundan böyle, bu sayfalarda onu, hakkaniyet ölçüsü ile özetlemek mümkün değildir. Burke'in indinde, kurulmuş ve bir tarihi olan hükümetlerin düzenlenmesi, hem bir sır hem de Allah'ın lütfudur. Şu bakımdan esrarengizdirler ki, bir makinenin parçalarının düzenlenmesini, veya berrakça ifade edilmiş az sayıda gayesi olan küçük bir cemiyetin kurallarını haklı gösterebileceğimiz tarzda, bahis konusu hükümetlerin düzenlenmelerini de teferruatlı bir şekilde belirterek haklı gösteremeyiz. Devlet, bir makine veya iş ortaklığından ziyade muğlak bir organizma gibidir. Devlet, *icad edilmediği* gibi, kesinlikle belirtilen gayeler uğrunda da kurulmamıştır. Dev-

letin derin kökleri içgüdülerin ve hislerin toprağındadır. Onun, en çarpıcı ve—çok defa—sun'i safhalarını ele alabileceğimiz bir tarihi vardır.

Büyük devletlerin siyasî müesseselerinin *devamlılığında* çarpıcı bir özellik var. Burke soruyor: Onlar, beşeriyetin ihtiyaç ve gayelerine cevap vermemiş olsalardı devamlılıklarını, hem de, değişme sırasında belirli özelliklerini muhafaza etmelerine imkân sağlayan devamlılıklarını sağlayabilirler miydi? O, buna hayır cevabını veriyor; ve iddia ediyor ki, onların, devamlılıklarını muhafaza ettikleri gerçeği, varlıklarını devam ettirmeye hak kazandıklarını gösterir. Amerikan İhtilâli'nin savunucusu Burke, hattâ *Düşünceler*'deki çok muhafazakâr Burke, *her* siyasî değişmenin bir hatâ olduğunu sanmıyordu.

Fakat o, ahmakça ve dine hürmetsizlik olarak gördüğü Fransız İhtilâli'nin getirdiği değişiklik ile İngiltere tarihindeki ihtiyatlı ve kısım kısım değişiklikler, kök-ve-dal değişiklikleri arasındaki farkı belirtmek istedi. (Tabiî, modern İngiliz tarihindeki gerçekten önemli değişmelerin—Tüdor'ların egemenlikleri altındaki Reformasyon, Püritan İsyanı ve Topluluk, ve Kuzey Amerika'daki İhtilalci Harp—gerçekte ihtiyatlı ve kısım kısım girişilen değişmeler olup olmadığı da ilgi çekici bir konudur.)

Burke'in, Fransız İhtilâli'nin temsil ettiği siyasî değişme türünün dine *hürmetsizlik* olarak düşündüğünü söyledim. Bu, uzun zamandır varlıklarını devam ettiren geleneksel siyasî düzenlemelerin, Burke'in düşüncesine göre, Allah'ın lütfu olduğu düşüncesine götürür. Burke'in yazdıklarını okurken onun, kafasındaki faraziyeleri İncil'den, Hıristiyanlığın Aziz'lerinden ve iskolostik ilâhiyatçıların kitaplarından çıkardığını hiç bir zaman aklımızdan çıkarmamalıyız. Nasıl mevsimler insanoğlunun, yeryüzünün meyvaları ile yaşama-

sını sağlıyorsa, ve bu da Allah'ın insanoğluna verdiği nimet ise, devletin müesseseleri, şehir, aile, insanoğlunun fizikî ve ahlâkî varlığı için düzenlenmiş ilâhî düzenin parçalarıdırlar. *Düşünceler*'indeki en ünlü pasajda Burke, devlet, tabiatın dünyası ve Allah arasında bir bağlantı bulunduğunu iddia eder. Diyor ki:

> O [yâni, devlet] bütün ilimlerde bir ortaklık, bütün sanatlarda bir ortaklık; bütün faziletlerde ve bütün mükemmelliklerde bir ortaklıktır. Böyle bir ortaklığın hedeflerine bir çok nesil boyunca da varılamayacağından, devlet sadece yaşayanlar arasında bir ortaklık değil, ölenlerle henüz doğmamışlar arasında da bir ortaklıktır. Her devletin her mukavelesi, dokunulamaz yeminin onayladığı belirli bir mukaveleye göre, bütün fizikî ve ahlâkî tabiatları önceden belirtilmiş yerlerinde tutan, tabiatın aşağı kademelerini yüksek kademelerine bağlayan, görünen ve görünmeyen dünyayı biribiri ile birleştiren ezelî cemiyetin büyük ilksel mukavelesinde bir maddedir.

Burke'in öylesine bir üslûbu var ki, bu retorik dalgalarına kendimizi kolayca kaptırabilir ve böylece, her pasajın neye atıf yaptığını kaçırabiliriz. Ve gerçekten apaçık belli ki Burke, "bütün fizikî ve ahlâkî tabiatları önceden belirlenmiş yerlerinde tutan dokunulamaz yemin"den bahsederken, Kitab-ı Mukaddes'teki yaradılış hikâyesindeki "Allah dedi ki" kelimelerine, ve "bütün varlıkları yaratan" kelimeleri için de Aziz Yuhanna'nın İncil'indeki birinci bölüme atıf yapıyor.

Kanaatımca, Burke'in bir Hıristiyan filozofu olduğunu vurgulamak önemlidir, çünkü siyasî felsefe tarihi üzerine yazılan pek çok kitapta, siyasî irrasyonelizm'in [mantıksızlığın] çeşitli şekilleri üzerinde durulurken, Burke'le bağlantı kurulduğunu göreceksiniz; hattâ bazılarının Burke'i, Nasyonel Sosyalizm'in [Naziler'in] kan ve toprak doktrini ile ve İtalyan Faşistleri'nin piçleştirilmiş Hegelci felsefesi ile dehşet verici bir zirveye ulaşan gelişme yolunda gösterdiklerini okuyacak-

sınız. Bu, benim kanaatımca, Burke'in sağ duyusunu görmemektir. Bu, tarihi, gerisin geri okumanın verdiği kötü alışkanlığın bir neticesidir.

Burke, en derin ve en iyi tarafında, kendi zamanının dinî bakımdan yetersiz formülleri altında, esasta teolojiktir. Onun dünyası—"ezelî dünya"—*Logos*'un [Kelam] aydınlattığı dünya, her insanı aydınlatan ve öldükten sonra dirilme ile kendini gösteren Söz'ün dünyasıdır. Onun, seküler [laik] tarihin hükümlerine karşı mütevazi fakat kendinden emin bir tarzda inanışının temelinde yatan dünya, yukarıda bahsettiğimiz dünyasıdır, şüphe veya ahmakcasına eskiye bağlılık değil. Zaman zaman, İngiliz devletine, gerçekte Kilise'ye ait kutsal karakteri atfediyorsa, bu, devleti Allah'ın inayetine mazhar olmuş, veya o da, Hooker gibi, Kilise ve devleti, bir şeyin iki yönü olarak gördüğündendir.

Yukarıda belirtilen pasajdan—cemiyetin mukavelesi üzerinde duran pasajdan—sonra Burke, bir tercih [seçme] işlemi olarak gördükleri İlâhi kanuna boyun eğmeye sırt çevirebileceklerine gelir. Doğru veya yanlış hareket etmek, gayet tabiî, her zaman bir seçme işidir. Onun demek istediği şu: insanlar, herhangi bir ahlâkî kuralın mecbur edici karakterinin, o kuralın kendilerince onaylanmasına bağlı olduğunu düşünebilirler.

> . . . fakat eğer ihtiyaca boyun eğme, bir seçme işlemi olarak ele alınırsa, kanun çiğnenmiş; tabiata boyun eğilmemiş; ve isyankârlar kanun dışı addedilmiş, ve aklın, ve düzenin, ve barışın, ve faziletin, ve yararlı pişmanlığın bu dünyasından çılgınlığın, huzursuzluğun, kötülüğün, kargaşanın, ve nafile üzüntünün düşman dünyasına sürülmüş olurlar.

Üslûp bir yana, bu satırlar St. Augustine'nin *City of God* [Tanrının Şehri] adlı eserinden alınabilir. İsyanın sebep ol-

duğu neticelerin, düzen hissini şiddetli bir şekilde haklı çıkarması St. Augustine için çok önemlidir. Burke'in iki dünya arasında gösterdiği çelişki ise, Allah'ın takdis edilmiş Şehri ve Şeytanın Krallığı arasındaki tezattır. Bu dünyayı—bu medeniyeti—savunmaya değer şeylerin "yararlı pişmanlık" olduğuna; ve "yararlı pişmanlık" olmaksızın "akıl, ve düzen, ve barış, ve fazilet"in mevcut olamayacağına dikkat ediniz; ve yine dikkat ediniz ki, "düşman dünyanın çılgınlığının" özellikleri katoloğunda "yararlı pişmanlığa" tekabül eden özellik, "nafile üzüntü"dür. Bu Cehennemdir. Burke, böylece, "nafile pişmanlık"ı, bu lânetlenmiş dünyadaki beşerî şartın belirtisi olarak gösterirken, teolojik açıdan, Dante'nin tıpatıp aynı olarak ortaya çıkıyor.

Bu pasajın tümü, cemiyetin mukavelesini "ezelî cemiyetin büyük ilksel mukavelesi" ile bağlanmasından Allah'ın krallığı ile Şeytan'ın Krallığı arasındaki tezada kadar uzanan pasaj, İngiliz yazarların bu tür pasajlarındaki son satırlardır.

İlkin, Hooker'ın *Ecclesiastical Polity*'sinin [Kilise Devleti] Birinci kitabının Üçüncü Bölümündeki bir pasajda şu fikir üzerinde duruluyor: "Tabiat istikametine ara vermeli," yâni, mümkün olamayacağına inandığı bir düşünce üzerinde durarak, Allah'ın Kendisine çekilmesini ve dünyayı kaos'a bırakmasını ister. İlk bakışta onun bu faraziyesi, böylesine bir çekilmenin korkunç neticelerini insanlara göstermek isteyen bir din adamının vaazından farklı görünmüyor: "Yaratıkların, tabiatın kanununa baş eğmeleri, bütün dünyanın varlığının esasıdır." Fakat o pasajda öylesine aşk ve ihtiras var ki, yukarıda belirtilenden fazla bir şey söylenmek istendiğini hissediyorum. Ben eminim ki, o aşk ve ihtirasın, beşerî isyanın şiddetinin bir kimseyi ilâhî düzenin çöküşünün—hemen hemen—gerçekten mümkün olacağını; veya en azından, inanışın ciddi bir tecrübesi olacağının hissedildiği ihtilal devri-

nin gerginliklerini yaşamış olmanın doğurduğu hislerden geliyor. Böylece, Hooker'ı, hemen Burke'e bağlayabiliriz:

[Alexander] Pope'ın *Essay on Man* [İnsan Üzerine İnceleme] adlı kitabında da buna benzer bir pasaj var (Epistle I, mısralar 247-256); fakat oldukça teatrikal [bir tiyatrodaki gibi gösterişli, yapmacık] olduğu gibi, Burke ve Hooker'ınkilerinden çok daha aşağı seviyededir, ve ben sadece bir geleneği hatırlatmak için ondan bahsettim. Fakat bu tarzdaki en büyük pasaj, Shakespeare'nin *Troilus and Cressida*'sında Ulysses'in verdiği nutuktur (Perde I, Sahne iii). Hitabenin tezi "derece"dir, yâni kozmik düzenden ahlâkî ve siyasî düzene kadar her seviyede kendini gösteren düzen'dir. Ve aşağıda göreceğiniz pasajda da, Hooker ve Burke'inde belirttiği gibi, düzeni inkâr etmenin neticelerinin ne olacağı anlatılıyor.

