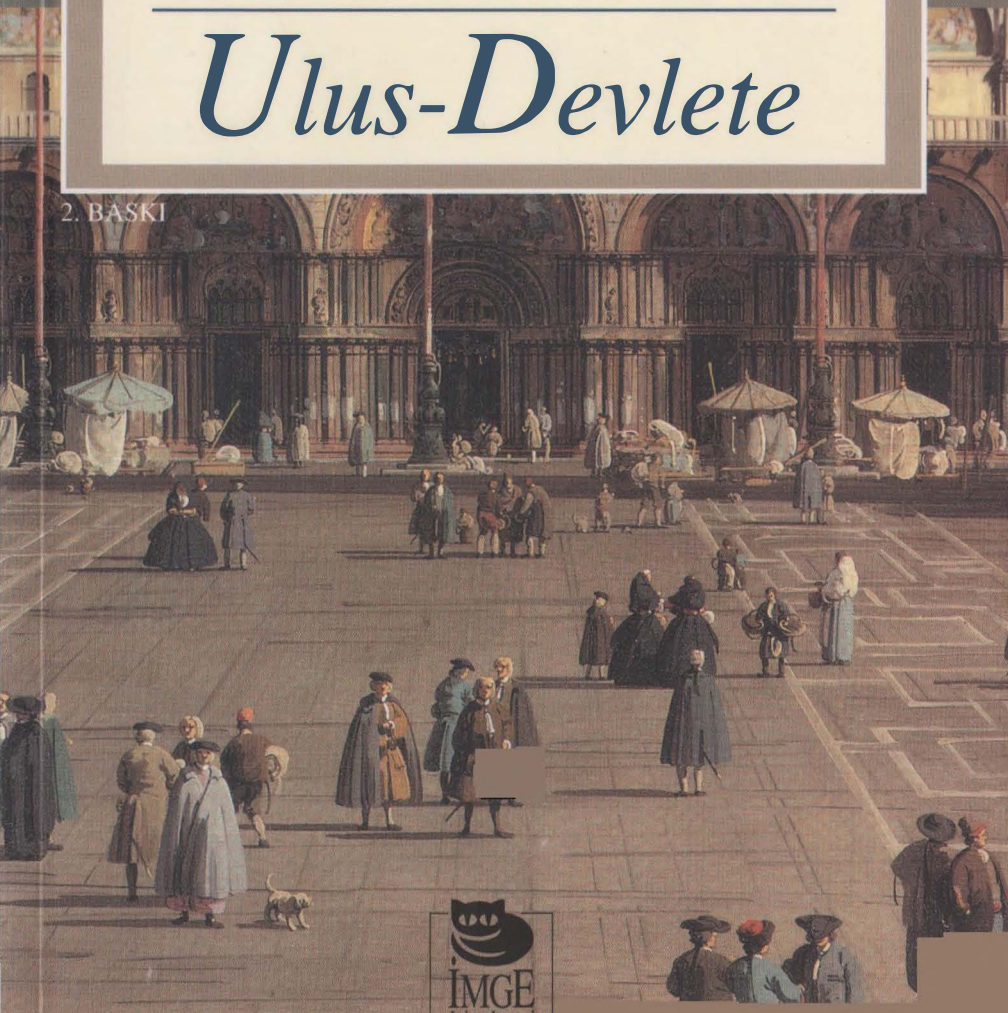
Mehmet Ali Ağaoğulları
Filiz Çulha Zabcı • Reyda Ergün

Kral-Devletten Ulus-Devlete

2. BASKI



İMGE kitabevi

len Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Doktora Programı çerçevesinde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Ergün'ün Eserleri:

- *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Mehmet Ali Ağaoğulları ve Filiz Çulha Zabcı ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, 2009)

İmge Kitabevi Yayınları

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 17
Tel: (312) 419 46 10-11
Faks: (312) 425 29 87
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Taksim
İstiklal Cad. Zambak Sok. No: 2/4
Tel: (212) 249 34 79
Faks: (212) 249 35 79
E-Posta: imge@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 43/A
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Cağaloğlu
Ankara Caddesi No: 45/A
Tel: (212) 527 40 57
Faks: (212) 527 41 45
E-Posta: imge@imge.com.tr

Mehmet Ali Ağaoğulları
Filiz Çulha Zabcı • Reyda Ergün

Kral-Devletten Ulus-Devlete

2. Baskı

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 978-975-533-468-4

© İmge Kitabevi Yayınları, Mehmet Ali Ağaoğulları,
Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, 2005

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Aralık 2005
2. Baskı: Eylül 2009

Kapak Uygulama
Duysal Yaşar

Dizgi
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 624 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İçindekiler



BİRİNCİ BÖLÜM

BENEDİCTUS (BARUCH) DE SPİNOZA:
İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ VE DEMOKRASİ 11
(Reyda Ergün)
I- SPİNOZA'NIN HAYATI VE DÖNEMİN SİYASAL ORTAMI 11
II- ESERLERİ VE KAYNAKLARI 22
III- GENEL FELSEFESİ 26
A. Tanrı Anlayışı: Parça-Bütün İlişkisi 26
a. Tanrı 26
b. Yüklem 28
c. Kipler 29
B. İnsan Köleliği ve Özgürlüğü 30
a. İnsan Doğası 31
b. İyi ve Kötü 33
c. Akıl ve Beden 34
d. Bilgi Türleri 36
e. Sub Specie Aeternitatis 38
f. Özgürlük-Zorunluluk 40
g. Ereksellik 42

IV- SİYASET FELSEFESİ 45
A. Tractatus Theologico-Politicus'un Düşündürdükleri 49
a. İnanç, Teoloji ve Felsefe Ayrımı 49
b. Düşünce ve İfade Özgürlüğü 54
1- Doğal Hak 56
2- Siyasal Düzen ve Devletin Kökenleri 58
3- Sözleşme 59
4- İfade Özgürlüğünün Sınırları 63
B. Tractatus Politicus ve En Rasyonel Yönetim Biçimleri 71
a. Temel Özdeşlik: Hak ve Güç 74
b. Devlet 78
1- Devletin Gücü ve Devlet Gücünün Sınırları 78
2- Devletlerarası İlişkiler 81
3- Devletin Hakları 83
c. Yönetim Biçimleri 85
1- Monarşi 88
2- Aristokrasi 91
3- Demokrasi 94
V- SONUÇ 97

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE: LİBERALİZMİN DÜŞÜNCEDEKİ ÖNCÜSÜ 101
(Filiz Zabcı)
I- LOCKE ÖNCESİ SİYASAL OLAYLAR VE DÜŞÜNCELER 101
A. Devrimin Radikal Unsurları: Düzleyiciler ve Kazıcılar 106
a. Düzleyiciler ve Sınırlı Eşitlik Düşüncesi 108
1- Siyasal Hakların Savunusu 110
2- "Doğuştan Hak" Düşüncesi 111
3- Parlamentonun Sınırlandırılması 114
b. Kazıcılar ve "Tarımsal Komünizm" Düşü 116
B. James Harrington 121
a. Tarihsel Yöntem 122
b. Denge Kuramı 123
c. Cumhuriyetin Aşırılıklardan Korunması 126
d. Harrington'ın Etkisi 128
II- JOHN LOCKE'UN HAYATI VE İNGİLTERE'DEKİ SİYASAL GELİŞMELER 129
III- GENEL FELSEFESİ 139
A. Bilgi Kuramı 139

a. Bilginin Kaynağı ve Elde Edilme Yolları 140
1- İdeler ve Doğuştan Bilginin Eleştirisi 141
2- Basit ve Karmaşık İdeler 143
3- Birincil ve İkincil Nitelikler 146
b. Sözcükler: Dil ve Düşünce Arasındaki İlişki 152
c. Bilginin Dereceleri ve Tanrı'nın Bilgisi 155
B. Ahlak Felsefesi 158
IV- SİYASET FELSEFESİ 162
A. Doğa Durumu 164
B. Doğa Durumunda Eşitlikten Savaşa 169
C. Mülkiyet Kavramı 173
a. Doğal Bir Hak Olarak Mülkiyet 176
b. Mülk Edinmenin Sınırları 181
c. Paranın Devreye Girmesi ve Sınırların Yıkılışı 182
d. Mülkiyet Kavramındaki Çift Anlamlılık 185
D. Toplum Sözleşmesi: Uygar Yönetime Atılan Adım 188
a. Sözleşmenin Sayısı ve Amacı 189
b. Vazgeçilen İktidarlar 191
c. Sözleşmeye Katılamayanlar 192
E. Uygar Yönetimin Meşruluk Temelleri 194
a. Rıza 194
b. Çoğunluk Yönetimi 197
c. Yönetim Biçimleri 201
F. Toplum Sözleşmesi Tarihsel mi? 203
G. Uygar Yönetimin ya da Siyasal Toplumun Yapısı 206
a. Yönetimin Sınırları 206
b. Güçler Ayrılığı 208
H. Yönetimlerin Bozulması ve Devrim Hakkı 212
a. Meşru Olmayan Siyasal İktidarın Kaynakları: Fetih ve Gasp 213
b. Tiranlık 216
c. Devrim Hakkı 217
I. Yönetimin Çözülmesi 219
V- HOŞGÖRÜ ÜSTÜNE DÜŞÜNCELER 223
VI- SONUÇ 226
A. Locke'u Yorumlama Zorluğu 226
B. Locke'un Etkisi 230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYDINLANMA: DÜŞÜNCELER YUMAĞI 233
(Mehmet Ali Ağaoğulları)
I- GİRİŞ 233
II- ERGİN OLMAYIŞTAN KURTULUŞ 238
III- AKLIN EGEMENLİĞİ VE İLERLEME İNANCI 246
A. Bireysel ve Evrensel Akıl 246
B. Gözlem ve Deney 247
C. Eylemin Rehberi 249
D. Aklın ve Tarihin İlerlemesi 252
IV- MUTLULUK: AHLAK SORUNU VE BİREYSEL ÇIKARLAR 257
A. Bireysel Mutluluktan Toplumsal Mutluluğa 257
B. İnsanın Doğası 259
C. Evrenselci Ahlak Yaklaşımı 261
D. Göreceli Ahlak Yaklaşımı 269
V- ÖZGÜRLÜK TUTKUSU VE EŞİTLİK SORUNU 278
A. Doğal Özgürlükten Düşünce Özgürlüğüne 278
B. Doğal Eşitlikten Toplumsal Eşitsizliğe 288
VI- DEİZMDEN ATEİZME 294
A. Felsefi Yaklaşımlar 296
B. Kilise Düşmanlığı 302
VII- EĞİTİM FETİŞİZMİ 311
A. "Eğitim Şart!" 311
B. Entelektüel Elitizm 314
VIII- BELİRLEYİCİ SİYASAL YAPI 319
A. Reformcu Yaklaşım ve Reformlar 321
B. Aydın Despotizmi 328
C. Liberal Siyasal Düzen 338
IX- SONUÇ 349

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MONTESQUİEU: ÖZGÜRLÜK ARAYIŞI VE ERKLER AYRIMI 355
(Mehmet Ali Ağaoğulları)
I- MUTLAK MONARŞİ VE ARİSTOKRATİK TEPKİ 355
A. Fransa'nın Siyasal Yapısı 355
B. Aristokrat Düşünürler 360
II- YAŞAMI VE YAPITLARI 366
III- YÖNTEM 370

A. Doğal Toplumsallaşma 371
B. İlişkiler Zinciri 374
IV- YASALAR VE TARİH 377
A. Evrensel Yasalar 377
B. Tarihin Açıklanması 380
a. Doğa-İlke Birliği Yasası 382
b. Ulusun Ruhu 387
c. Yasa Yapıcının Rolü 391
V- YÖNETİM BİÇİMLERİ 395
A. Cumhuriyet 397
B. Monarşi 403
C. Despotluk 409
VI- ERKLER AYRIMI KURAMI 418
A. Siyasal Özgürlük 418
B. İngiliz Anayasası 422
a. Erklerin Özellikleri 422
b. Erklerin İlişkileri 427
C. Kuramın İçerdiği Sorunlar 430
a. Erklerin Ayrımı-Bileşimi Sorunu 431
b. İngiliz Sisteminin Gerçeğe Uygunluğu Sorunu 433
c. Toplumsal-Siyasal Denge Sorunu 436
d. Sınıfsal Boyut Sorunu 439
VII- LİBERAL YAKLAŞIMLAR 444
A. Zenginliğin Mantığı 444
a. Ticaretin Rolü 445
b. Lüksün Cazibesi 449
c. Rekabetin Belirleyiciliği 451
B. Toplumsal Yaşamda Din 454
a. Hıristiyanlığın Eleştirisi 454
b. Hoşgörünün Boyutları 458
c. Devlet-Din İlişkisi 461
VIII- SONUÇ 466

Kaynakça 473
Kişi Adları Dizini 491

BİRİNCİ BÖLÜM

Benedictus (Baruch) De Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi

I- SPİNOZA'NIN HAYATI VE DÖNEMİN SİYASAL ORTAMI

Baruch de Spinoza,[1] 24 Kasım 1632'de Amsterdam'ın Yahudi mahallesinde, Hanna Debora ve Michael Spinoza'nın oğlu olarak dünyaya gelir.[2] Michael Spinoza'nın, İspanya'nın 1580'de Portekiz'i kendisine bağlamasından sonra, *converso*'lardan[3] arınma politikasını bu topraklarda da

---

1 Spinoza'nın Yahudi cemaatinden dışlanmasına kadar taşıdığı ad, İbranice "kutlu, mutlu veya mübarek" anlamına gelen Baruch'dur. Cemaatten atıldıktan sonra Spinoza, belki de yeni bir kimlik inşasının da bir parçası olarak, Baruch ismini Latince "övülmüş" anlamına gelen Benedictus ile değiştirecektir (Arıcan, s. 15). Diğer yandan Spinoza, ailesi tarafından Portekizce olan "Bento" adıyla çağrılmaktadır. Baruch, Bento, Benedictus, hepsi aynı anlama gelmektedir: mübarek, mutlu, kutlu kişi (Klever, s. 14).

2 "Spinoza", "d'Espinoza" ya da "Despinoza" adı Portekizce kökenlidir ve *espinhosa* (dikenli yer) sözcüğünden gelmektedir (Akal, 2004, s. 17).

3 Zorla Hıristiyanlaştırılan Yahudilere verilen ad (Nadler, s. 1). İspanyol baskısından kurtulabilmek için, görünüşte Katolik inancını benimseyen, ancak içte Yahudi dinine bağlı kalmış olan bu kişilere "Yeni Hıristiyanlar" ya da din değiştirmelerinin içtenliğine inanmayan Hıristiyanlar tarafından kaba bir tabirle *marrano* da denmektedir. *Marrano* sözcüğünün etimolojik kökeni hayli tartışmalıdır. Kimi yazarlarca bu sözcüğün İncil'de geçen bir ibarenin

sürdürmeye başlamasının ardından Birleşik Eyaletler'e göç eden önemli bir Musevi topluluğuyla Amsterdam'a geldiği sanılmaktadır.[4] Spinozalar, İspanya ve Kanarya Adaları'ndan gelen zeytinyağı ve kuruyemiş ticareti yapan zengin bir tüccar ailedir. Baba Spinoza, Amsterdam'daki Yahudi cemaati[5] içinde etkisi olan saygıdeğer bir tacirdir.[6]

---

türevi olduğu ileri sürülmektedir ("Eğer bir kimse Rabbi sevmezse, lanetli olsun Maran ata"). Fransez, sözcüğün nereden türediğini bulmak için aslında çok da uzağa gitmeye gerek olmadığını söyler. Çünkü gündelik İspanyolcada bu sözcük zaten kullanılmakta ve "domuz" anlamına gelmektedir (Fransez, s. 34-35). Mason'a göre ise, bu sözcük, "yasaklanmış" anlamına gelen Arapça bir sözcüktür (Mason, s. 3).

4 İspanyol hakimiyetinin İspanyol Altın Çağı ile birlikte çöküşe geçtiği bir ortamda başka bir güç, ama bu sefer bambaşka bir zihniyetle kendini göstermeye başlamıştır: Birleşik Eyaletler. İspanyol hâkimiyetine karşı bugünkü Hollanda topraklarında ayaklanan bir avuç insan, ABD örneğinden iki yüz yıl önce belki de federalizm diye adlandırılabilecek bir yapı kuracaklardır. Daha 1590'lı yıllarda, İspanya ile savaşın devam ettiği dönemde, Birleşik Eyaletler önemli bir ekonomik güç olarak yükselişe geçmiştir. Tamamen ticaret zihniyeti etrafında şekillenmiş modern bir yapılanma olan Birleşik Eyaletler toprakları belki de Avrupa'da feodal ahlakın kesin olarak altedildiği ilk yer olacaktır. Bu yapılanmanın özgünlüğünün bir diğer sebebi, söz konusu tacir zihniyetinin aynı zamanda dini özgürlükleri koruyan bir zihniyet olmasıdır. Birleşik Eyaletler'in temeli, Felipe II'ye karşı ayaklanan 7 Protestan Eyalet'in (Hollanda, Zeeland, Friesland, Utrecht, Gelderland, Groningen ve Overijsel) 1579'da kurdukları "Utrecht Birliği" ile atılmıştır. Birliği kuran Utrecht kararına göre, "Vicdan özgürlüğü cumhuriyetin temelidir". Merkezi Amsterdam olan Birleşik Eyaletler'in gerçekten de o dönem için hoşgörünün kalesi olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır (Akal, s. 17-20). Spinoza da Amsterdam âşığı bir yurtsever olarak, düşünce ve ifade özgürlüğü övgüsü yaptığı eseri *TTP*'de Amsterdam'a gönderme yapar. İnsanların hangi din ya da mezhebe mensup oldukları ve hangi milletten geldikleri önem taşımaksızın bir arada yaşadıkları bu olağanüstü şehre bir paragraf ayırır. (B. Spinoza, *A Theologico-political treatise and a Political treatise*. Bundan sonra bu kaynağa gönderme yapılırken sadece *TTP* kısaltması ve sayfa numarası kullanılacaktır.)

5 İspanya'dan kaçan Yahudiler için Birleşik Eyaletler, kimliklerini koruyarak yaşayabilecekleri güvenilir bir ortam sunmaktadır. Her ne kadar Yahudiler açısından bazı sınırlamalar ve yasaklar söz konusu olsa da Yahudilerin, özellikle de 1619'da Eyaletler'in her şehrin Yahudileri nasıl ve hangi şartlarla barındıracağına kendisinin karar vereceğine yönelik kararından sonra, özgür-

Spinoza'nın annesi Hanna Debora'nın, Spinoza henüz çocuk yaştayken öldüğü bilinmektedir.[7]

Michael Spinoza, oğlunun haham olmasını istemektedir. Bu nedenle küçük Spinoza, öğretimine cemaatin Yahudi okulunda (Portekiz Yahudilerinin 1616'da Amsterdam'da kurduğu 'Talmud Torah' adıyla bilinen okul)[8] ilahiyat eğitimi alarak başlar.[9] Burada Talmud ve onun yasalarını öğrenen Spinoza, aynı zamanda İbn Ezra ve Maimonides gibi düşünürlerin felsefeleriyle de tanışır. İlk öğretmenleri arasında, Amsterdam'ın Ortodoks Başhahamı Haham Saul Morteira ile geniş bir bilgi dağarcığına ve laiklik eğilimli bir düşünceye sahip, Vossius ve Grotius'un yanı sıra Rembrandt'ın da dostu olan Haham Manasseh ben Isreal gibi kişiler vardır.[10] Spinoza, İspanyolca ve Portekizcenin yanında, İbranice ve Birleşik Eyaletler'in dili olan Flemenkçeyi bilmektedir. Fransızca ve İtalyanca da konuşabildiği söylenmektedir. Daha sonraları Spinoza, Francis Van den Ende'nin okulunda, eserlerini vereceği dil olan Latinceyi öğrenecektir.[11] Latince, sonrasında, Spinoza için hem kendi felsefi sisteminin başlıca ifade aracı hem de düşünsel özgürlük arayışının sembolü haline gelecektir.

---

lük alanlarını kısa sürede genişletmeyi başardıklarını söylemek gerekir. Ancak Cumhuriyet'in cemaate sunduğu bu özgürlüğü, Cemaat'in kendi üyelerinden sakındığı da göze çarpmaktadır (Akal, 2004, s. 20-25).

6 Klever, s. 14.

7 Nadler, s. 45.

8 G. H. R. Parkinson, s. 273.

9 Klever, Spinoza'nın, babasının ve cemaatin ileri gelenlerinin yoğun baskısına rağmen bu okulun ikinci aşamasına devam etmek istememiş olduğunu aktarır. Klever'e göre, bu eğitimden sonra Spinoza'nın Yahudi sistemiyle ilgili eleştirileri derinleşmiş ve onu tatmin etmeyen bu sıkı düşünsel sürece devam etmemeyi tercih etmiştir. Bu sistemin baskısından kaçabilmenin en iyi yolunun ticaret hayatına atılmak olduğunu düşünmüş olmalıdır (Klever, s. 17).

10 Scruton, s. 14.

11 Arıcan, s. 17, 18.

Francis Van den Ende, Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisine girişerek cemaatiyle ipleri koparmasına yol açacak sürecin başlamasında etkili olan isimlerden biridir. Van den Ende, Cizvit eğitimi almış, kuraltanımaz davranışları nedeniyle iki kez tarikatten atılmış, en sonunda din adamı olmaktan vazgeçerek evlenmiş olan sıradışı bir kişiliktir. Çok iyi yetiştirmiş olduğu kızlarının da yardımıyla, Amsterdam'da özel bir dershane yönetmektedir. Teolojik inanç ile siyasal otorite arasına aşılmaz bir çizgi çeken ve inancı her bir bireyin vicdanına hapseden Van den Ende, felsefe yapma özgürlüğünün asla kısıtlanamayacağı ve kamusal din uygulamasının hurafe sayılabileceği radikal bir demokrasi savunusu yapmaktadır. Ayrıca düşüncesinin Descartesçı yönüyle de Spinoza'yı etkilediği sanılmaktadır.[12] Spinoza'nın, Giordano Bruno düşüncesiyle tanışıklığının da Van den Ende sayesinde olduğu söylenmektedir.[13]

Diğer yandan büyük bir bölümü eski *Marrano*'lardan oluşan Amsterdam Yahudi cemaatinin de homojen bir yapısı olmadığını söylemek gerekir. Cemaat üyeleri her ne kadar Yahudi inançlarına samimiyetle bağlı olsalar da, geleneksel Yahudi dini yorumlarıyla pek de bağdaşmayan bir düşünsel kültürün izlerine de rastlanmaktadır. Hıristiyan çevrelerde olduğu kadar Yahudi cemaati içinde de geleneğin ve hatta Kutsal Kitap'ın rolünü sorgulayanlar çıkabil-

[12] Van den Ende, demokratik eğilimleri Calvincileri rahatsız edince, 1670'te Paris'e yerleşmek zorunda kalır. Bu sıradışı kişiliği yine sıradışı bir ölüm beklemektedir. Şövalye Louis de Rohan ve Gilles du Hamel ile birlikte, Birleşik Eyaletler'in de yardım edeceği bir komplo kurarak, XIV. Louis'yi devirip cumhuriyetçi bir yönetime geçmek niyetinde olmakla suçlanarak idam edilecektir (Akal, 2004, s. 25, 26).

[13] Spinoza hiç evlenmemiştir. Bunun yanı sıra hayatında bir gönül ilişkisi olduğu yolunda da kesin bilgiler yoktur. Sadece Van den Ende'nin kızı Clara Maria ile Spinoza arasında bir aşk öyküsü ihtimali hakkında bilgi verenler vardır (Yardımlı, s. 6).

mektedir. Bazen bu sorgulamanın bedeli çok ağır ödense de... Örneğin ruhun ölümsüzlüğüne ve ahirete karşı çıkarak, özel olarak Talmud'un geçerliliği ve genel olarak Musevilik hakkında ortodoks olmayan yorumlar yaptığı için cemaatten atılan Uriel da Costa'yı hazin bir son beklemektedir. Cemaatten atılmanın ağır ekonomik sonuçlarına dayanamayan Da Costa, yalnızlık ve yoksulluktan tükenmiş bir vaziyette af dileyerek cemaate geri alınmasını ister. Spinoza'nın muhtemelen yedi yaşındayken tanık olduğu affedilme işlemi ise dehşet vericidir. Da Costa, Sinagog'da herkesin önünde özür diledikten sonra otuz dokuz kez kırbaçlanır ve sonrasında tüm cemaatin üstünden geçmesi için Sinagog'un kapısının önünde yere yatırılır. Ancak bu aşağılanmaya dayanamayan Da Costa, intihar etmeyi seçer. Spinoza'nın çelişkisi ve belki de Spinoza'yı Spinoza yapan, bir yandan özgürlükçü bir ortam sağlayan Cumhuriyet'in vatandaşıyken diğer yandan böylesine kapalı ve bağnaz bir cemaatin üyesi olmasıdır.[14]

Spinoza, 1654'te babasının ölümü üzerine, "Bento ve Gabriel de Spinoza" adlı aile ticarethanesinin başına geçer. Ancak bu tacir hayatı uzun sürmeyecektir. Henüz hiçbir şey yazmamış olmasına rağmen, cemaat dışında Descartesçı çevrelerle kurduğu düşünsel ilişkiler ve dini kurallarla Kutsal Kitap'a karşı takındığı sorgulayıcı tavır cemaati kızdırmaktadır.[15] Uyarılara rağmen tavrından vazgeçmeyen Spinoza, 27 Temmuz 1656'da, henüz 24 yaşındayken, "yanlış düşünceleri" ve "korkunç sapkınlıkları" nedeniyle, bir *herem*[16] ile cemaatten atılır.[17] Söz konusu dışlamaya

---

[14] Akal, 2004, s. 23-25.

[15] Cemaatin bütün kızgınlığına rağmen, iyi eğitimli bu üyesinden vazgeçmek konusunda çok da gönüllü davranmadığı, hatta atalarının inancına dönerek cemaate sadık kalması için kendisine cemaatin ileri gelenleri tarafından 1000 florin para teklif edildiği iddia edilmektedir (Colerus, s. 76).

[16] *Herem*, bir Yahudi cemaatinin inatçı ya da asi üyelerine karşı uyguladığı cezai veya cebri bir önlemdir. Eski Ahit'teki anlamıyla, olağan şeylerden ayrıl-

karşı kendisini savunmak için *Apologia para justificarse de su abdicación de la Sinagoga (Sinagog'dan atılışından kendini aklamak için savunma)* adlı bir metin yazdığı iddia edilmekteyse de, böyle bir metne rastlanmamıştır. Nitekim Spinoza'nın bu süreç boyunca sergilediği tutum, bu dışlanmayı gönüllü olarak istemiş olduğunu düşündürtmektedir. Böylece Spinoza, Yahudi cemaati üyesi Baruch de Spinoza kimliğini ardında bırakarak, yeni bir hayat ve kimlik kurmak üzere cemaati ve Vlooienburg mahallesini terk eder.[18]

Spinoza, Amsterdam'ı hemen terk etmez, 1661 yılına kadar şehirde kalır. Ancak cemaatten atılışından (1656) Amsterdam'dan ayrıldığı tarihe kadar geçen süre Spinoza'nın hayatını araştıran birçok kişi için nispeten karanlık bir dönemdir.[19] Bazı araştırmacılar bu süre boyunca Van den Enden'in okuluna devam ettiğini söylerken,[20] bazı araştırmacılar tarafından da Spinoza'nın bu dönemde Descartesçı düşüncenin hâkim olduğu Leyde Üniversitesi'ndeki dersleri izlediği sanılmaktadır.[21] Bu teze paralel olarak Spinoza'nın entelektüel çevresini de o sıralar Descartesçı dostlar oluşturmaktadır. Spinoza, 1661 yazında, dostlarından vazgeçmeden Amsterdam'dan uzaklaşabileceği bir yer olan Rijnsburg'a yerleşir. Burada Descartesçı çevreden özellikle Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de

---

mış ve onunla ortak kullanım ya da iletişimin yasak olduğu şey ya da kişi anlamına gelir. Bir müeyyideye dönüşmüş haliyle köklerinin bir ya da ikinci yüzyıla kadar gittiği sanılmaktadır. Bu dönemden itibaren ***herem***, bir dışlama şekli olma işlevi kazanmıştır. Yasaları ihlal eden bir kişi böylece cezalandırılır ve cemaatin geri kalanından uzaklaştırılır. Bu cezanın Maimonides tarafından ayrıntılı olarak ele alınıp şekli açıdan belli kurallara bağlandığı bilinmektedir (Nadler, s. 121).

17 G. H. R. Parkinson, s. 274.

18 Akal, 2004, s. 27, 28.

19 Curley, s. xiii.

20 Klever, s. 21.

21 G. H. R. Parkinson, s. 275.

Vries ve "ilerici" kitapçı ve yayıncı Jan Rieuwertz ile yakınlaşır. Rijnsburg'da tanıştığı insanlar arasında, 1661'de onu ziyarete gelen Henry Oldenburg da vardır.[22] Spinoza'nın hayat öyküsü içinde Oldenburg isminin önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Bunun başlıca sebebi, yaşamının çoğunu İngiltere'de geçiren ve *Royal Society*'nin ilk sekreteri olan Oldenburg'un, felsefi düşüncelerini paylaşmak açısından Spinoza'nın en iyi mektup arkadaşı olmasıdır.[23] Spinoza'nın saklanan mektuplarının yaklaşık üçte biri Oldenburg'a yazılmıştır.[24]

Spinoza bu arada, felsefi çalışmalarını rahatlıkla sürdürmesini de sağlayacak bir meslek edinmiş, mercek perdahlamaya başlamıştır. O yılın sonlarına doğru mercek perdahlama ile teleskop ve mikroskop yapımında tanınmış bir isimdir artık.[25] *Kısa İnceleme*[26] ve *Ethica*'nın ilk bölümünün burada yazıldığı sanılmaktadır.[27] Latince olarak kaleme alınan *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme (Tractatus de intellectus emendatione)* de 1661 tarihini taşımaktadır ve tamamlanmamış bir çalışmadır.

Spinoza, Rijnsburg'da uzun süre kalmayacak, 1663 ilkbaharında Lahey'e oldukça yakın olan Voorburg'a taşınacaktır. Bu yer değişikliğinin sebebi, büyük ihtimalle, dü-

---

22 Akal, 2004, s. 28, 29.

23 Nadler, s. 184, 185.

24 Yardımlı, s. 9.

25 Bu mesleğin Spinoza'nın sağlığına iyi gelmediği, cam tozunun hastalığını hızlandırarak filozofun ölümüne neden olduğu söylenmektedir (Akal, 2004, s. 29).

26 *Kısa İnceleme*, Spinoza'nın daha sonra izleyeceği metafiziği ortaya koyan bir taslak metin olarak düşünülebilir (G. H. R. Parkinson, s. 275). Eserin tam adı *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*'dir *(Tractatus Brevis de Deoet Homine Ejusque Felica Felicitate)*.

27 1661'den itibaren gerçekleşmiş olan mektuplaşmalar, Spinoza'nın yakın çevresinin *Ethica*'dan ve kitabın içerdiği temalardan haberdar olduklarını ortaya koymaktadır. Hatta Spinoza'nın gönderdiği metinleri okuyup tartışan bir çalışma grubunun varlığı, Simon de Vries'in 1663 tarihli bir mektubundan anlaşılmaktadır (Nadler, s. 201, 202).

şünürün dostlarının çoğunun Lahey'de yaşaması ve Spinoza'nın Lahey'e gelmesini ya da en azından yakın bir yerde yaşamasını istemeleridir. Spinoza, bu dönemde, *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'ni *(Renati Descartes Principiorum Philosophiae Partes Prima et Secunda More Geometrico Demonstratae)*, *Metafizik Düşünceler*'i *(Cogitata Metaphysica)* ve *Ethica*'nın üç bölümlük ilk müsveddesini kaleme alır. *Descartes Felsefesinin Temel İlkeleri*, *Metafizik Düşünceler* ile bir araya getirilmiş olarak Rieuwertz tarafından yayımlanır. Jelles kitabın yayınının masraflarını karşılayacak, Balling de kitabı Flemenkçeye çevirecektir. Bu kitap, filozofun hayattayken kendi ismiyle yayımlayabildiği biricik kitap olacaktır. Spinoza, 1665'te *Tractatus theologico-politicus*'u[28] yazmaya koyulur.[29] Bu arada düşünürün sağlığının iyice bozulmaya başladığı bilinmektedir. Spinoza, 1669 yılının sonunda[30] *TTP*'yi yayımlanmak üzere teslim eder ve Lahey'e taşınır.[31] Spinoza, burada, Jan de Witt tarafından kendisine bağlanan küçük bir emekli maaşı ile ölen arkadaşı Simon de Vries'in kardeşi tarafından kendisine verilen maaştan oluşan küçük bir bütçeyle yaşamaya başlar.[32]

---

28 Bundan sonra metinde kısaca *TTP* olarak geçecektir.

29 O dönemde Birleşik Eyaletler'de giderek yükselen politik gerilimin ifadesini, devletin yapısı, din ve düşünce özgürlüğü gibi konularda yapılan tartışmalar çerçevesinde bulduğu bilinmektedir. Spinoza'nın da Jan de Witt ile olan arkadaşlığı nedeniyle bu tartışmalara taraf olduğu ve bunun sonucunda laik ve anayasal bir yönetimi taviz vermez bir biçimde savunan *TTP*'nin ortaya çıktığı iddia edilmektedir (Scruton, s. 19, 20).

30 Aynı yıl, Spinoza'nın yakın dostu olan ve Spinoza düşüncesine yakın görüşlerini yerel dilde kaleme alarak yayımlama ihtiyatsızlığında bulunan Adriaan Koerbagh on yıl hapse mahkûm olmuş ve hapiste ölmüştür (Nadler, s. 137).

31 Spinoza, Lahey'de ilk önce Van der Werve adlı bir dulun evinde kalır. Daha sonra yedi çocuklu bir aile babası olan Ressam Hendrick van der Spyck'in evinde bir oda kiralar. Burada Spinoza, kıt kanaat geçinerek ölünceye kadar mütevazı bir hayat sürecektir (Akal, 2004, s. 30).

32 Nadler, s. 169.

TTP, 1670 yılında, yazar ismi belirtilmeksizin basılarak okuyucuya ulaşır ve deyim yerindeyse ortalık karışır. Hobbes bile, kitabı okuduktan sonra, "böyle bir şey yazmaya asla cesaret edemeyeceğini" açıklar. Bu arada yazarın kimliği de uzun süre saklı kalamamış, "Spinoza" ismi tüm şimşekleri üstüne çekmiştir. Gerçekten pek az kitap, çok değişik çevrelerden gelmek üzere, bu kadar saldırı, aşağılanma ve lanetlemeyle karşılaşmıştır. Kitap, özellikle ortodoks Calvincilerin canını sıkar. Ancak tepkiler sadece Calvincilerden değil, her türlü kesimden gelmektedir: Yahudiler, Katolikler ve hatta Descarteşçılar...[33] Kitabın yasaklanması için girişimler söz konusudur ancak Eyalet Temsilcileri, Latince yazılmış bir kitabı yasaklamak konusunda hiç de istekli değildirler.[34] Spinoza'nın bu konudaki en büyük güvencesi, şüphesiz Cumhuriyetçi Parti ile olan bağları ve Jan de Witt'in himayesidir.[35] Ancak De Witt

---

[33] Bu andan itibaren "Spinozacılık" ve "Spinozacı" sözcükleri, ateistlik ile de özdeşleştirilerek son derece olumsuz bir anlam kazanacak, hatta hakaret ve tehdit sözcükleri olarak kullanılacaktır. Bundan sonraki dönem boyunca, düşünürler kendilerini felsefe yapmaya Spinozacı olmadıklarını kanıtlayarak başlamak zorunda hissedeceklerdir. Bu durumun 1783 yılında Alman Felsefesi içinde yaşanan ve düşünce tarihinde "Panteizm Tartışması" *(Pantheismusstreit)* olarak bilinen olaya kadar sürdüğünü belirtmek gerekir. Panteizm Tartışması ile birlikte Spinoza, Alman felsefesinin "kutsal canavarı"na dönüşmüş ve bütün bir Alman felsefesi çok da etkisi altında kaldığı Spinoza felsefesini aşmaya çalışmakla uğraşmıştır (Panteizm tartışmasıyla ilgili ayrıntılar için bkz. Ergün, 2004).

[34] Akal, 2004, s. 31.

[35] Bu noktada, Birleşik Eyaletler'in o dönemdeki siyasal profilini ele almak gerekebilir. *TTP*'nin yazıldığı yıllar, Birleşik Eyaletler için kriz yıllarıydı. Eyaletler bir yandan sürekli savaş halindeyken, diğer yandan da içte iki rakip yönetici grup tarafından desteklenen iki ayrı siyaset karşı karşıya gelmekte, bu iki zihniyet dış siyaset açısından da farklı önerilerle ortaya çıkmaktaydı. Eski köklü ailelerden Orange-Nassau ailesi, geleneksel olarak hem ordunun idaresini hem de "Stathouder"lik adı verilen yürütme fonksiyonunu elinde bulundururken, burjuva "Regent" grubu da kentlerin yönetimini ve kamu gelirlerinin idaresini yürütüyordu. Eyaletler düzeyinde bu görevler uygulama gücünü kullanan memurların sorumluluğundayken, Birleşik Eyaletler'in

kardeşler, 1672'de kızgın burjuvalar tarafından linç edilirler ve Oranjist Parti yeniden iktidara gelir.[36] *TTP*'nin aldığı büyük tepkiler, Koerbagh'ın mahkumiyeti ve ölümü ile De Witt kardeşlerin korkunç bir şekilde öldürülüşü, Spinoza'da demokrasi ve felsefe yapma özgürlüğü adına büyük hayal kırıklığı yaratır. Böylece uzun süredir yazmakta olduğu *Ethica*'nın yayımlanması söz konusu olmayacak, günışığına çıkması için filozofun ölümünü beklemek gerekecektir.[37] Yine de basılmamış olsa da, *Ethica* geniş bir dost çevresi tarafından ulaşılabilmekte ve bu eserin yine de okunmakta olduğu bilinmektedir. Diğer yandan, *Ethica*'yla ilgili bilgi almak ve kendisiyle tanışmak isteyen ziyaretçileri vardır. Bunların bir kısmı, sonrasında Spinoza'ya yönelik eleştirilere katılsalar ya da Leibniz gibi önce Spinoza ile

---

geneli düzeyinde bir zümreler meclisi vardı ve bu meclisin mali işlerine de uygulama gücünün en yüksek mercii olan bir kişi bakmaktaydı. Bu iki grup arasında, Orange ailesinin monarşi eğilimi nedeniyle, on yedinci yüzyıl boyunca üç büyük kriz yaşanmıştır. İlki, 1619 yılında, uygulama gücünün en yüksek mercii olan Oldenbarneveltün ihanetle suçlanarak Stathouder Maurice de Nassau'nın kışkırtmasıyla ölüme mahkûm edilmesidir. Orange ailesi devlet üzerinde hegemonyasını kurmaya başlamıştır. Ancak burjuvaların da, ekonomik güçlerine paralel olarak siyasal güçleri de artmaktadır. 1650-1654 yılları arasında, kesin bağımsızlığın hemen ardından, yeni kriz ve güç ilişkilerinde yeni bir dönem söz konusu olur. İlk defa Orange ailesi açık bir şekilde devleti monarşik bir rejime itmeye çalışır, ancak bu deneme başarılı olmaz. Aksine, Regent partisinin lideri Jan de Witt uygulama gücünün en yüksek mercii sıfatını aldıktan sonra, Orange ailesi askeri işlerle ilgilenmekten men edilir ve sonrasında "Stathouder"lik mevkii kaldırılır. Ancak 1660'lı yıllardan itibaren Orange partisi de Regent iktidarına, yani Cumhuriyetçi partiye karşı giderek kuvvetlenen bir kışkırtma siyaseti izlemeye başlar ve bu siyaset, 1672'de çıkan halk ayaklanmasında Jan de Witt ve kardeşinin kalabalık bir grup tarafından linç edilmesiyle sonuçlanır. "Stathouder"lik mevkii, daha da genişletilmiş yetkilerle donatılmış olarak geri getirilir. Stathouder'siz Cunhuriyet ancak yirmi yıl sürebilmiştir (Balibar, 2004, s. 23, 24).