Derece derece okullarda, ve şehirlerdeki Topluluklar
nasıl, kardeşliğin,
Kısım kısım sahillerdeki barış içindeki ticaretin,
Ailenin ilk doğan çocuğu olmanın ve doğumun verdiği
İmtiyazların çağı, taçları, asâları, şan ve şerefleri,
Kendilerine ayrılan yerlerde derece derece nasıl
duruyorlar?
O dereceyi alın, o telin ahengini bozun,
Ve, görün ve dinleyin, o ahenksizlik ve düzensizliği!
Her şey
Sadece karşıtlarıyle birleşir: sınırlandırılmış sular
Göğüslerini kıyılardan yukarıya kaldırır,
Ve bütün bu katı küreyi bir tirit hâline getirirse:
Kuvvet ahmaklığın efendisi olursa,
Ve haylaz çocuk babasını öldürürse,
Güce başvurmak haklı olmalı; veya daha doğrusu, doğru
yanlış

.....
Adlarını kaybederse, ve sonra adalet de kaybederse.
O zaman her şey kendini iktidarın içinde görür,
İrade üzerinde güç, iştah üzerinde irade;
Ve iştah da, evrensel bir kurt,
Böylece irade ve iştahla da kuvvetlenince,
Evrensel bir kurban aramak zorunda,
Ve sonunda, kendi kendini yer.

Bu pasaj için çok şey söylenebilir. Ahlâkî düzensizliğin büyük imajının, babanın öldürülmesi olduğuna dikkat ediniz:

. . . haylaz çocuk babasını öldürürse.

Pederşahi aile düzeninin daha az belirli olduğu çağımızda, talep edilen dehşetin sarsıntısını kolayca görmeyebiliriz. Yine, düzensizlik içindeki dünyaya karşı çıkılması, o dünya düzeninin ahlâken *kötü* olmasından değil; dünya düzeni böyle olabilir. Karşı çıkış, onun, çılgın ve kendini yıkacak bir dünya oluşundandır—Burke'nin, "çılgınlığın düşman dünyasını hatırlarsanız—orada

Kuvvet ahmaklığın efendisi olursa

—Hitler, veya Stalin son senelerde başka şeyler miydiler?—ve

. . . doğru ve yanlış
Adlarını kaybederse. . .

Yâni, İlâhî kanunun otoritesi reddedilince. Ve bu da kanuna itaat etmemekten oldukça farklıdır; ahlâkî farkların artık bir mânası kalmamıştır, ve biz şimdi Shakespeare'in,

sonunda kendi kendini yer dediği "evrensel kurt" diye anlattığı cehenneme atılırız. Bu gerçekten "nafile üzüntüler"in dünyasıdır; ve eğer düşündüğüm gibi, Burke, bu konuda Dante'nin teolojikçe tıpatıp aynı ise, Shakespeare'in, teolojikçe hem tıpatıp aynı ve hem de şairane güç bakımından Dante'nin eşidi olduğunu da söylemeliyiz.

Burke'daki bu pasajın ecdadının kim olduğunda daha çok şey söylenebilir. Fakat Burke'in gücünü takdir ettiğimizi yeterince anlattım, ve biz onun en nüfuz edici görüşlerinin, hem Hooker'ı hem Shakespeare'i besleyen nesillerin geleneklerinden çıktığını bilirsek, Burke'in içeri nüfuz gücünü daha iyi anlarız: Bu gelenek Hıristiyan teolojisi idi, bilhassa Augustine ve Aquinas'ın, ama ilkin ve orijinal olarak Kitab-ı Mukaddes'te ifade edilen görüşlerdi ki, onların ideolojilerinin ve Burke'in dünya imajının kaynağı da o, yâni Kitab-ı Mukaddes idi.

Yine de Burke'i, siyasî irrasyonalizmin [mantıksızlığın] bir savunucusu olarak düşünmek de pek haksız sayılmaz. Burke, siyasî hayatın temel unsurları olarak his ve güdülere büyük önem verdi. Ve politikada rasyonelliğe [mantıklı hareket etmeye] karşı çıktı. Bu konuda söylemek istediğimi en iyi bir şekilde, Burke'in söylediklerini, onun büyük muhalifi Paine'in dedikleriyle karşılaştırarak anlatabilirim. Paine'in şu satırları üzerinde duralım:

> . . . şimdi Amerikan ve Fransız ihtilâllerinin bize gösterdikleri şu: hakikat kadar evrensel olan bir prensipler sisteminin, eşyaların tabiî düzeninin, ve ahlâkın siyasî mutluluk ve millî refah ile birleştirildiği insan varlığının bir yenilenmesi. . . . Bu prensiplerde [Tom Paine, 1789'un İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nin ilk üç maddesine atıf yapıyor], hırsları tahrik ederek bir milleti kargaşa

* Yazarın notu: Thomas Paine, *Rights of Man* [İnsan Hakları] editör: Hypatia Bradlaugh Bonner (Watts), 1954, s. 114, 115.

ve şaşkınlığa itecek hiç bir şey yoktur. . . . Beşeriyetin düşmanı ve sefaletin kaynağı kaldırıldı; ve hükümranlık, onun tabiî ve orijinal yerine, millete geçti. Eğer bütün Avrupa boyunca bu mümkün olsaydı, harp sebepleri ortadan kalkardı.

Bu iktibastan, Thomas Paine'in, politikanın meselelerinin temelde basit olduğunu söylemek istediği anlaşılıyor. Monarşik hükümet yerine halkın reyleriyle kurulan bir hükümet getirin, "hürriyet, mülkiyet, güvenlik ve zulme karşı ayaklanma" gibi "tabiî" hakları tanıyın, cemiyetinizi, herkese yarar sağlayacak tarzda organize edin, harpler sona erecek ve hepimiz mutlu ve müreffeh yaşayacağız. Burke, bunun—haklı olarak—gerçek olamayacak kadar basit bir düşünce olduğunu ve insanı dehşete düşürürcesine suni bir kafayı meydana çıkardığını söyledi. "Tabiî haklar"ın bir listesini çıkarmak ve onlar üzerinde sözlü bir anlaşmaya varmak kolaydır. Fakat muğlak bir cemiyette, haklar, nazik düzenlemeler ve uyarlamalar meselesidir. Burke diyor ki:

. . . beşer his ve endişelerinin kaba ve muğlak kütlesinde, insanın ilkel hakları öylesine değişik kırılma ve düşüncelerden geçer ki, onların, orijinal istikametlerindeki basitliklerini muhafaza ettiklerinden bahsetmek saçma bir şey olur. İnsan tabiatı naziktir [giriftir, muğlaktır], ve cemiyetin hedefleri de mümkün olan en büyük muğlaklıktır; ve bundan böyle, ne insan tabiatına, ne de onun işlerinin kalitesine uygun gelecek basit bir düzen veya gücün zorladığı bir istikamet düşünülebilir. . . . Bu teorisyenlerin iddia ettikleri hakların hepsi aşırıdır, ve metafizikçe haklı oldukları nisbette de, ahlâken ve politik olarak sahtedirler. İnsan hakları bir türdeki *orta*'dadır, izah edilemeyen fakat sezinlenmesi de gayri-mümkün olmayan bir orta'da.

Burke, doktrinleri ile ihtilâli destekleyen filozofları, kendi deyişiyle, "soğuk kalpli ve anlayışları çamurlu" diye niteliyor ki, kanaatımca, onların kalpleri hakkında genellikle yanılı-

yordu—ihtilâlcilerin görünüş ve tavırlarında asil olan şeylere karşı hiç bir sempati hissi bulunmayışının söylenmesi, onun *Düşünceler*'inin en çok rahatsız edici tarafıdır—fakat onların anlayışlarının—"çamurlu"—olduğunu söylemekle, sanırım, oldukça haklıydı. Bunu geriye baktığımızda, sadece, Paine'in, monarşi kaldırılıp hükümranlık millete verildiği takdirde harplerin sona ereceğindeki ahmakça düşüncelerinden ötürü söylemiyoruz.

Burke'in *Düşünceler*'inde hücum ettiği siyasî rasyonelizm [mantıkîlik, akılcılık] türü ölüdür ve canlandırılması da düşünülemez. Bu da, Burke'in söylediklerinin artık sadece tarih olduğu ve kendi çağımız için hiç bir şey söylemediği mânasına mı gelir? Hiç de değil. Siyasî rasyonalizm, şu veya bu şekilde hâlâ bizimle beraber. Meselâ pek çoklarının düşüncelerine göre—ki bu düşünce, bilhassa eğitim görmüş kimselerde tutkunluk derecesine varıyor—sosyal kötülükler ve çatışmalar, sosyal mühendisler tarafından ele alınmalıdır; yâni, cemiyetin muğlak bir makine olduğu doğru olmakla beraber, diğer herhangi bir makine gibi, biribirleriyle bağlantılı basit parçalar arasındaki ilişkilerin incelenmesiyle ele alınabilir. Günümüzde, hükümranlıklarını sürdüren irrasyonalizm formlarının hak verdirici dehşet uyandırıcılığı karşısında kısmen de olsa böylesine basit düşünceli ve tehlikeli rasyonalizme kaymak kolaydır. (Bu tür irrasyonalizm örnekleri arasında ben şunları düşünüyorum: beşer pigmantasyonunun [hücrelerin renkli maddeler hasıl etmelerinin] veya dünyada olup-bitenlerin büyük bir kısmının kapitalistlerin, Yahudiler'in, bankacıların ve diğerlerinin gizli nifak ve fesat tohumları ekmelerinin neticesi olduğu inanışları.) Ve işte burada, Burke, son derece önemli bir şey söylüyor; ve, Burke'in yaşadığı çağın çatışmalarından uzakta olmamıza rağmen, onun, *Fransa'daki İhtilâl Üzerine Düşünceler*'ini okuduğumuz zaman, Burke'in düşüncelerinde canlılıklarını muhafaza edenleri ölü olanlardan ayırabiliriz.

George Wilhelm Friedrich Hegel

(1770-1831)

Frederick C. Copleston

Eğer beşerî yaratıkların kendi gayeleri veya çıkarları uğrunda biribirlerine bağlı olmaksızın hareket ettikleri düşüncesi üzerinde bilhassa durarak başlarsak, siyasî cemiyet veya devlet bu insanlara, hürriyetlerini kısıtlayan bir şey olarak görünür. Bu durumun haklı gösterilmesi de, her vatandaşın, diğerleri tarafından rahatsız edilemeyeceği korkusuzluğu içinde kendi çıkarları peşinde gitmesi şartlarını yerleştirip muhafaza etmesi, ve vatandaşları, diğer herhangi bir cemiyetin tecavüzlerine karşı koyacak durumda olduğu gerçeğidir.

Devlet, bundan böyle, biribirleriyle çatışmalı çıkarların ahenkleştirilmesi ve topluluğun savunulması için gerekli bir âlet olarak düşünülür. Fakat işte tam bu noktada, son derece önemli olarak bakılan özel çıkarlar hizmetinde bir cihaz olarak ele alındığından, ferde, onun dışında ve onun yabancısı bir şey olarak görülmeye meyleder. Ve bu düşünce aşırı uca itildiği zaman, durumun bu görünüşü Herbert Spencer'in, *The Men versus the State* [Devlete Karşı İnsan] başlıklı incelemesinde belirtilen tutuma götürür.

Hegel'in, devletin, özel hürriyet ve çıkarları koruması için bir cihaz olduğu düşüncesindeki görüşleri tek yönlü ve yetersizdir. Sadece hatâlıdır demek istemiyorum. Çünkü onun düşüncesi, devletin gerçek bir yönünü, Hegel'in, sivil veya burjuva dediği cemiyetin bir yönünü gösterir. Fakat, ferdin kendi potansiyelini, bir insan olarak ancak daha büyük bütünün hayatına katılmakla gerçekleştirebileceği gerçeğini dışarıda bıraktığı için yetersizdir. Ve bu daha büyük bütün de Hegel için, Plato ve Aristo için de olduğu gibi, siyasî cemiyet veya devlettir.

Konuyu şöyle ele alabiliriz. Hegel'in terimlerine göre, *moralite* [ahlâk] dar mânası ile [Moralitat], ahlâkî hayatın iç yönü ile, özerk rasyonel irade ile ilgili olup kendisinin, hareketin prensibi olduğunu idrak eder. Biz, bir ferdin tavır ve hareketlerinin rasyonel iradesinin emirlerine boyun eğmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Fakat ahlâk dar mânası ile, bu emirlerin somut muhtevalarının neler olduklarını anlatmaz. Bizim belirli vazifelerimizin neler olduklarını söylemez. Hegel'in, Kantçı ahlâkın formalizm'i [şekilciliği, dış görünüşe göre] dediği ahlâkın, vazife olduğu için vazife diye kabul edilen soyut fikrin, ötesine geçmek için, somut ahlâkî hayat sahasına, sosyal ahlâka *(Sittlichkeit)* geçmeliyiz. Bir kimsenin vazifeleri, onun sosyal münasebetleriyle, bir kimsenin cemiyetteki durumu ve fonksiyonlarıyle belirlenmiştir. (Bu görüş daha sonraları, F.H. Bradley'in *Ethical Studies* [Ahlâk Üzerine İncelemeler] adlı eserinin "My Station and Its Duties" [Benim Mevkiim ve Onun Yüklediği Vazifeler] başlıklı ünlü bölümünde ele alındı.) Böylece, insanın ahlâkî tabiatının dışarı vurulması ve kendisini tatmin edebilmesi ancak cemiyetteki hayat vasıtasıyle mümkündür. Ve bundan da, cemiyetin, ferdin yabancısı, onun üstünde bir şey olamayacağı neticesi çıkar.

Devlet, gerçekten, yegâne cemiyet şekli değildir. Cemiyetin temel ve ilkel şekli ailedir. Fakat Hegel'in indinde devlet, beşer ruhunun yarattığı yüce hedefin müessesesidir. Ve o, devletin kavramında veya ideal özünde, aile ve kendisinin burjuva veya sivil dediği cemiyet kavramının veya ideal özünün daha yüksek bir sahada birleştiklerini görür. Onun kavram veya ideal özüne göre, gerçi her zaman tecrübeye dayanan bir gerçek değilse de, aile, sevgi hisleriyle birleşmiş bir bütündür.

Ve birleşmenin bu prensibi devlette, Rousseau'nun bahsettiği tarzda, Genel İrade şeklinde tekrar görünür. Ama ailedeki birlik ile devletteki birlik arasında büyük bir fark vardır. Ailenin, pek tabiî, ferdî üyeleri vardır. Fakat çocuklar, hayatta kendi çıkarları peşinde giden ayrı ayrı fertler olarak değil, tamamen bir bütünün üyeleri olarak vardırlar. Mamafih, şayet, muhtelif ailelerin çocuklarının büyüdüklerini, kendilerinin farklı menfaatleri peşinde gittiklerini ve ondan sonra da her ferdin ve bütünün hürriyetini korumak için hukukî bir sistemde bir araya geldiklerini düşünürsek, kısmen, Hegel'in sivil cemiyet dediği kavramı gerçekleştirmiş oluruz. Bu, devletin ortaya çıktığı zamandan önce mümkün olamaz. Gerçekte, bu hiç de mümkün olabilecek bir durum değildir, çünkü Hegel hükümeti, devlet başlığı altında görür, sivil cemiyet başlığı altında değil.

Fakat sivil cemiyet, devletin esaslı bir yönüdür. Geniş mânasıyla ele alındığında, devletin ekonomik yönüdür. Çünkü Hegel, ekonomik şirketleri veya dernekleri sivil cemiyet başlığı altında ele alır. Fakat sivil cemiyet kavramı böylesine basitce ele alındığında, devletin temel bir unsurunu, fertlerin özel çıkarlarına üstün olan hedeflere yönelmiş Genel İrade'yi içine almazsa da, sivil cemiyet yine de devletin temel bir yönüdür. Ve bu da şu demektir ki, olgun bir devlet, şahsî hürri-

yet ve karar verme prensibini kendi içinde birleştirecek ve onların ifade edilmesi imkânını hazırlayacaktır.

Devlet kavramı, ailenin temsil ettiği birlik prensibini kendi bünyesinde şekillendirmiştir, ama onu, sivil cemiyetin temsil ettiği farklılıklar ve ferdî hürriyetle rekabet edebilecek tarzda şekillendirmiştir. Fakat sadece devlet kavramını ele alacak olursak, bu kavram, farklılıklar içindeki bir birliktir, farklılıkların belirtilmediği bir birlik değil.

Bu nokta, Hegel'in tarih felsefesine atıf yapmakla ele alınabilir. Onun görüşü ile tarih, hürriyetin gelişmesinin hikâyesiir. Doğu despotluklarında sadece *bir kişi* hürdü—yâni despot. Klasik Yunanistan ve Roma'da sadece *bazıları* hürdüler, yâni köleler karşısındaki hür insanlar. Hıristiyan dini, Hegel'in sübjektivite dediği şeyi, yâni beşer insanındaki değer ve hürriyetin kabul edilmesini getirdi. Ve Hegel, olgun bir devletin, hürriyeti ortadan kaldırmadığında, muhafaza ettiğinde ısrar eder.

Hegel, bir dereceye kadar, kendi zamanındaki Alman gençliğinin siyasî şuurunu uyandırmaya çalıştı. Onlara, devletin, ne ferdin üzerinde bir şey olduğunu, ne de fertlerin barış içinde, kendi özel çıkarları peşinde koşmaları için kurulmuş bir cihaz olduğunu göstermeye çalıştı. Ve yine, bizim vazifelerimizin kendi sosyal münasebetlerimizle belirlendiğini, ve insanın ne olduğunu gösterecek içindeki potansiyelin ancak siyasî organizmanın hayatına katılmakla kendini göstereceğini anlatmakla, Protestan tamayülünün saf "içe dönüş" dediği şeye ancak bu suretle galebe çalabileceklerini de anlatmak istedi. Fakat fert ile devlet arasındaki antitezin yanlış bir antitez olduğunu göstermek için, Hegel, Rousseau gibi, ferdin "hakikî" iradesinin Genel İrade ile özdeş olduğunu söyledi. Bundan böyle, bir kimsenin özel iradesini Genel İrade ile birleştirmek ve devletin çıkarlarını kendi çıkarları yapmak "hakikî mânasıyle" hür olmaktır. Zira, bir kimse Genel

İrade'ye boyun eğmekle, "gerçekte" kendisine, kendisinin "hakikî" varlığına boyun eğmiş oluyor; bir kimse "gerçekten" yapmayı arzu ettiği şeyi yapmış oluyor. Ve bu görüş de, totaliter mânada bir görüşe de gayet açıktır. Çünkü pratikte, Genel İrade, yönetici sınıfın veya hükümetin iradesi olmaya meyleder.

Fakat bazı yazarlar Hegel'i, yirminci yüzyıldaki bazı belirli siyasî gelişmelerin ışığında yorumlamak istediklerinden, halkın müşterek gayeleri ile veya cemiyetin siyasî hedefleriyle bağdaştığı takdirde, Hegel'in, olgun bir devletin fertlerin hürriyetine hürmet ettiğinde ısrar ettiğini hatırlamak daha da gerekli olur. Doğru, "hakikî" irade ve "gerçek" hürriyetin dikkatlice incelenmesi gerekir. Ama bu da, Hegel'in, ferdi, bir deyişle, hiç bir kalıntı bırakmadan siyasî organizmada kaybolmuş olarak tasavvur etmediği gerçeğini de değiştirmez. Devlet bir farklılıklar-içindeki-birlik'tir.

Hegel çok defa, bu düşüncelerinden bir tip anayasa, yâni, ideal veya en rasyonel bir tarz olarak anayasal krallığı çıkarmakla itham edilerek, takdis ettiği bu tip anayasanın kendi çağının Prusya devletine tamamen uyduğu söylendi. Ama belirli bir tip anayasanın, gelenekleri göz önünde tutulmaksızın her halka—empoze edilmesi bir yana—adapte edileceğini teklif edecek kadar da tarihî histen mahrum değildi.

Hegel'in görüşü ile, tarihteki üniteler, her birinin kendi ifadelerini kendi kültür ve müesseselerinde buldukları millî ruhlardır. Yine de ısrar ediyor ki, eğer bir tip anayasayı diğerinden daha rasyonel kabul edersek, bu gerçekten, daha rasyonel tipteki anayasanın bütün halklar tarafından kabul edilmesi gerektiği neticesini hukukî olarak çıkaramayız. "Anayasaların yapılmış oldukları ve yapıldıkları şey, anayasanın içindeki ruh ve milletin tarihidir. . ."* Ama şunu söyle-

* Yazarın notu: *Encylopaedia,* bölüm, 40.

yebiliriz ki, herhangi bir anayasa, uygulanması topluluğun müşterek yararına karşı olmadığı takdirde, şahsî hürriyete saygı gibi belirli prensiplerin ifadesine yer vermezse, eksik bir anayasadır.