[36] De Witt kardeşlerin linç edildiklerini duyan Spinoza'nın, *Ultimi Barbarorum* başlığını taşıyan bir bildiriyle birlikte olay yerine gitmeye kalktığı, ancak düşünürün bu alışılmadık öfkesinin kiracısı olduğu Ressam Van der Spyck tarafından engellendiği söylenir (Blom, s. 315).

[37] Akal, 2004, s. 31.

yakınlaşmaya çalışıp daha sonrasında Spinoza felsefesini "vahşi, saçma hatta tehlikeli" bulduklarını açıklasalar bile.[38] Spinoza, 1676'da, yaşadığı hayal kırıklığının da bir yansıması olan tamamlanmamış çalışması *Tractatus politicus*'u[39] yazmaya başlar.

1673 yılında Spinoza, Albay Stoppa'nın ön ayak olmasıyla, ülkenin bir bölümünü işgal etmiş olan Condé Prensi[40] ile görüşmek üzere, gizli bir diplomatik görevle Utrecht'e gider. Söz konusu görüşme gerçekleşmez. Geri dönen Spinoza yoğun bir şüpheyle karşılanır. Din düşmanı ve ateist suçlamalarına bir de hainlik suçlaması eklenmiştir.[41] Aynı yıl içinde Spinoza, Prens Karl Ludwig'in özel isteğiyle Heidelberg Üniversitesi'nde ders vermesi için davet edilir. Spinoza, hem felsefi çalışmalarına dersler nedeniyle ara vermemek hem de felsefe yapma özgürlüğünü kısıtlamamak için bu teklifi geri çevirir.[42]

Spinoza, 21 Şubat 1677 tarihinde, henüz kırk beş yaşındayken, yaşadığı gibi sessiz sedasız hayata veda eder. Protestan bir kiliseye götürülerek gömülen Spinoza'nın mezar taşının üstünde, felsefesini belki de tek bir sözcükle özetleyen *Caute*[43] yazısı bulunmaktadır. Söz konusu mezar taşı hâlâ yerinde olmasına rağmen, filozofun kemikleri artık bu mezarın içinde bulunmamaktadır. Çekmecesinde yayımlanmadan kalmış olan metinler, ölümünden hemen sonra Amsterdam'daki yayıncısı Rieuwertz'e gönderilmiş

---

38 Nadler, s. 299-302.

39 Bundan sonra metinde kısaca *TP* olarak geçecektir.

40 1672 yılı boyunca Fransa'ya karşı savaşan William III'ün kumandasındaki Cumhuriyet orduları pek çok yenilgi alır. Şehirler ard arda düşman eline geçmektedir. Aynı yıl Utrecht, Condé Prensi Louis Henri de Bourbon tarafından işgal edilir ve 1673 yılının Kasım ayına dek Fransız kontrolünde kalır. Bu süre içinde şehrin kumandası Jean-Baptiste Stouppe'ye (ya da Stoppa) verilmiştir. (Nadler, s. 315.)

41 Akal, 2004, s. 31.

42 Scruton, s. 22.

43 Türkçeye "Dikkat!", "Sakın!", ya da "İhtiyat!" diye çevrilebilir.

ve bu metinler ile Spinoza'nın mektupları kısa sürede yayımlanmıştır. Spinoza'nın özel yaşamı ise, bir-iki ayrıntı dışında, bir sır perdesinin ardında kaybolup gider. Çünkü yayıncıları tarafından filozofun sadece felsefi metinler içeren mektupları muhafaza edilmiştir.[44]

II- ESERLERİ VE KAYNAKLARI

Spinoza'nın hayattayken yayımlanmış sadece iki eseri vardır. Bunlar, ikisi de Latince kaleme alınmış olan, *Metafizik Düşünceler*'in de yer aldığı *Descartes Felsefesinin İlkeleri* (1663) ile *TTP*'dir (1670). Bu iki eserden de sadece ilki kendi ismi kullanılarak basılmıştır. Ölümünden hemen sonra, 21 Şubat 1677'de *Opera Posthum* başlığı altında, üçü de Latince kaleme alınmış olmak üzere, tamamlanmamış bir yapıt olan *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (1661), Spinoza'nın ölümü nedeniyle tamamlanmamış olan *TP* (1675-1677) ve düşünürün en çok bilinen ve başyapıtı sayılan *Ethica (Ethica Ordine Geometrico Demonstrota)* (1661-1675) ile pek çok mektubu yayımlanır.[45] Orijinal metnin Latince bir sunum olduğu bilinen *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme (Tractatus Brevis de Deoet Homine Ejusque Felica Felicitate)* (1650-1660) adlı eserin Flemenkçe elyazmaları 1850'de bulunarak yayımlanmıştır.[46] Bunların dışında, Spinoza'ya ait olduğu iddia edilen ve yazılma tarihleri belirlenememiş olan biri Flemenkçe *(Olasılık Hesapları ile Gökkuşağı Üstüne İnceleme),* diğeri Latince *(İbrani Grameri-*

---

[44] Akal, 2004, s. 32.

[45] Spinoza, mektuplarında genelde eserlerinde işlediği konulara benzer noktaları ele almışsa da, eserlerinde yeterince açıklığa kavuşmayan bazı hususların ayrıntılarını bu yazışmalarda bulmak mümkündür. Dolayısıyla herhangi bir Spinoza çalışmasında, düşünürün eserlerinin yanında mektuplarının da önemli bir kaynak olarak ciddiye alınması gerekmektedir.

[46] J. Cottingham, s. 19; Klever, s. 13.

nin Genel Hatları) olmak üzere iki eser daha vardır.[47] Ayrıca Spinoza'nın *Kutsal Kitap*'ı Flemenkçeye çevirmeye giriştiği ancak bu çabasını sonuçlandıramadığı için söz konusu çalışmanın tamamlanmış kısımlarını da yok ettiği söylenmektedir.[48]

Spinoza felsefesi pek çok kaynaktan beslenmiş bir düşünce sistemidir. Ancak Spinoza'nın bu çok çeşitli kaynaklardan aldığı unsurların, kendi felsefesi içinde dönüşerek artık bambaşka bir şey anlattıklarını da akıldan çıkarmamak gerekir. Gerçekten Spinoza felsefesi, geleneksel Batı düşüncesi içinde çeşitli ve birbirinden farklı düşünce akımlarına hapsedilmeye çalışılmaktadır.[49] Çok farklı açılımları olduğu iddia edilen bir düşünürün, elbette ki aslında bu düşünce akımlarından hiçbirine tam olarak oturmadığını ve belki de geleneksel Batı düşüncesinin evriminin tamamen dışında özgün bir yerde konumlandığını düşünmek daha akla yatkın olacaktır. Şimdi, bu noktayı da göz önünde bulundurarak, Spinoza'nın beslenmiş olabileceği kaynaklarından kısaca söz etmeye çalışalım.

Spinoza'yı etkileyen ilk kaynak, elbette ki her şeyden önce, Ortodoks Yahudi geleneğidir. İlk eğitimine Yahudi Okulu'nda başladığından ve burada Kabbala, Eski Ahit ve Talmud öğrendiğinden ve kutsal metinleri İbranice okuduğundan daha önce bahsedilmişti. Bu anlamda Spinoza'nın bu geleneğe ilişkin çok geniş ve yetkin bir bilgiye sahip olduğu ortadadır. Nitekim tam da bu geleneği eleştirdiği eseri *TTP*'de bu husus açıkça kendini göstermektedir. Spinoza'nın eserlerinden, düşünürün ayrıca Hıristiyan teolojisi hakkında da geniş bilgi sahibi olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

[47] Spinoza'nın pek az eseri Türkçeye çevrilmiştir. Türkçedeki Spinoza çevirileri için bkz. Kaynakça.

[48] Arıcan, s. 30.

[49] G. H. R. Parkinson, s. 273.

Machiavelli ve Hobbes etkisi de çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir. Hatta Machiavelli, Spinoza'nın siyaset konusuna ilişkin metinlerinde açıkça gönderme yaptığı bir isimdir. Yine de Spinoza'nın en bilinen ve temel kaynaklarından biri, kuşkusuz Descartes felsefesidir. Hatta bu etki bazen yanlış yorumlanarak, Spinoza'nın Descartes'ın öğrencisi basit bir XVII. yüzyıl rasyonalisti olduğu iddia edilmiştir. Spinoza, Kartezyen felsefenin bir bölümünü *More Geometrico*'da *(Geometrik Düzen)* açımlamıştır, ancak hiçbir zaman bir Kartezyen olmamıştır. Elbette ki Kartezyen felsefenin Spinoza düşüncesi üzerindeki etkisini yadsımak mümkün değildir. Gerçekten Spinoza ve Descartes felsefeleri karşılaştırıldığında, Descartes felsefesinin Spinoza'ya büyük ölçüde terminolojisini sağlamış olduğu göze çarpmaktadır. Diğer yandan Spinoza felsefesinin temel eseri sayılabilecek *Ethica*'nın çarpıcı bir özelliği olan geometrik sunuluş biçiminin de Descartes'ın Spinoza'ya kazandırdığı geometrik yöntem[50] olduğunu unutmamak gerekir.[51] Ancak yine de Spinoza'yı Descartes'ın ardılı saymak, Descartes'ın düalist töz anlayışını aşarak gerçek bir monist felsefe kurmayı başarmış olan Spinoza'ya haksızlık etmek olacaktır. Gerçekten de bu monist unsur aslında Spinoza felsefesinin özünü oluşturmaktadır: Yalnızca tek bir töz vardır; doğa ile özdeşleştirilmiş sonsuz tanrısal töz, *deus sive natura*, Tanrı ya da Doğa.

Spinoza felsefesinin monist yanının oluşmasında, belki Descartes felsefesiyle karşılaşmadan önce, Yahudi dü-

---

[50] "Geometricilerin en güç tanıtlamalara ulaşmak için yararlandıkları bu uzun, ama yalın ve kolay uslamlama zincirleri beni insan bilgisinin erişebileceği her şeyin aynı yolda birbirini izleyebileceğini ve yalnızca doğru olmayan herhangi bir şeyi doğru olarak kabul etmekten kaçınınamız ve bir vargıyı ötekinden çıkarsayabilmek için zorunlu olan düzene her zaman dikkat etmemiz koşuluyla, sonunda kendisine ulaşamayacağımız denli uzak ya da ortaya çıkaramayacağımız denli gizli olan hiçbir şeyin olamayacağını imgelemeye götürdü" (Descartes, s. 18).

[51] F.Copleston, 1996, s. 9.

şünürlerini okumuş ve onları eleştirmeye girişmiş olmasının etkisi olduğunu söyleyebilmemizi sağlayan nedenler vardır. Diğer yandan bu konudaki başka bir etki kaynağının Spinoza'nın incelemiş olduğu panteist eğilimli Rönesans filozofları olduğu düşünülebilir. Örneğin Giordano Bruno'nun herhangi bir metni Spinoza'nın ölümünden sonra kataloglanan kütüphanesinden çıkmamış olsa da, *Kısa İnceleme*'deki bazı bölümler Spinoza'nın Bruno'yu bildiğini ve ondan etkilenmiş olduğunu ortaya koymaktadır.[52]

Spinoza'nın beslenmiş olduğu bir diğer kaynağın, Birleşik Eyaletler kökenli olduğu iddia edilmektedir. Parkinson'a göre, Spinoza "kendisinin sebebi olan bir Tanrı" düşüncesini geliştirirken, Leyde Üniversitesi'nde bir felsefe profesörü olan Franco Burgersdijck'in ortaya koymuş olduğu bir sınıflamayı kullanmaktadır. Spinoza'nın Burgersdijck'in eserlerini okumuş olduğu kesin değildir. Ancak Burgersdijck'in Leyde'deki ardılı olan Adrian Heereboord'a Spinoza gönderme yapmaktadır ve Heereboord'un eserlerinde Burgersdijck'in doktrini geniş yer tutmaktadır. Ayrıca Heereboord'un Suárez düşüncesine yakınlığı da bilinmektedir.[53] Dolayısıyla, Spinoza'nın bu yolla Suárez düşüncesiyle de tanışmış olduğu düşünülebilir.

Diğer yandan, Spinoza'nın pozitif bilimlere olan ilgisi de büyüktür. Ölümünden sonra listelenmiş olan kitaplığında bulunan 161 kitabın aşağı yukarı dörtte biri matematik ve diğer bilimsel çalışmalarla ilgili kitaplardır.[54] Örneğin 1661'de dostu ve mektup arkadaşı Oldenburg'un kendisine gönderdiği, ünlü İngiliz kimyacı Robert Boyle'un (1627-92) yeni yayımlanmış eseri *Fizyolojik Denemeler*'i *(Physiological Essays)* büyük bir ilgiyle okuduğu ve üzerinde ayrıntılı olarak çalıştığı bilinmektedir.[55] Pozitif bi-

---

52 *Ibid*, s. 10.

53 G. H. R. Parkinson, s. 276.

54 Blom, s. 277.

55 Cottingham, s. 19, 20.

limlerle ilgili çalışmalarının Spinoza'nın genel olarak felsefesini oluşturmasında büyük etkide bulunduğunu söylemek gerekir.

III- GENEL FELSEFESİ

A. Tanrı Anlayışı: Parça-Bütün İlişkisi

a. Tanrı

Beş bölümden oluşan ve Spinoza'nın temel eseri olarak kabul edilen *Ethica*'nın ilk bölümünün başlığı "Tanrı Üzerine"dir.[56] Tanımlar, belitler, önermeler, açıklamalar ve tanıtlar kullanılarak[57] izlenen geometrik yöntemle kaleme alınmış bu eserde Spinoza işe, kendinin nedeni (*causa sui*), sonlu (*in suo genere finita*), töz (*substantia*), yüklem (*attributum*), kip (*modus*), Tanrı (*deus*), özgür (*libera*), zorunlu (*necessaria*), sonsuzluk ya da bengilik (*aeternitas*) gibi Spinoza felsefesinin temel kavramlarını tanımlayarak başlar.

İlk bölümün adı "Tanrı Üzerine" olmasına rağmen, *Ethica*'daki ilk tanım Tanrı'nınki değil, kendinin nedeni, yani *causa sui*'nin tanımıdır.[58] Ancak daha sonra görülür ki, Spinoza açısından Tanrı ve kendinin nedeninden söz etmek bir ve aynı şeyden söz etmektir. Bunun yanında Spinoza'daki kendinin nedeni kavramı, nedensellikle ilgili farklı bir bakış açısını yansıttığı için de ilginçtir. Spino-

---

[56] Metinde *Ethica*'dan söz edilirken, hem kavramlar konusunda hem de eserden alıntılar yapılırken Aziz Yardımlı çevirisi esas alınmıştır.

[57] Belitler, kendi kendisini kanıtlayan gerçeklerdir ve Spinoza'nın *Ethica*'da amaçladığı, dedüktif yöntemle bu belitlerden gerçekliği kendinden menkul olmayan önermeleri çıkarsamaktır. Bu yolla söz konusu önermelerin gerçekliğini gösterecektir (G. H. R. Parkinson, s. 280).

[58] "*Kendinin nedeni (causa sui)* ile özü varoluş içereni ya da varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum" (*Ethica*, Bölüm I, Tanım I).

za'ya göre, neden ve sonuç arasındaki ilişki bir ardıllık ilişkisi değildir. Tanrı'nın kendisinin ve her şeyin nedeni olduğuna ilişkin iddia Spinoza'da zaman dışı bir anlamda ortaya konulmuştur.[59] "*Tanrı* ile saltık olarak sonsuz Varlığı, eş deyişle, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum" *(Ethica,* Bölüm I, Tanım VI). "Tanrıdan başka bir töz ne olabilir ne de kavranabilir" *(Ethica,* Bölüm I, Önerme XIV). "Var olan her şey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz" *(Ethica,* Bölüm I, Önerme XV).

Ethica'yı okumayı en çok güçleştiren olgu, Spinoza'nın felsefesini üzerine oturttuğu terimleri bildik anlamlarıyla kullanmamış olmasıdır. Düşünür, kavram olarak eski bir sözcüğü kullanırken aslında ona bambaşka bir anlam vermektedir. *Deus sive Natura (Tanrı ya da Doğa)* formülünü yukarıda alıntılanmış olan Önerme XIV ve XV ile beraber ele aldığımızda, Spinoza felsefesinin temel kavramının Tanrı-Doğa-Töz olduğu ortaya çıkar ki daha bu noktada sorun kendini gösterir. Gerçekten Spinoza'nın Tanrı anlayışı konusunda bir fikir birliği olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Spinoza'nın monizmini ortaya koyduğu ünlü formülü *Deus sive Natura,* kimilerince Spinoza'nın bir panteist olarak yorumlanmasına neden olmuşken, kimilerince tam tersine ateist olarak damgalanması sonucunu doğurmuştur. Spinoza'ya materyalist, natüralist veya akozmik diyenler olduğu gibi, onu panenteist olarak niteleyen yorumcular da vardır.[60] Ancak Spinoza felsefesinin mutlak bir monizm olduğu konusunda şüphe olmadığı gibi, Spinoza'daki Tanrı kavramının "yaratıcı" bir güç olarak tasarımlanan bir varlığa da işaret etmediği ortadadır. Tanrı her şeyin aşkın yaratıcısı değil, her şeyin içkin nedenidir. Scruton'un da belirttiği gibi,

[59] G. H. R. Parkinson, s. 282-284.

[60] Bu tartışma için bkz. Arıcan.

Töz'ün tanımını veren *Ethica,* Bölüm I, Tanım III'ten[61] çıkacak sonuç, tözün, hakkında "yeterli bir düşünce"ye sahip olabileceğimiz ve kendisi dışındaki herhangi bir şeye başvurmaksızın yapısını anlayabileceğimiz bir şey olduğudur.[62] Spinoza, izleyen önermelerde, tözün var olmak için hiçbir şeye muhtaç olmadığını, var olmanın tözün özü olduğunu söyler. Dolayısıyla töz var olmadığı sürece kavranamaz. Böylece töz vardır ve zorunlu olarak vardır; biz de onu var olarak kavrarız.

b. Yüklem

Scruton, Spinoza felsefesini anlamanın önündeki tek ve en büyük zorluğun yüklem teriminin yarattığı zorluk olduğunu söyler.[63] *Ethica*, Bölüm I, Tanım IV'e göre yüklem, anlağın tözde onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeydir. Tanrı sonsuz özü ifade eden sonsuz yüklemlerden oluşan bir tözdür. Ancak Spinoza'ya göre, tözün bizim algılayabileceğimiz iki yüklemi, uzam ve düşüncedir. Spinoza, Tschirnhaus ile sürdürdüğü yazışmalarda, sonsuz sayıda yüklem bulunduğunu tekrarlar. Diğer yandan, insan bedeninin düşüncesi olan insan aklının bu yüklemlerden yalnızca iki tanesini, uzam ve düşünceyi bilebileceğini savunur.[64]

Var olmak için kendisinden başka bir şeye bağımlı olmayan bir töz olduğu ve var olan tek tözün de Tanrı olduğu düşüncesi Descartes felsefesinde de ortaya konmuş bir iddiadır. Ancak Descartes'a göre, "töz"ün bir başka anlamı daha vardır. Böylece Kartezyen düşüncede maddesel töz ve

---

[61] "*Töz* ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeyeni anlıyorum."

[62] Scruton, s. 47.

[63] *Ibid*, s. 49.

[64] *Ibid*, s. 56.

bilinçli töz olmak üzere düalist bir töz anlayışı ortaya çıkar. Spinoza tözün bu ikinci anlamına izin vermez. Böylece Descartes'ın akıl ve beden arasındaki ilişki konusunda çözümsüz bıraktığı sorunu, maddesel ve bilinçli tözlerin yerine kendileri töz olmayan, ancak tek bir tözün yüklemleri olan "uzam" ve "düşünce"yi geçirerek aşar.[65]

"Uzam Tanrı'nın bir yüklemidir, ya da Tanrı uzamlı bir şeydir." *(Ethica*, Bölüm II, Önerme 2) önermesinde olduğu gibi, uzam yükleminden söz etmek demek Tanrı'yı uzamlı bir şey olarak düşünmek anlamına gelir. Aynı şey düşünce için de geçerlidir. Böylece Tanrının, insan aklının bilebileceği bu iki yüklemının sonsuz olduğu sonucuna ulaşılır; çünkü daha önce de ortaya konduğu gibi Tanrı sonsuzdur *(Ethica,* Bölüm I, Önerme VI).

c. Kipler

Spinoza'ya göre, sonsuz töz yalnızca tek değil, aynı zamanda bölünemez olmalıdır *(Ethica,* Bölüm I, Önerme XIII) ve aynı şeyi yüklemleri için söylemek de mümkündür. Bu noktada şu soruyla karşılaşırız: Bölünemez töz ya da onun bölünemez yüklemlerinin, bizim gündelik hayatımızda deneyimlediğimiz bireysel şeylerle ilişkisi nedir?[66] Spinoza böylece Töz ile kipleri (*modus*'ları) arasındaki ilişkiye geçer. Kip, kendi başına var olamayan ve ancak bağımlı olduğu başka bir şeyin içinde var olandır *(Ethica,* Bölüm I, Tanım V). Spinoza'ya göre, tözler ve kipler dışında başka hiçbir şey var olamaz. Bireysel şeyler de "Tanrının yüklemlerinin o yüklemleri pekin ve belirli bir yolda anlatan değişikliklerinden ya da kiplerinden başka bir şey değildir" *(Ethica,* Bölüm I, Önerme XXV, Sonurgu).

---

[65] G. H. R. Parkinson, s. 285.

[66] *Ibid.* s. 287.

Spinoza'nın kipler teorisinin akıl ve beden anlamındaki yansımaları aşağıda ilgili başlıkta incelenmiştir.

B. İnsan Köleliği ve Özgürlüğü

Spinoza felsefesinde insan, Tanrı-tekil varlıklar ya da bütünparça ilişkisi içinde ayrıcalıklı olarak konumlandırılmamış bir varlıktır. Doğal (ya da Tanrısal) zorunluluk içinde insan "neyse odur". Bu nokta tam da Spinoza felsefesinin en zor kabul edilebilir, dolayısıyla da en çok saldırılan bölümünü oluşturur. Her şeyin zorunlu olarak var olduğu ve bu doğal zorunluluğun Tanrı tarafından bile değiştirilemeyeceği, deyim yerindeyse Tanrı'nın zaten bu zorunluluğun kendisi olduğu iddiası her şeyden önce ahlak sorununu tamamen dışlayan bir çerçeve çizer. Scruton'un -biraz da tedirgin bir biçimde- yaptığı saptama doğrudur: "Ne yapmalıyım?" sorusunun Spinoza felsefesi içinde bir anlam taşıdığı şüphelidir.[67] Hatta Spinoza'nın -Nietzsche'nin onu öncüsü, habercisi olarak görmesine neden olan bir biçimde-[68] iyinin ve kötünün ötesinde, ahlakdışı (amoralist) bir filozof olduğunu söylemek abartılı olmaz.[69]

Gerçekten, zorunlu olarak var olan bir Tanrı düşüncesi, determinizmin doruk noktası olarak görülerek Spinoza felsefesinin yadsınmasına neden olmuştur. Spinoza'nın

---

67 Scruton, s. 63.

68 Y. Yovel, s. 105.

69 Deleuze'e göre, Etik ile Ahlak arasında temel bir fark bulunur. "Spinoza ahlak yapmaz; çok basit bir nedenle: Hiçbir zaman ne yapmamız gerektiğini sormaz; her zaman nelere muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dahilinde olduğunu sorar. Etik, bir güç sorunudur, bir kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değildir. Bu anlamda Spinoza derin ölçüde ahlaktan uzaktır. Ahlak sorunu, iyilik ve kötülük konusuna gelince; Spinoza'nın mutlu bir yaradılışı vardı, çünkü bunların ne anlama geldiklerini bile bilmiyordu. Anladığı şey iyi ya da kötü karşılaşmalar, gücün artışları ve azalışlarıydı. Nietzsche üzerinde bıraktığı etkinin bu kadar yüksek olmasının nedeni budur" (Deleuze, 2000, s. 31, 32).

Tanrı anlayışının, teizmin "yaratıcı" Tanrı anlayışından çok farklı olduğundan söz edilmişti.[70] Bu fark, sadece Tanrı'nın her şeyin nedeni olmasının, her şeyi yoktan var ettiği anlamına gelmemesi ve Tanrı'nın bir ereği olmaması değildir. Teizmin Tanrısı özgürce yaratmaktadır. Yani yaratmayı seçer ve isterse farklı bir seçim yapabilir. Spinoza ise, Tanrı'nın özgür iradeyle hareket etmediğini söyler. Yani şeyler, halihazırda var olduklarından başka bir şekilde ve düzende var olmazlardı. Tanrı her şeyin içkin nedenidir ve her şey zorunlu olarak varolur. Ancak Tanrı'nın varoluşu da zorunludur *(Ethica,* Bölüm I, Önerme XI).[71]

a. İnsan Doğası

Spinoza'ya göre amaç, insan için neyin iyi olduğunu bulmaksa, öncelikle insanın gerçek doğası keşfedilmelidir. Bunun için de insanı, bir bütün olarak kavranan doğanın bir parçası olarak düşünmek gerekecektir. İnsanlar doğanın evrensel yasalarına tabidirler. İnsanın doğa içindeki yeri bir "krallık içinde krallık" değildir. Dolayısıyla insan, bilimin konusu olabilir.[72] Bu noktada Spinoza, insanın do-

---

[70] Spinoza'nın Töz'ü, yani Tanrı, şeylerin var olmak için ve anlaşılmak için kendisine muhtaç oldukları şeydir. Ve Spinoza bu Tanrı'yı, *Deus sive Natura,* yani "Tanrı veya Doğa" şeklinde ifade eder. Bu ifade Spinoza felsefesinin de özünü oluşturur. Spinoza'ya göre, geri kalan her şey *Deus sive Natura*'nın *modus*'larıdır. Yani Spinoza tasarımında Tanrı, Doğa'dır veya Doğa, Tanrı'dır ve her şey Tanrı'da veya Doğa'dadır. Spinoza Töz ile *modus*'ları arasındaki ilişkiyi, yani *Deus sive Natura* ile tezahürleri arasındaki ilişkiyi *Natura naturans* ve *Natura naturata* terimlerini kullanarak anlatır. Tanrı veya Doğa veya Töz, *Natura naturans*'tır, yani doğalaştıran Doğa'dır. *Modus*'lar veya var olan diğer her şey, *Natura naturata*'dır, yani doğalaştırılan Doğa'dır. Bu terimleri 'yaratıcı Doğa' ve 'yaratılan Doğa' olarak karşılayanlar da vardır. Ancak biz burada, bu kullanımı tercih edenlerin, işe 'yaratım' düşüncesini kattıkları ölçüde Spinoza'dan uzak düştüklerini söyleyen Hünler'in eleştirisine katılıyoruz (Hünler, 2003, s. 14, 17).

[71] G. H. R. Parkinson, s. 295.

[72] *Ibid*, s. 278.

ğası konusundaki yaklaşımını, *Ethica*'nın *Duyguların Kökeni ve Doğası* başlıklı üçüncü bölümünün önsözünde açıkça ortaya koymaktadır:

"Duygular ve insanların yaşam yolları üzerine yazmış olanların çoğu evrensel doğa yasalarını izleyen doğal şeyleri değil, ama doğanın dışında olan şeyleri ele alıyor görünürler. Aslında, doğadaki insanı bir krallık içerisindeki krallık olarak tasarlıyor görünürler. Çünkü insanın doğa düzenini izlemekten çok bozduğuna, kendi eylemleri üzerinde saltık bir gücü olduğuna ve kendisinden başka hiçbir şey tarafından belirlenmediğine inanırlar. Dahası, insan güçsüzlüğünün ve tutarsızlığının nedenini doğanın evrensel gücüne değil, ama insan doğasının sızlandıkları, güldükleri, küçümsedikleri ya da daha da yaygın görüldüğü gibi, tiksindikleri bilinmez bir kusuruna yüklemeye geçerler (...) Böylelerine insanların kusur ve saçmalıklarını geometrik yolla incelemeye girişmem ve onların her zaman usa aykırı diye, boşuna diye, saçma ve tiksindirici diye haykırdıkları şeyleri pekin bir uslamlama yoluyla tanıtlamayı istemem hiç kuşkusuz tuhaf görünecektir. Ama nedenim şudur: Doğada onun herhangi bir kusuruna yüklenecek hiçbir şey olamaz; çünkü o her zaman aynıdır; kuvveti ve etkinlik gücü her yerde bir ve aynıdır; başka bir deyişle, her şeyin aynı olmasını ve bir biçimden bir başkasına değişmesini belirleyen yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır; öyle ki tüm şeylerin doğasını anlamanın yolu da bir ve aynı olmalı, eş deyişle, her şey doğanın evrensel yasa ve kurallarıyla anlaşılmalıdır."

Spinoza'nın insan doğasıyla ilgili bu yaklaşımı, daha sonra göreceğimiz gibi, siyasete bakışında da temel bir rol oynamaktadır. Özellikle felsefesinin sosyal düzenin ve siyasal yapılanmaların kökenlerini incelemeye ayırdığı bölümlerinde, Spinoza'nın çıkış noktası insanın doğası olacaktır. Spinoza, siyaset felsefesini, tamamen, insanın nasıl

olması gerektiği değil, nasıl ve ne olduğu üzerine kurmuştur.

b. İyi ve Kötü

Spinoza'ya göre ahlaksızlık ve kötülük, Tanrı tarafından cezalandırıldığı için değil, doğamızla karşıtlık içinde oldukları için engellenmelidir.[73] Bu konuda Spinoza'nın Adem örneği ünlüdür. Tanrı Adem'e "...meyveyi yemeyeceksin" dediğinde, Adem bunu bir yasa, bir yasaklama gibi algılar. Yendiğinde zehir etkisi yapacağı için yapılan bir uyarıyı Adem, nedenler konusunda bilgisiz olduğu için Tanrı'nın getirdiği ahlaki bir buyruk olarak algılamıştır.[74] Örneğin de ortaya koyduğu gibi, Spinoza'ya göre İyilik veya Kötülük yoktur, iyi ve kötü vardır ya da bedenin iyi ve kötü karşılaşmaları... Bir beden, kendi ilişkisini bizimkiyle doğrudan bileşime soktuğunda ve kudretinin tamamı ya da bir parçası bizim kudretimizi artırdığında bu, iyi bir karşılaşmadır. Bir beden bizim bedenimizin ilişkisini çözüp dağıttığında ise kötü bir karşılaşma söz konusudur. O halde iyi ve kötü nesnel, ama görelidir, doğamızla uyuşan ya da uyuşmayan olma anlamında.[75] "Bir şeye yönelik çabamız, istencimiz, itkimiz, isteğimiz o şeyi iyi saydığımız için değildir; ama tersine bir şeye yönelik çabamız, istencimiz, itkimiz, isteğimiz olduğu içindir ki o şeyi iyi olarak yargılarız" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme IX, Not). "İyi (*bonum*) ile bize yararlı olduğunu pekinlikle bildiğimizi anlıyorum. Kötü (*malum*) ile, tersine, iyi olana erişmemizin önüne geçtiğini pekinlikle bildiğimizi anlıyorum" *(Ethica,* Bölüm IV, Tanım I ve II).

---

[73] Scruton, s. 86, 87.
[74] Deleuze, 2005, s. 30.
[75] *Ibid.* s. 30.

Dolayısıyla insan, her zaman var olma gücünü artırma anlamında iyiye doğru yönelir, var olma gücünü azaltacak olandan, yani kötüden de kaçınmaya çalışır. Ancak bu, kendisine neyin iyi neyin kötü geleceği konusunda her zaman doğru yargılarda bulunabildiği anlamına gelmez. Tutkuların belirlenimindeki insan -ki insanların çoğu böyledir-, muhtemeldir ki iyi ve kötü karşılaşmalar konusunda doğru yargılarda bulunamayacak, özgürlüğünün peşinde koştuğunu sanarken aslında köleliğinin nedenlerini artıracaktır. Ancak akla uygun yaşayan kişi, iyi ve kötü konusunda daha gerçekçi saptamalara yönelebilecektir. Sosyal düzen açısından ise iyi ve kötünün, haklı ve haksızın belirleyicisi egemen güç, yani devlettir. Düşünülebilecek tek adalet de dünyevi adalettir. Devletin yönetim biçimi ne kadar rasyonel olursa sosyal düzen o denli insanın doğasının yasalarına göre işleyecek, dolayısıyla da toplumu oluşturan bireyler açısından o denli "iyi" bir düzen olacaktır.

c. Akıl ve Beden

"Beden ile uzamlı şey olarak görüldüğü sürece Tanrının özünü belli ve belirli bir yolda anlatan kipi anlıyorum" *(Ethica,* Bölüm II, Tanım I). Öyleyse bir beden (ya da cisim), başka bir bedenden farklı bir şeydir ve bunlar bir ve aynı yüklemin farklı kipleridir. Bedenleri birbirinden ayıran şey, söz konusu cisimlerin devim ya da dinginlikte olmaları, kimi zaman yavaş, kimi zaman hızlı devinmeleridir. Yoksa töz bakımından aralarında bir fark yoktur. Yalnızca devim veya dinginlik, yavaşlık ya da hızlılık açısından birbirinden ayrılan cisimler Spinoza'ya göre en yalın cisimlerdir. Bunlar kendi aralarında gruplar oluştururlar ve böylece bileşik cisim diye adlandırdığımız tek bir beden, bir "birey" oluştururlar. Her bireyin belli bir yapısı vardır ve bu yapı bozulmadıkça birey aynı kalır *(Ethica,*

Bölüm II, Önerme XIII, Sonurgu). Tabii ki Spinoza felsefesi içinde ağırlık verilen beden ya da birey, insan bedenidir.

Spinoza açısından insan aklı da kip kavramı altında anlaşılmalıdır. İnsan bedeni nasıl karmaşık bir yapıysa insan aklı da yalın değil, birçok ideanın birleşimidir, karmaşıktır *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XV). Demek ki insan aklının temel bölümleri yine kiplerdir, ancak bu sefer düşünce yükleminin kipleridir. Spinoza bunları "idealar" olarak adlandırır.[76] "İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir, ve başka bir şey değildir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XIII).

Spinoza'ya göre, her şey ya bir düşünce olarak ya da uzamsallaştırılmış bir şey olarak algılanabilir. Ancak akıl ve beden arasında hiçbir nedensel ilişki yoktur. Çünkü iki şey arasındaki nedensel ilişki, ancak bu şeylerden birinin kavranması, diğerinin kavranmasını da gerektirdiği zaman var olabilir. Başka bir deyişle, bir düşünce kavranabilmek için bir başka düşünceye bağımlı olabilir ya da aynı şekilde bir nesne kavranmak için başka bir nesneye ihtiyaç duyabilir. Ancak böyle bir bağımlılık ilişkisi bir düşünce ile bir nesne arasında olamaz. "Ne beden anlığı düşünmeye, ne de anlık bedeni devim ya da dinginliğe, ya da başka herhangi bir şey varsa, başka herhangi bir şeye belirleyebilir" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme II).

Spinoza'ya göre, anlık (akıl) ile beden, kimi zaman düşünce yüklemi altında, kimi zaman uzam yüklemi altında kavranan bir ve aynı şeydir. *Paralelizm* adıyla bilinen Spinoza'nın bu kuramsal tezi, görüldüğü gibi, akıl ve beden arasında her türlü gerçek nedensellik ilişkisini reddettiği gibi, birinin diğerine üstünlüğüne de izin vermez. Spinoza, bizi bedeni bir model olarak ele almaya davet

[76] G. H. R. Parkinson, s. 290.

ederken ve ruhun bedene üstünlüğünü reddederken tam tersini, yani bedenin ruha üstünlüğünü kurmayı amaçlamamaktadır. Deleuze, bu tezin pratik anlamının, bilinç aracılığıyla tutkulara egemen olma girişimi olarak ahlakın dayandığı geleneksel ilkenin tersine çevrilmesi olduğunu söyler. Burada söz konusu olan, bedenin kendisi hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aştığını ve benzer şekilde düşüncenin de kendisi üzerindeki bilincimizi aştığını gösterme meselesidir. Spinoza'ya göre, bedenin bu şekilde ortaya konuşu, uzamla ilişkili olarak düşüncenin değersizleştirilmesi anlamına gelmez; düşünceyle ilişkili olarak bilincin bir değersizleştirilmesini gerektirir. Çünkü düşüncede bilinçsiz olanın keşfi, bedenin bilinmeyeninin keşfinden daha az anlamlı değildir.[77]

Böylece Spinoza, sonuçları kaydeden, ancak nedenler hakkında hiçbir şey bilmeyen bilincin, doğal olarak yanılsamanın yeri olduğunu göstermiş olur. Bu yanılsamayı aşmanın biricik yolu, akıl ve beden arasındaki birliği kavramaktan geçer.

d. Bilgi Türleri

Yukarıda ortaya konulduğu gibi, "ideaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır. (...) Sonsuz anlak tarafından tözün özünü oluşturuyor olarak algılanabilen her şey yalnızca ve yalnızca tek bir töze aittir, ve dolayısıyla düşünen töz ve uzamlı töz bir zaman bu, bir başka zaman şu yüklem altında kavranan bir ve aynı tözdür. Böylece, yine, bir uzam kipi ve o kipin ideası iki ayrı yoldan anlatılan bir ve aynı şeydir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme VII ve Sonurgu). Ancak bu bizi, "yanlış düşünce yoktur" gibi bir sonuca götürmemelidir. Hata, bizim dü-

[77] Deleuze, 2005, *s.* 25, 26.