Mamafih, devletin bütün kavramı, onun ideal özü üzerinde durulduğunda ortaya bir güçlük çıkıyor. Hegel, *The Philosophy of Right* [Haklının Felsefesi] adlı kitabında. Siyasî liderlere, gerçekleştirmesini isteyeceği bir Ütopya gibi ideal bir devletin portresini çizerek onlara yön vermenin filozofların işi olmadığını söyler. Bir defa, siyasî bir teori, bir kültür olgunlaştığı ve diğer bir kültüre de yer vermeye hazır olduğu zaman ortaya çıkar. "Eğer felsefe, o kültürün gri boyaları üzerindeki gri lekeleri gösterirse, o kültürün şekli yaşlanmış bir kültürün şeklidir."* Siyasî felsefe, bir cemiyetin kendinden emin olgunluğunu gösterir. Filozofun üzerinde durduğu şey, bundan böyle, Ütopik projeler hazırlamak yerine mazinin anlaşılmasıdır. Filozof, bir defa, herhangi bir insan gibi, kendi zamanının çocuğudur. Ve Ütopyaların da, dikkatle incelendikleri vakit, çürümeğe hazır olgunluktaki sosyal hayatın takdis edilmiş form'ları oldukları görülür. Bundan böyle, *Platonik Cumhuriyet,* "özünde, Yunan ahlâkî hayatının bir yorumundan başka bir şey değildi."**

Besbelli ki, bu görüşle, Hegel'in, ideal bir örnek olarak bir tip anayasa çıkarmış olmasına çok fazla ağırlık vermek bir hatâdır. Fakat, şurası da apaçıktır ki, eğer siyasî filozof esasta maziyi yorumlamakla ilgileniyorsa, o zaman, farklı siyasî cemiyetlerde kendilerini ifade imkânlarını bulan işlek idealleri açıklamak ve mukayese etmekten fazla bir şey yapıp yapamayacağı sorusu çıkacaktır. Devletin kavramı, ideal özü üzerinde konuşmasını haklı gösterebilir mi?

* *Philosophy of Right,* Önsöz.

** Yazarın notu:*Aynı eser, aynı sayfa.*

Bu soruyu, Hegel'in siyasî teorisinin, yine kendisinin kâinatın genel görünüşü ile ilgili düşüncelerine olan ilişkisini ele almadan kolayca cevaplandıramayız. Hegel'in indinde realite, rasyonel bir işlem, ideal bir nihayete veya hedefe doğru bir harekettir. İnsan kafasının içinde ve insan kafası vasıtasıyle, kendisini tabiatta ve insanlık tarihinde gerçekleştiren sonsuz varlığın veya aklın hayatının, kendisi hakkında tam bilgi edinmeye doğru diyalektik hareketidir. Bundan böyle, vuku bulup bulmadığı kesinlikle belli olmayan bütün sebeplere rağmen, tarih rasyonel bir işlemdir. Ve felsefe, ki Hegel için kendisi hakkındaki Mutlak bilgi ile özdeştir, tarihin rasyonel örneklerini sezmeye muktedirdir. Bu, devlete de uygulanmalı. Çünkü tarih, kendilerini devletin gaye seçtiği müessesede ifade eden millî ruhların tarihidir. Başka bir ifade ile, gerçi filozof geleceğin bir vizyonu ile armağanlaştırılmamışsa da ve kendisini tarihin dışındaki bir noktaya koyamazsa da, yine de, aklın, siyasî cemiyetin gelişmesindeki ifadesini sezebilir. Zaman içinde kendisini tedricen geliştiren devletin esas tabiatını görebilir.

Hegel'in siyasî teorisinin kendi metafiziği ile bağlantılı olduğunu göstermenin bir yolu daha vardır. Onun düşüncesine göre, sınırlılık, sonsuzluk içinde ve onun vasıtasıyle vardır. Dinî dilde, biz, Allah'ın içinde yaşarız ve onun vasıtasıyle areket ederiz ve kendi varlığımıza O'nda sahibiz. Aynı zamanda, mutlak, sonsuz varlık, sınırlılık içinde ve onun vasıtasıyle vardır. Doğru, sınırlı varlıklar çürür, halbuki sonsuz varlık çürümez. Ve bu hayat, sınırlılıktan ve sınırlılık üzerinde olmaktan tamamiyle ayrı bir şey değildir.

Aynı şekilde, sonsuzun tarihteki bir ifadesi olan devletin kendisinin de devamlı bir hayatı vardır. Devlet, belirli bir anda yaşayan belirli bir sayıdaki vatandaşlara indirgenemez. Aynı zamanda, devletin, mensuplarından ayrı bir hayatı yoktur; mensupları içinde ve mensupları vasıtasıyle vardır. Ve

bundan da devletin, şahsî hürriyete saygı duyması gereken bir birlik-içindeki-farklılık, hem de mensupları, devletin hayat ve gayelerine katıldıkları nisbette kendi gerçek şahsiyetlerini bulacakları neticesini çıkarabiliriz.

Hegel, böylece, "Ben-şuuru" diyeceğimiz halden "biz-şuuru" diyeceğimiz hâle geçiş üzerinde çok durduğundan, şurasını hatırlamak yerinde olur ki, siyasî faaliyet onun için, insana açık en yüksek faaliyet değildir. Önceden farzedilmiş olsa da, "gaye ruhu" sahasının, en yüksek görüntüsünün devlet olduğu sahanın üstünde, sanat, din ve felsefenin oluşturduğu beşer ruhunun mutlağı idrak ettiği farklı yolların bulunduğu "mutlak ruh"un sahası vardır. Biz şimdi, "var olan" bir fert nâmına, Hegel'in, insanın gerçek tabiatını belirli işler üzerine yükselerek organik büyük bütünün hayatına katılmakla bulacağı düşüncesine karşı çıkan Kierkegaard'ın protestosunu kolaylıkla anlayabiliriz. Kierkegaard, Hegel'i karikatürize etmek istedi. Ama Kierkegaard'ın ileri süreceği bir düşüncesi vardı.

Hegel'in teorisinin hoş olmayan bir yönü, Kant'ın, devletlerin federasyon hâlinde birleştikleri takdirde daimi barışa ulaşacaklarını söylediği ideali reddederek, milletlerin ahlâkî sıhhatı dediği şeyi muhafaza etmelerinde bir vasıta olarak gördüğü harbi yüceltmesidir. Belirttiğimiz üzere, onun indinde tarih, devletlerde ifadesini bulan millî ruhların diyalektiğidir. Ve diyalektiği harekete getiren de harptir. Harpte, yaşlı ve çürümüş olanlar süprülür, ve daha canlı unsurlar ortaya çıkarlar. Bu güç, pek haklıdır mânasında anlaşılmamalı. Hegel, bu hususta sinikal değil. Daha ziyade, tarihe teolojik [tabiatta belirli bir düzenin bulunduğunu söyleyen öğretti] bir işlem olarak baktığındandır, ve bu sebepten de gerçek olanı, metafizik görüşle haklı çıkarır. Ama şimdi de açıkça iddia edilebilir ki, Hegel'in kendi felsefesi, tarihin bir hedefi olarak, dünya çapındaki siyasî bir cemiyetin kabul edilmesi-

ni talep eder. Tarih onun indinde, bir mutlağın kendini belli edişidir. Mamafih, filozofun kendisi ise, devamlı barışa devamlı atalet diye baktı.

Bu, belki de Hegel'in, her insanın kendi çağının bir çocuğu olduğu ve felsefenin de kendi çağdaş dünyasının ötesine gidemeyeceği yolundaki sözünü bir örnek olarak almamızı akla getiriyor. O, özerk millî devlet fikrine hipnotize olmuşcasına tutkundu. Ve bizi, özerk millî devletin ötesinde, siyasî birliğin daha geniş formuna bakmaya zorlayan durum üzerinde pek az bilgisi vardı. Pek tabiî, Hegel, bizim şimdiki durumumuzu pek takdir edemezdi denilebilir. Çünkü öylesine bir durumda yaşamadı. Ama benim demek istediğim de tamamen bu; yâni, geniş kapsamlı sentezler yapmada müstesna kabiliyetine rağmen, Hegel, pek çok hususta *Zeitgeist*'in, kendi zamanının ruhunun kurbanı idi. Her formdaki siyasî cemiyette uygulanabilecek çok geniş prensiplerin ötesine uzanan bir siyasî felsefe tarih açısından sınırlandırılmaya mahkûmdur.

Karl Marx

(1818-83)

Alasdair MacIntyre

Engels'ten itibaren derlitoplu tek bir sistemin kurucusu olarak takdim edilmesine rağmen, Marx'ın düşüncesinin zengin muğlaklığı kolay bir özete sığdırılamaz. Marx, gerçekte, hayatının farklı devrelerinde oldukça farklı basınçlara cevap verdiğinden, Marx'ı doğru olarak ele alacak bir yazı, hem onun düşüncelerindeki birliği hem de ayrılıkları göz önünde tutmak mecburiyetindedir.

Ben, Marx'ın entellektüel tarihini üç ayrı devreye ayırmaya çalışacağım. Birincisi, Marx'ın temel bütün tezlerini geliştirdiği devredir ki, bu devre 1846'da kapandı. İkinci devre, 1848-49 ihtilâl yılları üzerinde toplandı. Üçüncüsü ise, 1849'dan sonra, Londra'daki ekonomi üzerinde gelişmiş yazıları ve Birinci Enternasyonel'i kurmasıyle belirlenen sürgün yıllarıdır. Birinci devrenin anahtar eserleri *Economic-Philosophical Manuscripts* [Ekonomik-Felsefî Notlar] ve *German Ideology* [Alman İdeolojisi], ikincisinin *The Communist Ma-*

nifest [Komunist Manifestosu], ve üçüncüsünün de Çalışan İnsanların Beynelmilel Birliği'nin açılışındaki *Inaugural Address* [Açış Konuşması] ve *Capital*'in ilk cildidir.

Marx'ın orijinalliği, hem kendisinden önce gelen bütün yazarların eserlerini hazmetmesinin, hem de onların fikirlerini yeni ve beklenmeyen yollarla birleştirmedeki muazzam kapasitesinin ürünü idi. Marx'ın da önceleri aralarına katıldığı Hegel'in daha genç ve daha radikal takipçileri, hürriyetin ve rasyonelliğin büyümesini, sahte inançlara karşı entellektüel bir mücadele ve hükümetin, bilhassa Prusya hükümetinin sansür ve baskısına karşı girişilmiş siyasî bir mücadele olarak gördüler. Marx, liberal *Rheinische Zeitung* gazetesinin editörü sıfatıyle sadece sansürün gücünü hissetmekle kalmadı, dikkatlerini devamlıca sanayiciler, toprak sahipleri ve köylüler gibi sosyal gruplar arasındaki çatışmalara ve bu çatışmaları doğuran ekonomik meselelere çevirdi. Quesnay ve Adam Smith'den Say ve Ricardo'ya kadar klasik siyasî ekonomi hakkında uzun uzadıya okuduklarını önceki yıllarının Hegelianism'i ile birleştirerek hem siyasî ekonominin ve hem de o ekonominin çizdiği kapitalist düzenin bir tenkidini çıkardı.

Hegel tarihi, biribirine bağlantılı ve Hegel'in kendi felsefesindeki zirveye doğru gelişen beşer şuurunun diziler halindeki istihalesi olarak görüyordu; ve bu işlem sırasında da insanlar, kendilerine ve diğerlerine yabancı kalıyorlardı. Bu yabancılaşmanın bir kısmı, insanların, sahte şuur vasıtasıyle, aslında beşerî karar ve maksadın ürünlerini, kendileri üzerinde hâkimiyet kurmuş gayrî-şahsî kuvvetler olarak görmeleri neticesidir. Hürriyet bu yabancılaşmaya galebe çalmaktır. Bu da Hegel'in indinde, felsefenin bir başarısıdır.