şüncelerin arasındaki bağlantıları ve düzeni kavramaktaki başarısızlığımızdan doğar.[78] Bu noktada Spinoza, "upuygun" düşünce kavramını ortaya atacak ve buradan hareketle bilgi teorisini kuracaktır. "Anlıkta ondaki yeterli idealardan doğan idealar da yeterlidir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XL). "Gerçek bir ideası olan biri aynı zamanda gerçek bir ideası olduğunu bilir ve şeyin gerçekliğinden kuşku duymaz" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XLII). "Yanlışlık yetersiz, başka bir deyişle, sakat ve karışık ideaların içerdikleri bilgi yoksunluğundan oluşur" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XXXV). Bu noktadan itibaren Spinoza felsefesinde önemli bir yer tutan bilgi türleriyle karşılaşırız.

Spinoza *Ethica*'da üç bilgi türünden söz eder.[79] Duyumsal-algı aracılığıyla edinilen her türlü bilgi, birinci tür bilgi olarak kavrama düzeyleri içinde en alt sıraya yerleştirilmiştir. Çünkü algı aracılığıyla edindiğimiz bilgiler birer kanıdır ve kanılar yeterli düşünceler değildir. "Birinci türden bilgi yanlışlığın biricik nedenidir: ikinci ve üçüncü bilgi türü zorunlu olarak gerçektir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XLI). "Bize gerçeği yanlıştan ayırt etmeyi öğreten birinci değil ama ikinci ve üçüncü tür bilgidir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XLII). Spinoza'da ikinci kavrama düzeyini oluşturan ikinci tür bilgi, "genel nosyonları" gerektirir. Genel bir nosyon, her şey için ortak olan belirli bir niteliğin düşüncesidir. "İnsan bedenine ve genellikle insan bedenini etkileyen kimi dışsal cisimlere ortak ve onlara ait olanın, ve bu dışsal cisimlerin her birinin parçasında ve bütününde eşit olarak bulunanın anlıkta yeterli bir ideası olacaktır" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XXXIX). Spinoza son olarak, felsefesi içinde en tartışmalı konulardan biri olan üçüncü bir bilgi türü daha olduğunu kabul eder. Düşünür

---

[78] Scruton, s. 75.

[79] *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de dört tane olan bu kavrama düzeylerinin, *Ethica*'da üçe indirildiği göze çarpmaktadır.

bu bilgi türünü "sezgisel bilgi (*scientia intuitiva*)" olarak adlandırır. Buna göre, "bu bilme türü, Tanrının belli yüklemlerinin biçimsel özünün yeterli bir ideasından şeylerin özlerinin yeterli bilgisine ilerler" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XL, Not II). Spinoza "biçimsel öz" derken Tanrı'nın gerçek ve bağımsız doğasını kastetmektedir.[80]

e. Sub Specie Aeternitatis

Spinoza'ya göre, "şeyler bizim tarafımızdan iki yolda edimsel olarak kavranır, ya onların belli bir zaman ve uzay ile ilişki içinde varolduklarını kavradığımız sürece, ya da onları Tanrıda kapsanıyor ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğuyor olarak kavradığımız sürece. Ama bu ikinci yolda gerçek ya da olgusal olarak kavranan şeyleri belli bir bengilik türü altında kavrarız, ve bunların ideaları Tanrının bengi ve sonsuz özünü içerir" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme XXIX).

Tanrı'nın değişiklikleri insan algısı tarafından sürekli ve zaman içinde birbirlerinin yerini alan değişiklikler olarak anlaşılmalarına rağmen, bizim bu zaman kavramımız yalnızca insan kavrayışının yetersizliğinden kaynaklanır. Şeyleri yeterli biçimde algıladığımız "sürece" bu yetersiz kavrayıştan kurtulur ve onları Tanrı'nın öncesiz ve sonrasız doğasından kaynaklanan şeyler olarak anlarız.[81] "Şeyleri belli bir bengilik türü altında algılamak usun doğasından gelir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XXXIX, Sonurgu II). "İnsan anlığı Tanrının bengi ve sonsuz özünün yeterli bir bilgisini taşır" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XLVI). Scruton gibi bazı yorumcular, Spinoza'ya göre insanın kurtuluşunun dünyayı *sub specie aeternitatis* (sonsuzluk türü altında) olarak görmek ve böylece zamanın boyunduruğundan

[80] Scruton, s. 79.
[81] *Ibid.* s. 80, 81.

özgürleşmek olduğu iddiasındadır.[82] İnsan bu şekilde -yine Spinoza felsefesinde önemli bir kavram olan- *amor dei intellectualis*'e (entelektüel Tanrı sevgisi) ulaşacaktır. "Anlık bedenin tüm değişkenlerinin ya da şeylerin imgelerinin Tanrı ideası ile ilişkili olmasını sağlayabilir" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme XIV). "Kendini ve duygularını açık ve seçik olarak anlayan herkes Tanrıyı sever, ve kendini ve duygularını ne denli anlarsa o denli çok sever" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme XV).

Bireysel bir rehber olma özelliği ile *Ethica*'nın insanın önünde özgürleşme ve mutluluğa giden böyle bir yol açtığını söylemek mümkünse de, Spinoza felsefesini sadece bu noktaya indirgemek Spinoza'ya haksızlık olur. Gerçekten, Spinoza bu yeterli bilgiye "bilge"[83] olarak tanımlanabilecek pek az insanın ulaşabileceğinin farkındadır ve dünya çoğu zaman ikinci ve hatta birinci tür bilgi düzeyinde şeyleri kavrayan insanların dünyasıdır. İşte tam bu noktadan Spinoza şaşırtıcı biçimde siyaset felsefesine atlar. Spinoza'nın siyaset felsefesini incelemeye başlamadan önce, bu incelememizde bize ışık tutacak birkaç temel sorunsalın daha üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Bunlar özgürlük/zorunluluk sorunsalı ve bununla bağlantılı olarak ereksellik karşıtlığıdır.

---

[82] *Ibid.* s. 81.

[83] "Öte yandan, bilge insan, bilge olarak görüldüğü sürece, anlığında kolay kolay sarsılmaz, ama, kendisinin, Tanrının, ve şeylerin belli bir bengi zorunluluğunun bilincinde olarak, hiçbir zaman varolmaya son vermez, ve her zaman gerçek ansal hoşnutluğu yaşar. Eğer buna götürdüğünü gösterdiğim yol çok güç görünüyorsa, gene de onu bulmak olanaklıdır. Böylesine seyrek bulunabilen bir şey gerçekten de güç olmalıdır. Çünkü eğer esenlik elimizin altında olsaydı, ve büyük bir emek olmaksızın bulunabilseydi, nasıl olur da hemen hemen herkes tarafından gözardı edilebilirdi? Ama tüm eşsiz şeyler ender oldukları denli de güçtürler" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme XLII, Not).

f. Özgürlük-Zorunluluk

Spinoza düşüncesinde, gündelik hayatta kullandığımız özgürlük kavramını muhafaza etmek imkânsızdır. Bu anlamıyla özgürlük, Spinoza'ya göre bir illüzyondur ve eylemlerimizin nedenlerini bilmeyişimizden kaynaklanır. "İnsanlar kendilerini özgür görmede aldanırlar, ve bu sanılarının biricik nedeni eylemlerinin bilincinde iken onları belirleyen nedenlerin bilgisizi olmalarıdır. Buna göre özgürlük ideaları eylemlerinin nedenini bilmemeleri anlamına gelir. Çünkü insan eylemlerinin istence bağımlı olduğunu söylediklerinde, bunlar kendilerine ilişkin hiçbir idea taşımadıkları sözlerdir" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XXXV, Not). "Anlıkta ne saltık ne de özgür istenç vardır: ama anlık şunu ya da bunu istemeye bir neden tarafından belirlenir ki, bu da bir başkası tarafından belirlenir, ve bu da bir başkası tarafından, ve bu sonsuza dek böyle gider" *(Ethica,* Bölüm II, Önerme XLVIII). Diğer yandan, Spinoza insanın köleliğinden söz eder. Spinoza'ya göre insan köleliğinin en büyük sebebi edilgen kaldığımız tutkulardır ve ancak tutkuların geometrik bir açımlamasıyla duygularımızın nedenlerini anlayabiliriz. Bu anlayış da insan için mümkün tek özgürlüğün önünü açacaktır. "Haz ile anlığın daha büyük bir eksiksizliğe geçmesini sağlayan edilgenliği anlıyorum. Buna karşı, acı ile daha küçük bir eksiksizliğe geçmesini sağlayan edilgenliği" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme XI, Not). "Ruhun edilgenliği (*animi pathema*) denilen duygu bir karışık ideadır ki, onunla anlık bedeninin ya da onun bir parçasının öncekinden daha büyük ya da daha küçük bir varoluş kuvvetini *(vis existendi)* doğrular; ve verili olması yoluyla anlığın kendisi şunu değil de bunu düşünmeye belirlenir" *(Ethica,* Bölüm III, Duyguların Genel Tanımı). "Bir tutku olan duygu açık ve seçik bir ideasını oluşturur oluşturmaz bir tutku olmaya son verir" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme III). "Öyleyse duyguyu ne denli tanır-

sak o denli gücümüz içindedir ve anlık onun karşısında o denli az edilgendir" *(Ethica,* Bölüm V, Önerme III, Not). Dolayısıyla Spinoza'nın sözünü ettiği insan köleliği, insan denen varlığın, geriye dönülmez biçimde mahkûm olduğu bir hal değil, insanın kendini özgürleştirebileceği bir durumdur. Spinoza'nın özgürlük diye adlandıracağı şey de ancak bu anlamda olanaklıdır. Spinoza'ya göre, insanın eylemlerini belirleyen, dış dünyadan kaynaklanan birtakım nedenler vardır. Bunları genel olarak edilgen duygulanımlar olarak -öfke ya da korku gibi- adlandırabiliriz. Diğer yandan, bir de dış dünyada olan bitenlerin bilgisinden kaynaklanan etkin duygulanımlar vardır. "Anlığın eylemleri yalnızca yeterli idealardan doğar; tutkular/edilginlikler ise yalnızca yetersiz olanlara bağımlıdır" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme III). Eylemlerimiz ne kadar bu etkin duygulanımlardan kaynaklanırsa, edilgen duygulanımların etkisinden ne denli kurtulursak o denli kölelikten özgürleşir, o denli kendimiz oluruz. Bu, Spinoza'nın kabul edebileceği tek insan özgürlüğüdür.[84] "Erdem *(virtus)* ve güç *(potentia)* ile aynı şeyi anlıyorum; eş deyişle, insan ile ilişkili olduğu sürece erdem salt kendi doğasının yasaları yoluyla anlaşılabilecek bir şeyi ortaya çıkarma gücünü taşıdığı sürece insanın asıl özü ya da doğasıdır" *(Ethica,* Bölüm IV, Tanım VIII). "Saltık olarak erdeme göre davranmak bizde kendi yararımızı arama temelinde usun yönetimi altında davranmaktan, yaşamaktan ve varlığını sakınmaktan (bu üçü aynı şeyi imler) başka bir şey değildir" *(Ethica,* Bölüm IV, Önerme XXIV). Dolayısıyla Spinoza açısından düşünülebilecek tek erdem, insanın bu anlamda özgürleşmenin peşine düşmesidir ve görüldüğü gibi özgürlük, zorunluluktan özgürleşmek değil, tersine zorunluluk bilincine sahip olmak anlamına gelir.[85]

[84] B. Magee, s. 105.
[85] Scruton, s. 99.

Spinoza felsefesinde özgürlük-zorunluluk ilişkisi, sadece genel felsefesi açısından değil siyasal, etik ve hukuki açıdan da bu öğretinin ana temasını oluşturur. Spinoza, bu noktadan hareketle, bir dizi önemli saptamada bulunacaktır: Bir topluluğun veya bir devletin, güvenliği ve insanların veya yurttaşların özgürlüğünü, özellikle de düşünce ve ifade özgürlüğü konusundaki temel haklarını nasıl sağlayacağı; bu özgürlüğün sınırlarının neler olduğu ve bu özgürlüğün devletin meşruiyeti açısından nasıl etkileri olduğu gibi...[86] Spinoza'nın bütün felsefesi, aslında bir tekil varlık olarak insanı temel alır ve onu çokluk içinde sıradanlaştırarak düşünsel ve bedensel bir özerklik alanı içinde korumaya çalışır. Senn'in de belirttiği gibi, kendini gerçekleştirme ilkesi (ki en optimal derecesine özgürlük-zorunluluk sorunsalının bilinciyle ulaşır) Spinoza'nın temel önermelerinden biridir.[87]

g. Ereksellik

Ereksellik, Spinoza'nın tamamen reddettiği bir nosyondur. Spinoza'ya göre, doğanın erekselliği düşüncesi tamamen insan aklının yarattığı bir şeydir. İnsan, aslında her şeyin nedenselliğe göre gerçekleştiğinin bilincinde olmaksızın, kendi amaçsal davranışlarını bir paradigma olarak alıp bunu doğaya yüklemektedir.[88] "Doğa bir erek uğruna davranmaz; çünkü Tanrı ya da Doğa dediğimiz o bengi ve sonsuz Varlık varolduğu aynı zorunluluk ile davranır. Çünkü gösterdim ki doğasının onun varolmasını da sağlayan aynı zorunluluğundan davranır. Bu yüzden Tanrının ya da Doğanın davranmasının ve varolmasının zemini ya da nedeni bir ve aynıdır. Öyleyse, hiçbir erek uğruna varolmadığı

[86] M. Senn, s. 14.
[87] *Ibid*, s. 15.
[88] Blom, s. 323.

için, hiçbir erek uğruna da davranmaz; ve varoluşu için hiçbir ilkesi ya da ereği olmadığı gibi, hiçbir eylem ilkesi ya da ereği de yoktur. Buna göre, sonsal denilen bir neden, herhangi bir şeyin ilkesi ya da birincil nedeni olarak görüldüğü sürece, insan itkisinden başka bir şey değildir" *(Ethica,* Bölüm IV, Önsöz).

Ancak insanın yanılgısı yalnızca doğanın erekselliğine ilişkin olmakla kalmaz. İnsanın davranışlarının amaçsal olduğuna ilişkin inancının ardında yatan aslında yine parçası olduğu doğanın nedenselliğidir. Neden bazı şeyleri gerçekleştirmek için çaba harcarız ve diğer bazı şeylerden kaçınmaya çalışırız? Bu soruya cevap olarak Spinoza düşüncesinde bir iştah, itki ve istek kuramıyla karşılaşırız. Bu kuramda Spinoza'nın temel kavramı *conatus*'tur.[89] "Hiçbir şey dışsal bir neden yoluyla olmaksızın yokedilemez" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme IV). "Her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığını sürdürmeye çabalar" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme VI). "Her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası şeyin kendisinin edimsel özünden başka şey değildir" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme VII). "Her şeyin kendi varlığında sürmeye 'çabalamasını' sağlayan çaba sonlu değil ama belirsiz bir zamanı içerir" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme VIII). "Anlık, hem açık ve seçik hem de karışık idealar taşıdığı sürece, belirsiz bir süre varlığında sürmeye çabalar, ve bu çabasının bilincindedir. (...) Bu çaba, yalnızca anlık ile ilişkili olduğu zaman, istenç olarak adlandırılır; ama aynı zamanda hem anlık hem de bedenle ilişkili olduğu zaman itki olarak adlandırılır ki, buna göre insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın sakınımına yardım eden şeyler zorunlu olarak onun doğa-

[89] Scruton'a göre, *conatus*, bir organizmanın, sürekli ve aktif bir öz-bağımlılık içinde, etrafındaki şeylerden ayrı durmasına yol açan çabadır (Scruton, s. 72, 73). Terimi Türkçede "var olma direnci" olarak karşılayanlar vardır (bkz. Akal, 2004).

sından doğar; buna göre insan bunları yapmaya belirlenir. Bu yüzden istek ve itki arasındaki biricik ayrım isteğin genellikle insanlarla onlar itkilerinin bilincinde oldukları sürece ilişkili olmasıdır; ve buna göre şöyle tanımlanabilir: İstek bilinçli itkidir (=itkinin bilinci ile itkidir)" *(Ethica,* Bölüm III, Önerme IX ve Not).

Bu önermelerden de anlaşıldığı gibi, her şey kendi varlığını sürdürmek için çabalar. Ancak bu noktada bile ereksellik düşüncesine yer yoktur.[90] Burada söz konusu olan eylemsellik, insanın amaçsal ve iradi olarak eylediği düşüncesine değil, insanın kendi doğasına uygun, yani Doğa'nın bir parçası oluşuna uygun eylemesine denk düşer. Doğa'nın efendisi olduğuna ilişkin insan düşüncesi ancak edilgen bir duygulanımın, tutkunun konusu olabilir.[91] Spinoza'ya göre insan, Tanrı'yı, ancak kendini Doğa'nın bir parçası olarak kavrayarak bilebilir. İnsanın Doğa'nın bir parçası olarak varlığı aslında Doğa tarafından var olmaya ve belli bir şekilde eylemeye belirlenmiş varlığıdır. Bu düşünce, ereksellği tamamen dışlar. Diğer yandan, Doğa'nın bir parçası olarak varlığımız ayrıntılı olarak analiz edildiğinde, insanın duygularının ve eylemlerinin küçümsenmemesi ve onlarla alay edilmemesi, aksine anlaşılmaya çalışılması gerektiği ortaya çıkar. Bu yüzden duyguların doğa ve kuvvetini ve anlığın onlar üzerindeki gücünü irdelemede çizgileri, yüzeyleri ya da cisimleri irdelerken kullanılan aynı yöntem kullanılabilir *(Ethica,* Bölüm III, Önsöz). Sonuç olarak, Spinoza'ya göre, tutkuları tarafından yönlendirilenler özgür ve kendilerinin efendisi olduklarına inanırlar. Akıl uyarınca yaşayanlar ise, kendi doğaları tarafından

[90] Spinoza'nın, Tanrısal takdir anlamında bir ereksellik düşüncesini yadsımakla birlikte, insan dışındaki doğal varlıklar açısından ereksel bir seleksiyonun biyolojik evrimini tanıdığına dair iddialar vardır. Bu ilginç tez için bkz. Garrett, 1999.

[91] Blom, s. 324, 325.

belirlenmiş olduklarını bilirler ve asıl onlar gerçekten özgürdürler.[92]

IV- SİYASET FELSEFESİ

Scruton, o dönemde yaşanan iç savaşların ardından edinilen deneyim sonucu ortaya çıkmış olan, Rönesans sonrası siyasal düşüncenin iki önemli yapıtının, Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* ile Hobbes'un *Leviathan*'ı olduğunu söyler. Spinoza'nın kaleme almış olduğu *TTP*'yi de bu iki başyapıtın yanına yerleştirmek abartılı olmayacaktır. Scruton'a göre, eserin temel kaygısı hoşgörü, ılımlılık ve kendi kendini sınırlayan bir yönetimin temel ilkelerini savunmaktır. Hobbes'a benzer biçimde Spinoza da siyaset felsefesini bir insan doğası kuramına dayandırmakla birlikte, *Leviathan* ve *TTP* özde büyük farklılıklar gösterir.[93] 1670'te okuyucuya ulaşan *TTP*, Spinoza'nın siyaset üzerine ilk yayınıdır ve eser, batıl inanç da dahil olmak üzere rasyonel düşüncenin önüne geçen her türlü samimiyetsiz yaklaşımın kesin olarak reddiyle başlar. Spinoza, felsefe yapma özgürlüğüne ket vuran bu tarz engellerin kaynaklarının siyasal düzende aranması gerektiğine inanmaktadır. *TTP*, ateşli bir demokrasi savunusu ve büyük bir hoşgörü övgüsüyle sonlanır. Ancak bundan önce toplumsal ve siyasal gerçeklik sorgulanır; insana ve toplumsal düzene ilişkin "güç", "hak", "akıl", "inanç", "tutku" gibi temel kavramlar ele alınır ve bunlar Spinoza düşüncesi içinde yepyeni anlamlar kazanır.[94] Spinoza'nın doğrudan siyaset üzerine yazdığı ikinci eser olan *TP* ise, daha önce *Ethica*'da ortaya konmuş olan insan doğası kuramı üzerinden, devletin kökenlerini sorgulamaya girişir. Devletin kökenleri, insan doğasının

[92] *Ibid*, s. 325, 326.
[93] Scruton, s. 104-106.
[94] Blom, s. 314.

zorunluluklarından türetildikten sonra, düşünülebilecek yönetim biçimlerinin yine aynı zorunluluk gereği en rasyonel, yani en doğal tiplerinin temel ilkelerinin neler olması gerektiği konu edilir.

Spinoza'nın siyaset felsefesini *TTP* ve *TP*'de ortaya konmuş tezler ağırlıkta olmak üzere incelemeye başlamadan önce, birçok Spinoza yorumcusunun mutabık kaldıkları bir noktaya değinmekte fayda olduğunu düşünüyoruz: Spinoza'nın eserlerini yorumlayabilmek için, onun pratik felsefesine bakmak gerekir. Hatta *Ethica* bile böyle bir bakış açısıyla okunmalıdır. Senn, bunun, aynı zamanda pek çok hukukçunun Spinoza felsefesine neden özel bir ilgi duyduklarını ortaya koyduğunu söyler. Spinoza'nın bizzat kendisi *TP*'de, insanların ancak hukuki bir topluluk içinde yaşayabileceklerini söyleyerek bu noktaya dikkat çekmiştir.[95] Insanlar daima kurallara uygun olarak yaşarlar. Bu kurallar, ya doğal bir zorunluluktan ya da rasyonel bir düzenden kaynaklanır. Devlet gibi "sivil" olarak düzenlenmiş bir topluluk pozitif hukuk aracılığıyla yönetilir. Bu hukuk, bizzat topluluğu oluşturan insanların bir aradalığını anlatan devletin ruhudur. Böyle olduğu ölçüde de devlet, onu oluşturan insanlardan ayrı, onlara yabancı bir gövde değildir. Ancak yaşam koşullarının devlet tarafından güvence altına alınmış istikrarı, insanın entelektüel, duygusal ve fiziksel olarak kendini gerçekleştirmesine zemin hazırlayabilir.[96] Senn'e göre, Spinoza'nın asıl amacı, yeni bir metafizik ya da etik kurmak değil, bir *praxis* kuramı olarak modern, yani laik devletin siyasal ve hukuki öğretisini ortaya

[95] Senn'e göre, aynı bağlam, 1670 tarihli *TTP*'nin ünlü önsözünde de gündeme gelir. Söz konusu önsözün ağırlık noktasını *libertas philosophandi*, yani felsefe yapma özgürlüğü ya da Senn'in terimleriyle devlet içinde "farklı düşünme temel hakkı" oluşturur. Metin, düşünce ve ifade özgürlüğünün ideolojileştirilmesi ve alet haline getirilmesinin her türüne de karşı çıkar (Senn, s. 11).

[96] *Ibid.* s. 11, 12.

koymaktır. Ancak Spinoza'nın rolünü, basitçe Hobbes'un bir ardılına indirgemek de Spinoza düşüncesinin özerkliğini hem siyasal hem de hukuki açıdan tanımamak anlamına gelir. Descartes, Maimonides ve diğerleri gibi Hobbes'tan da yola çıkmış olması, Spinoza'yı bir Hobbesçu ya da Kartezyen kılmaz.[97] Senn, Spinoza'nın, insanların farklı doğalarının gücüyle, kökenleri ve bulundukları sınıfa bağlı olmaksızın katıldıkları ve Hobbes'un devlet kuramının tersine katılmaya da devam ettikleri, hukuk devleti temelli bir demokrasi anlamında bir çokluğun siyasal olarak optimal kendini kuruşunun temellerini atan ilk düşünür olduğunu söyler.[98] Spinoza'nın siyaset kuramı, aslında özgür bireyler tarafından sürekli olarak kendi kendini tamamlayan bir toplum tasarısıdır.[99] Avrupa'nın mutlak monarşiler ve mezhep savaşlarıyla yönetildiği bir ortamda geliştiği düşünüldüğünde, Spinoza düşüncesinin özgün yanı daha iyi ortaya çıkar.

Spinoza'nın felsefesini bir bütün olarak görmek, siyaset felsefesinin düşünürün temel felsefesinin zorunlu bir uzantısı olduğunu anlamayı sağlayacaktır. Gerçekten sistematik olarak da bakıldığında, Spinoza'nın siyaset felsefesi *Ethica*'nın yadsınamaz bir bölümünü oluşturmaktadır.[100] Nitekim, *TTP* ve *TP*'deki savları temellendirmek için sürekli gönderme yapılan insan doğasıyla ilgili önermelerin kaynağını *Ethica*'da fazlasıyla bulmak mümkün-

---

97 *Ibid*, s. 14.

98 Bu, aynı zamanda Spinoza'nın insanbiçimci siyasal yapılanma fikrine de uzak olduğunu ve en azından bu anlamda Hobbes'un ve pek çok egemenlik kuramcısının uzağına düştüğünü söylemek anlamına gelir. Balibar'a göre, Spinoza için felsefi anlamda en önemli mesele, *insanı tüm insanbiçimci tasarımların ötesinde* düşünebilmek, yani en azından kuramcı olarak insanın kendine gönderme yapmaktan bir türlü vazgeçemediği tüm modellerden kendini kurtarabilmektir (Balibar, 2001, s. 135).

99 Senn, s. 16.

100 Blom, s. 315.

dür. Diğer yandan *Ethica*, bireysel bir hayat yolu rehberi olma özelliği taşısa da, asıl gücünü son derece maddi bir gerçeklik olarak insanın hakkı ve toplum içindeki yaşantısına yönelik sunduğu açılımlardan alır. Spinoza felsefesi, bir bütün olarak, aslında hayatı tüm devinimi ve karmaşıklığı içinde yakalama ve anlama çabası olarak görülebilir. Bu anlamda siyasal gerçeklik de masa başında oturup oluşturulabilecek ve insan doğasına uygun olmayan önermelerle yönlendirilebilecek bir şey değildir. Nitekim Spinoza, *TP*'ye, filozofların genellikle düştükleri bir hatadan söz ederek başlar. Buna göre, filozoflar, insanları oldukları gibi değil kendilerince nasıl olmaları gerektiklerini ortaya koyarak ele alırlar. Bunun sonucunda da ortaya çıkan şey bir etik değil bir hiciv olur. Böylece, bu kişilerin düşünebildikleri devlet anayasası da gerçek hayatta yararlanılabilecek bir şey olmaktan uzak kalan ütopik bir kurgu olmuştur hep. Bu nedenle, bir uygulaması olan bilimler arasında devlet öğretisi ya da siyaset felsefesi kadar gerçeklikten sapan başka bir bilim yoktur. Aynı şekilde devlet yönetmek açısından da kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuzu bulunamaz. Gerçi insanların sandığı gibi, siyasetçiler de sürekli onların yararını ve refahını düşünen kişiler değildirler. Yine de siyaset yapmaya filozoflardan çok daha uygundurlar; çünkü onların öğretmeni deneyimdir ve bu nedenle uygulanamayacak şeylerin peşine düşmezler.[101]

Bu kısa girişten sonra, Spinoza'nın siyaset hakkındaki düşüncelerini iki ana bölüm halinde incelemeye çalışacağız. Söz konusu bölümleme, ön plana çıkardıkları konular arasındaki farklılık nedeniyle, *TTP* ve *TP* gözetilerek yapılmıştır.

---

[101] B. Spinoza, *Politische Abhandlung*, s. 51, 52. (Bundan sonra bu esere gönderme yapılırken sadece *TP* kısaltması ve sayfa numarası verilecektir.)

A. *Tractatus Theologico-Politicus*'nun Düşündürdükleri

a. Inanç, Teoloji ve Felsefe Ayrımı

Spinoza'nın 1665 yılının sonuna doğru, Oldenburg'a yazdığı bir mektup, oluşmakta olan *TTP*'nin hangi amaçlar çerçevesinde kaleme alındığını açıklar niteliktedir. Diğer yandan mektupta yer alan güncel göndermeler, Spinoza'nın son derece hayata dair kaygılara sahip olduğunu da gözler önüne sermektedir.[102] Bu kaygıların başında da

[102] Calvincilik, ülkenin resmi dini olmasına rağmen tek dini değildi. Birleşik Eyaletler içinde farklı dinler ve mezhepler de örgütlenme özgürlüğünden yararlanabiliyordu. Ayrıca Calvincilik de kendi içinde iki eğilime bölünmüştü. Bu eğilimlerden ilki, *Remontrantlar*'ınkiydi. Özgür irade taraftarı olan bu kişiler, aynı zamanda Erasmus geleneğinin takipçileri olarak vicdan özgürlüğüne önem verdikleri için dinsel hoşgörüyü savunuyorlardı. Yaptıkları içsel din ve dışsal din ayrımı nedeniyle de devlet ve din arasındaki ilişkilerde laik bir kavrayışı mümkün kılmaktaydılar. Buna göre, devlet kendi hâkimet alanı dışında bulunan içsel dine yönelik en ufak bir müdahaleyi yasaklarken, kamu düzeninin gereklerini yerine getirebilmek amacıyla dışsal dının dışavurumlarını kontrol altında tutabilecektir. Regent taraftarları bu eğilime doğru kaymaktaydılar. Birleşik Eyaletler'i o dönemde bir bilim merkezine dönüştüren matematikçilerin, kâşiflerin, hekimlerin çoğu bu sınıftan yetişmiştir ve bu kişilerin çoğu daha sonra Descarteşçılığa kaymıştır. Herhalükârda Regent partisi ve *Remontrantlar*'ın anlaştıkları iki temel nokta vardır: Sivil ve dini barışın koşuluolarak hoşgörü ve sivil iktidarın kilise örgütlenmesi üzerindeki üstünlüğü. Calvincilik içindeki ikinci eğilimin taraftarları, yani *Gomarusçular* çoğunluğu oluşturmaktaydılar ve *Remontrantlar*'la uzlaşmaları mümkün gözükmemekteydi. Calvinci Ortodokslar olan *Gomarusçular* çifte itaat tezini savunmaktaydılar: Dünyevi işlerde prenslere, ruhani meselelerde ise kiliseye mutlak itaat. Bu iki başlı hâkimiyete rağmen, yasa tek bir kaynaktan gelmekteydi: Otoritenin tek kaynağı olan Tanrı'dan. *Gomarusçular* sadece aristokrasi tarafından değil, aynı zamanda köylüler ve küçük burjuva tarafından da desteklenmekteydiler (Balibar, 2004, s. 33). *Remontrantlar* ve karşıtları arasındaki dini çatışmaya Spinoza'nın kendisi de *TTP*'de gönderme yapar. Politikacıların da bu çatışmada taraf tutmasıyla ülke içinde tam bir hizip haline gelen bu durumdan rahatsızlığını ortaya koyar. Spinoza'ya göre, bu yaşananlar ortaya çıkarmıştır ki hizibin kaynağı gerçeğe duyulan sevgi değil, üstünlük ve güce yönelik kontrolsüz bir ihtirastır (*TTP*, s. 264)

şüphesiz, felsefe ve teoloji alanlarının kökten bir biçimde birbirinden ayrılması zorunluluğu gelmektedir:

"Şu anda Kutsal Kitaplar üzerine görüşlerimi yansıtan bir eser üzerinde çalışıyorum. Beni bu çalışmayı yapmaya iten sebepler şunlar: 1. Teologların önyargıları. Özellikle bu önyargılar, insanların akıllarını felsefeye vermelerinin önündeki en büyük engeli oluşturuyor. Dolayısıyla ben bu önyargıları gün ışığına çıkararak onlardan kurtulmanın faydalı olacağına inanıyorum. 2. Halk tarafından sürekli ateistlikle suçlanmam. Kendimi elimden geldiğince bu durumla mücadele etmekle yükümlü hissediyorum. 3. Felsefe yapma ve düşündüklerimizi söyleme özgürlüğü. Bu özgürlüğü tüm yolları seferber kılarak kurmak istiyorum; zira aşırı otorite ve din adamlarının çabaları bunu ortadan kaldırmaya çalışıyor."[103]

İşte bu amaçlarla kaleme alınmış olan *TTP*'nin önsözü ve ilk altı bölümünde İbrani Devleti'nde dinin niteliği ve işlevi konu edilir. Spinoza her ne kadar totaliter teokratik yapılanmalara karşı çıksa da *Eski Ahit*'in İbrani Devleti'nde dinin olumlu etkilerini vurgular. Bu örnekte din, siyasal düzenin meşruiyetini sağlamış ve temel ahlak ilkelerini öğretmiştir. Ancak Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap*'ın öğretileri, felsefeyle değil itaatle ilgilidir.[104] İzleyen yedi bölümde *Kutsal Kitap* yorumu yöntemi tartışılır. Spinoza'ya göre teologlar, *Kutsal Kitap*'ı yorumlarken kendi önyargılarını Tanrı'ya atfederler. Oysa *Kutsal Kitap*'ın nesnesi olduğu bir araştırma, doğanın araştırılması söz konusuymuş gibi ele alınmalıdır. Yani ancak *Kutsal Kitap*'ın kendisinden yola çıkılarak doğru bir yoruma varılabilir. Bu tarz bir yorum için, *Kutsal Kitap*'ın yazıldığı dil üzerinde çalışılması, metnin dikkatli bir şekilde sınıflandırılması ve tarihsel şartların göz önünde bulundurulması gibi araçlar kul-

[103] *Mektuplar* XXX'dan aktaran: Balibar, 2004, s. 13; Klever, s. 36.
[104] Blom, s. 331.

lanılmalıdır. Daha sonra Spinoza, önerdiği bu yönetimi kullanarak *Kutsal Kitap*'ın basit davranış kurallarından, yani itaatten başka bir şey öğretmediğini kanıtlamaya girişir. Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap*'ın öğretisinin felsefeyle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Spinoza, döneminin teologlarının, dini felsefenin içine sokmaya ve teolojiyi bir bilimmiş gibi uygulamaya çalışmalarına hayretle bakmaktadır.[105] *TTP*'nin son yedi bölümü ise teoloji, felsefe ve devlet arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Spinoza'ya göre teoloji itaat ve *pietas*, yani ahlakla ilgilidir, felsefe ise gerçekle. Akıl ve inanç birbirinden tamamen farklı bir işleyişe sahiptir.[106] Basitçe itaatin kurtuluşa giden tek yol olduğunu kanıtlamak mümkün değildir. Sivil yasalar kavramı, felsefi ilkeler çerçevesinde, doğal hak ve egemenlik nosyonlarından yola çıkarak gelişmiştir.[107]

Görüldüğü gibi Spinoza'nın amacı, felsefeyi teolojiden tamamen özgürleştirmektir. Metnin birçok yerinde, bunun, eserin temel amaçlarından biri olduğunu kendisi de söyler.[108] Balibar, Spinoza'nın bunu yaparken, yani teoloji ve felsefenin alanlarını birbirinden kesin olarak ayırırken aslında "teoloji" teriminin gizlediği çelişkiyi ortadan kaldırmayı amaçladığını söyler. Başka bir deyişle, Spinoza'da felsefi rasyonalizmin amacı, inancın bizatihi kendisini teolojiden kurtarmak ve teolojinin "gerçek din"le ilgisi olmayan bir felsefi "spekülasyon" olduğunu ortaya çıkarmak haline gelmiştir. Böylece Spinoza teolojiye saldırmasının sebebini, sadece teolojinin "felsefe karşıtlığı" ile değil, aynı zamanda onun "din karşıtı" olmasıyla açıklamaya çalışmaktadır. Tabii bu noktada Spinoza, teologları olduğu kadar, felsefecileri de karşısına alma riskiyle karşı karşıyadır.

---

105 *Ibid*, s. 331, 332.
106 *TTP*, s. 189.
107 Blom, s. 332.
108 *TTP*, s. 183.

Çünkü felsefeciler de felsefeyi din karşıtı bir söylem üzerinden kurmaya çalışmaktadırlar.[109] Böylece Spinoza, "gerçek din" dediği inancı hem teolojinin hem felsefenin boyunduruğundan kurtararak inancın alanına girmeyen her konuda felsefenin kesin hâkimiyetini kurmak istiyor gözükmektedir. Ne felsefeyle ne de dinle ilgisi bulunan, sadece felsefi spekülasyondan ibaret olan teoloji ise tamamen yadsınmaktadır. Scruton'un da belirttiği gibi, Spinoza'ya göre gerçek din ile gerçek felsefe özdeştir ve her ikisi de aslında entelektüel Tanrı sevgisinden oluşur.[110] Spinoza daha bu noktada din ile ilgili olarak, insanbiçimci her türlü Tanrı anlayışını dışlamaktadır. Buna bağlı olarak düşünür, insanbiçimci dinin bütün doktrinlerini de reddeder.[111]

Spinoza'ya göre gerçek din (yani *Kutsal Kitap*'ın öğretisi) ne felsefi kavramlar ne de spekülasyonlar içermektedir. Bu öğreti, en uyuşuk zihnin bile kavrayacağı pek basit birkaç dogma ile ilgilidir. Bunlar, en Yüksek Varlık olan tek bir Tanrı olduğu, bu Tanrı'nın adalet ve merhameti sevdiği, ona koşulsuz ve sorgusuz itaat edilmesi gerektiği ve bu Kutsal Varlık'a ibadetin adaletin uygulanması ve komşu sevgisi içinde gerçekleştiğidir.[112] Oysa dini gizemli bir şey olarak görenler ya da dine felsefeyi katarak spekülasyon yapanların *Kutsal Kitap*'la hiçbir ilgileri yoktur.

---

[109] Balibar, 2004, s. 15, 16.

[110] Burada bir noktaya dikkat çekmek gerekebilir: Spinoza'nın "felsefe yapma özgürlüğü" olarak adlandırdığı şey, aslında düşünce ve ifade özgürlüğüdür ve tamamen sosyalliğe ve siyasete gönderme yapan bir çerçevede düşünülebilir. Diğer yandan, felsefe ile bireysel olarak ulaşılabilecek son nokta ise, Tanrı-tekil varlıklar (yani bütün-parça) ilişkisini kavrayabilmektir. Bu ise insanı, bütünü oluşturan tekil varlıklardan sadece birisi olduğunun kavrayışına ulaştırdığından, diğer tekil varlıklara karşı bilinçli bir hoşgörüye sevk eder. Son kertede felsefe, insanı, Tanrı ve komşu sevgisini emreden gerçek dinle bir ve aynı noktaya götürür.