Marx'a göre, insanların sahte bir şuura köle olması gerçek olmakla birlikte ikinci derecededir. Onların gerçek ya-

bancılaşmasının kötü, işçinin emeğinin sadece istihsalin bir ünitesi olarak düşünüldüğü, boğaz tokluğu ücreti karşılığında istihsalinin elinden alındığı kapitalizmde emeğin sosyal organizasyonundadır. Siyasî ekonomi, sosyal kategorileri ve gayrî-şahsî kanunlarıyle kapitalist ekonomiyi, gerekli ve değiştirilemez kanunların ürünü olarak takdim eder. Onun gayri-şahsîliği—ki kapitalizmin sosyal gayri-şahsîliğini aksettirir—hem kapitalizmin mahiyetini tahrif eder ve onun kaçınılmazlığı hakkındaki hayalleri kuvvetlendirir. Eşyaların istihsal ve mübadelesini yöneten kanunlar, emeğin bir mal ve emekçinin, istihsal ettiği birikmiş sermayede hiç bir hissesi olmadığı ve sermayenin gücünün kendisi üzerinde hâkimiyet kurduğu işlemin bir noktaya kadar doğru bir tarifidir. Fakat siyasî ekonomi, sanki onun kategorileri—eşyalar, emek, sermaye, kira ve diğerleri—nihaî gayelermiş gibi ele alınır. Gerçekte, bu kategoriler, topyekün beşerî faaliyetteki ekonomik işlerin yerini izah etmekten ziyade gizleyen soyutluklardır. Bu tür faaliyetin tarihine bakacak olursak, bu tür kategorilerin nasıl uygulanmaya başlandıklarını, kapitalist sistemin nasıl vücut bulduğunu anlatabiliriz. Eğer sistemin uygulandığı şeyler üzerindeki sistemin çalışmasına bakarsak, bu kategorilerin atladıkları şeyin—yâni, ekonomik sistemin sosyal muhtevasının—siyasî ekonomistleri, temel beşerî ihtiyaç ve taleplerinin, kapitalizmin gerekçesi olarak reddedildiği bir sınıfın, sanayi işçileri sınıfının kapitalizm içinde yaratıldığını görmemezliğe sürüklediğini göreceksiniz. Bu sınıf hem bir ihtiyaç olarak yaratılmıştır, hem de tabiatıyle kapitalizme muhasımdır.

Böylece, klasik siyasi ekonomi, kapitalizmin geçici karakterini, kapitalizmin nasıl düşeceğinin şartlarını kendisinin getireceğini anlamadığı gibi, kendi rolünün hiç de, kapitalizmin yaptıklarının hesabını tarafsız bir şekilde anlatan biri olarak değil de, kapitalizmin bir hesabı imişcesine gösteril-

meye çalışılan şeyin partizanca haklı gösterilmek istendiğini anlayamaz.

Marx, bu önceki analizinden, Marksist teorisinin temel çekirdeğini oluşturan dört netice çıkardı.

Birincisi şudur ki, günümüze kadar gelmiş geçmiş bütün sosyal sistemler—eğer onları gerçek veya muhtemel genel ilgi yönünden analiz etmeye çalışırsak—yanlış anlaşılır. "En çok sayıdaki insanlara en çok mutluluk" gibi ütiliter [faydacılık, yararlılık] sloganları, bir sınıfın çıkarlarını yerine getirirken öteki sınıfları çaresizliğe iten sosyal sınıflar arasındaki çatışmaya gölge düşürür. Bir cemiyetin birliğini oluşturan siyasî, sosyal ve ekonomik formlar, hangi sınıfın egemen olduğunu, sınıflar arasında ne gibi gerginliğin bulunduğunu ve yönetici sınıfın ne gibi savaşlar yapması gerektiğini işaret eden göstergedir. Cemiyetteki hâkim düşüncenin, yönetici sınıfın düşüncesi olduğu gözden kaçamaz. Marx, bir sınıf derken şunu kastediyordu: İstihsal işlemlerindeki rollerine göre birleşmiş ve böylesine bir ilişkinin mümkün kıldığı müşterek faaliyetler ve gayeler üzerinde şuurlu bir birlik kurmayı başaran bir grup.

İkincisi, Marx, kendi çağının siyasî ve sosyal ilişkilerinin anahtarının (ve, tabiî, bizim kendi zamanımız için de aynı şeyi söyleyecekti) burjuvazi ve işçi sınıfı arasındaki ilişki olduğunu söyler. Burjuvazinin gücü, pek tabiî, feodal bir sosyal düzenin kapitalist istihsal tarzına empoze ettiği engelleri ortadan kaldırmış olmasına, ve ardından, toprak sahibi aristokrasi ile anlaşmazlıklarını bir dereceye kadar halletmiş olmasına borçludur.

Marx'ın gençliğindeki Almanya'da ve onun yaşlılığındaki Rusya'da, bu ölçüye göre, zayıf bir burjuvazi vardı; bunun içindir ki, İngiltere ve Fransa, Marx'a, gelişmiş müesseseleriyle burjuva cemiyetinin örneklerini sundu. İşçi sınıfının gü-

cü kapitalizmin, işçilerin, şehirlerde toplanarak sanayi hayatındaki tecrübelerinin neticesinde kendilerinden emin bir tarzda işçi sınıfı müesseselerinde teşkilâtlanmalarına ve burjuva liberal parlamenter demokrasisinin, kendilerinin içinde yaşadıkları meselelere hal çaresi getiremeyeceklerini idrak edecekleri noktaya kadar gelişmesine bağlıdır.

Yegâne ihtilâlci sınıf işçi sınıfıdır. Gerçi diğer sınıflar, küçük burjuvazi ve köylüler de kapitalizm altında acı ve ızdırap çekiyorlarsa da, onların tecrübeleri, bir kaç kişi tarafından kâr uğruna düzenlenen eşya istihsali sisteminin yerini, beşerî ihtiyaçlar için, kontrolünde herkesin rolü olacak sosyalist istihsal sisteminin getireceği sınıfsız bir cemiyette mümkün olacağını gösterecek kadar onları ne disiplinleştirebilir ne de eğitebilir. Köylülerin bağımsız bir ihtilâlci sınıf olacağı üzerinde Mao Tse-tung'un müritlerinin görüşü Marx'a tamamen yabancıdır.

Üçüncüsü, sınıflar arasındaki mücadelenin muhtevası göz önünde bulundurulmadıkça, hiç bir siyasî teori anlaşılmaz. Marx, şüphesiz, siyasî ve ekonomik şartların tarafsızca doğru bir şekilde izah edilebileceği ihtimalini reddetmedi; fabrika müfettişlerinin raporlarını, hükümetin hazırladığı kitapları ve *The Economist* dergisini devamlıca okuyordu. Fakat onun indinde, sosyal sistemi izah etme yolundaki bütün teşebbüsler, siyasî ekonominin yaptığı gibi, ya sistemin kendisince anlatılan imajını izah etmek, ve böylece yönetici sınıfa hizmet etmek, veya sistemin kendisinin göstermek istediği imajı yıkarak onun sistemin gerçek yüzünü göstermek ve işçi sınıfına hizmet gayretlerinden başka bir şey değildir.

Marx'ın kendi yazılarının fonksiyonu budur. Bundan da çıkan netice, bu çatışmada bir uzlaşma sağlanması için başvurulacak tarafsız standartlar yoktur. Ahlâk ve adalet prensiplerine başvurmak ise, faydasız olmaktan da kötüdür, zira

zamanımıza kadar gelen prensipler, zamanın yönetici sınıfının çıkarlarını ifade edecek tarzda kolayca adapte edilebilir. Dine başvurmak daha da kötüdür, çünkü dinî hayallerin, ihtilâlci faaliyeti felce uğratmaktan başka bir şey yapmayan iki yönlü fonksiyonu vardır: hiyerarşik cemiyeti haklı göstermek ve baskı altındakiler için sahte teselliler vermek.

Marx, daha genel olarak, entellektüel faaliyeti, onun sosyal yönünden sıyırmayı reddeder. Marx'ı anlatmaya çalışanlar bazen, onun, fikirlerinin temelde güçsüz olduğunu ve cemiyeti harekete getirici gücün ekonomik faaliyet olduğunu iddia ettiğini söylediler. Bu, Marx'ı yanlış göstermektir. Marx, cemiyette olup-bitenlerden kendisini tamamen sıyırmış bir teorinin bulunabileceğini kabul etmez; onun düşüncesine göre, teorilerin sosyal gücü, sosyal ve ekonomik hareketleri ifade gücüne bağlıdır. Ama şuna da inandı ki, fikirler yerinde ifadelerle anlatılmazsa, sosyal hareketler başarılı olamaz.

Üstelik, beşerî faaliyeti, çevre üzerinde daha tesirli bir üstünlük kurabilmesi için, aklın anlatma gücü, insanlık tarihinin her safhasında artar. Burjuva cemiyetinde tabiat, artık insanları kendisine köle yapamaz; komünist cemiyette ise insanlar, sosyal ilişkilerin köleleri olmaktan kurtulacaklar. İnançlar ve teoriler üzerindeki sualler her zaman şu: onlar, ne tür faaliyeti ifade ederler? "Filozoflar şimdiye kadar hep dünyayı yorumladılar; ama mesele dünyayı değiştirmektir."

Dördüncüsü, işçi sınıfının burjuvaziye karşı mücadelesi siyasî bir mücadeledir; fakat Marx, siyasî hiç bir mücadelenin, belirli bir ekonomik safhanın getirdiği sınırların ötesine geçemeyeceğini gördü. Fransız İhtilâli'nin, işçi sınıfı demokrasisi getirememekteki başarısızlığı, meselâ, Baeuf'un sandığı gibi, ihtilâlcilerin teşkilat kuramamaları değildi; burjuva ekonomisinin belirli bir safhaya ulaşarak siyasî ihtimaller üzerine yerleştirdiği sınırlamalar idi.

Marx'ın gençliğindeki Almanya, kapitalist sanayileşmesi daha da gelişmeksizin, işçi sınıfı arasında büyüyen bir komünist hareketini görmeyi ümit edemezdi. Ancak ekonomik büyümedeki gerekli ilk şartlar gerçekleştiği zaman, yeni sınıfın önünde ihtilâl imkânlarının kapısı açılacaktır. O safha gerçekleşmedikçe, işçiler siyasî hareketlere başvurdukları takdirde sadece büyümekte olan burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmiş olurlar. Fransa'da 1789-93'te olup-bitenler bu oldu; ama 1848 Fransa'sında ise, işçi sınıfı, burjuvazi karşısında ilk defa olarak ihtilâlci sıfatıyle göründü.

Marx, 1848-49 ihtilâl yıllarında, sosyal teoriden siyasî programa doğru oldukça teferruatlı bir geçiş yaptı. Bu geçiş ilk defa, 1847'nin son haftalarında Komünist Derneği'nin Londra şubesinin açılması münasebetiyle Engels'le birlikte yazdığı *Komünist Partisi Manifestosu*'nda, ve 1848'in ilk yıllarında görülür. *Manifesto*'nun üslûbu, Marx'ın teori ve pratiğin el ele gitmesi gerektiğindeki inanışının dikkate değer bir ifadesidir; çünkü bu *Manifesto,* konunun derinliklerine nüfuz eden teoriyi, siyasî teori eserlerinde nâdiren görülen bir şevk ve heyecanla, işçileri harekete davet etmekle birleştirir: "Bir hortlak [hayalet] Avrupa'nın peşini bırakmıyor." Niye? Çünkü bu hortlak, daha önceki bütün tarihin neticesidir. "Gelmiş geçmiş bütün cemiyetlerin tarihi, sınıf mücadelesi tarihidir." Feodal toprak sahibi, köle sahibinin yerini aldı; kapitalist, feodal toprak sahibinin yerini aldı; ve şimdi de kapitalizm, kendisini yıkacak olanları üretiyor. Burjuvazi kendi çağlarında ihtilâlci bir rol oynadı. Dizginlenemezcesine kâr peşinde koşan ve tabiat üzerindeki her galebeyi vicdansızca kendi çıkarı uğrunda kullanan burjuvazi, feodalizmin zincirlerini kırdı. İnsanlar arasındaki pederşahi bütün bağlar, bütün geleneksel bağlantılar, pazar ekonomisinin unsurlarına boyun eğdiler. Ve bütün bu bağ ve ilişkilerin yerini de pazar ekonomisi aldı. Fakat bu yığıcı ve sömürücü burjuvazi,

tabiat ve insanı muazzam bir istihaleden geçirirken, uzanamayacağı yere uzanmaya çalıştı. O artık, dünyaya getirdiği kuvvet ve işlemleri kontrol edebilecek durumda değildir; bunun belirtileri de sık sık başgösteren ekonomik krizlerdir. Ve bir kapitalist ekonominin hem bu işçi sınıfının varlığına ihtiyacı bulunduğundan, ve bu sınıfı kaçınılmazcasına sonunda kendi efendilerine karşı kullanacakları bir organizasyon içinde topladığından, işçi sınıfının devamlıca büyümesini önleyemez. İhtilâlin, istihsal vasıtalarında özel mülkiyetin kaldırmasıyle yok edilecek değerler, sadece burjuva hayatının değerleri olacaktır.

Mülkiyeti savunanların, sosyalizmin, hürriyeti, kültürü ve ahlâkı ortadan kaldıracağını iddia etmeleri, onları, burjuva hürriyeti, kültürü ve ahlâkıyle özleştirdikleri içindir ki, bütün bunlar, işçi sınıfı indinde boş değerlerdir. Bu sınıf iktidarı eline geçirdiği zaman, ilk işi, toprağı, kredi sistemini ve taşıt sistemini devletleştirerek kapitalist istihsalinin sapıklığına son vermek olacaktır. Serveti vergileyerek, istihsali arttıracak yollara başvurmak suretiyle, herkesin hem çalışmasını hem eğitim görmesini sağlayacak ve halkın yararına olan diğer iyi şeyleri getirecektir.

Okuyucunun, bu programın yüksek ölçüde belirli karakteri ile, işçi sınıfının bu programı uygulamak için iktidarı nasıl eline geçireceğinde aynı ölçüde belirli şeylerin söylenmemesi arasındaki çelişki karşısında hayrete düşmemesi imkânsız. Marx, Manifesto'nun başlarında, bu sınıfın mücadelesinin muhtemelen iki alternatif sonucu olacağını söyledi: "Bir sınıfın diğeri üzerindeki zaferi veya çarpışan sınıfların yıkılması." Sosyalizme istihalenin nasıl olacağında çok müphem kalan Marx, nasıl oluyor da, yukarıda bahsedilen iki alternatifden, işçi sınıfının zaferinin gerçekleşeceğinden kesinlikle bahsedebiliyor.

Bu soru, muhtelif şekilleri ile, Marx'ı hayatı boyunca meşgul etti. Zamanla, bilhassa iki madde üzerindeki düşüncelerini yeniden ifadelendirdi. Birincisi, küçük sayıdaki siyasî şuurlu ihtilâlciler ve geri kalan bütün işçi sınıfı arasındaki ilişki idi. Marx, bu noktada şu düşünce üzerinde durdu ki, bir ihtilâlin ilk şartı, işçi sınıfında yaygın bir ihtilâl şuurunun yerleşmesi idi. O bu noktada, küçük sayıda, disiplinli parti liderlerinin işçi sınıfı nâmına ihtilâl yapacağını düşünen elitizm'in [seçkin insanlardan oluşan] karşı kutbunda yer aldı.

Marx, bundan başka, kapitalizmin, güçlükleri ve krizleri ile işçi sınıfının ihtilâlci faaliyeti arasındaki ilişki üzerinde de çabaladı. Ondokuzuncu asrın sonlarındaki tecrübenin ışığı altında, kapitalizmin parçalanmasının otomatik olarak işçi sınıfının ihtilâlini doğurmadığını gördü. Bundan böyle, işçi sınıfını millî ve beynelmilel sahada, ondaki ihtilâl potansiyeli şuurunu uyandıracak ihtilâlci bir partiye önemli bir yer vermek gerekecektir. Bunun içindir ki, Marx'ın, daha sonraki en önemli faaliyeti belki de Çalışan İşçilerin Beynelmilel Birliği'ni kurmak ve yöneltmek oldu. Marx, bu derneğin açılışında dedi ki: "İşçi sınıfının kurtuluşunu sağlayacak zaferi, işçi sınıfının kendisi kazanmalıdır." Onun bu sözleri, "tepeden gelecek sosyalizm" üzerinde duran Fabianizm ve diğer sosyalist doktrinlerine kutupça karşı idi. Fakat Marx, işçi sınıfının siyasî büyümesi meselesinde hâlâ müphem.

Marx'ın bu tutumunun en azından üç kaynağı var. Birincisi, tamamen hatâ. Marx, ilk gençlik yıllarında, dünya tarihinin önüne geçilemeyecek gelişmesinin ne olduğu meselesinde Hegel'den ayrıldı, ama kendisini, önlenemeyecek gelişme düşüncesinden de hiç bir zaman sıyırmadı. Marx, daha sonraları, Engels'in, tarihî gelişmenin esasta mekanistik ve tekâmülcü olduğu düşüncesini benimsedi ve Marx'ın düşüncesi, aynı ânda (kanunlarının, sosyal sınıfları olduğu kadar

rakamları, kimyevî kombinezonları ve buğday tanelerini de yöneten) metafizik ve optimistik [iyimserlik] olan (insanın hareket kabiliyetini hemen hemen tamamen kısıtlayan) bir tür deli gömleği sistemine zorlandı. Böylece, tekrar, gelişmenin durdurulamayacağı ve beşerî işleri yöneten kanunların gerekli olduğuna ve onları hedeflerine yönetilmesi gerektiği düşüncesine döner; gelgelelim, genç Marx'ın, sahte şuur ve yabancılaşmanın belirtisi olarak görüp karşı çıktığı düşünce de bu idi.

Marx, bununla beraber, ikinci bir fikir olarak, kapitalist ekonominin nasıl çalıştığının açıklanmasının, istikbalin anlaşılmasının başlıca unsuru olduğunu düşündü. Bunun neticesinde, son otuz yılının entellektüel gayretlerini, sadece ilk cildi tamamlanan, ve 1867'de basılan *Kapital*'in yazılmasına hasretti.

Kapital, içindeki tezlerin iyi düzenlenmediği klasik bir eserdir. Kapitalizmin gerekli gelişmesi üzerindeki yazılar, yazıldıkları zaman göz önünde tutulduğunda aydınlatıcı. Kapitalizm, kanunu, genişle [büyü, yayıl] veya çök [yıkıl] olan bir ekonomik düzendir. Kapitalizmin yarattığı pazar ekonomisi, her zaman değerli olduğu düşünülerek anlatılır. Marx, kendi kehanetlerinde daha az mutlu: sermayenin yoğunlaşmasında ve büyük şirketlerin daha da büyümelerinde aklı; kâr nisbetinin düşeceğinde ve sosyal sınıflarının kapitalistler ve işçiler olarak iki kutba ayrılacağında yanlış. Fakat *Kapital,* kapitalistlere istikbalde açılacak genişleme imkân-ları üzerinde tamamen yanıltıcı.

Marx, ne teknolojik yeniliklerin rolüne ne de alt-tüketimden kaçınılması için refah payı devleti metodlarının kullanılmasına yer verdi. Buradaki hatâları kendi vukufunun karşıtıdır. O kapitalizmi, tamamlanmış, kapalı bir sistem olarak tahayyül ediyor ki, bu, sistemin sistematik karakterini anla-

ma yolunda ilk adımdır. Bu modeli göz önünde tutarak sermaye, emek gibi diğer kategoriler üzerinde çalışıyor. Bunun da neticesi şu oluyor ki, Marx, kapitalistin, sistemi anlayarak, Marx'ın kehanette bulunduğu tarzda yıkılmasını önlemek için tedbirler alabileceği ihtimaline yer vermiyor. İşte burada, Marx, kendisinin önceleri teşhir ettiği bir hatanın kurbanı olarak görünüyor; tıpkı klasik iktisatçıların düşündükleri gibi, kendi soyut kategorilerinin nihaî ve yeterli olduklarını farzediyor.

Bununla beraber, Marx şayet kendi teorisindeki gelişmenin fazlasıyle mekanik görüşünün kurbanı ise de, işçi sınıfının kurtuluşu hakkındaki inançları tamamen bu görüşler üzerinde kurulmamıştı. Ve gerçekten de kurulamazdı, zira bu inançlar, kendisinin olgun ekonomik teorisinden ve Engels'in, kendilerinin birleşik felsefelerinin yorumundan önce oluşmuştu. Marx'ın indinde, işçi sınıfı hayatının tecrübe ve başarısı, en azından kendi felsefesi kadar önemli idi. Daha sonraki yıllarında, yaklaşmakta olduğunu sandığı sosyalizm hakkında söyledikleri, Keynes ve diğerlerine yüksek ölçüde sakat görünen bir teoriye tamamen dayanmaktan ziyade, Paris Komünü'ndeki işçilerin faaliyeti ve Alman sosyal demokrasisinin yükselişi idi. İşçi sınıfının faaliyetini yorumlamak için başvurduğu teorik çerçeve, *Kapital*'indeki belirli formülasyonlarından çok 1840'larda yazdıkları idi ki, bu düşüncelerini de hiç bir zaman reddetmedi.

John Stuart Mill

(1806-73)

Noël Annan

Mill'in *On Liberty* [Hürriyet Üzerine] kitabını yazdığından bu yana [1964] yüz seneden fazla bir zaman geçti. O zamandan bu yana hiç bir İngiliz, siyasî düşünce üzerinde böylesine önemli bir kitap yazmadı. Siyasî teori üzerinde incelemeler yapanlar T.H. Green ve diğer İngiliz İdealist filozoflarını hatırlayacaklar, ve biz, pek tabiî, reformist sosyalist geleneğimizden gurur duyuyoruz. Fakat ister Fabian'ların Sosyalizm hakkında yazdıkları veya Muhafazakârların tedricî gelişme ve gelenekleri muhafaza hususundaki düşünceleri olsun, İngiliz siyasî teorisi 1859'dan bu yana, en iyi yönünde bile bir dizi ilgi çekici tecrübî çalışmalardan ibaret kaldı. Mill'in eseri farklıdır. O, belirli bir hayat tarzı için, liberal bir hayat tarzı için, dikilmiş bir âbide olarak duruyor.