[111] Scruton, s. 106, 107.

[112] *TTP*, s. 186.

Spinoza'ya göre gerçek dinin amacı insanlara bilimleri öğretmek değildir. *Kutsal Kitap* insanlardan itaat dışında bir şey istemez[113] ve sadace itaatsizliği cezalandırır, yoksa cahilliği değil.[114] Gerçek dinin temel dogması, aslında Tanrı sevgisi ve komşu sevgisinin bir ve aynı şey olduğudur.[115] Ancak bu noktada, birisinin diğerlerine gösterdiği merhamet, iyi ve kötü anlamında bir seçim değil, sadece itaattir ve yalnızca itaat bu anlamda gerçek din açısından kurtuluşun yoludur.[116] İnanç insanın iç dünyasına dair bir yaşantı olduğundan, dini bağlamda Spinoza'nın düşündüğü özgürlük, "salt kişisel" anlamda bir özgürlük anlayışıdır. Kimse bir başkasını, dini bahane ederek kendisi gibi düşünmeye zorlayamaz. Ruhun kurtuluşu için başvurulacak tek kaynak *Kutsal Kitap*'tır. Onu da ancak yine kendisinden öğrenmek mümkündür. Tanrı ile kul arasında aracı kurumlara ya da teologların önderliğine gerek yoktur. Burada aslında Spinoza'nın asıl amacı, dünyevi alandaki otorite sorunu ile ruhani otorite sorununun birbirinden ayrı olduğunu göstermektir. Yani siyaseti dini odağa göre bağımsızlaştırmak.[117]

Tabii ki Spinoza, devletin mutlak egemenliğini ortaya koymaya çalışan bir modern olarak, yalnızca dünyevi ve ruhani otoritenin alanlarını birbirinden ayırmakla kalmayacaktır. Akal gibi Balibar da Spinoza'nın teolojiyi kesin olarak reddedişinin ardındaki asıl önerinin, yalnızca devlet ve dinin egemenlik alanlarını ayırmak olmadığını söyler. *TTP*'de son derece modern bir düşünür olarak karşımıza çıkan Spinoza, mutlak egemen olarak devletin resmini çizerken elbette ki yalnızca din ve devlet işlerinin birbirin-

[113] *TTP*, s. 183.
[114] Balibar, 2004, s. 15, 16.
[115] *TTP*, s. 185.
[116] Balibar, 2004, s. 19.
[117] Akal, 2004, s. 108.

den ayrılmasıyla yetinen bir laiklik anlayışı ortaya koymaz. Modern bir kavram olarak laiklik, dünyevi yasaları aşkın bir kaynaktan bağımsızlaştırırken, aynı zamanda inanç boyutunun dışında kalan din ile ilgili konuları da ancak devlet tarafından düzenlenebilir kılar. Balibar'ın da belirttiği gibi, söz konusu mutlak egemenlik, Spinoza'nın *TTP*'de de ortaya koyduğu gibi, egemeni "dinin ve dindarlığın yorumcusu" haline getirir.[118] Ancak dikkat etmek gerekir ki, felsefeyi teolojiden bütünüyle bağımsızlaştırırken, akıl ve inancın alanlarını birbirinden tamamen ayırarak siyasal yapılanmayı laikleştirmek isteyen Spinoza, bunu yaparken mutlakiyetin tuzağına düşmekten kaçınır. Burada söz konusu olan, devletin mutlak hâkimiyeti değil, doğanın mutlak hâkimiyetidir.[119]

b. Düşünce ve İfade Özgürlüğü

Toplam yirmi bölümden oluşan *TTP*, bu bölümler altında çeşitli sorulara çözüm arayan pek çok farklı tez içermektedir. Ama eserin bütünü dikkate alındığında *TTP*'nin, Spinoza'nın da açıkça ifade ettiği gibi, her şeyden önce düşünce ve ifade özgürlüğü üstüne bir inceleme olduğu ortaya çıkar.[120] Hatta felsefeyi teolojiden ayırma girişimini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Spinoza'nın *TTP*'yi yazmaktaki amacı, felsefe yapma özgürlüğünün, dindarlık ve barışa hiçbir şekilde zarar vermeyeceği gibi, aksine dindarlık ve barışın bu özgürlüğün bastırılmasıyla tehlikeye düşeceğini göstermektir. Nitekim eserin altbaşlığı da bu amacı ortaya koymaktadır.[121] Eserin önsözünde Spinoza, bu

---

[118] *Ibid*, s. 36.

[119] Blom, s. 332.

[120] Madanes, s. 99.

[121] "Felsefe yapma özgürlüğünün dindarlık ve devlet içindeki barışa zarar gelmeksizin verilebileceği gibi bu özgürlüğün asıl devlet içindeki barış ve din-

düşünceye tekrar gönderme yaparak, bu noktanın söz konusu *Tractatus* ile temellendirmeyi amaçladığı en önemli sonuç olduğunu söyler.[122] Aynı düşünce 16. ve 20. bölümlerde de tekrarlanır.[123] Bu bağlamda, *TTP*'nin ilk on beş bölümünde Spinoza, Tanrı'nın insanların düşüncelerini özgürce ifade etmelerine ve ona kendi düşünceleri çerçevesinde saygı göstermelerine izin verdiğini göstermeye çalışır. İzleyen beş bölümde ise Spinoza, egemenin uyruklarına, kamu barışını tehlikeye atmadan, ifade ve inanç özgürlüğü verebileceğini ortaya koyar. Aslında eserin tamamında gösterilmek istenen, Tanrı nasıl insanlara düşüncelerini ifade etme ve Tanrı'ya istedikleri gibi tapma özgürlüğü bahşettiyse, egemenin de uyruklarına aynı şekilde ifade ve inanç özgürlüğü tanıması gerektiğidir.[124] Bu anlamda "gerçek din" olarak korunan inanç özgürlüğü de, pratik bir uygulama alanı olmasa da, bu kapsamda dokunulmaz kılınmaktadır.

Devlet içindeki düşünce ve ifade özgürlüğünü tartışırken Spinoza üç aşama üzerinde durur: (1) düşünce özgürlüğü (2) ifade özgürlüğü (3) ifade özgürlüğünün sınırları. Madanes'e göre, Spinoza'nın bu konu hakkındaki düşünceleri, ifade özgürlüğünün iki paradoksuna verilen cevaplar olarak ele alındıkları zaman daha iyi kavranabilir. İlk paradoks kendini şu şekilde gösterir: Eğer egemen ifade beyanlarına sansür getirecek güce sahipse ve ifade edilen

---

darlık ile birlikte ancak ortadan kaldırılabileceğinin gösterildiği birkaç inceleme içeren Tanrıbilimsel-Siyasal İnceleme."

122 *TTP*, s. 6.

123 Eserin son bölümü olan 20. bölümde, ülkeyi asıl bölme tehdidi altına sokan gerçek barış düşmanlarının hizipçiler olduğunu söyler. Bunlar, başkalarının yazıp çizdiklerini kendi kafalarınca mahkûm edip, toplumun geri kalanını tek motivasyonu gerçeğe ve akla duydukları inançları olan bu kişilere karşı kışkırtmaya çalışan ve dolayısıyla barışın bozulmasının asıl sebebi olan kişilerdir (*TTP*, s. 264).

124 Madanes, s. 100.

şeyin yanlış olduğunu düşünüyorsa, neden bu tarz düşüncelerin özgürce ifade edilmesine izin versin? Sonuç olarak egemen, hem sansürleme gücüne hem de hangi düşüncelerin doğru olduğunun bilgisine sahiptir. Öyleyse neden demokratik bir devletin egemen çoğunluğu, insanların yalanlar söylemesine, yanlışlar öğretmesine ve diğer insanları yanıltmasına izin versin? İkinci paradoks ise şunu içerir: Sözcüklerin değil, ancak fiillerin dava konusu olabileceği genel olarak kabul edilmiştir.[125] Ancak bazı ifadeler eylemler kadar ağır sonuçlar doğurabilir. O zaman egemen, neden sadece eylemleri cezalandırıp aynı derecede tehlikeli olan ifadeleri görmezden gelsin? Birinci paradoksun cevabı bizi ifade özgürlüğü temel hakkının gerekçesine götürürken, ikinci paradoksa verilecek cevap bu hakkın sınırlarını çizer.[126] Bu soruları cevaplandırabilmek içinse, ilk önce bu hakkın ve uğruna bu hakkın sınırlanacağı toplumsal düzenin köklerini incelemek gerekecektir.

1- Doğal Hak

TTP'nin 16. bölümünde Spinoza, doğal hakkın, devletin temellerinin, sivil hukukun, adalet ve adaletsizliğin vs. tanımlarını yapar. Madanes, genel olarak bakıldığında Spinoza'nın bu tanımlarının, katı bir Hobbesçu eğilim gösterdiğini söyler. Bunların hepsi temel bir özdeşlikten türetilmiş gibi gözükmektedir: Hak güçtür. Her bireyin doğal hakkı, onun doğal gücüyle belirlenmiştir. Buradan iki Hobbesçu sonuca ulaşılır: Egemen bir ortak güç oluştur-

[125] Bu noktada Spinoza, Romalı Tarihçi Tacitus'a gönderme yaparak şöyle der: Eğer yalnızca fiillerin suç isnadının konusu olabilmesi sağlanır ve ifade özgürlüğü serbest bırakılırsa, tahrik edici ve kışkırtıcı eylemler savunmadan yoksun kalır ve yalın ifade beyanlarından kesin bir şekilde ayrılabilir. İnsanların düşünceleri değil eylemleri yasa aracılığıyla düzenlenmelidir.

[126] Madanes, s. 100, 101.

mak için insanlar doğal haklarından vazgeçtiklerinde, aynı zamanda doğal güçlerinden de vazgeçerler. Bir kere bireyler doğal güçlerinden (ve böylelikle doğal haklarından) egemen lehine vazgeçtikten sonra, egemen mutlak gücün ve tabii ki mutlak hakkın tek sahibi olur. En yüksek güç olan egemen, hiçbir yasayla bağlı değildir ve uyruklar, en saçması da dahil olmak üzere, egemenin bütün emirlerine itaat etmekle yükümlüdürler. Spinoza'ya göre bu sonuçlar, monarşi, aristokrasi ya da demokrasi fark etmez, bütün yönetim biçimleri için geçerlidir.[127]

Spinoza'ya göre, doğanın hakkı ya da düzeni dendiğinde anlaşılması gereken, her tekil varlığı, doğa tarafından belli bir şekilde var olmaya ve davranmaya belirlenmiş olarak kavradığımız doğal yasalardır. Bu nedenle doğanın, istediği her şeyi yapmaya egemen hakkı olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, doğanın hakkı onun gücüyle aynı kapsamda anlaşılmalıdır. Doğanın gücü bütün şeyler üzerinde egemen hakka sahip Tanrı'nın gücüdür ve bu güç basitçe doğayı oluşturan tekil varlıkların güçlerinin toplamı olduğu ölçüde her tekil varlığın ya da bireyin yapabileceği her şeye hakkı vardır. Öyleyse her bireyin varlığında çabalaması, yani doğal koşulları uyarınca var olmaya ve hareket etmeye çalışması onun doğal hakkıdır ve bunu, kendinden başka hiçbir şeyi nazara almaksızın yapar.[128] Bu durum yalnızca insanoğlu için değil, bütün doğal varlıklar için geçerlidir. Ayrıca bu özellik açısından insanlar arasında da akla uygun davranıp davranmamak, bilge ya da ahmak olmak açısından hiçbir fark yoktur. Çünkü bireyin doğal hakkı akıl tarafından değil, istek

---

[127] *Ibid.* s. 101.

[128] Röd, Spinoza'da, *doğal hak* ifadesinin birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı da olsalar üç tane anlamı olduğunu söyler: *Birinci olarak*, söz konusu olan bir var olma hakkı, *ikinci olarak* ise belli bir şekilde davranmaya ya da etkide bulunmaya hakkı olmaktır. *Üçüncüsü* ise, araçların seçimine ilişkin bir haktır (W. Röd, s. 178)

ve güç tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla bir kedi, bir aslanın doğasının yasalarına uygun yaşamakla ne kadar bağlıysa, insanlar da aklın emirlerine uygun yaşamakla o kadar bağlıdırlar.[129]

2- Siyasal Düzen ve Devletin Kökenleri

Spinoza'ya göre toplumun kurulması faydalı, hatta mutlak olarak elzemdir. Yalnızca düşmanlara karşı güvenliği sağlamak için değil, aynı zamanda bir ekonominin etkili biçimde işleyebilmesi için. Eğer insanlar karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmeselerdi, kendilerini olası en iyi şekilde desteklemek ve korumak için gerekli araç ve zamandan yoksun olurlardı. Çünkü her insanın bütün eylemler için eşit olarak uygun olduğunu söylemek mümkün değildir ve hiçbir birey tüm ihtiyaçlarını karşılayacak yeteneklere sahip olamaz. Her biri hayatı devam ettirmek için gerekli eylemleri tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gücünün ve zamanın yeterli olmadığını görürdü. İnsan doğasının mükemmelliği için kaçınılmaz olan sanat ve bilimin gerektirdiği yetenekleri saymaya bile gerek yoktur.[130] Dolayısıyla insanlar, bireyler olarak sahip oldukları doğal haklardan bir bütün olarak yararlanmak istiyorlarsa bir anlaşma ile bir araya gelmek zorundadırlar. Böylece hayatları artık güç ve itkiyle değil, bir aradalığın oluşturduğu bütün bedenin var olma gücü ve isteğiyle belirlenmiş olur.[131] Spinoza'ya göre insanlar arasında tek bir tip anlaşma vardır, yine de bu anlaşma karşılıklı yardımın olmazsa olmaz koşuludur. Blom, bunu iyi niyet olarak adlandırır. İyi niyet, itkiyi bir başkasına acı verdiği sürece kontrol altında tutmaya, hiç kimseyi kendisine yapılmasını

[129] *TTP*, s. 200, 201.
[130] Blom, s. 73.
[131] *TTP*, s. 202, 203.

istemediği bir davranışa maruz bırakmamaya ve bir başkasının hakkına kendi hakkı gibi arka çıkmaya belirlenmişliktir. Eğer insanlar iyi niyet çerçevesinde davranmazlar, yaptıkları anlaşmalara uymazlarsa karşılıklı yardım imkânsız hale gelir. Spinoza'ya göre, doğal hukukçuların iddia ettiğinin aksine, insanların verdikleri sözleri tutmaları kendinden menkul bir gerçek değildir.[132] Çünkü hiç kimse iyi olduğunu düşündüğü bir şeyden asla vazgeçmez. Bu, insan doğasının evrensel bir yasasısır. Bunun tek istisnası, daha büyük iyiliğe ulaşma umudu ya da daha büyük bir kötülükten kaçınma çabasıdır. İnsan her zaman iki iyi arasından daha iyi olduğunu düşündüğü şeyi, iki kötü arasından da daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer. Bu ilkenin önemli bir sonucu, hiç kimsenin, bütün şeyler üzerindeki hakkından vazgeçeceğine ilişkin dürüst bir söz veremeyeceği ya da genel olarak insanların, daha büyük bir kötülükten korkmadıkça veya daha büyük bir iyilik ummadıkça sözlerini tutmaya devam edeceğidir.[133]

Spinoza'ya göre, eğer insanlar akla uygun olarak yaşasaydı devlete gerek kalmazdı, çünkü insanlar zaten adil, sözlerine sadık ve onurlu olurlardı. Ancak durum gerçekte böyle değildir. İnsani dayanışma, içsel bir neden olarak aklın hüküm sürmediği yerde, dışsal nedenlerle sağlanmalıdır. Bu nedenleri yaratacak olan da gücün kurumsallaşmış bir şekli olan siyasal düzendir. Bu kurumsallaşmış güç, aynı zamanda insani yasa olarak da adlandırılabilir.[134]

3- Sözleşme

Yukarıda aktarılan bütün bu düşünceler *TTP* açısından bir "sözleşme" düşüncesine bağlanır. Ancak Spinoza'nın sö-

[132] Blom, s. 334.
[133] *TTP*, s. 203.
[134] Blom, s. 335.

zünü ettiği sözleşmenin, "sosyal sözleşme" anlamında bilindik bir kurguya tekabül etmediğini düşünmek gerekir. Spinoza sözleşme düşüncesiyle, toplumun kurulduğu varsayılan kurgusal bir anı değil, toplumun sürekli toplum olarak varlığını sürdürmesini sağlayan ve süreklilik arz eden bir tür mutabakatı anlatır gözükmektedir. Belki de söz konusu olan toplumu oluşturan insanların güçlerinin bir araya geldiği ve bu güç ilişkilerinin söz konusu mutabakat sayesinde bir bütünlük arz ettiği bir çeşit toplum analizidir.

Blom da benzer bir noktaya dikkat çeker. Blom'a göre, insanlar arası karşılıklı yardımla ilgili *TTP*'de yer alan bir diğer önemli argüman, bir grup insanın gücünün her birinin gücünün toplamına eşit olmasıdır. Gerçi Spinoza, devletin doğasını açıklarken bu ilkeden fazla yararlanmaz. Bir yandan güçleri bir araya getirmek, dayanışma ilkelerinin uygulanıp uygulanmayacağına bağlı olacaktır. Diğer yandan düşünür, bu nosyonu anlaşmanın bir devlet içindeki merkezi işlevine vurgu yapmak için kullanmaktadır. Yararlılığı temel alan bir anlaşma ile kurulmuş bir siyasal yapılanmada, yeterli bir oranda insan ona karşı muhalefette birleştiği anda, egemen kendi kurallarını yürütme gücünü yitirir. Bu, siyasal gücü yaratanın, böyle bir güçle hukuki olarak donatılmış olma durumunun değil, güçlerin bir araya gelmesi olduğu anlamına gelir. Öyleyse toplumsal güç, tekil güçlerin bir araya gelmesinin bir sonucudur. Ancak güçlerin bir aradalığı, aynı zamanda karşlıklı yardım, yani anlaşma ve iyi niyet anlamına gelir. Spinoza'da güç ve hak kavramları sosyal dayanışmanın düzeyini ortaya koyar. Güçlü bir devlet güçlüdür, çünkü meşrudur, yani gerçek dayanışmanın ilkelerini hayata geçirmektedir.[135]

TTP'de Spinoza şöyle der: "güvenli ve iyi bir hayatı güvence altına almak için insanlar zorunlu olarak tek bir

[135] *Ibid*, s. 334, 335.

beden olarak birleşmek durumundaydılar" ve "bu nedenle her bir bireyin doğal olarak sahip olduğu sınırlanmamış hakkının ortak bir sahipliğe aktarılmasını ve bu hakkın bundan böyle bireyin kaba güç ve itkisiyle değil bireylerin hepsinin gücü ve istemiyle belirlenmesi gerektiğini kararlaştırdılar."[136] Doğal halin sefaleti ve güvensizliği düşünüldüğünde, aslında "hiç kimsenin daha büyük bir fayda umudu ya da daha büyük bir kayıp korkusu dışında iyi olduğuna kanaat getirdiği şeyi reddetmeyeceği ve hiç kimsenin daha büyük bir kötülüğü önlemek ya da daha büyük bir fayda sağlamak dışında bir kötülüğü kabul etmeyeceği insan doğasının evrensel bir kanunudur."[137]

Karşılıklı yardımla ilgili argüman, burada birleşmek anlamında yeniden gündeme gelmektedir ve özel siyasal form ve toplumsal dayanışma, insanların aklın emirlerine uygun olarak yaşama konusundaki iyi niyetlerine bağlıdır. Ancak Spinoza bu noktada da iyimserliğin dozunu kaçırmaz, argümanını ütopik bir toplumsal öneri haline getirmez. Spinoza'ya göre, insanın akla uygun yaşamak gibi bir ödevi olduğunu söylemek, bir kedinin bir aslanın doğasının yasalarına göre yaşamak gibi bir zorunluluğu olduğunu söylemek kadar saçmadır. Dolayısıyla sözleşmeler, ancak yararlılıkları ölçüsünde bağlayıcıdır. Bu nedenle siyasal düzen tarafından öngörülen birlik de yararlılık üzerinde temellenmelidir. Sözleşmelerin itkinin yıkıcı etkilerini kontrol altında tutma yönünde sembolik bir anlama sahip olduklarını hatırlarsak, Spinoza'nın devletin kökenlerini, birleşme isteği aracılığıyla açıkladığını söyleyebiliriz ki bu istek *Ethica*'ya göre, daha önce de ortaya koduğu gibi, itkinin bilinciyle itkidir. Bu itkiler temelini yararlılıkta bulur ve dayanışmadaki iyi niyet gibi, siyasetteki sözler de

[136] *TTP*, s. 202, 203.
[137] Aktaran: Balibar, 2004, s. 39.

birleşme isteğine ek olarak işin içine yararlılık katarak bu isteği hayata geçirme işlevi görür.[138]

Bütün bu örneklerden anlaşıldığı üzere, Spinoza'ya göre, eğer herkes aklın emirlerine uygun yaşasaydı devlete gerek olmazdı. Ancak insan neyse odur. Dolayısıyla da güven içinde iyi bir hayat sürmek için devlete ihtiyaç vardır. Diğer yandan, devlet bu amacı gerçekleştirmek için insanları rasyonel varlıklardan kuklalara dönüştürecek yöntemler kullanmamalıdır. Bu, zaten doğal zorunluluk sonucu mümkün de değildir. Zira "hiç kimse gücünü ve bunun bir sonucu olarak haklarını, insan olmaktan çıkmasına yol açacak biçimde, bir başkasına tümüyle aktaramaz."[139] Bu nedenle devlet, aksine, toplum içinde bireylerin düşünsel ve bedensel olarak özgürce gelişmelerini ve akıllarını sınırsızca kullanmalarını sağlamaya çalışmalıdır.[140] Dolayısıyla yönetim biçimi ne olursa olsun, Spinoza'ya göre siyasal düzen, insanları ortak bir düşünce ve buna bağlı olarak geliştirilmiş ortak bir hedef altında birleştirmeye çalışmaz (Spinoza'nın genel felsefesine bakarsak zaten böyle bir şey doğal olarak mümkün değildir). Siyasal düzenin yapmaya çalıştığı şey, insanların aralarında doğabilecek ihtilafları çözecek şekilde, iletişimsel bir bütünlük sağlamaktır.[141]

---

138 Blom, s. 336.

139 Scruton, s. 113, 114.

140 *TTP*, s. 259.

141 Balibar, Spinoza'nın bütün felsefesinin, metafiziği siyasetten ayrılmaz kıldığı ölçüde, özgün bir iletişim felsefesi olarak anlaşılabilir olduğunu söyler. Bu iddiasını Balibar, Spinoza'nın *Ethica*'nın ikinci bölümünün 37. önermesinde ortaya koyduğu "ortak kavramlar" nosyonuna dayandırır. Ortak kavramlar, genel olarak doğal nedenselliğe içkin oldukları gibi, özel olarak insan doğasına da içkin olan doğru fikirlerdir. Bunlar aynı zamanda insanlar yaşamak ve düşünmek için bir araya geldikleri ölçüde, bilgelik dereceleri veya toplumsal koşulları ne olursa olsun bütün insanlarda ortak olan kavramlardır (Balibar, 2004, s. 109, 111). Akal da Spinoza felsefesi içinde iletişim fikrinin önemine dikkat çeker. Spinoza'nın içkinci düşüncesinden demokrasiye uzanan yol, eksiksiz iletişimden geçer. Bu noktada ise ifade özgürlüğü kuşkusuz temel bir rol oynayacaktır. İfade özgürlüğünün gerekliliği ve diğer yandan

İhtilafların çıkması doğaldır; çünkü toplum içinde amaçlar homojen bir yapı göstermez. Bu nedenlerden dolayı bir siyasal düzenin ilk ilkesi yasalar ve bu yasaların akla uygun bir gelişim izlemesini güvence altına alacak kurumlardır.[142] Spinoza'ya göre, siyasal bir düzenin en temel ilkesi fikirlerin özgür olarak iletişime geçirilebilmesidir.[143] Bu olgu göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza'nın alternatifi olmayan bir rejim olarak ifade özgürlüğü temelli bir demokrasi savunusu yapması daha kolay anlaşılabilir.[144]

4- İfade Özgürlüğünün Sınırları

TTP'nin 16. bölümünde bu şekilde devletin egemenliğinin mutlaklığını açıklamaya çalışmış olan Spinoza, izleyen bö-

---

"herkesin fikrini alma zorunluluğu" modern demokrasiyi gündeme getirecektir (Akal, 2004, s. 157).

[142] Scruton, s. 111, 112.

[143] *Ibid*, s. 116.

[144] Gerçekten Spinoza, siyaset felsefesini oluştururken alternatifi olmayan rejim olarak sunduğu demokrasiyi, mutlak bir düşünce ve ifade özgürlüğü üzerine oturtmuştur. Ancak Akal'a göre, Spinoza'da bu özgürlük insanın kutsal, ulu ya da ahlaki bir varlık olmasından değil, tersine zaafları olan, deyim yerindeyse çenesini tutmayı beceremeyen bir varlık olmasından kaynaklanır. Yine de Spinoza felsefesi çerçevesinde insanın bu konumunu iyi ya da kötü, zayıf ya da değil diye nitelemek yanlış anlamalara neden olabilir. Gerçekten Spinoza'da insan, tabiatı gereği insandır. Nasılsa öyledir. Dolayısıyla Spinoza'da zayıf sözcüğünü, insanın tabiatına rağmen, ona uygun olmayan yüceltilmiş niteliklerle donatılmamış olması biçiminde yorumlamak gerekir. Ve tam da insanın bu tabiatı nedeniyle bir yöneticinin mutlak olarak düşünce özgürlüğünü ortadan kaldırması somut gerçeklik olarak mümkün değildir; çünkü böyle bir yasak insanın tabiatına aykırı bir yasak olacağından işlemeyecektir. Dolayısıyla bu tür bir yasak getiren yönetici makul bir iş yapmış olmayacaktır. Gereksiz bir baskı ve şiddetin doğmasına yol açacak ve yasağı getirmekle hedeflediği amaca da ulaşamayacaktır. Aslında Spinoza burada, her zaman yaptığı gibi, geleneksel söylemi tersyüz etmektedir. İnsanlara kendini ifade etme özgürlüğü verilmelidir. Ancak bunun sebebi kendini ifade etmenin iyi bir şey olması değildir. Bu, olsa olsa bir *kusurdur*. Ama insan zayıf bir yaratık olarak gevezedir, konuşmadan yapamaz. Öyleyse özgürlüğün nedeni, insanın yüceliği ya da kusursuzluğu değil, tam tersine onun kusurlu bir varlık olmasıdır (Akal, 2004, s. 196).

lümde bu sefer bireyleri, yani uyrukları odak noktasına alır. 17. bölümde Spinoza, her bireyin kendi düşünceleri üzerinde mutlak egemenliğe sahip olduğunu gösterir. Buna göre, A'nın X'e hakkı olduğunu söylemek, birey A'nın X'i yapabileceğini ya da hiç kimsenin A'yı, onun X'i yapmasından alıkoyacak güce sahip olmadığını söylemektir. A ve X yerine, tek bir insanı ve onun düşüncelerini koyalım. Demek ki her insanın, kendi düşüncelerinin içeriği üzerinde mutlak bir hâkimiyeti vardır. Hiç kimse başka bir insanı anlamadığı şeyi anlamaya, sevmediği şeyi sevmeye, istemediği şeyi istemeye, inanmadığı şeye inanmaya zorlayamaz. Buradan Spinoza, bireyin kendisinin de bir egemen olduğu sonucunu çıkarır. Tekilin bu doğal egemenliği, devletin gücü ve hakkı açısından doğal ve aşılamaz bir sınırdır. Böylece iki farklı hâkimiyet alanı ve egemen ortaya çıkar. Kamu alanında (her türlü insan eyleminin konusu olabileceği) Hobbes'un *Leviathan*'ı dururken, düşüncelerin özel alanında birey kendi egemenliğine sahiptir, yani bu alanda her insan özgürdür.[145] Spinoza bu şekilde düşünce özgürlüğünü temellendirmiş olur ve sıra ifade özgürlüğüne, yani özel alandaki düşüncelerin nasıl kamusal alana taşınabileceği sorununa gelir. Bu noktada cevaplanması gereken en önemli soru da şüphesiz, Spinoza'ya göre, bir egemenin ifade özgürlüğünü hangi kritere dayandırarak sınırlayabileceğidir?[146] Spinoza'nın kendisinin de gösterdiği gibi bazı sözler eylemdir. Özellikle de devletin siyaseti üzerine yargılarda bulunanlar. Dolayısıyla özgürlüğün nereye kadar verileceği ve verilmesi gerektiği ya da hangi fikirlerin devlete karşı kışkırtıcı olabileceği belirlenmelidir.[147]

---

[145] Spinoza'ya göre itaat, Tanrı ya da egemene, bir kişinin eyleminin ardındaki güdüde değil, eylemin kendisinin uygunluğundadır. Bir insan öyleyse, kendi kararıyla egemene itaat ettiğinde, onun devletin hakkı değil kendi hakkıyla eylemde bulunduğu sonucunu çıkarmamak gerekir (Balibar, 2004, s. 33).

[146] Madanes, s. 102.

[147] Balıbar, bu sorunun cevabının tek bir genel ilkeye (kapalı ya da açık olarak

Bireylerin sınırsız bir ifade özgürlüğünden yararlandıkları bir toplum bulunmadığı gibi, insanların mutlak olarak hiçbir düşüncelerini ifade edemedikleri bir toplum da yoktur. Bu nedenle söz konusu olan, egemenin de, uyruğun da hangi fikirlerin özgürce ifade edilip hangilerinin edilemeyeceğini kesin olarak bilebilecekleri uygun bir kriterin ortaya konması sorunudur.[148] *TTP*'nin 20. bölümünde Spinoza böyle bir kriter getirir ve bu sorunun, yani ifade özgürlüğünün sınırlarını belirlemenin *TTP*'nin asıl amacı olduğunu söyler.[149]

"Aslında devletin gerçek amacı özgürlüktür. Şu ana kadar gördük ki bir devletin oluşmasında esas olan, yasa koyma yetkisinin ya yurttaşların hepsine toplu olarak ya bazılarına ya da tek bir kişiye ait olması gerektiğidir. Zira esasında insanların özgür yargıları çok büyük farklılıklar göstermesine rağmen, herkes kendisinin en iyiyi bildiğini düşündüğünden ve tamamen aynı şekilde düşünmek ve konuşmak da imkânsız olduğundan, barış içinde yaşamak, herkes kendi uygun gördüğü şekilde eyleme hakkından vazgeçmediği sürece mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla insanın vazgeçtiği tek şey özgürce eyleme hakkıdır, yoksa özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunma hakkı değil. Yani egemenin hükmüne karşı eylemde bulunmak açık bir şekilde egemenin hakkının ihlali anlamına gelirken fikir yürütmek, yargıda bulunmak ve dolayısıyla konuşmak tümüyle serbesttir. Yeter ki kişi fikrini hile, kızgınlık ya da nefret ile ya da devletin kendi otoritesi içindeki bir değiştirme isteğiyle değil, söze ya da eğitime bağlı kalarak sadece akıl ile savunsun. Örneğin, bir kişinin bir yasanın akla

toplumsal sözleşmeyi ortadan kaldırmaya yönelik, yani devletin varlığını tehlikeye atarak devletin "biçimini değiştirmeye" yönelik fikirleri dışlamaya) dayanmadığını, söz konusu devletin "yozlaşmış" bir devlet olup olmamasına da bağlı olduğunu söyler (Balibar, 2004, s. 33).

[148] Madanes, s. 102.

[149] *TTP*, s. 258.

yatkın olmadığını düşündüğünü ve bu yasanın yürürlükten kaldırılmasını önerdiğini varsayalım. Eğer bu kişi aynı zamanda bu fikrini egemen gücün (kanunları yapma ve yürürlükten kaldırma yetkisine sadece o sahiptir) yargısına sunarsa ve bu süreç boyunca bu yasaya aykırı olan bütün eylemlerden kaçınırsa, o zaman bu kişi iyi bir yurttaşın hareket etmesi gerektiği gibi davranmış olur ve devletin iyiliğini hak eder. Ancak eğer bu kişi egemen gücü adaletsizlikle suçlar ve toplumu ona karşı ayaklandırırsa, ya da egemen gücün izni olmaksızın kışkırtıcı bir şekilde bu yasayı yürürlükten kaldırmaya çalışırsa o kişi bir kışkırtıcı, bozguncu ve isyancıdan başka bir şey değil demektir."[150]

Demek ki Spinoza önce kuralı koyar: İfade özgürlüğü tanınmalıdır. Ancak düşünüre göre şu bir gerçektir ki devletin egemenliğinin fiiller kadar sözlerle de zarar görmesi mümkündür. Bu özgürlüğü uyrukların elinden tamamen almak mümkün olmadığına göre, en korkunç şeyle sonuçlanacak bile olsa, doğru olan bu özgürlüğün yine de verilmesidir. Bu nedenle incelenmesi gereken, bu özgürlüğün herkese, devlet içindeki barışa ve en yüksek güçlerin hakkına zarar gelmeksizin nereye kadar verilebileceği ve verilmesi gerektiğidir.[151] Bu noktada, Spinoza'nın bu sınırlamayla ilgili öngördüğü kriteri açıkladığı paragraf başlar: Spinoza, kişinin, en yüksek güçlerin hakkına zarar vermeden, yargıda bulunma özgürlüğünden hangi yolla yararlanabileceğini devletin temellerinden çıkarmış olduğunu ve bundan aynı rahatlıkla, hangi fikirlerin devlet içinde kışkırtıcı olduğuna da karar verebileceğimizi iddia eder. Bunlar, ifade ediliş tarzlarıyla sözleşmenin hükümsüz hale geldiği fikirlerdir. Örneğin birisi, hiç kimsenin sözünü tutmasına gerek olmadığı ya da herkesin kendi kanaatince

[150] *TTP*, s. 259.
[151] *TTP*, s. 258.

yaşayabileceği gibi sözü edilmiş olan sözleşmeyle çelişen şeyler söylediğinde, o kişi artık bir provakatördür. Sadece yargıları ve fikirleri nedeniyle değil, aynı zamanda bu yargıları içinde barındıran fiilleri nedeniyle de. Çünkü böyle bir fikre sahip olmakla bile, susarak ya da açıkça en yüksek güce vaat etmiş olduğu sadakate aykırı davranmıştır. Sözleşme ihlali, intikam, öfke vs. içermeyen geri kalan fikirler ise kışkırtıcı değildir.[152]

Madanes, hangi fikirlerin ifade edilip hangilerinin ifade edilemeyeceğini belirleyecek uygun bir kriter arayışının şu soruyla başladığını söyler: Korumak istediğimiz ve kaçınmak istediğimiz şeyler nedir? Madanes'e göre, Spinoza'nın siyaset felsefesini ele aldığımızda, düşünürün korumak istediği şeyin devletin egemenliği olduğu ortaya çıkar.[153] Kaçınmak istediği şey ise egemenin otoritesine

---

[152] *TTP*, s. 260, 261.

[153] Balibar'a göre, Spinoza'nın *TP*'de de sürekli dile getirdiği düşünce, siyasetin devletin korunması bilimi olduğudur, yani siyasetin bir amacı vardır. Siyaset, devletin hem maddesini (barış ve güvenlik ile kurulmuş kamu düzeni) hem de kurumların biçimini (yani yönetim biçimi ne olursa olsun egemenin hak ya da gücünü) korumak eğilimindedir. Devletin maddesi denilen şey de, bireylerin hareketleri arasındaki istikrarlı bir ilişkiler sisteminden başka bir şey olmadığına göre bu iki formül tek bir gerçekliği karşılar: Devletin kendi bireyselliğinin korunması. Dolayısıyla devlet, bireylerden oluşan daha karmaşık bir birey olarak bir bedene ve bir "ruh"a, bir zihne sahiptir. Balibar bu düşüncenin Spinoza'yı, Hobbes'un *Leviathan*'ın çizgisine oturttuğunu söyler. Ancak Balibar'a göre bu indirgemeyle yetinmemek gerekmektedir; çünkü aslında her şey Spinoza'nın kendisinin bu tanıma verdiği içeriğe bağlıdır. Balibar'a göre, Spinoza'da insanoğlunun korunması ve birey-devletin korunması aynı nedensellik ilkesinin uygulanmasına bağlıdır: "... Buradan da doğal şeylerin var olduğu ve dolayısıyla eyledikleri gücün Tanrı'nın kendisinin sonsuz gücünden başka bir şey olamayacağı sonucu çıkar. Eğer yaratılmış olan başka bir güç söz konusu olsaydı bu güç ne kendi kendini muhafaza edebilirdi ne de dolayısıyla doğal şeyleri muhafaza edebilirdi. Ancak yaratılmak için ihtiyaç duyduğu güce aynı zamanda varlığını sürdürebilmek için de ihtiyaç duyardı." Balibar, bu sürekli üretim ilkesinin insanoğluna ve politik bedene eşit bir şekilde uygulandığını söyler. Her iki durumda da varlık, sadece doğal bir üretim olarak değil bireyin bileşenleri ve dış güçlere direnebilmelerini sağlayarak bireyin bileşenlerini birbirine bağlayan gücün bir

karşı itaatsizliktir. Egemen gücünü, uyrukların egemene itaat etme yükümlülüğü altına girdikleri bir sözleşmeden alır ve sözleşmenin ihlali kışkırtıcılık anlamına gelir.[154]

Burada Spinoza'nın ortaya koyduğu sınırlama kuşkusuz ağızdan çıkan sözün sınırlanmasıdır, yoksa düşüncelerin değil. Öyle ifadeler vardır ki, bunlar bir kere ağızdan çıktıklarında, bunları ifade edenin egemenlikle arasındaki sözleşmeyi ihlal etmesini kendiliğinden sonuçlar. Bunlar sadece konuşanın egemene karşı çıkma fikrini dışavuran ifadeler değildir. Aynı zamanda bir başkasının belli bir davranışta bulunması kastıyla ortaya konmuş direktifler ya da talimatlardır. Bu ifadeler diğerlerini belli bir eylemde bulunmaya çağırır: Sözleşmeyi ihlal etmeye.[155] Madanes bu noktayı bir örnekle açıklar. İsyan etmek sözleşmenin ihlalidir. "Yasanın ne dediği umrumda değil" demek de sözleşmenin ihlalidir. Öyleyse ikincisi bir fikir beyanı olmasına rağmen ilk örnekteki eylemden farklı değildir. Çünkü aslında ikisi de özünde eylemdir ve ifade özgürlüğü içinde yer alamaz. Bu nedenle sınırlanmaları meşrudur. Madanes'e göre Spinoza'nın bu noktadaki ana sorunsalı, şu iki önermenin ikisinin de nasıl doğru olabileceğini göstermektir: (1) İfadeler değil yalnızca fiiller dava konusu olabilir. (2) İfade özgürlüğünün sınırsız olması mümkün değildir. Yani bazı ifadeler ceza davası anlamında kovuşturulabilir. Spinoza bu problemi, zarara sebep olan ifadelerin yalnızca basit düşünce açıklamaları olmadıklarını göstererek çözer. Bunlar aslında fiildir. Düşünceler her zaman özel alanda ve özgür kalacaklardır. Eylemler ise kamusaldır ve düzenlenebilir olmaları gerekir. Sözler ise her iki

yeniden üretimi olarak düşünülmektedir. Ancak birey insan ve "Bireylerin Bireyi" devlet arasında önemli bir fark vardır. İnsanlar varlıklarını uzun süre muhafaza etmeye muktedir değilken, devlet, eğer doğru temeller üzerine kurulmuşsa, uzun süreli olabilir (Balibar, 2004, s. 70, 71).

[154] Madanes, s. 103, 104.

[155] *Ibid*, s. 104, 105.

gruba da girebilir. Bu noktada Spinoza bize, sözlerin ne zaman kamusal eylemler, ne zaman bir düşüncenin doğal bir ifadesi olarak görüleceği konusunda bir kriter getirmektedir.[156] Söz konusu kriterin sınırlama alanına girmeyen geri kalan tüm düşünce açıklamaları, ifade özgürlüğünün kapsamına girer ve tekrar etmek gerekirse, bu özgürlük barışa hiçbir şekilde zarar vermediği gibi aksine toplumsal barışın temellerinden biridir.

Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, barışı baltalayan gerçek kişiler, özgür bir devlette, kendi zorbaca yönetimleri altına alamadıkları düşünce özgürlüğünü kısıtlamaya çalışan kişilerdir. Hiçbir devlet, düşünce ve ifade özgürlüğüne izin vermeden, akılcı yönetilemez. Zaten Spinoza'nın açıkça belirttiği gibi, yönetimin amacı insanları rasyonel varlıklar olmaktan çıkarıp kuklalara dönüştürmek değil, akıllarını ve bedenlerini geliştirmelerini sağlamaktır.[157] Aslında yönetimin gerçek amacı özgürlüktür.[158] Spinoza, *TTP*'de, düşünce özgürlüğünün baskı altına alınmış olduğu ve insanların egemen tarafından emredilmedikçe fısıldamaya bile cesaret edemedikleri bir devlet örneği verir ve böyle bir uygulamanın devleti kaçınılmaz olarak yıkıma götüreceğini söyler. Bunun nedeni söz konusu uygulamanın kendi içinde adaletsiz ya da ahlaksız olması değil, bunun fiziksel olarak dayanılmaz olmasıdır: "İnsanlar öyle yaratılmışlardır ki en tahammül edemedikleri şey, doğru olduğuna inandıkları fikirlerin suç olarak görülmesi, Tanrı'ya ve insanlara hürmet göstermelerini sağlayan şeyin de günahkârlık olarak nitelendirilmesidir. Bunun sonucunda insanlar kanunlardan nefret etmeye başlayarak yargıçlara karşı çıkmanın ahlaksızca değil, tam tersine erdemli bir davranış olduğuna inanarak isyan hareketlerine ve şiddete yö-

[156] *Ibid.*, s. 105
[157] Scruton, s. 109, 110.
[158] *TTP*, s. 259.

nelmeye çalışırlar. İnsan doğasının böyle olduğu kabul edildiğinde, insanların fikirlerine dair kanunların suçluları değil iyi karakterli insanları tehdit ettiği, kötü insanları bastırmaktan ziyade dürüst insanları rahatsız ettiği görülür. Bu kanunlar devletin gücü büyük bir tehlikeye atılmaksızın uygulanamaz."[159]

Öyleyse Spinoza'ya göre, düşünsel özgürlüğe getirilen sınırlamalar sertleştikçe, insanların bunlara göstereceği tepki de devlet açısından sert ve yıkıcı olacaktır. Kendisininkinden farklı bir düşüncenin zorla kendisine empoze edilmesi sonucu bireyin düşüncesinin üretici kuvvetinin yıkıcı hale gelmesi bir doğa yasasıdır ve dolayısıyla kaçınılmazdır. Devlet bu tuzağa, kendisini bir dinle özdeşleştirdiği zaman daha kolaylıkla düşer. Böyle bir sistemin sürebilmesinin tek koşulu, toplumu oluşturan bütün bireylerin aynı Tanrı'ya aynı şekilde tapmasını gerektirir ki bu, imkansızdır. Bütün toplumlarda karşıt fikirler kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Çünkü insanların fikirleri imgelemlerinden gelir ve herkesin imgelemi de farklı şekilde oluşmuştur. Çünkü her birey, farklı bir hayat yaşamış ve bu hayat içinde farklı karşılaşmaların etkisiyle zihinsel ve bedensel olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla insanların düşüncelerinin tek bir dünya görüşüne indirgenmesi demek, sadece tamamen aynı şeyi istemelerinin sağlanması değildir. İnsanların aynı zamanda aynı deneyimleri yaşamış, aynı şekilde oluşmuş olmalarını, dolayısıyla da birbirlerinin yerine geçebilmelerini sağlamaktır. Bunun da imkânsız olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.[160] Diğer yandan devletin kuruluşu açısından bireyler, egemenin *potestas* anlamındaki (dışa yönelik) gücüne bir engel değil, aksine devletin *potentia* anlamındaki (özsel) gücünün etkin bir

[159] Aktaran: Balibar, 2004, s. 34, 35.
[160] *Ibid*, s. 34, 35.

unsuru olarak görülmelidirler. İnsanlar devletin kuruluşunda bilinçli bir şekilde yer aldıklarında, devletin kendileri üzerindeki gücünü, kuruluş amacı olan ortak barış ve güvenliğin sağlanması işlevini yerine getirdiği sürece, korumasını doğallıkla isterler. İfade özgürlüğünü uyruklarına sunan bir devlet, rasyonel kararlar alma olanağını da en yüksek seviyeye çıkarmış olur.[161] Spinoza açısından dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, yukarıda anlatıldığı şekliyle çerçevesi çizilmiş olan bir ifade özgürlüğünün eylem özgürlüğüyle karıştırılmaması gereğidir.[162]

TTP'nin cumhuriyet övgüsü yaptığı son bölümünde Spinoza, temel görüşlerini şöyle sıralar: İnsanları düşündüklerini söyleme özgürlüğünden yoksun bırakmak mümkün değildir. Bu özgürlük, egemenin hak ve otoritesine zarar gelmeksizin herkese verilebilir ve her birey bu özgürlüğü bu hakka zarar vermeksizin muhafaza edebilir. Böylece bireylerin var olan yasalara karşı herhangi bir eylemde bulunmayacakları güvence altına alınır. Herkes kamu barışına bir tehlike teşkil etmeksizin bu özgürlüğe sahip olabilir ve bu özgürlükten doğabilecek her türlü sorun kolaylıkla denetim altında tutulabilir. Son olarak, bu özgürlük kamu barışı, dindarlık ve egemenin hakkına zararlı olmadığından, eğer bunlar muhafaza edilmek isteniyorsa, bu özgürlük tam da bu nedenle verilmelidir.[163]

B. *Tractatus Politicus* ve En Rasyonel Yönetim Biçimleri

Spinoza, *TTP*'den sadece birkaç yıl sonra, ölümü yüzünden tamamlayamadığı *TP*'yi yazmaya başlamıştır. Aralarında bu denli kısa bir zaman olmasına rağmen, bu iki

[161] *Ibid*, s. 37.
[162] Scruton, s. 110.
[163] Blom, s. 332; *TTP*, s. 264.

metnin evrenleri, Balibar'ın da belirttiği gibi, birbirinden tamamen farklı gibidir.[164] Fark yalnızca bir üslup farkı değildir. Kuramsal göndermeler ve kanıtlamaların siyasal anlamları da değişiklik göstermektedir. Yine de bu iki metin arasında devamlılık taşıyan temel öğeleri de göz ardı etmemek gerekir. Örneğin güç kavramıyla yapılan doğal hak tanımı, düşünce özgürlüğünün baskı altına alınamayacağı ve dolayısıyla egemenin gücünün dışında kaldığı savı gibi. Balibar yine de bu iki eser arasındaki farklılıkların, devamlılık taşıyan unsurlara göre daha çarpıcı olduğunu söyler. Söz konusu farklardan biri, *TTP*'de adeta bir slogan işlevi görmüş olan "devletin amacı özgürlüktür" savının yerini *TP*'de "sivil toplumun amacı barış ve güvenlikten başka şey değildir" düşüncesinin almış olmasıdır. Diğer yandan *TTP*'de birincil bir rol üstlenen dinle ilgili çözümlemeler, *TP*'de açık bir şekilde ikinci plana itilmiştir.[165]

Ancak *TTP* ve *TP* arasındaki temel farklılık, Spinoza'nın, sosyal sözleşmeye *TP*'de artık sivil toplumun kuruluşundaki kurucu bir uğrak olarak gönderme yapmamasıdır.[166] Bazı yorumculara göre, Spinoza, toplumsal kurumların kuruluşuna ilişkin soruya, *TTP*'de sözleşmeci bir cevap vermişken *TP*'de evrimsel bir cevabı tercih etmiştir. *TTP*'de, devletin kuruluşu, bir insan çokluğunun, birleşmek ve tek bir akıl tarafından yönlendirilerek yaşamak konusunda verdiği bir karar olarak ortaya konulur. Buna göre devlet, kurucu bir sözleşme ile kurulmuşa benzemektedir. *TP*'de ise bu sözleşmeci nosyonlar ortadan kaybolur

[164] Balibar, *TTP* ve *TP* arasındaki bu yaklaşım farklılıklarını, gerçekleşen tarihsel bir olayla, yani Orange devrimiyle açıklamanın mümkün olduğunu söyler. Bu dönemde Birleşik Eyaletler'in siyasal hayatında geçici bir kitlesel şiddet patlak vermiştir. *TP*'de bunun izlerine, Spinoza'nın Hollanda Cumhuriyeti'ni de dahil ettiği aristokratik rejimlerin çözülüşünün nedenlerini sorguladığı pasajlarda açık bir şekilde rastlamak mümkündür (*TP* IX, XI) (Balibar, 2004, s. 59).

[165] *Ibid*, s. 57, 58.

[166] *Ibid*. s. 58.

ve bunların yerine evrimci açıklamalar geçer. Bunlara göre, siyasal kurumların oluşumu sosyo-psikolojik mekanizmaların bir sonucudur.[167]

TTP'ye kıyasla *TP*'deki bir diğer yenilik, metinde özel olarak yönetim biçimlerine ayrılmış olan yerdir. Spinoza'ya göre, insanların bir arada yaşayışına ilişkin düşünülebilecek tüm yönetim şekilleri deneyim sonucu bilgimiz dahilindedir. Aynı şey, insan topluluklarının hangi araçlarla yönetileceği ve hangi sınırlar içinde tutulacağı konusu için de geçerlidir. Bu nedenle bu konuda, uygulanabilecek ve deneyime ters düşmeyecek, daha önce denenmemiş ve bilmediğimiz yeni bir şey düşünmek mümkün değildir.[168] Spinoza bu sebeple, siyaset ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken yepyeni ve daha önce hiç duyulmamış bir şeye yönelmeyeceğini, aksine gerçeklikle en iyi bağdaşır olanı daha kesin ve açık bir şekilde ortaya koymaya ya da insan doğasının zorunluluklarından türetmeye çalışacağını söyler. Bunu yaparken, siyaset bilimine ilişkin olan her şeyi matematiksel yöntemlerle irdeleyeceğini açıklar. Böyle bir yöntem izleyebilmek içinse, insan davranışlarıyla alay etmek ya da bu davranışlardan yakınmaktansa, onları anlamaya gayret etmiş olduğunu söyler. Bu nedenle sevgi, nefret, öfke, kıskançlık, hırs ya da acıma gibi insan duygularına, insanın kusurları gibi değil, nitelikleri, onu anlatan şeyler olarak yaklaşmaya çalışmış olduğunu ekler.[169] Çünkü daha önce *Ethica*'da da kanıtlamış olduğu gibi, insanlar tutkuların belirlenimi altında yaşarlar ve böylece acı çekenlere acır, mutlu olanları kıskanırlar. Merhametten çok intikam almaya eğilimlidirler ve herkes diğerlerinin kendi aklına göre yaşamasını ister. Böylece insanların tümü, birinci olmak isterler ve böylece kavgaya sürüklenip zora

[167] Blom, s. 329.
[168] *TP*, s. 52.
[169] *TP*, s. 52, 53.

başvurarak birbirlerini hâkimiyetleri altına almaya çalışırlar. Ve zafer kazanan kendi başarısından çok diğerinin acısından zevk alır. Gerçi dinin, herkesin komşusunu sevmesini ve diğerinin hakkını kendi hakkıymışçasına korumasını emrettiğine dair genel bir kanı vardır, ama bu kanının duygular karşısında pek de gücü olmadığı ortadadır. Bu öğreti, ancak ölüm döşeğinde ya da hastalığın insanın tutkularını yendiği anda veya ibadethanelerde bir önem taşır. Oysa en çok gerektiği yerde, yani günlük yaşamda etkili değildir. Akıl duyguları dizginleyebilir, ancak insanların her zaman aklın emirleri doğrultusunda yaşadıkları da söylenemez.[170] Sonuç olarak tüm insanlar, her yerde kaçınılmaz olarak birbirleriyle bir şekilde temasa geçtiklerine ve sivil hali kurduklarına göre, devlet gücünün nedenleri ve doğal temelleri aklın tanıtlarından değil, insanların ortak doğalarından ve koşullarından türetilmeldir. İşte Spinoza *TP*'de bunu yapmayı amaçlamaktadır.[171]

TP'de işlenen konuları genel olarak ikiye ayırabiliriz. Buna göre ilk bölüm (I-V) siyaset biliminin yöntemi ve temel kavramlarının tanımlanmasına ayrılmıştır. İkinci bölümde (VI ve devamı) ise üç tipik yönetim biçimi ayrıntılı olarak incelenmiştir.[172]

a. Temel Özdeşlik: Hak ve Güç

TTP ve *TP* arasındaki sürekliliği sağlayan temel nosyonlardan biri, Spinoza'nın genel felsefesindeki temel özdeşliklerden biri olan hak ve güç özdeşliğidir. *TTP*'de olduğu gibi Spinoza, *TP*'de de sosyalliğin ve devletin kökenlerini çıkarsamaya çalışırken işe, bu özdeşlik temelinde "doğal hak" kavramını açıklayarak başlar.

---

170 *TP*, s. 53, 54.

171 *TP*, s. 54.

172 Balibar, 2004, s. 63.

Hatırlanacağı gibi, Spinoza "hak" kavramını ve onun kaynağına ilişkin soruyu, bildiğimiz kalıpların dışına çıkarak ele almaktadır. Spinoza'da hak, güce (*potentia*) eşittir: Bireyin hakkı, onun belirlenmiş gücüyle bir ve aynı şeydir. Spinoza, insanların haklar konusunda sahip oldukları her türlü kanıdan farklı bir hak anlayışı ortaya koyduğunun farkındadır. Hakkın kaynağına ilişkin soru genelde ya aşkın bir kaynağa ya yasakoyucuya ya da sözleşmeye gönderme yapılarak cevaplanır.[173] Spinoza hak kavramını tamamen bu çerçevelerin dışına çıkarır. Hatta belki hakkı bir kavram olmanın da ötesine taşıyarak, son derece maddi bir şeye gönderme yaparak.[174]

Spinoza, *TP*'nin ikinci bölümünde doğal hak kavramını açıklar. Hatırlanacağı gibi, doğal şeylerin kendi varlığında kalmaya çabalaması olarak tanımlanabilecek güçleri, bu şeyler Tanrı'da oldukları ölçüde, Tanrı'nın gücüdür. Güç de hak ile özdeş olduğuna göre, Spinoza'ya göre, doğal hakkın ne olduğu kolaylıkla ortaya çıkar. Tanrı'nın her şey üzerinde hakkı olduğuna ve Tanrı'nın hakkı onun gücü olduğuna göre, her türlü doğal şeyin de var olma ve etki etme gücü kadar hakkı vardır.[175] Yani her bireyin hakkı, verili koşullarda gerçekten yapabildikleri ve düşünebildik-

---

[173] Blom, s. 337, 338.

[174] Herkesin hakkı, her zaman bütün doğanın gücünün bir parçası, onun diğer bütün parçalar üzerinde eylemesine izin veren bir parçasıdır. Sonuç olarak hakkın ölçüsü bireyselliğin de ölçüsüdür. Çünkü doğa homojen bir bütün değildir, tersine az ya da çok otonom, az ya da çok karmaşık bireylerin bir birleşimdir. Balibar'a göre buradan, aynı zamanda hak kavramının sadece bir aktüaliteye, dolayısıyla da bir aktiviteye tekabül ettiğini anlamamız gerektiğini söyler. Dolayısıyla, insanların özgür ve eşit olarak doğduklarına ve öyle kaldıklarına dair formülün Spinoza açısından hiçbir anlamı yoktur. Gerçekte insanlar, herhangi bir güçler ilişkisi onları eşitlemek için devreye girmedikçe birbirine eşit olmayan güçlere sahiptirler. Ayrıca herkesin sahip olduğu hakkı sahip olduğu gücü ifade ediyorsa bu, tanımı gereği değişkenlik gösterebilecek ve zorunlu olarak gelişim gösterecek olan güç ilişkilerine gönderme yapan bir kategoridir (Balibar, 2004, s. 66, 67).

[175] *TP*, s. 55.

leri şeyleri içerir.[176] Eğer insanlar sadece aklın buyrukları doğrultusunda yaşasalardı ve başka bir şeye yönelmeselerdi, insan türüne özgü olan doğal hak aklın gücü tarafından belirlenmiş olurdu. Ancak insanlar akıldan çok tutkuları tarafından yönlendirildiklerinden, insanların doğal gücü ya da hakkı akıl tarafından değil tutkular tarafından belirlenir. İnsanlar, insan ruhunun doğal nedenler tarafından meydana gelmemiş olduğu, bu nedenle de diğer bütün şeylerden bağımsız ve kendi kendini belirleme ve aklı doğru olarak kullanma konusunda mutlak bir gücü olduğu kanısına sahiptirler. Ancak Spinoza'ya göre, sadece deneyim bile sağlıklı bir ruha sahip olmanın sağlıklı bir bedene sahip olmak kadar zor olduğunu bize göstermiştir.[177]

Sonuç olarak, insanın kendi varlığını elinden geldiğince sürdürmeye çalıştığı fikrine kimse karşı çıkmayacaktır. Özgürlük, genelde düşünüldüğü gibi özgür irade değil, bir güç ya da bütünlüktür. Öyleyse insanın zayıflığı olan herhangi bir şeyin onun özgürlüğüne ait olması mümkün değildir. Bu nedenle insan, varlığını sürdürmemeye ya da aklını kullanmamaya yöneldiği zaman, onun özgür olduğu söylenemez. Aksine insan, ancak var olmaya ve insan doğasının yasalarına göre yaşamaya gücü olduğu kadarıyla özgürdür.[178] Ancak ne yazık ki aklını her zaman kullanabilmek ve sürekli insan özgürlüğünün doruğunda olmak her insanın gücü *(potentia)* sınırları içinde değildir. Yine de her insan, elinden geldiğince varlığını sürdürmeye çalışır ve bunu sağlayacak şeylere doğru yönelir. İnsan ahmak olsun, bilge olsun bu, böyledir. Öyleyse insanların içine doğmuş oldukları doğal hak ve doğal düzen, yalnızca şunu yasaklamaktadır: Hazların arzuladığı şeylere karşı olan şeyi arzulamak.[179]

---

[176] Balibar, 2004, s. 65.
[177] *TP*, s. 55, 56.
[178] *TP*, s. 57, 58.
[179] *TP*, s. 58.

Bu noktada Spinoza, yine *TTP*'de olduğu gibi, insanların sözlerine sadık olamayışları meselesine döner ve insanlar arasındaki anlaşmaların devamlılığının yararlılık koşuluna bağlı olduğunu yineler. Çünkü Spinoza'ya göre, insanların birbirlerine vermiş oldukları sözler, söz verenin istenci değişmediği sürece geçerlidir. Doğal hakka göre herkes kendi yargıcı olduğundan, insan, haklı ya da haksız (çünkü yanılmak insana mahsustur) olarak vermiş olduğu sözün kendisine yarardan çok zarar getireceğine inanıyorsa sözünü tutmayabilir. Bu, onun doğal hakkıdır.[180] Ancak eğer iki kişi birleşirler ve güçlerini bir araya getirirlerse, daha fazla güce sahip olurlar. Böylece tek başına olduklarından da daha fazla hakları olur. Ve ne kadar fazla kişi bu şekilde bir araya gelirlerse, hakları da o derecede artacaktır.[181]

Bu bir araya geliş de bir yerden sonra kaçınılmazdır. Çünkü insanlar öfke, kıskançlık ya da nefretle dolu oldukları sürece farklı amaçlara yönelirler ve birbirlerine karşı olurlar. O zaman ne kadar zeki ve güçlü olurlarsa, geri kalan yaratıkların korkacak o kadar fazla şeyleri olur. İnsanlar çoğu zaman doğaları gereği daha çok bu duyguların belirlenimi altında olduklarından, doğa gereği insanlar birbirlerine düşmandırlar. Çünkü en çok korkmam ve dikkat etmem gereken, benim en büyük düşmanımdır.[182] Doğal halde bir başkasının baskısına karşı koyabildiği sürece herkes kendi efendisi olduğuna, ancak hiç kimse tek başına diğerlerine karşı kendini koruyamayacağına göre, insanların doğal hakkı güçlerine göre belirlendiği sürece, bu halde kimsenin güvende olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü şu kesindir ki korkmak için ne kadar fazla sebebi varsa, kişi o derecede daha az hakka sahiptir.[183]

---

[180] *TP*, s. 60.
[181] *TP*, s. 60.
[182] *TP*, s. 60.
[183] *TP*, s. 60.

Başka bir ifadeyle, insanların doğal güçlerinin ya da haklarının doğal halde pratik bir geçerliliği yoktur. Çünkü her bir bireyin gücü ya da hakkı diğerlerininki tarafından ortadan kaldırılmış olur.[184] Böylece şu sonuçlanır ki insanlar, aralarında yardımlaşma olmadan hayatlarını sürdüremezler ve kendi zihinlerini oluşturamazlar. Spinoza buradan şu sonuca varır: İnsana özgülenmiş olan doğal hak, ancak insanların ortak bir hakka sahip oldukları üstünde yaşayacakları bir ülkenin bulunduğu ve kendilerini var edebilecekleri, koruyabilecekleri bir halde mümkündür. Ne kadar fazla insan bu şekilde bir araya gelirse, o kadar fazla hakka sahip olurlar.[185] Demek ki devlet birliği içinde söz konusu olan insanların doğal güç ya da haklarının ortadan kalkması ya da bastırılması değil, aksine ancak bu şekilde gerçek anlamda görünür hale gelmesidir.[186]

b. Devlet

1- Devletin Gücü ve Devlet Gücünün Sınırları

İnsanların ortak bir hakka sahip oldukları ve tek bir anlayış tarafından yönlendirildikleri yerde, açıkça görülür ki her bir tekil bireyin kendisinin daha az hakkı vardır. Başka bir deyişle, tekil kişinin ortak hakkın onu donattığı kadar hakkı vardır. Ortak mutabakat içinde ona emredilen her şeyi yerine getirmek zorundadır ya da yerine getirmeye haklılıkla zorlanabilir. Topluluğun gücüyle belirlenen bu hak, egemenlik olarak adlandırılır ve devleti yönetenler bu hakkı, yasa çıkarmak ya da yasaları yürürlükten kaldırmak, şehirler kurmak, savaşa ya da barışa karar vermek üzere kullanabilirler. Devlet işleriyle ilgilenme görevi bü-

[184] Cheneval, s. 197.
[185] *TP*, s. 61.
[186] Cheneval, s. 197.

tün halktan oluşan bir topluluktaysa yönetim biçimi demokrasi, bazı seçkinlerdeyse aristokrasi, son olarak tek bir kişideyse de monarşi adını alır.[187]

Spinoza, buraya kadar ortaya koyduklarından şunun sonuçlandığını söyler: Doğal halde günah ya da suç diye bir şey yoktur. Ya da biri günah ya da suç işlemişse bunu, diğerlerine karşı değil kendine karşı yapmıştır. Ancak devlet içinde durum farklıdır. Hiçbir yurttaş kendi kendisinin efendisi değildir. Devlet efendidir. Yurttaşlar devletin emirlerini yerine getirmek zorundadırlar. Yurttaş neyin haklı neyin haksız olduğuna kendisi karar veremez. Devletin istenci yurttaşların hepsinin istenci olduğundan, devletin haklı ya da haksız ilan ettiği şeyi yurttaş, herkesin haklı ya da haksız olarak kabul ettiğini düşünmek durumundadır. Dolayısıyla bir yurttaş, devletin kararlarını haksız bulsa da onlara uymak zorundadır.[188]

Sivil hal, kişileri ortak korkudan kurtarmak ve ortak acıyı bertaraf etmek için kurulmuştur. Yani amacı, herkesin doğal haldeki amacıyla aynıdır. Böylece akla uygun hareket eden bir kişinin, devletin akılcı bulmadığı bir emrine itaat ederken uğradığı zarar, sivil hale borçlu olduğu yarar sayesinde eşitlenir. Çünkü aklın yasası da iki kötüden daha az kötü olanı seçmeyi emreder. Yani devletin istediğini yapan kişi, hiçbir şekilde aklın emirlerine aykırı davranmış olmaz.[189] Doğal halde nasıl akla uygun davranan kişi en güçlü olan ise, akıl temelinde kurulmuş ve ona uygun yönetilen bir devlet de en güçlü ve sağlam devlet olacaktır. Devletin hakkı, tek bir istenç tarafından yönlendirilen topluluğun gücü tarafından belirlenir ve bu topluluğu oluşturan tüm insanların sağlıklı akıllarına uygun olmadığı sürece bu ruhlar birliği mümkün değildir.[190]

---

187 *TP*, s. 61.
188 *TP*, s. 61, 62.
189 *TP*, s. 66, 67.
190 *TP*, s. 67.

Ancak Spinoza, belli bir alanı, devlet gücünün-hakkının alanından çıkararak dokunulmaz ve düzenlenemez kılar. Ödül veya tehditle bile hiç kimsenin yönlendirilemeyeceği şeyler konusunda devletin hiçbir hakkı yoktur. Örneğin hiç kimse muhakeme gücünden vazgeçemez. Hangi ödül ya da tehdit bir insanı bütünün kendi parçasından küçük olduğuna ya da Tanrı'nın var olmadığına veya sınırları olduğunu gözleriyle gördüğü bir cismin sonsuz olduğuna, genel olarak gördüğü ya da inandığı her şeyin tersinin gerçek olduğuna inanmaya zorlayabilir? Ya da hangi ödül ya da tehdit insanı nefret ettiğini sevmeye, sevdiğinden nefret etmeye yönlendirebilir? Bir insanın kendisine karşı tanıklık etmesini, kendini çarmıha germesini, ebeveynlerini öldürmesini ya da ölümden kaçınmamasını ödül ya da tehditle sağlamak mümkün müdür? Devletin bütün bunları emretmeye gücü ya da hakkı olduğunu söylemek, bir insanın deli ya da kaçık olmaya hakkı olduğunu söylemekle aynı şeydir. Kimsenin bağlanamayacağı kurallar koymak delilik ve ahmaklıktan başka ne olabilir? Burada Spinoza'nın ortaya koymaya çalıştığı şey, insanın doğası gereği kaçındığı şeylerin, devletin hukukuyla düzenlenmesinin imkânsız olduğu düşüncesidir.[191] Böylece Spinoza, son derece mutlakıyetçi bir tonlamadan, insanın düşünsel ve bedensel özerkliği olarak adlandırabileceğimiz bambaşka bir alana atlar. İnsanın bedeninin dokunulmazlığı ile düşünce ve ifade özgürlüğü, öyleyse insanın doğası gereği sivil hukukla düzenlenemez alanlardır. Hakkı hukuktan kıvrak bir sıçrayışla ayıran Spinoza, hakların kaynağını egemenin iradesinde bulan mutlak pozitivist anlayışın tuzağına düşmekten felsefesini kurtarır.[192] Böylece *TTP*'de açıkça koruma altına alınmış düşünce özgürlüğü, *TP*'de tekrar vurgulanmış olur. Aynı şey inanç özgürlüğü için de

[191] *TP*, s. 67, 68.

[192] Spinoza'da hak ve hukuk ayrımı için bkz. Akal, 2004, s. 219-232.

geçerlidir. Tabii Spinoza'nın "gerçek din" dediği sınırlar içinde kaldığı sürece.

Spinoza'ya göre, aklın hizmetinde olan ruh, devlet gücüne tabi değil özerktir. Bu nedenle gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi ile komşunu seveceksin öğretisi hiçbir devlet gücünün belirleniminde olamaz.[193] Böylece Spinoza, inanç özgürlüğünü de devletin düzenleyemeyeceği bir alan olarak hukukun dışına çıkarır. Ancak bu, aynı zamanda inancı bireylerin iç dünyalarına hapsetmek anlamına da gelecektir. Çünkü Spinoza'ya göre, inancın ibadet yönü düzenlenebilir bir alandır. İbadet gerçek Tanrı sevgisini ne destekleyen ne de onu engelleyen bir şeydir. Dolayısıyla çok da ciddiye alınmaması gerekir. Böylece, ibadet nedeniyle kamusal barışın bozulması da engellenmiş olur.[194]

2- Devletlerarası İlişkiler

TTP ve *TP*'de devamlılık arz eden bir diğer nosyon, devletlerin doğal halde bulunuşu ve dolayısıyla karşılıklı düşmanlığıdır. Spinoza bunu, *TP*'de şöyle açıklar: Devlet gücü ya da hakkı, yalnızca doğal hak olduğundan, iki devletin karşılıklı konumları, iki insanın doğal haldeki durumları gibidir. Aradaki fark, insanın doğal halde yabancı baskılara karşı gelemezken devletin bunu yapabiliyor olmasıdır. Bu nedenle devlet, söz konusu dış baskılara karşı kendini koruyabildiği sürece, kendi kendisinin efendisidir.[195] Öyleyse devletler doğa gereği birbirine düşmandır. Dolayısıyla bir devlet bir başka devletle savaşmak ve onu hâkimiyeti altına almak isterse, bunu yapması doğal hakkıdır; çünkü savaşmak için istenç yeterlidir. Ancak barış yapmak için tek

193 *TP*, s. 69.

194 *TP*, s. 69.

195 Şüphesiz karşılıklı yardımlaşma isteğinde olan iki devletin, her biri tek başınayken sahip oldukları güç ya da haktan daha fazla güce veya hakka sahip olacaklarını söylemek mümkündür (*TP*, s. 69, 70).

bir devletin istenci yetmez. En az iki devletin bu istençte olması gerekir ve bu durumda bu iki devlete müttefik denir. Bu ittifak, bu sonuca varılmasını sağlamış olan neden, yani zarardan duyulan korku ya da bir yarar beklentisi sürdüğü sürece devam eder. Ama söz konusu neden ortadan kalkarsa, devletleri birleştiren bağ kendiliğinden çözülür ve ittifak sona erer. Bu nedenle her devletin, ittifak nedeni ortadan kalktığında isterse ittifakı sona erdirme hakkı vardır. Hiç kimse bir devleti sadık olmama ya da hileyle suçlayamaz. Ayrıca zaten hiç kimse gelecek konusunda kendini yükümlülük altına sokamaz; çünkü gelecekte koşulların değişmeyeceğini söylemek mümkün değildir. Koşullar değiştiğinde müttefik iki devlet arasındaki durum kökünden değişir ve böylece her iki devletin de kendi çıkarını gözetmeye ve elinden geldiğince korkudan uzaklaşıp olabildiğince bağımsızlaşmaya ve diğerinin daha güçlü hale gelmesini engellemeye çalışmaya hakkı vardır.[196]

Diğer yandan kendi aralarında barış yapmış olan devletlerin, hangi koşullar halinde barışın ortadan kalkacağını önceden belirlemeye de hakları vardır. Eğer bu hususlardan biri üstünde uzlaşamazlarsa söz konusu devletler savaş haline geri dönerler. Ne kadar çok devlet barış konusunda anlaşırsa, içlerinde her birinin diğerlerinden korkması için daha az sebebi olur. Diğer yandan her birinin diğerlerini savaş yoluyla altetme gücü de o derece azalmış sayılabilir. Ayrıca her biri barışın koşullarını korumaya ne kadar yönlenirse, o kadar az kendi kendisinin efendisi olur, aksine daha çok müttefiklerin ortak istencinin hizmetine girer.[197]

Spinoza, devletlerarasındaki ilişkinin bu şekilde görülmesiyle, sağlıklı bir akıl ve dinin öğrettiği sadakatin de ortadan kalkmadığını düşünmektedir. Çünkü akıl ve din

[196] *TP*, s. 70, 71.
[197] *TP*, s. 71.

de her türlü sözün tutulması gerektiğini söylemez. Örneğin, birisi bana saklamam için para verse, ben de bana verilmiş bu paranın çalıntı olduğunu öğrensem, parayı verene teslim etmekle değil, paranın gerçek sahibine dönmesi için çabalayarak doğru davranmış olurum. Bunun gibi, bir devlet de bir şey yapmaya söz verdikten sonra, bu sözün tutulmasının yurttaşların ortak çıkarlarına aykırı olduğunu tespit ederse sözünü tutmayabilir.[198]

3- Devletin Hakları

Spinoza'nın daha önce *TTP*'de de ortaya koymaya çalışmış olduğu gibi, devlet neyin iyi neyin kötü, neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verecek tek mercidir. Bu nedenle, yasa yapmak ve münferit durumların bu yasalara aykırı olup olmadığına karar vermek, savaşmak, barış koşullarını belirlemek sadece devletin hakkıdır. Bu nedenle suçu ve cezayı tespit edecek, yurttaşlar arasındaki uyuşmazlıkları çözecek, bütün bunları yürütecek yasa uygulayıcılarını atayacak olan da devlettir. Savaş ve barış konusundaki tek otorite de o olduğundan, askeri bütün kararları alacak olan yine odur. Spinoza burada akla şöyle bir sorunun geldiğini söyler: Devletin kendisi yasalarla bağlı mıdır ve dolayısıyla bu yasalara aykırı davranabilir mi? Yasa ve yasaya aykırılık sadece devletlerin hukukuyla ilgili değildir, tüm doğal şeylerin ve özellikle de aklın kurallarını da kapsar. Bu nedenle devletin yasalarla bağlı olmadığını ve onları ihlal edemeyeceğini söylemek mümkün değildir. Devlet, onlar olmaksızın devlet olamayacağı yasalar ve kurallara bağlı olmasaydı doğal bir şey olamaz, ancak bir hayal sayılabilirdi. O zaman denebilir ki aklın emirlerine aykırı bir şey yaptığı zaman devlet suç işlemiş olur. Çünkü bir devlet, ne denli aklın kuralları doğrultusunda hareket ediyor-

[198] *TP*, s. 71, 72.

sa o denli bağımsızdır. Akla uygun davranmadığı sürece haksız davranmış olur.[199] Örneğin, bu masayla istediğimi yapabilirim dediğimde, kastettiğim şey bu masanın sözgelimi otlamasını sağlayabileceğim değildir. Aynı şekilde Spinoza, insanlar kendilerine değil devlete aittirler dediği zaman insanlar insan doğalarını kaybedip yerine başka bir doğaya sahip oluyorlar ya da devlet insanlardan uçmak gibi imkânsız bir şey yapmalarını sağlayacak bir etkide bulunabilir demek istememektedir. Buradan, devletin hangi anlamda yasalara bağlı olduğu ve hangi yasaları ihlal edebileceği ortaya çıkar. Bağlı olduğu yasalar, evrensel doğal zorunluluğun yasalarıdır. Yasa olarak anladığımız şey sivil yasa ise, devletin kendi yasalarıyla bağlı olduğunu ve onları ihlal etmemesi gerektiğini söyleyemeyiz.[200]

Gerçekten "yasa" kavramı, aslında bir şeyin düzenlenmesi için konulmuş ve kendisine uyulması beklenen bir kuraldır. Yani "yasa" dediğimiz şeye aykırı davranmak mümkündür. Zaten aykırı davranılabileceği için, meşru bir kaynağa gönderme yapan ve yaptırım gücüyle donatılmış bir düzenlemedir yasa. Oysa doğal yasalara, Spinozacı terimlerle konuşursak, Tanrısal ya da Tözsel zorunluluğun yasalarına aykırı hareket etmek mümkün değildir. Dolayısıyla aslında doğanın değişmez düzeni ve zorunluluğundan söz ederken belki de "yasa" sözcüğünü kullanmamak gerekir. Spinoza aslında "yasa"yı tanımlarken,[201] tanımladığı şeylerden birini, hukuku oluşturma ve toplumsal düzenleyici olma niteliğini taşımadığı gerekçesiyle eleyerek diğerini gerçek yasa olarak ön plana çıkarmak istemekte-

---

[199] *TP*, s. 73, 74.

[200] *TP*, s. 74, 75.