Bu *Hürriyet Üzerine*'nin felsefî açıdan derin bir kitap olduğu için değildir. Kitap gerçekte, inancın bir açıklanması, hislerin ateşlediği bir vaazdır. Fakat vaaz, aklın yönetimin-

deki bir tonla veriliyor. Mill, kendi çağdaşlarını neler yapmaya ikna etmeye çalışıyordu? Onun mesajının bugün bizim için de bir değeri var mıdır? Şüphesiz, onun anladığı hürriyet, Thomas Paine'inkinden çok farklı idi. Rousseau'yu okuyan ihtilâlci Thomas Paine, bütün ihtilâlciler gibi cemiyetin kokuştuğuna inanıyordu. Paine, insanların hür olmalarını istiyordu ve onların hür olmamalarının sebebi ise, kendilerini zalimlerin yönetmeleri idi. Bu doktrinini haklı göstermek için İngiliz tarihinin, insanların, zalim Norman fatihlerinin İngiltere'yi istilâ ettikleri zaman hürriyetlerini kaybettikleri üzerinde duran bir yorumunu yaptı. Krallar ve lordlar, o zamanlardan beri halkın hürriyetini gaspettiler. Herkese oy kullanma hakkı tanınsın ve bir anayasa yazılsın, ve cemiyetin bütün yapısı değiştirilsin o zaman hürriyet mümkün olacaktır.

Mill, konuyu oldukça farklı bir yönden ele alır ve bu ihtilâlci hürriyet teorisine hemen hemen hiç atıf yapmaz. Mill, İngiltere'nin, başlangıçtan itibaren hür olduğunu farzeder. İngiltere o zamanlarda, bir aristokrasi veya diktatörlük, veya hükümran bir hanedanlığın aşağı yukarı aydınlanmış despotizmi altında yaşayan hemen hemen bütün Avrupa ülkelerinden farklı idi. İngiltere, adlî sistemin hem kanun yapma hem de yürütme kolundan bağımsızlığını kazanmış ve kimsenin düşüncelerinden ötürü muhakeme ve mahkûm edilemeyeceği bir ülke idi. Mill, yine de, İngiltere'nin daha da hür olması gerektiğini düşündü. Niye?

Bir basit sebebi vardı. Mill, Amerika'daki demokrasi üzerine, ondokuzuncu yüzyılın büyük kehanetli kitaplarından birini yazan büyük Fransız siyasî yazarı Alexis de Tocqueville'yi okumuştu. Hem o, hem Tocqueville, Amerika'da evrensel oy kullanma hakkının ve temsilî demokrasinin gelişini memnuniyetle karşıladılarsa da, her ikisi de kendi nesillerine, demokrasinin, kaçınılmaz ve yerinde olmasına rağmen,

beraberinde bazı kötülükleri de getireceğini ikaz ettiler. Bu kötülüklerden biri, çoğunluk, ülkeyi yönetmesi için alalâde insanları seçebilir, ve daha çok bağımsızlık, egzantriklik, orijinallik adına, kendilerini duvara sıkışmış, gördüklerini hemen anlamayan veya kabul etmeyen kütlelerin ayakları altında ezilmiş bulabilirlerdi.

Orta sınıfa mensup bir radikal olarak, aristokratik İngiltere'nin düşüncesi Mill'i ilgilendirmiyordu ve İngiliz işçi sınıfının düşüncesi ise, işçi sendikalarına inançları dışında, orta sınıf radikalizminden hemen hemen hiç farklı değildi. Mill, gayet yerinde bir düşünce ile, kendi zamanının yarı-eğitimli orta sınıfına baktı, ve istikbalde nelerin vuku bulacağının oldukça yerinde bir işaretinin, makul düşünceli sanayicilerin, gayretli muhafazakâr protestanların, veya görüşleri sınırlı, samimi kiracı çiftçilerin görüşleri paralelinde gelişeceğine karar verdi. O, estetik anlayış ve düşünceden yoksun bu insanların düşüncelerinin ağırlığının makul reformları nasıl sık sık engellediğini ve egemen düşüncelere aykırı düşünce sahiplerinin nasıl takibata uğradıklarını görüyordu. Mill'in, insanların faaliyetlerini iki kısımda ele almasının sebebi bu idi: *diğerleri üzerindeki* hareketler ki, diğerlerinin yaşayışlarını etkilediğinden, hükümet bu tür hareketleri kontrol etmekte tamamen haklı idi; ve insanın *kendisi üzerindeki* hareketler ki, bu tür hareketler sadece o tür hareketlere girişenlerin kendilerini ilgilendirdiğinden, dokunulmaz addedilmelidir.

Hürriyet Üzerine'nin bir kısmı şu fikirler üzerinde duruyordu: bir kimsenin inançlarına ve ifade edilmiş düşüncelerine hemen hemen hiç bir zaman müdahale edilemeyeceği, devlet tarafından garanti edilmeli, ve herhangi bir baskı grubunun kötü dediği düşünceleri ifade ettiği için, o kimseler üzerinde baskı yapılmasını isteyen herhangi bir dinî mezhebi veya işçi sendikasını hükümet asla desteklememelidir. Bu

düşünceler Mill'in şu inanışı üzerinde kurulmuştu ki, hakikatı ortaya çıkaracak yegâne yol, fikirlerin pazar yerine çıkarılarak üzerlerinde tartışılması ve mücadele edilmesi idi; çünkü insanlar hakikatı arama gayretlerinden vazgeçtikleri takdirde, cemiyet âtıl [hareketsiz, durgun] bir hâle dönüşecek ve gelişme mümkün olmayacaktır.

Mill'in, diğerleri üzerindeki ve insanın kendi üzerindeki hareketleri arasında belirttiği farklara senelerce karşı çıkıldı. Şüphesiz, bu tür hareketler, eğer onların neler oldukları titizlikle anlatılırsa, savunulması mümkün değildir. Cemiyetteki bazı hareketlere dokunulamayacağını hangi ölçü ile tayin edeceğiz? Bunun gerekli bir sebebi yoktur. Kanunlar, bizim sahip olduğumuz hakları tanımlar ki, sahip olduğumuz yegâne haklar da bunlardır.

Fakat hakların bir diğer sahası vardır ki geçerlidir, çünkü onların geçerli olmalarında cemiyette genel bir düşünce birliği vardır, ve işte burada, tabiî hakları Thomas Paine'in ifade ettiği tarzda anlamazsak da, Paine'in, insanın tabiî hakları üzerindeki düşüncesi hakikate Mill'den daha yakındı. Mill, "Bütün beşeriyet bir tek muhalifi bile susturmak hakkına sahip değildir," dedi. Fevkalâde bir iddia, ama meselâ, bir ırkın diğerine üstün olduğuna derinden inansa bile, muhtelif ırklardan oluşan bir yerde bir ırktan insanları diğerlerine karşı tahrik eden birinin durumunda olduğu gibi, belirli durumlarda, bir muhalifin susturulması gerektiği üzerinde ciddî surette tartışılabilir.

Mill'in sözlerinde bir diğer sakatlık daha var. Mill, her türlü baskının kötü olduğuna inandı, ve insanları, korkusuz bir gayri-konformiti'ye [cemiyetin hâkim düşüncelerine ayak uydurmamak] götürse bile herkesin, bazen hakikatı aramalarının gerekli olacağını da söyledi. Fakat bu iki düşünce özdeş değildir ve, Sir Isiah Berlin'in *Two Concepts of Liberty*

[İki Hürriyet Kavramı] adlı kitabında belirttiği üzere, hakikat aşkı ve ateşli ferdiyetçilik İskoçya'daki Püritan Kalvinist'lerin cemiyeti ve [Amerika'daki] Yeni İngiltere eyaletleri gibi katı ve disiplinli cemiyetlerde de, insanların çeşitli ve biribirleriyle çatışmalı ideal hayat tarzlarının savunuculuğunu yapmalarına müsaade edilen daha müsamahalı cemiyetlerde olduğu gibi yanyana gelişebilir. Biz günümüzde, cemiyet çoğunluğunun istediği veya yaptığı şeylere ayak uydurulması için baskıya başvurulmasını ne kadar dehşet verici bir şey olarak görürsek de, bir azınlık grubuna katılmamız gerektiğinde aşikâr bir sebep yoktur. Azınlık grupları da, çoğunluk grupları gibi, aynı şekilde acındırıcı ve düşüncesiz konformite'ye ayak uydurmaları için üyeleri üzerinde baskı yapabilirler.

Mill'in *Hürriyet Üzerine*'sini modası geçmiş yapan bir şey daha var. Kitapta, genellikle sadece iki ünite var: fert ve cemiyet. Günümüzde her millet-devletin kendine mahsus kültürü bulunmasına rağmen, o kültürlerdeki fertlerin biribirlerinden farklı düşündüklerini, hissettiklerini ve davrandıklarını çok daha fazla biliyoruz. Onların farklı düşünmeleri yetiştirildiği sınıf, din, gelir-grubu, yaş-grubu gibi çok çeşitli faktörlere bağlıdır. En derlitoplu bir birleşmiş millet-devletlerinde bile, fertleri biribirlerinden ayıran muhtemel ırkî ve coğrafî gruplaşmalar vardır. Bir cemiyetteki sosyal değişmelerle kendi statülerinin aşındırıldığını hisseden veya ana-grup altındaki diğer grupların saldırılarına maruz kalan ana-grup altındaki bir grup anti-hürriyetçi olmaya meyleder. Kendimizin çok defa gönüllü olarak katıldığımız *in-groups* [içerideki gruplar], üyelerini öyle kurallara boyun eğmeğe zorlarlar ki, aynı şeyleri devlet yapmak isteseydi asla boyun eğmezlerdi. Günümüzde hür tartışma ekseriya kısıtlanıyor, çünkü insanlar, herhangi bir mesele hakkındaki düşüncelerini açıkça ifade edecek olurlarsa, söylediklerinin, popüler ba-

sında ya yanlış aksettirileceğinden veya tahrif edileceğinden korkuyorlar. Gazetelerin karşılaştıkları korkular da var: eğer çok satan bir gazete, politikasını biraz değiştirerek altı ay veya bir sene gayri-popüler konular üzerinde duracak olursa, satışı ve reklâm geliri azalacak ve gazetenin, varlığını bile sürdürebilmesi tehlikeye düşecektir.

Mill'in, *Hürriyet Üzerine*'deki parıltılı tezlerinden biri şu: insanları, konuşmak ve harekete geçmek hususunda daha az hür yapan şey kanunlar değil, cemiyetin, üzerlerinde bahsedilemeyen faraziyeleri, gelenekleri, âdetleri ve teamülleridir. Fakat Mill'in anlamadığı bir şey şu idi ki, hürriyet, cemiyet gibi, cemiyetin alt-grupları vasıtasıyle ölçülmelidir. Eğer hürriyet teriminin bir mânası olacaksa, insanların, kendilerini içinde buldukları topyekün sosyal durum analiz edilmelidir. Her insanın durumu, diğer gruplara mensup olanların durumundan hafifçe farklı olduğundan, bir cemiyetteki hürriyet miktarı üzerinde asla bir anlaşmaya varılamaz.