[201] Spinoza'ya göre yasa, insanların uymak zorunda oldukları "iyice belirlenmiş tek ve aynı eylem kuralı"dır. Yasa, ya doğal bir zorunluluktan doğar ya da insanı bir karardan. Yasa insani bir karardan doğduğu zaman, "bir hukuk kuralı" diye adlandırılır. Öyleyse insani yasa hukuku içerir (Akal, 2004, s. 226).

dir.[202] Dolayısıyla Spinoza açısından siyasal yapılanmaların mutlak güçleriyle ortaya koydukları hukuk, tamamıyla bir insani kurallar bütünüdür. Bu kuralların oluşmasında ne kadar çok tekil akıl devreye girerse (bir araya gelirse), bu kurallar bütününün, yani hukukun o kadar rasyonel (yani insan doğasına uygun) olması sağlanabilir. Bu koşulu optimal olarak gerçekleştirebilecek olan yönetim biçimi de, Spinoza'ya göre, kaçınılmaz olarak düşünce ve ifade özgürlüğü temelli bir demokrasi olacaktır.

c. Yönetim Biçimleri

TP'nin ilerleyen bölümlerinde Spinoza, çeşitli yönetim biçimlerini, onların temel aldıkları ilkeleri ve bu yönetim biçimlerinin en rasyonel biçimde nasıl uygulanabileceklerini tartışır.[203] Örneğin, Spinoza'ya göre monarşinin en akılcı formu anayasal monarşidir. Aristokrasi, Venedik gibi kent devletleri ile Birleşik Eyaletler gibi federatif cumhuriyetler örnekleri üzerinden iki farklı tipi karşılaştırılarak tartışılır. Spinoza'nın demokrasiye ayırdığı bölüm ise, düşünürün beklenmedik ölümü nedeniyle tamamlanamamıştır.[204]

Spinoza, *TP*'nin yönetim biçimlerine ayırdığı bölümüne, ilk bölümde neleri ortaya koymaya çalışmış olduğunu özetleyerek başlar. Buraya kadar Spinoza, bize, bir insanın akla uygun olarak yaşadığı zaman en bağımsız ve özgür olacağını, aynı şekilde akıl temelinde kurulmuş ve ona uygun yönetilen bir devletin de en güçlü ve bağımsız devlet olacağını göstermiştir. En iyi yaşama yolu, olabildiğince varlığını koruma çabası ise ve bu da akıl tarafından yönlendirildiği sürece, insanın ya da devletin en bağımsız halde yaptıkları her şey en iyi şey olacaktır. Çünkü Spinoza,

[202] *Ibid*, s. 229.
[203] Blom, s. 315.
[204] *Ibid*, s. 341.

hak ve gücü özdeşleştirirken, haklı olarak gerçekleşen her şeyin en iyi şey olduğu iddiasında değildir. Şu ana kadar devletin hakkından genel olarak söz etmiş olan Spinoza, bu saptamayla birlikte bu sefer her bir yönetim biçiminin en iyi türünü incelemeye başlar.[205]

Spinoza'ya göre, her bir yönetim biçiminin en iyi şekli, kolaylıkla sivil toplumun amaçlarından, yani barış ve güvenlik içinde yaşamak amacından çıkarsanabilir. Böylece insanların güven içinde yaşadığı ve haklarının ihlal edilmediği yönetim biçimi en iyi yönetim biçimi olacaktır. Kuşkusuz, isyanların, savaşların, yasa ihlallerinin tek suçlusu yurttaşların kötü niyeti değil, yönetimin de kötü durumudur. Sivil insan doğmaz, oluşturulur. Ayrıca insanların doğal tutkuları her yerde aynıdır. Bu nedenle, bir devlette başka bir devletten daha fazla kötülük ve suç işleniyorsa, bunun sebebi kuşkusuz o devletin dirlik düzenlik için yeterince çaba harcamamış, anayasanın amaca uygun olarak hazırlanmamış ve dolayısıyla devlet gücünün tam olarak muhafaza edilememiş olmasıdır. İsyan sebeplerini ortadan kaldıramamış, sürekli savaş tehlikesi içinde yaşayan ve yasaların sıklıkla ihlal edildiği bir sivil toplum doğal halden çok da farklı değildir.[206] Diğer yandan uyrukların yalnızca korku nedeniyle silahlarına davranmadıkları bir devlet hakkında söylenebilecek tek şey, o devletin savaş halinde olmadığı, ama barış içinde de bulunmadığıdır. Çünkü barış yalnızca savaşın olumsuzlanması değil, aynı zamanda ruh gücünden kaynaklanan bir erdemdir. Bu nedenle Spinoza, insanların ahenk içinde yaşadığı bir yönetimden söz ederken, insanlara ve hayvanlara ortak olan koşulların varlığı içinde süren bir hayattan değil, her şeyden önce akıl, yani gerçek erdem doğrultusunda yaşanan bir hayattan söz etmektedir.[207] Spinoza, bu noktada yöne-

[205] *TP*, s. 76.
[206] *TP*, s. 77.
[207] *TP*, s. 77, 78.

timden ne anladığını açıklar. Ona göre yönetim, yönetilenler olarak insanlara karşı savaş hakkı aracılığıyla ulaşılmış bir şey değil, belli bir sayıda özgür insan tarafından oluşturulmuş bir şeydir.[208]

Daha önce söylendiği gibi, insanlar akıldan çok tutkuları tarafından yönlendirildiklerinden, halk da akıl tarafından değil, ortak tutkular tarafından doğal olarak belirlenir. Dolayısıyla halk bir araya geldiğinde ve tek bir zihinmişcesine yaşamak istediğinde, bunun nedeni toplumsal bir umut ya da korku veya bir zararı bertaraf etmek için ortak bir ihtiyaç olacaktır. Ayrıca her insanın içinde yalnızlık korkusu bulunduğundan ve hiç kimsenin tek başına kendini koruyacak ve hayatını idame ettirecek şeyleri karşılayacak gücü olmadığından, insanlar doğa gereği sivil hale ihtiyaç duyarlar ve onu hiçbir zaman bütünüyle ortadan kaldıramazlar. Bu nedenle bir devlet içinde sıklıkla meydana gelen uyuşmazlıklar ve isyanlar asla o devletin çözülmesine neden olmaz. Ancak halihazırdaki şekli içinde bu sorunlar giderilemediğinde devletin şekli değişir. Böylece Spinoza, yönetimin muhafaza edilmesi için gerekli araçlardan söz ederken, onun şeklinin muhafazası için gerekli araçları kastettiğini açıklar.[209]

Spinoza'ya göre, eğer insan doğası, insanların her zaman çoğunlukla en yararlı olanı arzulayacakları biçimde yaratılmış olsaydı, dirlik, düzen ve sadakatin korunması sanatına (yani siyaset sanatına) ihtiyaç kalmazdı. Ama insan doğası bambaşka biçimde çalıştığından, yönetim, herkesin, yani hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin, istençleri dahilinde ya da değil, ortak refahın gerektirdiğini yapmalarını sağlayacak biçimde tasarlanmalıdır. Yani insanlar gönüllü olarak ya da zor yoluyla ya da acizlikten akla uygun yaşamak zorunda kalmalıdırlar. Bu, ancak ortak

[208] *TP*, s. 78.
[209] *TP*, s. 79.

refah için gerekli olanın tek bir insanın sadakatine bağlı olmaması halinde mümkündür. Çünkü en uyanık kişi bile sonuç olarak insandır ve ruh sağlamlığının en çok gerektiği yerde pes edebilir. Zaten bir kişiden, diğerlerini kendinden daha fazla düşünmesini, hırslı, kıskanç olmamasını istemek, hiç kimsenin kendisinden bekleyemeyeceği şeyi o kişiden beklemek olur.[210]

1- Monarşi

Spinoza'ya göre, tek bir kişinin devlet gücünü bünyesinde barındırabileceğini düşünmek, fena halde yanılmak anlamına gelir. Çünkü tek bir insanın gücü, böyle bir yükü kaldıracak doğaya sahip değildir. Bu nedenle halk bir kral seçtiğinde, aslında ülkeyi yönetenin sadece o kralın kendisi olduğu sanılmamalıdır. Çevresinde kumandanlar, danışmanlar ve arkadaşlar bulunur. Bu nedenle mutlak monarşi olarak adlandırılan yönetim, gerçekte aristokratik bir yönetimdir ve bu açıktan değil de gizli bir şekilde böyle yürüdüğünden tehlikeli sonuçları olabilir. Örneğin çocuk yaşta ya da hasta bir kral ancak sözde kraldır. Aslında devlet gücü, yüksek devlet işleriyle ilgilenen ya da krala en yakın olan kişiler tarafından kullanılmaktadır.[211] Her şeyin ötesinde şu kesindir ki devlet için uyrukları düşmanlarından daha büyük bir tehlike teşkil ederler. Bu nedenle, bütün devlet gücünün kendisine aktarıldığı o tek kişi, uyruklarından düşmanlarından korktuğundan daha fazla korkacaktır. Bu nedenle, kendini ön planda tutarak tebaasıyla ilgilenmeyecektir. Benzer nedenlerle krallar, oğullarını seveceklerine onlardan korkarlar ve yine bu nedenle, oğullarını kendi korkularını bertaraf edecek şekilde yetiştirirler.[212]

---

210 *TP*, s. 79, 80.
211 *TP*, s. 81.
212 *TP*, s. 81.

Bu da ileride kral olacak kişilerin yöneticilik yeteneklerinden yoksun, kullanılmaya ve yönlendirilmeye müsait bir karakterde yetişmeleri ve dolayısıyla devletin zayıflaması sonucunu doğuracaktır. Bütün bunlar bize gösterir ki devlet gücü ne denli koşulsuz olarak tek bir kişinin ellerine bırakılırsa, kral o denli az bağımsız ve uyrukların durumu da o denli daha şikâyet edilir olacaktır. Bu nedenle iyi oluşturulmuş bir monarşide, monarşinin üstüne kurulduğu temeller belirlenmelidir. Öyle ki bu temeller, monarklar için güvenlik, halk için de barış ve huzur sağlasın.[213]

Bölümün devamında Spinoza, bu monarşik yönetim şeklinin temellerini sıralamaya ve bunlar üzerinde tek tek durmaya girişir. Bu ayrıntılı irdelemeyi bütünüyle burada özetlemek mümkün olmamakla birlikte, bazı önemli noktaların üzerinde durmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Her şeyden önce Spinoza'nın en iyi monarşik yönetim olarak kabul ettiği yönetim biçimi, anayasal monarşidir. Hatta *TP*'nin yedinci bölümüne Spinoza, anayasanın, kralın kendisi tarafından bile kaldırılamayacak kadar sıkı bir şekilde oluşturulmuş olmasının pratikte rahatlıkla uygulanabilecek bir durum olduğunu söyleyerek başlar. Spinoza, bildiği kadarıyla, hiçbir yerde, monarkın sınırsız ve bazı koşullarla belirlenmemiş olduğu bir yönetimin bulunmadığını söyledikten sonra, bunun hiç de akılla çelişen bir şey olmadığını ekler. Devletin temelleri daha çok kralın sonsuza kadar geçerli olacak kararları olarak görülmelidir. Böylece kralın kendi bakanları da bunları böyle algılayarak itaat ederler. Kralın kendisi bu temellere aykırı emirler verdiğinde de bunları uygulamaktan kaçınabilirler. Spinoza bu noktada Odysseus örneğini verir. Odysseus'un yoldaşları, onu bir direğe bağlarken kendi emrini yerine ge-

[213] *TP*, s. 81.

tirmişler ve sirenlerin şarkısıyla aklını kaybeden Odysseus'un kendisini çözmeleri için verdiği emirleri yerine getirmekten kaçınmışlardır. Daha sonra, ilk emrine sadık kaldıkları için yoldaşlarına teşekkür eden Odysseus, bu nedenle bilge olarak kabul edilir.[214] Krallar da Tanrı değil insan olduklarından, çoğu zaman sirenlerin şarkısına kapılabilirler. Dolayısıyla eğer her şey tek bir kişinin sallantılı istencine bağlı olursa, hiçbir şeyin özellikle de devletin sağlam kalması mümkün olmaz. Bu nedenle, monarşik yönetim öyle yapılanmalıdır ki tüm hukuk kralın açık istenci olarak kabul edilsin, ancak kralın her istenci hukuk olarak kabul edilmesin.[215] Yani kral yalnızca, yasaların meşruiyet kaynağı olarak bu yönetim biçiminde önem taşır.

Monarşik yönetimin bu temel ilkeleri koyulurken öncelikle göz önünde bulundurulması gereken şey, tutkuların hâkimiyetinde olan insan doğasıdır. Neyin olması gerektiğini göstermek yeterli değildir. Neyin olabileceğini de göstermek gerekir ki insanlar tutkular içindeyken bile, akla uygun yaşarkenki gibi yasalara dikkat etsinler ve onları gözetsinler.[216] Demek ki devlet gücünü kullanmaya yetkili olanlar, her zaman ülkenin durumunu ve koşullarını iyi bilmek, ortak refahı gözetmek ve yurttaşların çoğunluğu için yararlı olanı uygulamak yükümündedirler. Ama daha önce de ortaya konduğu gibi, tek bir insan bunların hepsini öngörebilecek ve uygulayabilecek yetenekte değildir. Bu nedenle kralın çevresinde söz konusu ilişkiler konusunda bilgili danışmanları olmalıdır. Hatta Spinoza, bu noktada çeşitli sınıflardan yurttaşların seçtiği kişilerden oluşan bir kuruldan söz eder. Bir anlamda halkın temsilcilerinden oluşan bir danışma meclisidir bu. Spinoza, bu meclise seçilecek kişilerin de belli koşulları taşıması gerektiğini ek-

[214] Bkz. Homeros, Şan: XII, s. 222-226.
[215] *TP*, s. 90, 91.
[216] *TP*, s. 91.

leyecektir. Spinoza'ya göre bu tarz bir kurulun sayılamayacak kadar çok faydası vardır.[217]

Sonuç olarak Spinoza, kralın gücü yalnızca halkın gücü doğrultusunda belirlendiği ve halkın güvenliği sağlandığı sürece, bir kralın yönetimi altında da bir halkın büyük bir özgürlüğe sahip olabileceğini söylemektedir.[218] Bunu sağlayabilecek monarşik rejim de, Spinoza'ya göre, halkın temsilcilerinden oluşan bir danışma kurulunun krala eşlik ettiği anayasal bir monarşidir.

2- Aristokrasi

Spinoza monarşik yönetimden sonra aristokratik yönetimi irdelemeye başlar. Spinoza'ya göre, en rasyonel aristokratik yönetim büyük sayıda patrisiyenlerden oluşmalıdır. Yönetimde daha fazla kişi söz sahibi olduğundan bu yönetim biçimi, monarşiye göre, özgürlüğün korunması açısından daha elverişlidir. Spinoza *TP*'nin sekizinci bölümüne, aristokratik yönetimi tanımlayarak başlar. Spinoza, tek bir kişinin değil, halktan seçilmiş bir grup kişinin yönetici olduğu yönetime aristokratik yönetim demekte ve bu kişileri patrisiyenler olarak adlandırmaktadır. Aristokratik yönetimin, demokrasiden farkı, yönetme hakkının bir seçimden kaynaklanmasıdır. Demokraside ise bu hak, doğuştan kazanılmış haklardan kaynaklanır. Bu nedenle, bir devletin bütün halkı, patrisiyenlerin sayısı kadar olsa bile o devlet yine de aristokratik bir devlet olarak kalır. Spinoza'ya göre, aristokratik yönetimin sağlamlığında önemli olan öğe, patrisiyenlerin sayısının belirlenmesinde ülkenin büyüklüğünün göz önünde bulundurulmasıdır.[219] Spinoza, aristokratik yönetimlerden söz ederken, bu yönetim biçi-

[217] *TP*, s. 92, 93.
[218] *TP*, s. 108, 109.
[219] *TP*, s. 109, 110.

minin iki türünü, birini diğerine yeğ tutarak inceler. Bunlardan ilki Venedik, Cenova gibi kent devletleridir. Diğer türe örnek olarak ise Birleşik Eyaletler'i gösterir. Örneğin kent devletlerinde, eskiden Roma'da da olduğu gibi, patrisiyenlerin devlete adını veren şehirden gelmeleri bir alışkanlıkken, Birleşik Eyaletler adını tüm eyaletlerden aldığından böyle bir eşitsizlik söz konusu değildir. Böylece bu devletin uyruklarına daha büyük özgürlükler tanıdığı söylenebilir.[220]

Spinoza, aristokratik bir yönetimin dayanması gereken temel ilkeleri ortaya koymadan önce, tek bir kişinin egemenliği ile oldukça kalabalık bir kurulun ya da meclisin eline bırakılmış egemenlik arasındaki farka değineceğini söyler. Düşünüre göre bu fark çok büyüktür. Daha önce de belirtildiği gibi, bütün egemenliği elinde bulundurmak tek bir kişinin gücü dahilinde değilken, aristokratik yönetimdeki meclis için böyle bir şey söz konusu olmaz. Aynı zamanda böyle bir meclis, kral gibi, danışmanlara da ihtiyaç duymayacaktır. İkinci olarak krallar ölümlüyken, meclisler süreklidir. Üstelik kralın gücü çoğu zaman, sonuç olarak kral da bir insan olduğundan, sözde kalır. Oysa bir meclis açısından böyle bir tehlike yoktur. Diğer yandan, tek bir kişinin istenci değişken ve kararsızken büyük bir meclis için bunu söylemek mümkün değildir.[221]

Aristokratik bir yönetimin temel ilkeleri her şeyden önce, yönetimi elinde bulunduran meclisin kendi kendisinin efendisi olmasına ve yönetimde söz sahibi olmayan halkın da meclis için korkulacak bir kitleye dönüşmemesine yönelik olmalıdır. Çünkü devletin şekli aklın gösterdiği yolla ne denli uyuşursa, yönetimi elinde bulunduranın hukuku da o denli büyük olur ve barışın ve özgürlüğün korunmasını o ölçüde sağlar. Bu, tüm yönetim biçim-

220 *TP*, s. 110, 111.
221 *TP*, s. 111.

leri için ortak ilkedir.[222] Böylece Spinoza'ya göre, monarşik yönetimler için söz konusu olan temel ilkelerin yerine aristokratik yönetimin özelliklerine uygun ilkeler koyarak akılcı bir aristokratik yönetimin temel ilkelerine ulaşabiliriz.[223] Böylece Spinoza, aristokratik yönetime uygun olmayanları ayıklayarak irdelemek için, monarşik yönetimle ilgili öngördüğü ilkelere dönerek bunları aristokratik yönetim açısından yeniden ele alır. *TP*'nin sekizinci bölümü, ayrıntılı bir şekilde incelenmek üzere adını tek kentten alan aristokratik yönetimlere ayrılmıştır. İzleyen bölümde ise Spinoza, birçok kentin yönetimi paylaştığı ikinci tür aristokratik yönetimi, yine ona uygun temel ilkeleri ortaya koyarak ele alır. Spinoza, bu bölümü, neden bu ikinci tür aristokratik yönetimi birinci türe yeğ tuttuğunu açıklayarak bitirir. Buna göre, birçok kentin yönetimde olduğu bir devlette, yüce meclis belli bir yerde ve belli bir tarihte toplanmadığından, meclisin beklenmedik bir saldırıya uğramasından ve dolayısıyla devletin yıkılmasından korkmaya gerek yoktur. Diğer yandan böyle bir devlette pek çok

---

[222] Spinoza aslında, devlet kurumsal olarak iyi işleyen bir mekanizmaya ve insan oldukları için hata yapmaları muhtemel olan yöneticilerin basiretsizliklerine rağmen ayakta kalmasını sağlayacak rasyonel temel ilkelere sahip olduktan sonra, insanın toplumsallık içinde yaşamasına neden olan amaçlara, yani barış ve güvenliğe ulaşmanın, yönetim biçimi ne olursa olsun, mümkün olacağını söylemek istemektedir. "Eğer bir devletin kurtuluşu birinin dürüstlüğüne bağlıysa ve eğer devletin işleri onu yönetenler dürüst bir şekilde davranmayı seçmedikleri sürece düzgün bir şekilde idare edilemeyecekse, o devletin istikrarlı olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Bir devletin varlığını devam ettirebilmesi için kamu işlerinin öyle bir düzene tabi olması gerekir ki onu yönetenler, ister akılla isterse tutkularıyla yönlendirilsinler, dürüst olmayan bir şekilde ya da kötü davranamasınlar. Devletin güvenliği için onu yönetenlerin hangi güdüyle iyi yönettiği önemli değildir; yeter ki iyi yönetsinler. Zira kalbin özgürlüğü ve cesaret özel bir erdemdir, devletin erdemi ise güvenliktir *(TP* I)" (Aktaran: Balibar, 2004, s. 60, 61). Ancak yine de aristokrasi monarşiden, demokrasi de aristokrasiden daha iyi bir yönetim biçimidir. Daha fazla tekil aklın karar alma sürecine katılmasını sağladığı, dolayısıyla da hata yapma riskini azalttığı için.

[223] *TP*, s. 112, 113.

kent özgürlükten yararlandığından, iktidarı ele geçirmeye çalışan birinin tek bir kenti ele geçirmesi amaçladığı şeye ulaşması için yeterli olmayacaktır. Ayrıca özgürlük bu devlette çok daha büyük sayıda insan için ortak bir yarardır; çünkü tek bir kentin yönetimde olduğu diğer tür aristokratik yönetimde diğer kentlerin yararı, yönetimde olan kentin yararına uygun düştüğü ölçüde göz önünde bulundurulmaktadır.[224]

3- Demokrasi

Spinoza, 11. bölüme, "en doğal" yönetim biçimi olarak gördüğü demokrasiyi anlatmak üzere başlar. Ancak Spinoza'nın en iyi yönetim biçimi olarak sunduğu demokrasinin irdelenmeye başladığı yerde *TP*, bir iki sayfadan sonra tamamlanmadan kalacaktır, yazarının ölümü nedeniyle.

Spinoza'ya göre, demokratik yönetim biçiminin aristokratik yönetim biçiminden farkı şudur: Aristokratik yönetimde, bir kişinin patrisiyen olması yüce meclisin kararına ve özgür seçime bağlıdır. Oy hakkı ve devlet görevleri hiç kimseye kalıtsal olarak geçmez. Oysa demokratik bir yönetimde, o devletin uyruğu olan ve dolayısıyla sivil haklardan yararlanan bir anababadan ya da ülke toprakları içinde doğmuş olan veya başka birtakım nedenlerle söz konusu devletin hukukuna tabi olmaya hak kazanmış herkesin oy hakkı vardır ve bu özellikleri taşıyan kişiler kamu görevinde bulunabilirler. Ancak bu haklara sahip olmak, yaş ya da vergi verme yükümlülüğünü yerine getirme gibi kriterlere bağlansa da, devlet gene de demokratik olarak nitelendirilecektir. Demek ki Spinoza'ya göre demokratik yönetimin de çeşitli tipleri bulunabilir. Ancak Spinoza *TP*'de sadece herkesin ülke yasalarınca yönetildiği, bir başkasının hâkimiyeti altında bulunmaksızın onurlu bir

[224] *TP*, s. 141, 142.

biçimde yaşadığı, oy ve kamu görevlerinde bulunma hakkına sahip olduğu bir düzeni anlatmak istemektedir. Yine de Spinoza bu düzeni, aslında felsefesinin geneliyle çelişen bir şekilde bazı kişileri, "başkasının hâkimiyetinde" yaşadıkları için bu hakların dışında tutarak anlatmaya başlar. Daha da vahim olan kısmı, bu gruba kadınları dahil etmesi ve kadınların doğaları gereği erkeğe eşit olmadıklarını tanıtlamaya çalışmasıdır.[225] Neyse ki *TP* burada kesilir ve demokratik yönetim biz okuyucuların hayal gücüne bırakılır.

Spinoza *TTP*'de demokrasiyi şöyle tanımlamıştır: "İşte doğal hak ihlal edilmeden ve her türlü sözleşmeye mümkün olan en büyük bağlılıkla uyularak bir toplumun oluşturulmasını mümkün kılan kural: Herkesin topluma kendisine ait olan bütün gücü devretmesi gerekir. Öyle ki egemen doğal hak, yani herkesin ya özgür seçimi ile ya da büyük cezanın korkusu ile uymak zorunda kalacakları en yüksek emir her şeyin üzerinde tutulmuş olsun. Böyle bir toplumun hukukuna Demokrasi denir ve demokrasi şöyle tanımlanır: İnsanların kendi güçleri dahilinde olan her şey üzerinde toplu bir egemenlik hakkına sahip oldukları insanlar birliği."[226] Demokratik bir yönetimde herkes, eylemleri üzerindeki kontrol yetkisini devreder, aklı ve yargıları üzerindeki kontrolü değil. Herkes aynı şekilde düşünemeyeceğine göre, yasa yapma gücü çoğunluğun elindedir. Eğer koşullar görüşlerin değişmesine neden olursa, yasalar da buna bağlı olarak değişebilecektir.[227]

Spinoza'nın demokrasiye atfettiği önem ortada olmasına rağmen, Spinoza metinleri içinde demokrasinin ortaya konuşunda karmaşık bir yöntem izlendiği görülür ve akla pek çok soru gelir. Demokrasi, Balibar'ın "en doğal"

---

[225] *TP*, s. 148-151.

[226] Aktaran: Balibar, 2004, s. 38; *TTP*, s. 205.

[227] *TTP*, s. 263.

devlet olarak ortaya koyduğu, Akal'ın "kurulması gerekmeyenin kurulması" biçiminde formüle ettiği[228] bir özellik taşır. Balibar'ın da belirttiği gibi, demokratik yönetim içinde birey-devlet ilişkisi, sınırlanan-sınırlayan olmaktan çıkar ve söz konusu iki terim birbirlerinin faydalarını "içselleştirdikleri" ölçüde, kuramsal anlamda sınırsız bir güç söyleminin yerini gerçek gücün maksimum kullanımı alır. Balibar, bu kendi kendini sınırlama eyleminin, Spinoza'nın metafiziğiyle birlikte düşünüldüğünde, devletin kuruluşuna içkin olan bir nedenselliği ifade ettiğini söyler.[229] Blom'a göre, *potentia, per se* bir güç, yani bir şeydeki yetenek, *potestas* ise, *ad aliud*, yani başka şeyler üzerindeki güç olarak tanımlanabilir. Bu ayrımın da birtakım sonuçları vardır. Devletler söz konusu olduğunda, akla uygun olarak kendini gerçekleştiren bir devlet, *potentia* anlamında daha güçlü ve diğer devletlerden daha bağımsız bir devlet olacaktır. Bu da ancak devletin vatandaşlarının *potentia*'larını olabildiğince artırabilmeleriyle mümkündür. Bu anlamda Spinoza'ya göre, demokrasiyle yönetilen bir devlet en güçlü devlet modelidir; çünkü bir demokrasi içinde bireysel güçlerin en iyi şekilde bir aradalıkları sağlanabilir.[230] Dolayısıyla da demokratik devlet "en doğal devlet"tir.

Balibar bu noktada belli bir zorluğa dikkat çeker: Hem bütün mevcut devlet biçimlerinin doğal nedenlerin sonuçları olduğunu, hem de demokrasinin "en doğal", "doğal duruma en yakın" devlet rejimi olduğunu aynı anda kabul etmek nasıl mümkün olacaktır? Spinoza bu sorunla *TTP*'nin 16. bölümünde yüzleşmiş görünmektedir. Metin genel bir devlet tanımı ya da her türlü sivil toplumun kökenlerinin tarifi ile demokrasiye has biçimlerin çözümlenişi arasında gidip gelir. Bir yandan demokrasi, belirli se-

[228] Akal, 2004, s. 167.
[229] Balibar, 2004, s. 37, 38.
[230] Blom, s. 341, 342.

beplerin sonucu olan belirli bir siyasal rejimdir. Ama aynı zamanda da bütün rejimlerin gerçekliğidir. Bu haliyle demokrasi her devlete içkin olan bir istek olarak görünür.[231] "Demokratik bir devlette saçmalıktan daha az korkulabilir; zira bir bütünü oluşturan üyelerin çoğunluğunun, eğer bu bütün kayda değer bir sayıya tekabül ediyorsa, bir saçmalık üzerinde birleşmeleri neredeyse imkânsızdır. Bunun ikinci bir nedeni de demokrasinin temelinin ve amacının insanların uyum ve barış içinde yaşamalarını temin edebilmek için Arzu'nun irrasyonelliğinden kaçmalarını sağlayarak onları mümkün olduğunca Aklın sınırları içinde tutmak olmasıdır." "Hiç kimse doğal hakkını bir daha kontrol edemeyeceği başka bir bireye bırakmaz, bunun yerine toplumun, kendisinin de parçası olduğu çoğunluğuna bırakır." Böylece "insanlar daha önceki doğal durumlarında olduğu gibi eşit kalabilirler."[232] Bu nedenle demokrasi, yönetim biçimleri içinde "en doğal" ve bireysel özgürlükle en uyum içinde olanıdır.[233] Çünkü demokrasi, *her* yönetim biçiminde *de facto* olarak gerçekleşen, egemen güçler tarafından konulmuş ve toplumsal olarak herkes için bağlayıcı olan kurallar ve bunları uygulama gücü ile yurttaşların/uyrukların öznel ihtiyaç ve tercihleri arasındaki karşılıklı etkileşimin en azından kısmen de olsa *hukuki-kurumsal olarak güvence altına alındığı* yönetim biçimidir.[234]

V- SONUÇ

Spinoza'nın kendi "felsefe yapma özgürlüğü"nü kullanarak ulaşmaya çalıştığı şeyin, temelde insanın ve siyasal düzenlerin gerçek doğalarını kavramak olduğu söylenebilir. Bu

[231] Balibar, 2004, s. 39.
[232] Aktaran: Balibar, 2004, s. 40 (*TTP*, s. 206-207).
[233] *TTP*, s. 207.
[234] Walther, s. 95.

kavrama çabasının sonucu olarak da siyasetle ilgili düşüncelere bağlanan Spinoza felsefesi, radikal bir demokrasi övgüsü ve ayrıntılı bir şekilde temellendirilmeye çalışılmış bir düşünce ve ifade özgürlüğü savunusu ortaya koyar. Bunu yaparken son derece modern bir kurgudan hareket eden Spinoza, yine de benzersiz bir hak-hukuk ayrımı sayesinde, mutlak pozitivizmin tuzağına düşmekten kaçınarak, toplumsal barış ve güvenlik ile özgürlüğü, kendi içinde çelişkiye düşmeden aynı anda savunabilmiştir.

Modern kurgu, teoloji ve felsefenin, yani inancın ve aklın alanlarının birbirinden kesin olarak ayrılması gerektiği önermesiyle başlar. Bu, aslında siyasetin tamamen dünyevileştirilerek bağımsızlaştırılmasına denk düşen bir öneridir. Son aşamasına kadar savunulan laikleşme, sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, aynı zamanda devletin dinin düzenleyicisi haline gelmesini de sağlayacaktır. Bu, aynı zamanda sosyalliğin düzenleyicisinin aşkın bir kaynak olmadığını söylemek demektir. Dolayısıyla sivil hukukun, sosyal düzenin, Tanrısal kaynaklı olduğu düşünülen yasalar dışında bir meşruiyet kaynağı olmalıdır. Spinoza, siyasetle ilgili metinlerinde, işte bu meşruiyeti sağlayan kaynağı ortaya koymaya, yani devletin kökenlerini göstermeye çalışır. Bu noktada başvurduğu temel nosyon ise hak ve güç özdeşliğinden türettiği doğal hak kavramıdır. Tekil bireylerin güç ya da haklarının bir araya gelmesiyle oluşan, yeni bir karmaşık "birey" olarak düşünebileceğimiz egemen güç, dolayısıyla bu güçlerin hepsinin toplamı olacaktır. Toplum içinde yaşamak için kendilerini sınırlayan bireyler, böylece güçlerini bu bütüne kattıkları sürece o bütünün kendisi olarak daha fazla güce, yani hakka sahip olacaklardır.

Sosyalliğin oluşumunu bu şekilde anlatan Spinoza'nın düşüncesinin, bir yerde yine de kafa karıştırıcı bir nokta barındırdığını söylemek gerekir. Bu da *TTP* ve *TP* arasında "sözleşme" fikrinin bir belirip bir kaybolmuş olmasıdır.

Spinoza, *TTP*'de açıkça sözleşmeden bahsetmiş olduğuna göre, Spinoza felsefesinde sözleşme fikrinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Diğer yandan Spinoza'nın toplumun kuruluşuna ilişkin kurgusal bir ana gönderme yapan klasik anlamda bir toplumsal sözleşmeden bahsettiğini de düşünmemek gerekir. Zaten *TTP* içinde de sözleşme, toplumun kurulmasına ilişkin bir unsur olmaktan çok, ifade özgürlüğünün sınırlanmasına yönelik kriterin ortaya konması aşamasında gönderme yapılan bir nosyon olarak ön plana çıkmaktadır. Sonuç olarak insanlar, doğaları gereği var olmaya ve varlıklarını sürdürmeye belirlenmiş olduklarından, bunu da tek başlarına yapmaları mümkün olmadığından, toplumsallık içinde yaşamaya da yine doğal zorunlulukla belirlenmişlerdir. Sosyalliğin kökeni budur. Bunun bilinci ise, sosyalliğin ortadan kalkması tehlikesini bertaraf edecektir. Spinozacı anlamda sözleşme, toplumu oluşturan tekil bireylerin, bu bilinçle sürekli yeniden kurdukları güçler ilişkisinin bozulmamasına yönelik bir mutabakata gönderme yapıyor olabilir. Böyle bakıldığında *TTP* ve *TP* arasında çelişki gibi görünen farklılık da ortadan kalkar.

Sosyalliğin kökeniyle tam da aynı sebeple, güçler ya da haklar bir aradalığının sağladığı meşruiyeti anlatan egemenlikle yapılan yasaların, yani hukukun düzenleyemeyeceği bir alan ortaya çıkar. Bu alanın kökeni sosyalliğinkiyle aynıdır; doğal zorunluluk. İnsan, onu insan olmaktan çıkaracak hiçbir şeye zorlanamaz. İnsan neyse odur ve insanlığından çıkması doğal olarak mümkün değildir. Dolayısıyla düşünce, ifade ve inanç özgürlükleri Spinoza düşüncesi içinde tartışmasız olarak kendilerine yer bulurlar. İfade özgürlüğüyle ilgili sınırlama ise, aslında sözlere ilişkin değildir ve bazı sözlerin eylem oldukları ya da eylemsel bir nitelik taşıdıklarını göstererek temellendirilmiştir. İnsan, düşünür ve konuşur. Bu, bir doğal zorunluluktur, engellenemez. İnsan sosyallik içinde yaşamaya belirlen-

miştir ve doğal halde aslında varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu da bir doğal zorunluluktur. O zaman çember başa döner ve sosyalliğin meşruiyetine yönelik bazı ifadeler, sosyalliği ortadan kaldırmaya yönlendiklerinden artık eylem olarak değerlendirilirler ve sosyalliğin kuralları, yani hukuk tarafından düzenlenebilir olurlar.

Görüldüğü gibi Spinoza siyasal düzene mutlak egemenlik atfetmekte ve onu korumaya çalışırken aslında doğanın hâkimiyetine gönderme yapmaktadır. Yoksa diğerlerine itaat ettirecek kaba gücü eline geçirenin, ağzından çıkanın yasa olduğu bir siyasal yapılanmayı savunuyor değildir. İnsanın düşünsel ve bedensel özerkliği yine doğanın hâkimiyeti gereği dokunulmaz bir alandır. Yani sosyalliğin amacı olan barış ve güvenlik gerçekleştikten ve bu sosyalliğin içinde yaşayan insanlar da insan olma doğalarına uygun yaşayabildikten sonra, Spinoza açısından sorun yoktur. Yönetim biçiminin ne olduğu da fark etmez. Mutlak egemenlik temellendirildikten ve meşruiyet sağlandıktan sonra yönetim biçimleri sadece birer araçtır. Yine de söz konusu amaçların gerçekleştirilmesi için bazı araçlar daha uygun olabilir. Nitekim Spinoza'ya göre, kendi içlerinde de daha az ya da daha çok rasyonel tipleri olan yönetim biçimleri monarşi, aristokrasi ve demokrasi de kendi aralarında daha az ya da daha çok rasyonel olarak derecelendirilebilirler. Bu anlamda demokrasi, insan doğasıyla en iyi bağdaşır olma anlamında "en doğal" ve dolayısıyla da en rasyonel yönetim biçimidir.

Sonuç olarak Spinoza, aşkın bir kaynağa yapılan tüm göndermeleri reddederek siyasetin ve hukukun ancak dünyevi düzlemde düşünülebileceğini ortaya koymuştur. Bu yönüyle modern devletin resmini çizen güçlü fırça darbelerinden biri olduğuna kuşku yoktur.

İKİNCİ BÖLÜM

John Locke: Liberalizmin Düşüncedeki Öncüsü

I- LOCKE ÖNCESİ SİYASAL OLAYLAR VE DÜŞÜNCELER

Bugün bazı tarihçiler 1640'taki İngiliz Devrimi'nin hâlâ bir muamma olduğunu dile getiriyorlar. Tarihçilerden bir kısmı Devrim'e, 1640'tan önce ortaya çıkan *gentry*'nin[1] öncülük ettiğini düşünüyor; bir kısmı ise *gentry*'nin aynı dönemde inişe geçen ve güçsüzleşen bir bölümünün neden olduğunu ortaya atıyor.[2] Devrim'in sınıfsal tabanı konusundaki görüş ayrılığı bir yana, İngiltere'de XVI. ve XVII. yüzyıllarda gelecekteki dünya tarihini belirleyecek olan iki önemli gelişmenin görünür hale geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu gelişmeler aynı zamanda İngiliz siyasal düşüncesinin temel tartışma alanlarını ve temalarını da belirleyecektir:

---

1 İngiltere'deki sınıflar hiyerarşisinde aristokrasinin hemen altında yer alan, soya bağlı olmadan zenginleşmiş büyük toprak sahibi sınıf.

2 Hill, 1958, s. 12-13.

1. Kapitalizmin gelişmesi.
2. Merkezi ve birleştirici bir krallığın ortaya çıkışı.[3]

1. *Kapitalizmin gelişmesi:* İngiltere'de XVI. ve XVII. yüzyıllardaki "tarımsal kapitalizm", aristokrasinin kapitalist üretime geçme yönündeki istekliliği ile hayat bulmuştur. Bu ülkede aristokrasinin toprak mülkiyeti üzerindeki denetimi oldukça geniştir; ancak Fransa'da olduğu gibi siyasal gücü elinde tutmaz.

Fransa'da toprak sahibi sınıflar, zenginliklerini üreticilerden, özellikle de köylülerden büyük ölçüde zor yoluyla elde ediyorlardı. Başka bir deyişle, yargı ve siyasal güç ile ekonomik kaynaklar üzerindeki denetim tamamen feodal beylerin elindeydi. İngiltere'de ise aristokrasi "bağımsız" bir güce sahip değildi; siyasal ve hukuki anlamda bir iktidar olmaktan uzaktı ve sadece ekonomik gücü elinde tutuyordu. Bu nedenle de aristokrasi, emeğin üretkenliğini artırmaya daha eğilimli oldu. Toprak beyleri zamanla tıpkı bir kapitalist gibi davranmaya başladılar: Kiracılarından para topluyorlar, sık sık ücretli emek kullanıyorlar ve dünyanın bilinen ilk ulusal pazarında rekabet edebilmek için maliyet hesaplı üretim yapıyorlardı. Böylece, pazara ve rekabetçi baskılara daha fazla bağımlı hale geliyorlardı.[4] Aynı dönemde Fransa'da tarım geleneksel yöntemlere dayalı olarak yapılırken, İngiltere'de rekabetçi baskılara karşı durabilmek için emeğin üretkenliğini artıracak tarımsal iyileştirmeler toprak sahibi sınıfın ilgi alanına girmişti. Böylece, ticaret ve pazar için üretim yapan orta sınıflar giderek zenginleşirken; "Kralı ve piskoposları da içeren yüksek feodal aristokrasi, küçük köylülük ve ücretli işçiler, kargaşadan yararlanacak kadar şanslı olan birkaç kişi dışında, göreli olarak yoksullaştı:"[5]

[3] E. M. Wood ve N. Wood, s. 5
[4] *Age*, s. 6.
[5] Hill, 1983, s. 26.

XVI. yüzyıl boyunca "çitleme", "kapatma" gibi pratiklerle pekişen üretim ilişkilerindeki değişme, siyasal alanda yansımasını buldu. XVII. yüzyıl boyunca da "mülkiyet ilişkileri"ni yeniden tanımlamak için siyasal ve düşünsel alanlarda çatışmalar, tartışmalar sürüp gitti.

2. *Merkezi iktidar:* İktidarın merkezileşmesi süreci gerilere doğru gitmekle birlikte, görünür ve etkili olduğu dönem, Tudor monarşisinin güçlü siyasal egemenlik dönemidir. İngiltere'nin kendine has siyasal yapılarının şekillenmesinde birleştirici ve merkezileştirici güçlü bir krallığın büyük etkisi olmuştur. Aynı dönemde Kara Avrupasındaki diğer ülkelerde, örneğin Fransa'da siyasal, hukuki ve hatta askeri erklerin, kral, aristokratlar, özerk şehirler ile bölgeler, loncalar ve diğer meslek grupları arasında bölünmüş olduğu görülür. Hâlâ çoklu bir hukuk sistemi vardır. Oysa İngiltere, 1600'lü yıllarda "birleşmiş" bir devlet haline gelmiştir. Merkezi bir iktidarın yerleşmesi ile ulusal ya da "ortak" bir hukuk sisteminin,[6] ulusal temsili bir organın ve siyasal iktidara bağlı bir ulusal kilisenin ortaya çıktığı görülmektedir. İngiltere'deki bu özgün gelişmenin siyasal açıdan denge kurucu ve uzlaştırıcı formülü ise *Crown in Parliament* uygulamasında kendini göstermiştir.

Crown in Parliament, İngiliz anayasal sisteminin özünü ele veren bir yaklaşım ve siyasal kurumsallaşmadır. XVII. yüzyılda siyasal düşüncenin ana çizgilerini belirgin hale getiren İç Savaş, kapitalistleşen toprak sahipleri ve ticaretle uğraşan yeni orta sınıflar, yani burjuvazi ile monarşi arasındaki bir çatışmadır kuşkusuz; ancak çatışma artık

---

[6] Ancak İngiliz hukuk sisteminin kendisine özgü biçimlenişini hemen belirtmek gerekir: Yasalar, hukuktan önce var olan ve zamandan süzülüp gelen geleneklerin *(common law)* bir tür "yeniden keşfi"dir. Bu anlamda yazılı bir yasa anlayışı bizzat soylular tarafından benimsenmez. Çünkü tarihten akıp gelen gelenekler eninde sonunda soyluların ayrıcalıklarını koruyacak bir öze sahiptir. İşte bu ayrıcalıklara karşı itirazlar ve yazılı bir anayasanın gerekliliği Düzleyiciler'in siyasi broşürlerinde ifadesini bulacaktır.

birleşmiş ve merkezileşmiş bir iktidar içindir. Daha öncesinde de soylular ve kral arasında bir uzlaşma ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyılda Fransa'da Dinler Savaşı'nda olduğunun aksine, İngiltere'de bağımsız iktidarlarını ve ayrıcalıklarını korumak isteyen soylular ile merkezileşmeye çalışan monarşi arasında bir çatışma yaşanmamıştır. Bu durum, İngiliz siyasal düşüncesine Antik Çağ'dan beri tartışılan bir konu olan "karma anayasa" anlayışını taşımıştır. Karma anayasa soylular, devleti paylaşmak isteyen mülk sahibi sınıflar ile kral arasında bir uzlaşma olarak çıkar karşımıza ve ifadesini *Crown in Parliament* deyişinde bulur. Bu anayasal ilkeye göre, iki meclisten (Lordlar Kamarası ve Avam Kamarası) oluşan parlamentonun iradesi, kralın otoritesine ağır basmaktaydı. Parlamento artık yasama gücünü elinde tutmaktaydı ve kral bunu kabul etmek durumunda kalmıştı.[7]

Crown in Parliament, sınıflar ile kral arasında bir uzlaşmayı ya da bir iktidar paylaşımını sağlamışken, XVII. yüzyılda, parlamento ve kral arasında, bu dönemdeki İngiliz siyasal düşüncesini derinden etkileyecek olan çatışma neden ortaya çıkmıştır? Mülk sahibi sınıflar monarşiye karşı bir tutum içerisinde değilse, nedir çatışmayı doğuran temel sorun?

Birincisi, zenginleşen yeni sınıfın devletten beklediği şey, düzenin sürmesi ve özel mülkiyet haklarının korunmasıydı. Başka bir ifadeyle, burjuvazinin temsilcileri artık "feodal" bir monarşiyi istemiyorlar, "modern" bir devlet isteğiyle kralın karşısına çıkıyorlardı. Ayrıca, toprakların kapitalist üretim için kullanımının önündeki yasal engellerin kaldırılmasını istiyorlardı. Monarşi ise, feodal toprak sahibi sınıfların ve vergisini düzenli ödeyen köylülerin çıkarlarını koruyordu.

---

[7] E. M. Wood ve N. Wood, s. 6-7.

İkincisi, XVI. yüzyılda ve XVII. yüzyılın başlarında İngiltere'nin çeşitli "bölgesel, dinsel ve siyasal" ayaklanmalara, huzursuzluklara ve karmaşaya tanık olmasıdır. Dinsel tarikatlar epeyce çoğalmıştı ve bunlar ulusal kilise haline gelmiş yerleşik kiliseye karşı çıkıyorlardı. İç Savaş'ın hemen öncesinde "dinsel ve siyasal otorite" riskli bir durumda bulunuyordu.[8] Bu durum, burjuvaziye, kralın ve feodal toprak sahiplerinin kapitalistleşme önünde koydukları engelleri aşmak için karşı bir mücadele yürütmede fırsat yarattı. Bu mücadele esas olarak krala karşı yürütüldü.

Üçüncü neden ise, Tudor Hanedanı'ndan sonra tahta geçen Stuart hanedanına mensup kralların, güçlü bir monarşi yaratma isteği içinde olmalarıdır. Tudor hanedanlığı döneminde sınıflar arasında denge sağlayıcı bir yönetim mevcuttu. Henüz sınıfsal ayrımlar tam olarak billurlaşmamış olduğundan monarşi, soylular ve burjuvazi arasında geçici bir uzlaşma ortaya çıkmıştı. Bu nedenle parlamento ile krallık arasında bir işbirliği söz konusuydu. Stuart hanedanı döneminde ise sınıfsal ayrımlar netleşmeye başladı ve "yeni toprak sahibi eşraf" ile tüccarlar, krallığın ve soyluların başta ticaret olmak üzere ekonomik gelişme önünde koydukları engelleri bir bir aşmaya çalıştılar. Yeni sınıfın üyelerinin yer aldığı Avam Kamarası, 1603 yılında tahta çıkan I. James'in iktidarı döneminde Lordlar Kamarası'nın üstünlüğüne son verdi ve iktidarı ele geçirdi.[9]

I. James ve ondan sonra 1625 yılında taç giyen I. Charles'ın iktidarları süresince parlamento ve kral çatışması, aralıklarla Parlamento'nun dağıtılmasına varacak denli ileri boyutlara sıçrayarak devam etti.[10] Parlamento'yu

---

[8] Wood, s. 70-71.

[9] Hill, 1983, s. 45-46.

[10] İç Savaş'ın siyasal olayları bu dizinin dördüncü kitabında anlatıldığı için burada ayrıntılı olarak ele alınmadı. Bkz M. A Ağaoğulları, C. B. Akal ve L.

toplantıya çağırmamak ve fesh etmek Kral'ın kullandığı siyasal bir kozdu. Bunun yanı sıra Parlamento da savaşlar nedeniyle sıkışan Kral'ın vergi istemini reddetti ve dış politika konusunda engeller yarattı.

Tarihte ilk kez bir kralın idam edilmesi ile sonlanan İç Savaş sonrasında Cromwell, Püritenler'den oluşan güçlü ordusuyla cumhuriyeti kurdu. Ancak, siyasal ayrımlar bu noktada sona ermemişti. İngiliz Devrimi, "yeni kapitalist tüccar ve çiftçi sınıfı"nın çıkarları ile kendi çıkarlarını birleştiren "küçük köylülüğün, zanaatkârların ve kalfaların", feodal toprak sahiplerinin çıkarlarını koruyan ve "sınai genişlemeye kısıtlama ve denetleme siyaseti güden" krala karşı geliştirdiği bir siyasal hareketti. Ancak, zenginleşememiş olan kesimin, gittikçe mülksüzleşen bağımsız ustaların ve köylülerin, ittifak içinde oldukları mülk sahibi sınıfla bir çatışmaya girmesi kaçınılmazdı.[11] İşte bu çatışma Devrim'in radikal, fakat kısa ömürlü hareketleri olan Düzleyiciler *(Levellers)* ve Kazıcılar'ın *(Diggers)* doğuşuna temel hazırladı.

A. Devrimin Radikal Unsurları: Düzleyiciler ve Kazıcılar

İngiliz Devrimi genellikle "Püriten Devrimi" olarak da adlandırılır. İç Savaş'ın sona erdiği ve parlamentonun üstünlüğünün ilan edildiği 1648 yılında, Parlamento'nun çoğunluğu püritenlerden oluşuyordu.[12]

Hill'in belirttiği gibi Püriten Devrimi dinsel olduğu kadar siyasal bir mücadeledir.[13] Gerçekten de İngiliz Dev-

---

Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara, Imge Kitabevi Yayınları, 1994, s. 164-169.

[11] Hill, 1983, s. 42.

[12] Brailsford, s. 19, 21.

[13] Hill (1983, s. 20-21), siyasal konuların "dinsel bir dile büründüğünü" söyler ve bunun nedenini, Kilise'nin siyasal ve toplumsal bir güç olmasına ve İngiliz Devrimi'ne kadar bu gücü sürdürmesine bağlar.

rimi'nin en özgün yanlarından biri, dinsel ayrımlar ile sınıfsal ve siyasal ayrımların iç içe girmiş olmasıdır. Ancak, dinsel ayrımların esas nedeni sınıfsaldır; sınıfsal çatışmalar dinsel tercihler şeklinde kendini göstermiştir.

İngiliz Devrimi'nin temel figürleri olan Püritenler, Presbiteryenler, Bağımsızlar kimlerdir?

Püritenler, krallık ile çıkar birliği içerisinde olan merkezi Anglikan Kilisesi'nden kendilerini ayırmaya başlayan bir gruptu. Bu dinsel ayrımın kökeninde, krallık ile anlaşmazlığı gittikçe tırmanan burjuvazinin, "sağlıksız" olarak nitelendirdiği Kilise'nin ayin ve eğitim yöntemlerine karşı bir saldırı başlatması yatar. Püriten saldırı ile krallığa karşı anayasal hak ve özgürlükleri savunan parlamentocu saldırı birbiriyle örtüşür.[14]

Püritenlerin iki kolunu oluşturan "Presbiteryenler" ve "Bağımsızlar" dinsel olduğu kadar siyasal talepler öne sürüyorlardı. "Presbiteryen" kelimesi, o günkü kullanımı içinde, Kilise'nin ve krallığın elinde bulundurdukları gücün parlamentoya geçmesini amaçlayan, krallığın aşırı istemlerine karşı çıkan büyük toprak sahibi ve tüccar sınıfların temsilcisi politikacıları anlatıyordu. "Bağımsız" kelimesinin de geniş bir siyasal anlamı vardı ve genellikle Düzleyiciler'i, Cumhuriyetçiler'i ve Presbiteryen tutuculuğuna karşı çıkan sol kanadı ifade ediyordu.[15]

"Presbiteryenlik özellikle büyük burjuvaziye seslenen oligarşik bir kuramdı. Onların istediği, tüccar sınıfı için uygun olan siyasal ve ekonomik düşünce biçimlerini toplumun bütününe yayabilecek biçimde örgütlenmiş bir kiliseydi. Çünkü Püritenizmin vaaz ettiği ahlaki görüşlerin tam da sermayenin birikimi ve kapitalizmin yayılması için gerekli bakış açısını oluşturduğu defalarca ortaya çıkmıştı."[16] Bağımsızlar ise, küçük köylü ve zanaatkâr kitlelerin-

[14] Hill, 1983, s. 42.
[15] Brailsford, s. 21.
[16] Hill, 1983, s. 49.

ce desteklenen ilerici küçük eşraf, *yeoman*lar[17] ve ticaret burjuvazisine dayanıyordu.

İç Savaş sonrasında Parlamento'da büyük burjuvazinin temsilcileri Presbiteryenler çoğunlukta olmasına karşın, eski rejimin yıkılmasına zenginleşememiş orta sınıf ve alt sınıflar da destek vermişlerdi. Ancak, parlamento için savaşan bu kesim, savaş sonrasında umduğunu bulamamıştı. İç Savaş sırasında Presbiteryenler'in en büyük korkularından biri, krala karşı giriştikleri ortak mücadelede, halktan gelecek radikal demokratik istemlerin kendilerini bir yol ayrımında bırakmasıydı. Gerçekten de bu kesim, Düzleyiciler hareketinin ortaya çıkışıyla bir yol ayrımına sürüklendiler.

a. Düzleyiciler ve Sınırlı Eşitlik Düşüncesi

Cromwell'in savaştaki başarısı Yeni Tip Ordu adı altında, yükselmenin liyakate bağlı olduğu, ulusal vergi ile finanse edilen bir ordu kurmuş olmasıydı. Bu ordu içinde halktan insanların sıkı bir disiplin içinde eğitilmesi ve örgütlenmesi, düzenli bir maaşa bağlanması söz konusuydu. Burjuvazinin korkulu rüyasını gerçeğe dönüştüren, ordunun köylü ve zanaatkârlardan oluşan askerlerinin savaş sonrasında bir kenara atılma tehlikesini fark ederek siyasal bir parti oluşturmasıdır. Zenginleşememiş orta sınıfın ve küçük üreticilerin görüşlerini temsil eden bu partinin adı "Düzleyiciler" idi.

1647'de Parlamento'nun alayları dağıtma ve erleri terhis etme kararı, küçük rütbeli subaylar ve erlerin bir kitle hareketine neden oldu. Generaller (Düzleyiciler'in deyimiyle "Büyükbaşlar" [*Grandees*]) önce erler ile Presbiteryen çoğunluğun oluşturduğu Parlamento arasında arabu-

[17] Kırsal alanda *gentry*'nin altında yer alan, küçük bir toprak parçasına sahip, genellikle toprağı kendi işleyen küçük taşra soylusu.

luculuk yapmaya çalıştılar. Ancak, erlerin davalarını sürdürme konusundaki ısrarlarını görünce onlara katılmayı yeğlediler ve hareketi toplumsal, ekonomik bir başkaldırı olmaktan çıkarıp askerlerin mesleki ve siyasal istemleriyle sınırlandırmaya çalıştılar. Bu durum ordu ve Parlamento arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştu. Ordunun Londra'ya yürümesi üzerine Presbiteryen önderler, "Cromwell'i ve 'Bağımsızlar'ı geçici olarak yönetimde bırakarak Avam Kamarası'ndan çekildiler; ordu artık siyaseti belirleyecek bir durumdaydı".[18]

Düzleyiciler'in etkisi ordu içinde gitgide büyüdü ve Putney'de 1647 sonbaharında bu kez ordu içindeki ayrım açığa çıktı. "Putney Tartışmaları" olarak adlandırılan Ordu Konseyi içindeki tartışmalar, Düzleyiciler'in yönetimin meşru temelini oluşturmak üzere kaleme aldıkları ve Avrupa'nın ilk yazılı anayasası olan "Halkın Anlaşması" adıyla bilinen metin üzerinden gelişiyordu. Cromwell ve damadı Ireton başkanlığındaki Büyükbaşlar ile Düzleyiciler arasındaki çatışma bu metinde somut ifadesini bulmuştu. Siyasal terimlerle ifade edilecek olursa, Parlamento'daki Presbiteryen çoğunluk ile Cromwell ve yandaşlarının temsil ettikleri "oligarşik cumhuriyetçilik"e karşı Düzleyiciler "demokratik bir radikalizm"in öncülüğünü yapıyorlardı.[19]

1647 Kasımında Düzleyiciler'in ordunun yönetimini ele geçirme çabası engellendi ve Düzleyiciler Büyükbaşlar tarafından yenilgiye uğratıldılar. Bu gelişme "ordu demokrasisi"nin sona erdiği anlamına geliyordu. 1649'da ise Kral yargılandı ve "halk düşmanı" ilan edilerek idam edildi. 16 Mayıs 1649'da cumhuriyet *(commonwealth)* ilan edildi. Cumhuriyet, Düzleyiciler'in ekonomik ve siyasal istemlerine tamamen kendini kapattı. Başarısız bir ayaklanma sonrasında Düzleyiciler'in önderleri 1649 Mayısında kur-

[18] Hill. 1983, s. 72.
[19] Wood, s. 66.

şuna dizildi. Böylece Düzleyici hareketi acımasız bir biçimde bastırılmış oldu.

1- Siyasal Hakların Savunusu

Düzleyiciler, devrimci dönemde, parlamento liderlerinin ve çoğunluktaki Presbiteryenler'in görmezden geldikleri "halk egemenliği" düşüncesini dile getiren grupların en ünlüsüdür. Düzleyiciler'in Ordu Konseyi'nde başlattıkları tartışmalar, üç yüzyıldan beri sönmüş olan konuları yeniden alevlendirmiştir. Aslında ordu subaylarını ikna edemeyen, Parlamento üzerinde bir etki bırakamayan Düzleyiciler her bakımdan başarısızlığa uğramıştır; ancak başlattıkları tartışma[20] XIX. yüzyılda yeniden yükselecek olan demokratik radikalizmin bir hazırlığı niteliğindedir. Başarısızlığa uğramışlardır, ama kuşkusuz örgütlenmeleri diğer gruplara göre çok daha üstündür. "Düzleyiciler" olarak adlandırılmalarının nedeni, siyasal alanda ayrıcalıkları kaldırmak istemeleri ve eşit siyasal hakları savunmalarıdır. En önemli temsilcisi John Lilburne (1615-1657), Parlamento'nun krala karşı geliştirdiği mücadelenin ateşli bir savunucusudur. Ancak zamanla, parlamentonun kendi özgürlük istemlerini gerçekleştirmekten uzak olduğunun farkına varmıştır. Bu uyanış Düzleyiciler'i Parlamento'nun yetkilerinin de sınırlandırılması gerektiği düşüncesine götürmüştür.

---

[20] İngiltere'deki İç Savaş, sadece taraflar arasındaki şiddet dolu çatışmaları içermiyordu. İç Savaş dönemi, İngiltere'de kelimenin tam anlamıyla "kamusal" tartışmaların yaşandığı, halkın bu tartışmalara etkin bir biçimde katıldığı, "demokratik" kültürün yeşerdiği bir evreydi. Düzleyiciler'in programı, okuma yazma bilen herkesin ulaşabileceği bir metin olmuştu; ordu içinde ve sokaklarda dağıtılmış, kitabevlerinde satılmıştı. Bu program üzerinden yürüyen tartışmalar tarihin ilk "modern" kamusal tartışma örneklerinden biri olarak görülmektedir. Aktaran: P. Zagorin, s. 49. Ayrıca bkz. Sabine, s. 159-160.

Sabine'e göre,[21] Hobbes kralcıları savunmasına karşın siyasal düşünce üzerinde tam tersi bir etkide bulunmuştur. Krala karşı geliştirilecek mücadelenin ana hattı olan bireysel çıkar ve haklar düşüncesi, Hobbes ile birlikte siyasal düşünceye artık silinmez bir biçimde kazınmıştır. Bencilliği temel bir "aksiyom" haline getiren Hobbes'un felsefesinin başlattığı bu akım, XVII. yüzyıldan başlayarak İngiltere'de iki yüz yıl kadar sürecek ve siyasal kurumların düşünsel dayanağını, meşruiyetini oluşturacaktır. Bireysel fayda ve haklar düşüncesi Cumhuriyetçiler'in ılımlı kanadı için olduğu kadar, radikal demokratlar için de vazgeçilmezdir. Her iki kanat, siyasal ve toplumsal kurumların bireysel hakları ve çıkarları gözetmediği ve korumadığı sürece meşru görülemeyeceği inancını taşımaktadır.

Genel olarak bakıldığında Düzleyiciler'in "küçük" ve "orta" ölçekli mülkiyet sahiplerini, tüccarları ve *yeoman* çiftçileri temsil ettiği görülür. Özellikle büyük toprak sahiplerine, zenginleşmiş tüccarlara karşı durarak siyasal görüşlerini geliştirmişlerdir. Düzleyiciler'in mülkiyete karşı olmadıklarını vurgulamak gerekir. Mülkiyete karşı değillerdir; ancak mülkiyetin yoğunlaşmasına sınıfsal kökenlerinden dolayı karşı çıkmaktadırlar.

2- "Doğuştan Hak" Düşüncesi

Düzleyiciler'in programları, vergi reformu yanı sıra yargı alanında bazı değişiklikler ve oy hakkının genişletilmesini önermektedir. Ekonomik alanda, ticaret tekellerine saldırmakta ve serbest ticareti savunmaktadırlar. Ayrıca, dinsel hoşgörü üzerinde durmaktadırlar. Ancak hemen belirtmek gerekir ki programları tamamen akılcı bir tarzda yazılmıştır. Akıl yürütmelerinde ve siyasal inançlarını te-

[21] Sabine, s. 162.

mellendirmede Kutsal Kitap'a ya da dinsel inançlara çok az yer verilmiştir.

Bütün bu siyasal mücadele hattını geliştiren Düzleyiciler "doğal hukuk" düşüncesine yeni bir içerik ve güç kazandırmışlardır. Putney Tartışmaları olarak adlandırılan Ordu Konseyi'nde gelişen tartışmalarda en önemli konu "oy hakkı" olmuştur. Bu tartışmalarda, Cumhuriyetçiler'in ılımlı kanadının temsilcisi ve Cromwell'in damadı olan Ireton "doğal" ve "uygar" haklar arasında ayrım yapmıştır. Ireton, kişinin belli haklara sahip olduğunu, fakat bu hakların İngiliz "anayasal geleneği ve pratikleri ile birlikte tarihsel olarak kurulan haklar" olduğunu iddia etmektedir. Bu anayasal gelenek eşit mülkiyet hakkını içermediği gibi eşit oy hakkını da kapsamamaktadır. Ireton'un yaptığı bu ayrım radikal kanadın temsilcileri Düzleyiciler'in eleştiri oklarına uğramıştır. Eleştiriler, "doğuştan hak" düşüncesi üzerinden geliştirilmiştir. Şu açıktır ki Düzleyiciler'in Putney Tartışmaları esnasında geliştirdikleri savlar İngiliz tarihine ne alternatif bir açıklama getirmek amacındadır ne de her şeyiyle doğal haklar düşüncesinden beslenir. Örneğin Düzleyiciler'in liderlerinden John Wildman (1621-93), Ireton'a verdiği yanıtta, yasaların topraklarını fethedenler tarafından yapıldığını ve kendilerini vassal haline getiren bu lordların, tarihi kendi yararları doğrultusunda yazdıklarını dile getirmektedir. Dolayısıyla Wildman, Ireton'un başvurduğu tarihi kayıtları, egemen sınıfların düştüğü kayıtlar olarak görmektedir. Wildman aslında şunu öne sürmektedir: Ilımlıların ya da zengin mülk sahibi sınıfların kendi ayrıcalıklarını dayandırdıkları İngiliz anayasa geleneği Norman istilasından sonra gerçekleşmiştir; istilanın getirdiği bir "yasallık" olabilir; ama bu, o geleneklerin meşru olduğu anlamına gelmez.[22]

[22] Wood, s. 83-85

Putney Tartışmaları esnasında Düzleyiciler, "evrensel doğal haklar" anlayışını sistematik bir biçimde savunamamışlardır. Aslında sorunun temeli ve Düzleyiciler ile ılımlılar, yani alaylılar ile yüksek rütbeli subaylar arasındaki görüş ayrılığının kaynağı, parlamentodaki temsilin eşitlik ilkesine dayanıp dayanmayacağı sorunudur. Düzleyiciler "eşitliğin nüfusa göre olmasını" isterlerken, "subaylar seçim bölgelerinin vergi ödeme oranlarına göre sandalyelerin yeniden dağıtılmasını öneriyorlardı".[23] Dolayısıyla ayrılık, temsilin eşitlik ilkesine dayanıp dayanmayacağı sorunundan doğuyordu. Düzleyiciler, temsil edilmesi gerekenin mülk değil insan olduğu üzerinde duruyorlardı.

Düzleyiciler'den başka bir isim Richard Overton (1625-64), doğal haklar anlayışını daha sistematik bir biçimde işlerken, ileride Locke'un çok daha incelikli bir biçimde dile getireceği şeyi özetle anlatıyordu: Her birey doğa durumunda belli bir mülkiyete sahip olmuştur, yani herkesin doğuştan mülkiyet hakkı vardır. İnsanlar arasındaki eşitlik, doğa durumunda mülkiyet sahibi olmanın getirdiği bir eşitliktir. İşte, doğa durumundan getirilen, bu yüzden de "doğuştan" ve "devredilemez" olan haklar anlayışı, Düzleyiciler'in sadece eşit oy hakkı için değil, vicdan ve din özgürlüğü ve diğer siyasal hakları temellendirirken başvurdukları temel düşünce olmuştur.[24] Ancak pek çok tarihçinin ve yorumcunun belirttiği gibi, Düzleyiciler aslında "eşit oy hakkı"ndan yana olmamışlardır. Kadınları, dilencileri, hizmetçileri ve hatta "kiralanan" emek sahiplerini dışarıda bırakmışlardır. Bunun nedeni, hakların doğa durumunda kazanılmış mülkiyet hakkıyla birlikte ele alınmasıdır. Düzleyiciler'in usavurmaları izlendiğinde, mülkiyet sahibi olmayanın uygar yönetim içinde siyasal haklara da sahip olamayacağı önermesine ulaştıkları görülür. Baş-

[23] Sabine, s. 170

[24] Wood, s. 85

ka bir deyişle, aslında savundukları "eşitlik" değil, mülkiyet üzerinde temellenmiş bir özgürlük anlayışıdır. Macpherson'a göre, hem ordu liderlerinin hem de Düzleyiciler'in oy hakkı "özgürlük" üzerine dayanıyordu: Özgürlük ise "bireysel ekonomik bağımsızlıktı. Fakat farklı sınıfsal kökenlere sahip bu iki grup, ekonomik bağımsızlığın mülkiyet temeli konusunda farklı görüşlere sahiplerdi". [25]

3- Parlamentonun Sınırlandırılması

Düzleyiciler'in doğuştan hak düşüncesi, bütün toplumsal ve siyasal kurumların bu haklara dayanmadıkça meşru görülemeyeceği sonucuna ulaşıyordu. Çünkü siyasal kurumlar ve hukuk, doğal hakları korumak için mevcuttur. Bu nedenle, siyasal kurumlara gösterilecek rıza ya da verilecek onay, her bir bireyin "kendi payına gerçekleştireceği" bir eylem olarak tanımlanıyordu. Bu tanım, Düzleyiciler'in Parlamento'nun da sınırlandırılması gerektiği yolundaki düşüncelerinin önünü açıyordu.

Lilburne ve arkadaşları, Parlamento'nun zaferinin kendi özgürlük anlayışlarını gerçekleştirmek için yeterli olmadığının farkına varmışlardı. Sınırlandırılmamış bir parlamentonun sınırsız yetkilere sahip bir kral kadar tehlikeli olacağını düşünüyorlardı. Düzleyiciler'in hazırladığı "Halkın Anlaşması", Parlamento'nun da "doğal haklar" çerçevesinde sınırlandırılmasını öngörüyordu. Parlamento bu anlamda kral gibi anayasaya bağlı kalmalıdır ve anayasada belirlenmiş olan hakları ortadan kaldıramamalıdır. Parlamento'nun sınırlandırılması için Düzleyiciler, "Anlaşma"nın bir tür yazılı anayasaya dönüştürülmesini istemektedirler.

Düzleyiciler'in parlamento konusunda dile getirdikleri ikinci önemli nokta ise, Parlamento'nun halkın hizmetinde olması gerektiği ve halkın güvenini yitirdiği zaman ona

[25] Macpherson, 1962, s. 129.

karşı direnme hakkının doğabilmesidir. Eğer parlamento "Halkın Anlaşması"nı aşan ya da ihlal eden yasalar çıkarırsa, buna karşı direnme hakkı doğacaktır.[26]

"Halk temsili" fikrini öne çıkaran Düzleyiciler, Lordlar Kamarası'nın monarşiden miras kalan bir organ olduğunu ve seçimle oluşmadığı için halkı temsil etmediğini öne sürüyor, Avam Kamarası'nın ise özgür ve erkek yurttaşlara tanınmış genel oy hakkına dayanan seçimlerle oluşturulmasını istiyorlardı.

Düzleyiciler'in "halk egemenliği" düşüncesi yanında, siyasal düzene ve kurama yaptıkları bir diğer katkı ise "rıza" kavramını öne çıkarmalarıdır. Rıza, siyasal kurumsallaşmanın temel dayanağı olarak sunulur. Fakat aynı zamanda dinsel hoşgörünün de kaçınılmaz bir biçimde dayanacağı en temel kavramdır. Düzleyiciler hiçbir kişinin kendi rızası olmadan devlet kilisesine itaat etmeye zorlanamayacağı görüşünü savunurlar. Kişiler doğa yasası gereği eşit yaratıldıklarına göre, hepsi kendilerini yönetecek olanları seçme hakkına sahiptir. İnsanların doğası gereği ellerinde bulundurdukları bu hak, her tür gelenek ve pozitif hukukun üstünde yer alır; onlar tarafından sınırlandırılamaz ve ortadan kaldırılamaz. Düzleyiciler, aynı zamanda "laik" bir bakış açısı sunarak insanın bir "inanan" olmaktan çok, bir "yurttaş" olduğunu vurgularlar.[27]

Düzleyiciler'in Parlamento'nun yetkilerini sınırlama isteği Parlamento'nun üstünlüğünün kabul edildiği İngiltere'de başarıya ulaşamamıştır. "Yazılı bir anayasa ile Parlamento'nun yasama yetkisini kısıtlayacak 1653 Anayasası İngiltere'de yapılan ilk ve son teşebbüstür."[28] Buna karşın Düzleyiciler, doğal haklar öğretisini yeniden diriltmişler, ona yeni bir içerik kazandırmışlar ve devrimci bir mücade-

[26] Sabine, s. 171
[27] Zagorin, s. 50-51.
[28] Sabine, s. 171.

lenin aracı haline getirmişlerdir. John Lilburne'nin ve Düzleyiciler'in önemi burada yatmaktadır. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki Düzleyiciler'in radikal demokratik görüşleri sınırlı bir siyasal eşitlik düşüncesi üzerine oturuyordu. İstedikleri eşitlik, "yasa önünde eşitlik"ti ve küçük mülk sahibi sınıfın siyasal haklara kavuşturulmasını talep etmekteydi. Bu amaç doğrultusunda, yasal olarak desteklenen siyasal ayrıcalıklar düşüncesine karşı çıkıyorlardı. Hill'in[29] belirttiği gibi, "Düzleyici ideali ekonomide bir küçük-üretici ütopyası, siyasette ise bir küçük-burjuva demokrasisiydi. Ordudaki eğilim birliğine rağmen, 'Düzleyiciler' hiçbir zaman amaçlarını gerçekleştirmek için yeteri derecede homojen bir sınıfı temsil etmedi".

Düzleyiciler daha alt sınıfların ve mülksüzlerin ekonomik eşitlik istemine karşı açık değildiler. Mülksüzlerin çıkarını temsil etmeye en çok yaklaşan kesim, ekonomik eşitlik düşüncesini öne çıkaran Kazıcılar *(Diggers)* oldu.

b. Kazıcılar ve "Tarımsal Komünizm" Düşü

Düzleyiciler'in siyasal reform önerilerini ve doğal haklar öğretisini yetersiz bulan Kazıcılar, İngiliz Devrimi'nin en radikal grubu olarak tanımlanır. Kazıcılar, sıradan insanların, halkın istemlerini dile getirdikleri için kendilerini "Gerçek Düzleyiciler" olarak tanımlamışlardır.[30] Bu hareket, birkaç kişinin 8 Nisan 1649'da, Lilburne ile Düzleyiciler'in diğer liderleri hapisteyken Surrey'deki St. George tepesine giderek mısır ve benzeri ürünleri yetiştirmek için kamu arazisini işgal etmeleri ve kazmalarıyla başlar. Çevredeki köylülere kendilerinin henüz çok küçük bir grup olduğunu, ama yakında sayılarının dört bini bulacağını an-

[29] Hill, 1983, s. 74

[30] Bernstein, s. 105.

latan bu birkaç adamın önderliğindeki hareket XVII. yüzyıl boyunca Kazıcılar olarak adlandırılmıştır.

Kazıcılar'ın ortak mülkiyete dayalı bir üretim sistemini amaçlayan ve bunu belli bir toprak parçası üzerinde gerçekleştirmeye çalışan deneyimleri çok uzun sürmemiş, bir yıl içinde sönmüştür. Toprak sahiplerinin olduğu kadar *gentry*'nin ve serbest çiftçilerin de tepkilerini toplamışlar, hatta ürettikleri mısırlar yağmalanmış ve ortadan kaldırılmıştır. Kazıcılar'ın önderleri Cromwell tarafından kurşuna dizilmiş, hareket kanlı bir biçimde bastırılmıştır.

Hareketin liderleri William Everard (1575-1650) ve Gerrard Winstanley'dir (1609-76).[31] Winstanley bir siyasal kuramcı olmamasına rağmen, Kazıcılar'ın dayandıkları felsefi temeller onun yapıtları sayesinde atılmıştır. Winstanley, varlıklı bir tüccarken İç Savaş'ın getirdiği ekonomik yıkım içinde servetini yitirmiş, bir çiftçi olmuştur. Yazıları genellikle radikal ve dinsel bir ton taşımaktadır. Başlangıçta sadece dinsel metinler yazarken daha sonra "devrimci bir toplumsal düşünceye" doğru kaymıştır.

Winstanley, Kazıcılar'ı savunmak için birçok "manifesto" yazmıştır. Ancak en önemli eseri olan *The Law of Freedom*'ı (Özgürlük Yasası) hareketin ortadan kalkmasından sonra (1652) kaleme almıştır. Bu kitabında, bir "kolektivist ütopya" şeması içinde siyasal, dinsel ve ekonomik radikalizminin ilkelerini sunmuştur. Kitabını Cromwell'e ithaf etmiştir.

Winstanley, temel ilkelerini Düzleyiciler'den farklı bir biçimde çizmektedir. Düşünceleri küçük, bağımsız zanaatkâr ve çiftçilerden çok mülksüz kesime seslenmektedir. Doğal hakları ele alış biçimi Düzleyiciler'den oldukça farklıdır; bu hakların bireysel haklar değil, topluluk hakları olduğunu vurgulamaktadır. Düzleyiciler bireysel haklar ile

[31] *Ibid.*

"mülkiyet hakları"nı da korumak istemektedirler. Oysa Kazıcılar, doğal yasayı, insanların ortak mülkiyet esasına göre yaşadıkları bir toplum düzenini haklı çıkarmak için benimsemektedirler. Onlara göre, özgürlük[32] ancak eşitlik ile sağlanabilir ve "demokrasi" ekonomik sömürüyle birlikte düşünülemez. Bu nedenle "gerçek demokrasi"nin amacı, ortak mülkiyetin ya da "ortak korunma"nın sağlanmasıdır. Toplumsal ve siyasal kötülüklerin birçoğu özel mülkiyet yüzünden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bunların engellenmesi için özel mülkiyet kaldırılmalıdır. Sabine'in belirttiği gibi bu düşünce, Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki akıl yürütmesini hatırlatmaktadır.[33] Kazıcılar, tıpkı Rousseau gibi bir antik çağ ütopyasına doğru düşüncelerini açmaktadırlar. Yalnız Rousseau'dan farklı olarak bu ütopyayı, özel mülkiyettense ortak mülkiyeti yeğleyen ve insanların bozulmasının özel mülkiyetten kaynaklandığını ileri süren Hıristiyan inancına dayandırmaktadırlar.

Winstanley ütopik toplumunun genel çizgilerini, *Özgürlük Yasası*'nda, "ortak korunma, barış, özgürlük ve işbirliği"ni amaçlayan "cumhuriyet yönetimi" düşüncesi içinde geliştirir. Winstanley'in bu kitabı, XVII. yüzyılın büyük kitaplarından biridir ve yüz otuz altı yıl önce yayımlanan Thomas Moore'un *Ütopya*'sıyla benzer bir yapı taşır.

Winstanley'in kitabında önerilen "komünist" toplumda, yeryüzünün herkes tarafından özgürce kullanımı esas alınır. Ücretli emek, para ve üretim aracı anlamında özel mülkiyet tümüyle yasaklanır. Kimse bir diğerini sömürmeyecektir. "Hiç kimse bir başkasının senyörü ya da kira-

[32] Özgürlük konusunda şunları söyler Winstanley. "Herkes özgürlükten söz ediyor, fakat özgürlük için çalışan çok az ve özgürlük için çalışanlar özgürlük sözü edenlerce ve sözde özgürlük profesörlerince eziliyor." Aktaran: Hill, 1983, s. 76.