Mill, cemiyeti *monolitik* [bir kaya gibi yekpâre] bir varlık olarak gördü, onu oluşturan çok sayıdaki alt-grupların önemini takdir edemedi, ve bunun neticesi, insanların ekserisinin kendilerini hür veya baskı altında hissetmelerinin sebebi ait-oldukları alt-gruplarda olup-bitenlerin sonucu olduğunu, ve cemiyetin empoze ettiği kısıtlamaların ilk anlarında, kendi alt-gruplarının empoze etmek istediklerinden daha az önemli olduğunu anlamadı. Cemiyet üzerinde çok durduğundan, hürriyetin bölünmez bir hak olduğunu söyledi. Yüksek ölçüde şahsî hürriyete sahip grupların, öteki hürriyetlerinin kısıtlanmasına müsaade edecek kadar kendilerini sosyalce güvensizlik içinde hissedebileceklerini biz Mill'den daha fazla idrak ediyoruz. Bu, bilhassa, mütehakkim bir emperyalist devletin baskısı altında bulunduklarını hisseden millî gruplar için doğrudur. Gerçi kanun ve düzenin ve yüksek ölçüde yaşama standardının sağladığı her türlü hürriyete sahip ise-

ler de, bunlardan, kendi arzularıyle fedakârlık ederek, kendilerince "hür" olabilmek için diktatörlüğe ve katı itaata dayalı bir siyasî teşkilâtı benimseyebilirler.

İnsan burada tekrar Paine'i hatırlıyor, çünkü Paine, hürriyet hakkında konuşurken şüphesiz tamamen bu tür bir durumu düşünüyordu. Mill, iki türlü hürriyet bulunduğunu kabul etti—kendisinin, Avrupa hürriyet fikirleri dediği ile demokratik veya başka türlü, hangi türde hükümet şekli olursa olsun, İngilizler'in, hükümetlere karşı savunulması gereken esas bir şey olarak düşündüklerini söylediği İngiliz hürriyeti fikri arasında bir fark gördü. Hürriyetin ilk şartının, özerk hükümet olduğunu tamamen kabul etti ki, hürriyet bu hükümetin bir parçası idi, ve Paine'den bir safha daha öteye geçerek, özerk hükümet kurulduğu zaman hürriyetin gerçek meselelerinin derhal ortaya çıkacağını söyledi. Ve biz şimdi onun yanıldığını söyleyebilir miyiz?

Mill'in hürriyet teorisinin modası, bir bakıma, ünlü eserini yazdığı zaman bile geçmişti. Onun teorisi, Hobbes ve Locke'a kadar ve hattâ gemi-vergisini ödemeyi reddeden, hürriyeti, engellemeden masun kalma hürriyeti diye tarif eden, yâni, diğerleri bir kimsenin yapmak istediği şeye mâni olduğu zaman onun hür olmadığını söyleyen John Hampden'e kadar uzanan teorinin son ve en iyi savunucusu idi. Aradan bir nesil dahi geçmeden, karşıt bir hürriyet teorisini savunan Oxford İdealistleri, Mill'in teorisine meydan okudular. Onlar, kendi teorilerini, Mill'in Avrupa hürriyet fikri dediği teoriyi ortaya süren ondokuzuncu asır Alman filozoflarının düşüncelerinden çıkarmışlardı.

İdealistler de, Mill gibi, insanların hür olmalarını engelleyen şeyin ne olduğunu sordular. Şüphesiz ki, kanunlar. Ama çok defa insanların kendileri değil miydi? İnsanlar, herkesin hür olacakları bir tarzda hareket etmek isterler, veya

eğer daha akıllı olsalardı, öyle hareket etmek isteyeceklerdi. Ne yapmak için hür olmak? İyi bir hayat yaşamak, kendilerinin kötü ve gerçekleştirilemeyecek arzularını kontrol etmek için ve kendi benliklerinin yüce arzularını yerine getirmek için hür olmak. Hür bir insan, o insandı ki, hayatın başta gelen gayesinin, bir kimsenin benliğinin en yüce arzularını yerine getirerek kendisini tatmin etmek olduğunu bilir; ve bir kimsenin bu arzularını gerçekleştirerek kendisini tatmin etmesi ise, herhangi bir anda yapmak istediğini yerine getirerek kendisini tatmin etmesinden oldukça farklıdır. Eğer kumarın, bir kimseyi ve ailesini yıkarak onların iyi bir hayat sürmelerini önleyeceği kendilerine gösterilebilirse, o zaman şüphesiz hepimiz daha iyi gayeler peşinde gidebilmek için kumarı reddederiz; ve bu gayeler de, herhangi bir diğer rasyonel insanın arzu edeceği gayeler olacaktır.

Böylece, insanların ne istedikleri ile ne istemeleri gerektiği arasında bir çelişki olamaz. Eğer devlet, kanunları vasıtası ile beni kumarı bırakmaya zorlarsa, benim üzerimde baskı yaptığı söylenemez; o sadece benim, şayet bütün gerçeklere sahip olsa idim, yapmayı arzu edeceğim şeyi yapmamı mümkün kılıyor denir. Goethe'nin büyük trajik eserinde Egmond sorar: "Hürriyet nedir?" Ağır başlı ve dehşet saçıcı Alva cevap verir: "Doğru olan ne ise onu yapmak."

Mill'in negatif hürriyetine sarılmanın veya Oxford İdealistlerinin pozitif hürriyetine sarılmanın *neticeleri* üzerine çok şey yazıldı. Akademisyenler, pozitif hürriyete inanmanın insanı doğruca Marx ve Hitler'e ve toplama kamplarına götüreceğini iddia ediyorlar. Almanlar'ın, Birinci ve İkinci Dünya harbinden önce devlete körükörüne sadakat göstermelerinin ve Rusya'nın kendi çıkarlarına uydurulması için tersyüz edilerek tahrif edilen parti programına, komünistlerin ayak uydurmalarında pozitif düşüncenin büyük rolü olduğu söylendi. Ama Avrupa'da liberalizmi yıkan ve kapıyı faşizm ve komü-

nizme açan şeyin de, kendi şahsî çıkarlarını korumak için, ve İkinci Dünya Harbi'nden yarım asır önce, fakirlerin yaşama standardlarını yükseltecek hükümet tedbirlerine karşı çıkan aristokrat ve kapitalistlerin negatif hürriyet doktrinine sarılmaları olduğu da bir gerçek olarak iddia edilebilir. Gerçekten, pozitif hürriyet İngiltere'de, düşünceli Liberallerin bu yüzyılın başlarında, liberalizmin, işçi sendikaları ve sosyal sigorta ile bağdaşabileceğine inanmalarına ve sosyalistlerin de, bir sınıfın imtiyazlarının kısıtlanmasının, ve ötekinin imtiyazlarının genişletilmesinin, her iki sınıfın daha iyi bir hayat süreceklerini iddia etmelerine yol açtı.

Fakat iki doktrinden birine sarılmanın husule getireceği neticelerden, birini diğerini tercih ediş sebeplerine döndüğümüz zaman, kanaatımca, Mill'in teorisi, bütün hatâlarına rağmen üstündür.

Mill'in hürriyet vizyonu, insanların cemiyette gerçekte nasıl hareket ettiklerinin çok daha doğru kavramına dayanır. İnsanların hepsi aynı hedefleri seçmez veya aynı idealler peşinde gitmezler, ve nasıl olursa olsun, bu farklı gaye ve hedefler, insanın benliğindeki en yüce idealleri yerine getirerek kendisini tatmin etmek gibi ulu bir portmanto ibaresinde uzlaştırılamaz. İnsanların pek çok ideali vardır ve onların iyi ve kötü idealleri sadece biribirleriyle çarpışmakla kalmaz, onların iyi idealleri bile biribirleriyle uzlaştırılamaz. Adalet, merhamete karşıdır. Düzen, hürriyete, eşitlik hem adalete hem hürriyete karşıdır. Her ikisinin de bizden mutlak talepleri olan bu iki idealden hangisini seçeceğiz? Bizim kendi vizyonumuza göre, hayat nasıl olmalı? Fakat, her birimizin farklı vizyonları vardır, ve cemiyet, güvenlik uğruna hürriyetten veya inisiyatif uğruna eşitlikten ne ölçüde fedakârlık yapacağımız üzerinde asla bir anlaşmaya varamaz. Hayatta pek çok değer vardır: diğer bütün değerlerin altında toplanacağı yüce bir değer yoktur.

Şimdi, neye inandığını ve belirli bazı inançlardan niye tiksindiğini kimse Mill'den daha berrak anlatamazdı, ama Mill de, sadece kendisinin veya bizim kendimizin cemiyet için en iyi olduklarını düşündüklerimize değil, pek çok inanca müsamaha etmemiz gerektiğini mutlak bir kesinlikle ifade ediyor. Mesela, Mill, kumardan nefret ediyordu, fakat günümüzde yaşamış olsaydı, diğerlerinin at yarışlarına oynamak hakkını savunurdu. Başka bir ifade ile, Mill, çoğulcu bir cemiyete inandı. Bazı hususlarda çoğulcu bir cemiyet, monolitik [kaya gibi yekpare] bir cemiyetten çok daha az güçlüdür; ve bazı hallerde de, çok daha az izlenim uyandırıcı. Mill, insanların, iyi tartışmalarla ikna edilmeleri gerektiğini ve ancak başka bir çare kalmadığı zaman kendilerine baskı yapılacağını ve mecbur tutulacaklarını söyledi. Demokratik bir hükümetin kalbi olduğu kadar liberalizmin de kalbi budur. Bu prensiplerden, diğer bazı prensipler uğrunda fedakârlık yapılacağı zamanlar olabilir, fakat Mill'in konusu hürriyet idi, ve baskının, hürriyetin antitezi olduğunu söylemekle de haklı idi.

Baskı insanları daha sıhhatli, daha müreffeh yapabilir, daha iyi giyindirebilir ve doyurabilir, hattâ onları daha da mutlu yapabilir. Ama onları *daha az* hür yapar: dün yaptıkları şeyleri, bugün yapamazlar. Bunun içindir ki, Mill'in eseri bana her zaman samimiyetin ruhu olarak görünüyor.

Bu kitap, Batı siyasî felsefesi üzerine bir kitap olmadığı gibi, Batı siyasî düşüncesi tarihi de değil; onbir önemli Batılı siyasî filozof hakkında makalelerden oluşan bir dizi yazıdır. Kitapdaki her bölümü ayrı bir yazar yazdı, ve hepsi (Aquinas bölümünü yazanın dışında), akademik çevrelerde sahalarında otorite olarak bilinen kimselerdir. Üzerlerinde durdukları filozoflarda birer başlangıç olarak düşünülmesi gereken makalelerin, genel okuyucular ve talabeler için olduğu kadar, siyasî felsefe hakkında bilgi edinmek isteyen kimseler için de oldukça ilgi çekeci olacağını sanıyoruz.