[33] Sabine, s. 174.

layıcısı olmamalıdır. Çünkü dünya, üstünde özgür yaşaması için insanoğluna açıktır."[34] Dünyadaki nimetlerden ortak yararlanma söz konusu olacaktır. Ne ticaret ne alım satım ne de para bulunacaktır.[35] Kısacası, özel mülkiyetin olmadığı bir düzendir bu. Winstanley, tıpkı Rousseau gibi insanın işleyemeyeceğinden fazla toprağa sahip olmaması gerektiğini söyler. Fakat bu düşünce "köylülüğe dayalı bir mülkiyet" anlayışını yaratmaz; ortak üretme ve ortak tüketmeden yana "komünal" bir toplum biçimi tasarımı sunar bize. Onun ütopyasında insanlar birer takım gibi birlikte üretmektedirler ve bir masanın etrafında birlikte yiyip içmektedirler. Bu toplum idealine ulaşmanın iki yolu bulunur: Toprağı olmayanların, çorak toprakları işlemek için bir araya gelmeleri ya da çok daha ısrarla işlediği bir yol olarak bütün "kiralık hizmetlerin" ortadan kaldırılması. Bunun için işçileri, çalıştıkları topraklardan çıkmaya çağırır. Önerdiği aslında "genel grev"den daha fazla bir şeydir. İşçiler, daha önce çalıştıkları işlerden emeklerini çekmekle kalmayacaklar, artık ortak bir mülkiyeti kullanmak üzere emeklerini bir araya getireceklerdir.[36]

Siyasal düzenleme açısından aynı eşitlikçi çizgiyi izlemez Winstanley. Onun ideal cumhuriyetinde krallar, lordlar, hukukçular ve rahipler olmayacaktır; ancak Cumhuriyet yaşlı (erkek) yurttaşların yönetiminde bulunacaktır. Yerel yönetsel birimler yanında, kırk yaşının üstünde seçilmiş bütün erkek yurttaşlardan oluşan ulusal bir meclis öngörmektedir. Yerel ya da genel olsun bütün meclisler "genel oy" ilkesine bağlı kalarak seçilecektir. Meclisin temel işlevi toprağın kullanımını düzenleyerek insanların özgürlüğünü korumaktır. Çünkü özgürlük, ancak temel

[34] Aktaran: Sabine, s. 173

[35] Winstanley'e göre ticaretin varlığı insan ırkının düşüşüne yol açmıştır. Berstein, s. 119.

[36] Brailsford, s. 661-662.

bir mülk olan toprağın ortak kullanımından geçer. "Toprak üzerinde en yoksul adamın da en zengin adam kadar gerçek ve adil bir hakkı vardı" der Winstanley.[37]

Bütün erkekler ve kadınlar sanat ve bilim eğitimi alacaklardır. Evlilik tamamen serbesttir; "her erkek ve kadın sevdikleriyle evlenme özgürlüğüne sahiptir".[38] Eğitim tamamen özgür ve evrensel ölçütlere göre yapılacaktır.

Din bütünüyle insanın iç dünyasına dair bir deneyim olduğu için ve ruhban sınıfı eski sömürü düzeninin bir parçası olduğu için, kiliseye ve ruhbanlara Winstanley'in ütopyasında yer yoktur.[39] Pazar günleri kilisede verilen ayinlerin yerine, insanlar özgürlüğün ve doğanın keşfinin faydalarını işitmek üzere toplanacaklardır. Kilisenin dinsel bir işlev yüklenmek yerine, bir tür "kamusal eğitim kurumu"na dönüştürülmesini istemektedir Winstanley.

Winstanley'in komünist toplum ütopyası, zamanını aşan ve erken doğmuş bir düşünce olarak ortaya çıkmıştı. Kazıcılar da tıpkı Düzleyiciler gibi siyasal bir etkiye sahip olamamışlardı. Düzleyiciler'in siyasal istemlerinin bazıları (sözgelimi erkekler için eşit ve gizli oy hakkı) XIX. yüzyılda işçi sınıfının siyasal bir güç olarak belirmesiyle gerçekleşecektir. Düzleyiciler'den daha eşitlikçi olan ve adaletsizliğin temel nedeninin ekonomik olduğunu kavrayan Kazıcılar'ın düşünceleri ise ütopik olmaktan öteye gidememiştir.

Winstanley'in toplumsal kuramı, aynı dönemde yaşayan ve İngiliz cumhuriyetçiliğinin kurucusu olmakla kalmayıp, cumhuriyetçi okulun en önemli temsilcilerinden biri olmayı hak eden James Harrington'ın düşünceleriyle benzerlik gösterir. Harrington da tıpkı Winstanley gibi, siyasetin ekonomik değişkenlerden bağımsız bir biçimde ele alınamayacağını görmüştür.

---

[37] Aktaran: Hill, 1983, s. 75.
[38] Bernstein, s. 128.
[39] Wood, s. 88-89.

B. James Harrington

Bazı tarihçiler 1640'ların sonlarında ortaya çıkan "cumhuriyetçi" düşüncenin, ana bir akım olan parlamenter düşünüşe karşı küçük bir azınlık tarafından temsil edildiğini öne sürerler. Bazıları ise cumhuriyetçiliğin sadece Amerikan Devrimi'ne değil, XVIII. yüzyıldaki siyasal hareketlere ve düşüncelere önemli bir etkisi olduğundan söz ederler. Aslında "cumhuriyetçilik" ile tam olarak ne anlaşıldığı açık değildir. İlk cumhuriyetçilere baktığımızda, bir kısmının monarşiye karşı bir tavır sergilemediğini görürüz; "karma anayasa"dan, hatta bir tür anayasal monarşiden yana olanları vardır. Örneğin büyük cumhuriyetçi Algernon Sidney (1622-83) karma anayasayı savunuyordu.

Cumhuriyetçilik her zaman monarşi karşıtı bir anlamda kullanılmamasına karşın, genellikle "yurttaş erdemi", "kamu yararı" ve siyasal iktidarın belli bir yurttaş topluluğuna karşı hesap vermesi gerektiği gibi düşünceleri ön plana çıkaran ve savunan bir siyasal akım olarak dikkati çeker. İngiltere'nin tarihsel koşulları içinde değerlendirildiğinde, cumhuriyetin her tür hükümetin parlamento gibi temsili bir kuruma hesap verebilirliği anlamında kullanıldığını görürüz ki bu, genellikle "klasik cumhuriyetçilik" olarak adlandırılır.[40]

İngiltere'nin en önemli cumhuriyetçi kuramcısı sayılan James Harrington (1611-77), ünlü kitabı *The Commenwealth of Oceana*'yı *(Okyanusya Cumhuriyeti)* 1656 yılında yayımlamış ve Cromwell'e ithaf etmiştir. Doğal hukuk kuramından yola çıkan ve halkın egemenliği düşüncesinin cumhuriyetçiliği içerdiğini savunan Algernon ve Milton'dan farklı olarak Harrington, İngiltere'de ortaya çıkan cumhuriyetin tarihi gelişmenin bir sonucu olduğunu belir-

[40] Wood, s. 79.

terek, cumhuriyet yönetimini tarihsel bir olgu olarak incelemiştir.

a. Tarihsel Yöntem

Cumhuriyetçilerin en ateşlisi ve tanınmışı olmasına rağmen Harrington kelimenin tam anlamıyla bir aristokrattı. Büyük dedesinin soyuna bakıldığında sayısız dük, kont, marki ve baron çıkardığı görülmektedir. Aynı zamanda kendisi I. Charles'ın yakın dostudur. Harrington, tıpkı Hobbes gibi İç Savaş'ın doğrudan tarafı olmamış, savaşa hep kuşkuyla yaklaşmıştır. XVII. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerden Hobbes gibi enikonu etkilenmiş bir düşünürdür. Fakat Hobbes'un tersine o, siyasetin anahtarını tarihte görmüştür. Gerçekten de Harrington'ın düşüncelerindeki çarpıcı yenilik ve bu düşünceleri çekici kılan özellik tarihsel karakteridir.

Okyanusya, 1649-56 yılları arasında İngiltere'de yaşanan siyasal sorunları yansıtmaktadır. Bu dönemde İngiltere bir anayasa ihtiyacı içindeydi. Krala karşı olan kişilerin temel amacı, merkezi yönetimin ve vergilendirmenin Parlamento'nun kontrolü altında olması ve kendi özgürlüklerinin ve mülkiyetlerinin korunmasıydı. Fakat daha önceki kısımlarda belirtildiği gibi, İç Savaş sırasında ve sonrasında, Devrim'in kazanımlarını bir grup *gentry*'den tüm halk yığınlarına doğru genişletmek isteyen radikaller (Düzleyiciler ve Kazıcılar) ortaya çıktı. Radikallerin baskısı altında Kral yargılandı ve 1649'da Cumhuriyet ilan edildi. Fakat hâlâ demokratik bir anayasa mevcut değildi. Düzleyiciler şiddetle bastırıldılar. Dört yıllık bir oligarşik cumhuriyeti Cromwell'in askeri diktatörlüğü izledi. Tutucu parlamenterler (*gentry* kitlesi ve şehirden gelen ayan) onları yerlerinden söküp atacak demokratik kitlesel bir hareketten

korkuyorlardı ve bu yüzden eski hukuk siteminin ve kurumlarının restorasyonunu istiyorlardı.[41]

Genellikle bir "siyasal ütopya" olarak nitelendirilen Harrington'ın *Okyanusya*'sı bu koşullar altında yazılmıştı ve İngiltere'nin cumhuriyetçi bir yönetime doğru geri dönülmez bir biçimde kaydığını göstermek istiyordu. Hayali Okyanusya devleti İngiltere'yi temsil ediyordu. Bu devlette yeni bir hükümetin oluşumu anlatılıyordu: "Yapma Okyanusya hükümetinin tüm nitelikleri, özellikle İbrani, Roma, Isparta ve Venedik hükümetleri gibi antik veya mevcut hükümetlerden kopya edilmiş ve bunlara başvurulmak suretiyle savunulmuştu. Tarihi inceleme, mevcut hükümetleri gözleme ve kıyaslama, devlet adamı olma sanatını öğrenmenin tek yolu şeklinde öne sürülüyordu."[42] Harrington kitabında çeşitli ülkeleri karşılaştırmalı bir biçimde ele alan tarihi bir yaklaşım sunuyordu.

b. Denge Kuramı

Avrupa siyasetini ve klasik antik çağı iyi bilen birisi olarak Harrington, İngiliz Devrimi'ni dünya tarihinin içine oturtmak isteği içindeydi. Ona göre, üç önemli tarihsel dönem bulunuyordu: Birincisi, en iyi yönetim biçimi cumhuriyeti içeren "antik dünya"ydı (Yunan ve Roma dünyası). İmparatorlukların boyunduruğu altında bu dünya çökmüştü. Roma İmparatorluğu'nun ortadan kalkmasıyla Harrington'ın "Gotik Denge" olarak adlandırdığı dönem başlıyordu. Bu toplumda askeri ve siyasal güç aristokrasinin elinde toplanıyordu. "Gotik Denge"nin çöküşü ise, mülkiyetin "halkın" eline geçmesiyle gerçekleşmişti. "Halk" terimiyle Harrington "orta sınıf"ı, yani *yeoman*'ları, kentlerdeki tüccar ve sanayicileri anlatıyordu.

---

[41] Hill, 1958, s. 289-90

[42] Sabine, s. 181.

Harrington'a göre, bu yeni sınıfın doğuşu üçüncü aşamayı ortaya çıkardı. Halk toprağın çoğunu ele geçirdi ve bu sayede aristokrasiden ve monarşiden bağımsızlaştı. Ordular onların parasıyla, yani vergilerle oluşturulmaya başlandı. Bu durum, "Gotik Denge"nin ortadan kalkması anlamına geliyordu. Avrupa "Gotik imparatorluğun döküntüleri" içindeki "hasta yatağının üstünde takla atıyor ve yuvarlanıyordu". Anayasalar artık kral, soylular ve halk arasındaki "bir güreş karşılaşmasından başka bir şey değil"di.[43]

İngiltere'de XVI. ve XVII. yüzyılda yaşanan siyasal çalkantıları ve İç Savaşları, yitirilen dengenin yeniden sağlanması için yaşanan sarsıntılar biçiminde değerlendiriyordu Harrington. Ne var ki "denge" artık eski temeller üzerinde kurulmayacaktır. Ekonomik gücü soyluların elinden alan yeni sınıf, yani halk, tıpkı Hollanda, İsviçre ve Venedik'te olduğu gibi siyasal gücü de belirleyeceği yeni bir rejim istiyordu. Halka siyasal gücü sunacak olan bu rejim cumhuriyetti.

Genel olarak Avrupa'da dengenin sarsılması biçiminde kendini gösteren kriz, İngiltere'de nasıl bir biçim almıştır? Harrington, İngiltere'yi cumhuriyete götüren süreci benzersiz bir yöntemle ele alır. O, "çağındaki siyasal yazarlar arasında temeldeki ekonomik ve toplumsal güçlerin hükümetin yapısını ve işleyişini belirlediğini gören tek kişiydi".[44] Bu yüzden, tek tek tarafların niyetleri ve siyasal stratejileri üzerinde durmaktansa, iç savaşı ekonomik temelleriyle anlamaya çalışır. İncelemesini Tudor hanedanları dönemine kadar götürür ve sürecin Güller Savaşı'yla beraber aristokrasinin güç yitirmesiyle başladığını belirtir. VII. Henry, aldığı önlemlerle aristokrasinin elinde bulundurduğu geniş toprakların bölünmesini sağlamıştır. Bu sayede

[43] Hill, 1958, s. 291
[44] Sabine, s. 181

baronların güçlerini sınırlandırmayı başarır, ama aristokrasinin bir kesimi tarafından tahtan indirilir. VIII. Henry ise mülkiyet rejimini değiştirecek ikinci önemli uygulamayı başlatır. Bu kez manastır toprakları küçük mülkiyet sahipleri arasında pay edilir. Bu uygulamayla İngiltere'de en geniş toprak mülkiyetine sahip olan Kilise'nin elinden ekonomik gücü alınır. Mülkiyetteki dengenin soylular aleyhine değişmesi Elizabeth döneminde de sürer.

Gerek soylulara gerekse Kilise'ye karşı girişilen bu uygulamalar mülkiyetin el değiştirmesini sağlamıştır: Soylular ve Ruhban sınıfının yerine küçük mülk sahibinin etkili olacağı yeni bir mülkiyet rejiminin adımları atılmaktadır. Harrington'a göre, İngiltere'yi cumhuriyete götüren süreç işte bu önlemlerin biriken etkisi ve toprakların el değiştirmesidir. Monarşinin dayandığı ekonomik temeller sarsılmaya başlamış ve sonunda çökmüştür. Ekonomik temellerin çökmesi Harrington'ın "üstyapı" olarak adlandırdığı siyasal yapıda değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Eski monarşi, (artık bir temeli kalmamış olan Taç) kamusal yarar için ortadan kalkmalıdır. Eğer Cromwell tacı kabul etseydi ya da Stuartlar restorasyona gitselerdi, artık eskisi gibi yönetmeleri mümkün olamayacaktı. Sürekli istikrar ve barış ancak bir cumhuriyet içinde söz konusu olabilir. Çünkü dengeye en iyi uyan yönetim budur. İşte bu yüzden Okyanusya bir cumhuriyettir.[45]

Avrupa'nın Gotik Denge'yi yitirdiği bir dönemde İngiltere'nin kendisine özgü koşullarından doğan bir şansı vardır. Kriz, İç Savaş'la birlikte İngiltere'de çözülmeye başlamıştır. Harrington, dengenin yeniden kurulabilmesi için gerektiğinde devrimci bir savaşın gerçekleştirilmesi gereğini savunur. Bu savaşı yaşayan İngiltere, Avrupa'ya özgürlük yollarını yeniden açabilecektir.

---

[45] Sabine, 181-182; Hill, 1958, 291-92; Macpherson, 1962, s. 165.

c. Cumhuriyetin Aşırılıklardan Korunması

İngiltere'de Gotik Denge'nin çökmesi, toprakların aristokrasiden *yeoman*lara, *gentry*'e ve şehir eşrafına geçmesi nedeniyledir. Bu nedenle, eğer cumhuriyet içinde istikrar korunacaksa ve denge yeniden sağlanacaksa mülkiyetin dar bir grup elinde toplanması önlenmelidir. Harrington'ın en devrimci önerisi, "tarım yasası"dır. Bu yasa ile Harrington, aristokrasinin ve monarşin yükselişinin ve geri gelişinin engelleneceğini düşünür. Cumhuriyetin sürekliliğinin sağlanması, toprağın büyük bir kısmının küçük bir azınlığın eline geçmesini önlemekle mümkündür. Tarım Yasası, cumhuriyetin dayandığı mülkiyet paylaşımını güvence altına alacak hukuki bir uygulamadır. Bu doğrultuda, toprakların yıllık geliri 2000 sterlin'i aşmayan parçalara bölünmesi gerekir. Tarım Yasası ile birlikte "gizli oy" uygulaması, toprak beylerinin parlamento seçimlerini etkilemelerini önleyecektir.

Belirtmek gerekir ki Harrington'ın amacı sadece cumhuriyeti yeniden monarşiye dönme tehlikesinden korumak değildir; aynı zamanda cumhuriyetin "demokrasinin aşırılıklarından" da korunması gerektiğini düşünür. Elbette *gentry*'nin monarşinin baskısından kurtulmasını istemektedir. Ayrıca, sıradan insanların kitlesel baskısının hissedildiği dönemde, bu insanlara dayalı bir hükümetin dengeyi yeniden bozacağı kanısını taşımaktadır. Onun bu kaygısını anlamak için halk ile neyi anlattığına daha yakından bakmamız gerekir.

"Halk" ile anlatılmak istenen *yeoman*lar, *gentry* ve tüccarlardır. Okyanusya'da "hizmetliler" yurttaş sayılmazlar. Bu noktada, XVII. yüzyılda "hizmetliler" terimi ile ücretli emekçilerin anlatıldığını hatırlayacak olursak, Harrington'ın Okyanusya'sında bu kesimin oy hakkından ve ordudan tamamen dışlandığını görürüz. Yurttaşlar, otuz yaş

ve üzerindeki hane reisleridir. Bu konu aslında Avam Kamarası'nda 1659 yılında sıkı bir biçimde tartışılmıştır. İddialardan biri şudur: Hükümet mülkiyet üzerine oturmaktadır ve yoksulların yönetmeye hakları yoktur. Yani yoksullar "halk" içinde yer almazlar. Okyanusya'da özgür insan ve hizmetliler arasında bir ayrım yapılır. Belki kitabın oluşturucu bir teması değildir, ama bu, çok "doğal" bir ayrım olarak gösterilir. Yoksulların, alt tabakadakilerin halktan sayılmaması sadece Harrington ve Harrington yandaşlarına özgü değildir. XVII. yüzyılda çok az kişi yoksulun haklara sahip olabileceği düşüncesini taşıyordu. Örneğin Locke da yoksulları "halk"tan dışlayacaktır.

Öyleyse, *Okyanusya*'nın temel amaçlarından biri, *gentry*'i mutlak monarşi ve askeri bir diktatörlükten koruyacak bir anayasayı belirlemekse, diğeri "halk"ı yoksuldan, yani "hırsızlardan ve Düzleyiciler'den" korumaktır. Zaten hukuk sistemi de mülkiyeti güvence altına alır. Okyanusya'da sadece yoksul kesim oy hakkından mahrum bırakılmamıştır: Yurttaşlar, yılda 100 sterlinin altında ve üstünde kazananlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İkinciler en zengin *yeoman*'lar ve onların üzerindeki sınıflardır. Bunlar Okyanusya'nın parlamentosunda ağırlıklı olarak temsil edilirler. Londra'nın belediye meclisinin üyesi olabilmek için 10 bin sterlinlik bir varlığa sahip olmak gerekir. Parlamento seçimleri dolaylıdır ve tek bir egemen yasamacı bulunmaz. Yasalar Senato tarafından önerilir. Senato, entelektüel aristokrasinin oluşturduğu bir organdır. Dolayısıyla Harrington, bir "sosyal aristokrasi" öngörmektedir. Temsili organ yasaları tartışmaksızın oylar; mutlak veto hakkına da sahiptir.[46]

Kısaca ifade etmek gerekirse, Harrington'ın *Okyanusya*'daki temel sorunu, İç Savaş'ın temel kazanımlarını koru-

[46] Hill, 1958, s. 295-97.

yacak bir anayasa bulmaktı ve cumhuriyeti bir tehlike olarak gördüğü genişleyen bir demokrasiye karşı korumaktı.

d. Harrington'ın Etkisi

Harrington'ın, tıpkı Hobbes gibi dine karşı soğuk ve kuşkusuz laik bir tutumu vardır. Dinsel hoşgörüyü bireysel özgürlüklerin temeli olarak görür. Fakat dönemindeki radikallerden bazı konularda ayrılmaktadır: Bir devlet kilisesinin ve ruhban sınıfının bulunmasını ister. Bunların uygar yönetimin esasını oluşturacağı görüşündedir.

Kısa dönemli düşünüldüğünde, Harrington'ın birçok açıdan yanıldığı görülür. II. Charles ile restorasyon yaşanmış ve Harrington bir suikast suçlamasıyla hapse atılmıştır. Ancak uzun dönemli düşünüldüğünde kuramının büyük bir etki yarattığı anlaşılır. 1688'deki "Şanlı Devrim", Harrington'ın öngörüsünü haklı çıkarmıştır: II. James, sistemi 1640'tan daha öncelere döndürmeye çalışınca, ülke dışına sürülmüş ve böylece *gentry* kendisini krala ve halka karşı güvence altına almıştır.

Ayrıca, Harrington'ı döneminin en özgün düşünürleri arasına sokan "siyasal iktidarın mülkiyet dengesini takip ettiği" düşüncesi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda genel olarak benimsenmiştir. Harrington'ın etkilediği düşünürlerin uzun bir listesi verilebilir: Algerdon Sydney, Shaftesbury, Halifax, Locke, Defoe, Hume, Burke, John Millar bunlardan yalnızca birkaçıdır. Fakat 1688 yılından itibaren vurgu kaymıştır. Locke kuramsal açıdan "mülkiyetin yönetmesi gerektiğini" göstermiştir. Harrington, toprak sahipleri ile halk arasında bir denge kurmayı istemişti. Tarım Yasası toprak mülkiyetinin belirli ellerde toplanmasını engellemek içindi. Ancak, onun engellemeye çalıştığı şey tam anlamıyla gerçekleşti: 1688 yılından itibaren toprak sahibi Whig oligarşisi İngiltere'yi yüz elli yıl yönetti.

Kimilerine göre Harrington, Marx'ın muştucusudur. Ne var ki Harrington hiçbir zaman tarihe sınıf mücadelesi kavramıyla bakmamıştır. Tersine Harrington'ın amacı İngiliz tarihinin çok "doğal" (olması gereken anlamında) bir seyir izlemiş olduğunu göstermektir. İngiliz Devrimi'ni de "doğal bir görüngü" olarak ele alır ve bu yüzden de kitlelerin siyasal etkinliğini ve katılımını dışarıda bırakır. Yine de Harrington'ın ekonomik determinizme yaklaştığı ölçüde Marksizmi öncelediği öne sürülebilir.[47]

II- JOHN LOCKE'UN HAYATI VE İNGİLTERE'DEKİ SİYASAL GELİŞMELER

John Locke, sadece liberal[48] düşünce üzerindeki etkisinden dolayı değil, ilgi alanının zenginliğinden dolayı da düşünce tarihinin temel figürlerinden biridir. Bir öğreti olarak liberalizmin tarihi geriye uzanmasına karşın, Locke bu düşünce akımının ana temalarını tutarlı bir biçimde bir araya getiren ilk düşünür olarak kabul edilir.

John Locke, 26 Ağustos 1632'de Bristol yakınlarında Wrington-Sommerset'te doğar. Küçük toprak sahibi, orta sınıftan bir ailenin oğludur. 1640'lardaki İç Savaş'ta Cromwell'in ordusunda savaşmış olan babası, Püriten[49] bir hukukçudur. İngiltere'nin en iyi okullarında, önce Londra'daki Westminster'da (1647), sonra Oxford Christ Church'te (1652) eğitim görür. Hâlâ skolastik felsefeye bağlı kalarak eğitim veren Christ Church'teki öğrencilik yıllarında din adamı olmaya istekli değildir. Oxford'da bulunduğu dönemde dil, retorik ve ahlak felsefesi gibi bilginin değişik alanlarıyla ilgilenir; felsefe ve tıp eğitimi alır ve öğretim

---

[47] Hill, 1958, 298.

[48] "Liberal" sözcüğü Fransız Devrimi'nden sonra kullanılmaya başlanmıştır. "*Liberales*" terimi muhafazakârlar ile Jakoben tarzı radikaller arasında kalan ılımlı siyasal tavra sahip olanlar için kullanılıyordu.

[49] Locke'un babası, Püritenler içindeki Presbiteryen saffına mensuptu.

üyeliği yapar. Tıp eğitimi sırasında deneysel bilimlerle haşır neşir olur, Boyle'nin[50] laboratuvar çalışmalarına katılır. Felsefeye ilgisi Descartes'ı okuduktan sonra başlar. Boyle'nin de dahil olduğu Oxford'daki bilimsel çevre, Descartes'ın eleştirel bir okumasını yapmaktadır ve bu kurumda hâkim olan Aristotelesçi felsefeyi eleştirmektedir. Locke da Descartes'ı Aristoteles'e bir alternatif olarak görür. *An Essay Concerning Human Understanding (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme)* kitabını Descartes'ın düşüncelerinin etkisi altında yazacaktır.

Christ Church'te öğretim üyeliği yaptığı 1660'lı yıllarda Locke, bilimsel konulara olduğu kadar siyasal sorunlara da ilgi duyar, hatta siyasal çevreler içinde yer almaya başlar. Ancak Locke'un siyasal eğilimlerinin netleştiğini söylemek zordur. Monarşiyi destekler gibi gözükse de hiçbir zaman siyasal iktidarın işleyişi ve meşruluğu konularında kraliyetçi görüşlerin peşi sıra gitmez. Kraliyetçiliğin düşünsel kökleri olan patriarkalizm ile iktidarı ilahi bir kaynağa dayandıran kuramlardan hep uzak durur. Kişisel nedenler yüzünden din adamı olmayı istemese de Anglikan Kilisesi'ni ve Kilise'nin dayandığı teolojik çerçeveyi toptan reddetmez. Püriten bir aileden geldiği ve babası Cromwell'in ordusunda savaştığı halde, İngiltere'deki İç Savaş sonrası gerçekleşen Devrim (1640 Devrimi) üzerine iyi şeyler düşünmez.

Locke'un tıp bilgisinin ve yeteneğinin neden olduğu tamamen rastlantı sonucu gelişen bir tanışma siyasal tavrının netleşmesine yol açar. Oxford'daki yıllarında, daha sonra Shaftesbury kontu olacak Lord Ashley Cooper

[50] Robert Boyle, Oxford'daki bilimsel grubun lideridir. Boyle'nin mekanik felsefesi, dünyayı hareket halindeki madde olarak görür. Locke, Boyle'den atomizmi öğrenir ve "birincil ve ikincil nitelikler" terimini alır. Boyle ve Locke, Newton'la beraber Royal Society'nin üyesidirler. Locke, Newton'la 1688 yılında, onun *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* kitabını okuduktan sonra tanışır.

(1622-83) ile tanışması, onun siyasal görüşlerini ve geleceğini derinden etkilemiştir. Locke, on beş yıl süreyle, yani Shaftesbury'nin ölümüne kadar onun hem hekimi hem de yazmanı ve siyasi danışmanı olur. Aynı zamanda oğlunun eğitimini üstlenir. O sıralarda Shaftesbury, özgürlükçü eğilimleri savunun ve II. Charles'a muhalefet eden Whig partisinin önderlerindendir.[51]

Shaftesbury, 1672 yılında *Lord Chancellor*[52] olduğunda, Locke da onun sekreteri olarak resmi göreve atanır. Bir yıl sonra, Ticaret Kurulu'nun sekreterliğini yapmaya başlar. Bu görev esnasında Shaftesbury'nin de yakından ilgili olduğu sömürgeler, plantasyonlar ve ticaret gibi devlet meseleleri üzerinde yoğunlaşır. 1675 yılında Shaftesbury'nin bu unvanı yitirmesiyle onun da devlet memurluğu görevi sona erer.

Locke'un hassas olan bünyesi Londra'nın ikliminden olumsuz etkilenmektedir. Resmi görevi sona erdiğinde, İngiltere'den ayrılır ve yumuşak havasından dolayı Fransa'ya gider. Fransa'da bulunduğu dönemde bu ülkenin mekânlarını, âdetlerini ve kurumlarını ayrıntılı bir biçimde inceler ve not alır. Bu dönemde ayrıca, onun bilgi felsefesi açısından temel önemde olan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin taslağını oluşturur.

İngiltere'ye döndüğünde, Shaftesbury'nin siyasal girişimleriyle yakından bağlantılı görünmez. Fakat şüpheler onun üzerinde de toplanır. Locke artık din ve siyasetle ilgili konularda özgürlükçü düşünceleriyle tanınmaktadır. Bu nedenle 1683 yılında yedi yıl kalacağı Hollanda'ya

---

[51] Sömürgeci ticaretle zenginleşmiş olan Shaftesbury, 1641 yılında Parlamento'da üstünlüğü ele geçiren büyük toprak sahiplerinin çıkarlarına çok yakındır. Siyasal kariyerine bakıldığında zikzaklar çizdiği görülür. Önce, toprak sahiplerinin çıkarlarını savunur. İç Savaş sırasında bir kralcıdan bir parlamentocuya dönüşür. Bir süreliğine Cromwell'e destek verir ve onun Devlet Konseyi'nde yer alır. Sonra ise Restorasyon'un savunucusu olur.

[52] Lordlar Kamarası Başkanı ve Adalet Bakanı.

kaçmak zorunda kalır. Locke'un Hollanda'ya geçişinden önce Shaftesbury Kontu ölmüştür.

Locke'un Hollanda'daki yaşamı güvenli değildir. İngiliz hükümetinin takibinde olduğundan şehir şehir dolaşır ve takma bir isimle yaşar. Ancak, bu durum onu siyasal bağlantılar kurmaktan alıkoymaz. 1688'deki İngiliz Devrimi'ni hazırlayan siyasal çevrenin içine girer. Kurduğu ilişkiler, daha sonra yazacağı *Two Treatises of Government'ta (Yönetim Üzerine İki İnceleme)* yansımasını bulacak olan düşüncelerinin gelişmesine olanak sağlar. Locke 1684'te Oxford Christ Church College'tan atıldığını öğrenir. Aslında bu kararın simgesel bir anlamı vardır. Locke artık "yeni" düşünceleriyle eski düzen yanlılarına bir tehlike olarak gözükmektedir.

Locke'un Hollanda'daki yılları oldukça verimli geçer. 1685'te Latince yazdığı *Epistola de Tolerantia'yı (Hoşgörü Üstüne Bir Mektup [A Letter Concerning Human Understanding])* tamamlar. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* son şeklini almaya başlar. 1684-1688 yılları arasında arkadaşı Edward Clark'la çocuklarının eğitimi konusunda yazışmalarından esinlenerek biçimlendirdiği *Some Thoughts Concerning Education*'a *(Eğitim Üzerine Düşünceler)* son şeklini verir. 1693 yılında basılan bu eserde geleneksel eğitim sistemine eleştirel bir yaklaşım sergiler.

Locke Hollanda'da bulunduğu sırada, daha sonra İngiltere tahtına çıkacak olan Orangeli William ile tanışır. 1685'te II. Charles öldüğünde ve yerine II. James geçtiğinde Locke hâlâ Holllanda'dadır. Bir ayaklanmayla tahttan indirilen James Fransa'ya sürgüne gönderilirken William İngiltere'ye çağrılır. 1688'de yaşanan ve "Şanlı Devrim" (Glorious Revolution) olarak adlandırılan bu olay, İngiltere'de yönetimin kraldan Parlamento'ya geçmesinde bir dönüm noktası olur. Locke'un siyasal görüşlerini ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'nin yazıldığı siyasal ortamı daha iyi

anlamak için bu dönemdeki gelişmeleri gözden geçirmek gerekir.

İngiliz Devrimi'nin 1649'dan 1660'a kadarki tarihi, Cromwell'in askeri diktatörlüğü ve İngiltere'nin güçlü bir orduya, özellikle de deniz gücüne sahip olması nedeniyle, dışarıya karşı savaşçı ve emperyal bir siyaset gütmesiyle belirlenmiştir. Aynı zamanda Parlamento ile Cromwell'in kişisel iktidarı arasındaki çatışma birkaç kez Parlamento'nun feshedilmesine neden olacak bir boyuta ulaşmıştır.

Kasım 1653'te Cromwell Uzun Parlamento'yu feshettikten sonra *Lord Protector* (Koruyucu)[53] olarak atanmıştır. Bu atama "Yönetim Belgesi" adı verilen ve siyasal iktidarın tek kişi ve Parlamento arasında paylaşılmasını öngören bir anayasa ile sağlanıyordu. Yeni anayasa gereği oluşturulan *Protectorate* (Koruyucu) Parlamentosu aslında belli ayrıcalıklara sahip olanlardan oluşan bir meclisti; çünkü seçilme hakkı belli bir mal varlığına dayanıyordu ve böylece küçük mülk sahibi olanlar ve mülksüzler dışlanmışlardı. Parlamento yanında ordunun başkomutanı olarak Cromwell ve ordunun yüksek subaylarının temsil edildiği Devlet Konseyi yer alıyordu.

Parlamento ve Cromwell arasındaki sürtüşmeler, Parlamento içindeki Cumhuriyetçilerin muhalif baskılarından kaynaklanıyordu. Muhalifler, Cromwell'in istediği yasal reformları yapmak yerine anayasanın değiştirilmesinde diretiyorlardı. Sonunda Cromwell, 1655 yılında Parlamento'yu dağıttı. 1656 yılında toplanan ikinci Parlamento'da da benzer sorunlar yaşandı. Cromwell'i endişelendiren bir başka sorun daha vardı: Ordu içinde Düzleyiciler'in etkisini taşı-

[53] Cumhuriyetin "koruyucusu" anlamına gelmektedir.

yan demokrasi geleneği ve bunun yarattığı huzursuzluk devam ediyordu. Bu yüzden Cromwell, 1657 yılında Parlamento'nun gücünü kabul edip *Alçakgönüllü Rica ve Öğüt* adındaki yeni anayasanın hazırlanmasını kabul etti. Bu kez Parlamento içindeki Cumhuriyetçiler doğrudan Cromwell'in iktidarına karşı mücadele etmeye başladılar. Yeni anayasa gereği, yürütme erki Devlet Konseyi'nden alınıp Parlamento'nun denetimi altındaki bir başka Konsey'e aktarıldı. Parlamento'nun amacı orduyu ve Lord Protector'u da denetimi altına almaktı ve bunu başardı.

Cromwell, 1658 yılında çıkmış olduğu İrlanda seferinden sonra sıtmaya yakalandı ve henüz yeni parlamento işlerlik kazanmadan 3 Eylül 1658'de öldü. Cromwell, öldüğünde Cumhuriyetçilerin de, Kralcıların da düşmanlığını kazanmıştı.

Cromwell'in ardılları, onun ordu üzerindeki etkisine sahip değillerdi. *Rica ve Öğüt Anayasası*, aslında monarşinin hukuki zeminini hazırlayan bir metindi. Büyük toprak sahipleri ve zenginleşmiş mülk sahibi sınıfların, ordunun iktidarındansa monarşiyi tercih edecekleri kesindi. Nitekim "Büyükbaşlar" Cromwell'in oğlu Richard Cromwell'i iktidardan indirdi ve İskoçya'daki Monck yönetimindeki İngiliz Ordusu'na yönetimi devretti. Monck, ordudaki sol kanadı temizleme görevini başarıyla yerine getirmiş olduğu için Büyükbaşlar'ın güvenini kazanmıştı. Monck, büyük toprak ve mülk sahiplerinin alkışları arasında iktidarı teslim aldı ve hemen "özgür" bir Parlamento'nun açılacağı haberini verdi. "Özgür" Parlamento'nun artık büyük mülk sahiplerinin parlamentosu olacağı açıktı. Ve nihayet bu Parlamento 1660 yılında II. Charles'ı iktidara çağırdı.[54]

II. Charles ile birlikte başlayan Restorasyon aslında eski rejimin ihyası değildi. İngiliz İç Savaşı ve sonrasında

[54] Hill, 1983, 76-81; Seel, s. 80-81.

mülkiyetin el değiştirmesi az çok tamamlanmıştı.[55] Yeni bir toprak sahibi sınıf (burjuvazi ve eşraf ya da kent ayanı) ortaya çıkmıştı ve bu sınıf artık düzenli ve istikrarlı bir rejim arayışı içindeydi. Kuşkusuz yeni sınıf, kendini ordudaki erlere ve küçük rütbeli subaylara karşı korumak istediği gibi, küçük üreticilere (*yeoman*'lara) ve mülksüzlere karşı da koruma isteği içindeydi. Dolayısıyla yeni rejim, "burjuvazi ve eşrafın zayıflığının değil gücünün" bir göstergesiydi.[56]

II. Charles, iktidarını idam edilen babası I. Charles'tan kalan "tanrısal hak" mirasına bağlıyordu. Fakat artık çok şey değişmişti: Harrington'ın muhteşem sezgisiyle öngördüğü gibi mutlak monarşilerin zamanı kapanıyordu. II. Charles hiçbir zaman babasının sahip olduğu yetkilere ulaşamadı, yani bağımsız bir yürütme yetkisini kullanamadı. Kral, Parlamento'nun izni olmadan vergi koyamıyordu. Ancak yerine geçen II. James, bu sınırlamaları tanımada daha az uysal davrandı.

II. James'in üç yıl süren iktidarı boyunca Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmanın yanı sıra, kralın "tanrısal hakkı" ile Parlamento'nun "siyasal hakkı" arasındaki mücadele de sürdü. James'in bir Katolik olması, hiçbir şey yapmasına gerek olmadan onu doğrudan Parlamento'nun hedefi haline getiriyordu. Ancak James de boş durmuyordu. Örneğin, Katoliklerin idari görevlerde bulunmasını engelleyen *Test Yasası*'na karşı çıkıyordu. James, Parlamento içindeki her iki taraf ile de sorunlar yaşamaktaydı. Bu nedenle, James'in gerçekleştirmeye çalıştığı her değişiklik büyük bir kuşkuyla karşılanıyordu. Bütün bunların yanı sıra Kral, sürekli bir ordunun kurulması ve Katolikliğin

[55] "1646 ve 1660 yılları arasında el konan toprakların çoğu üretim yöntemlerini geliştiren, toprakları çitleyen ve kiraları piyasa düzeyine kadar yükselten çoğu burjuva spekülatif alıcıların mülkiyetine geçmişti" (Hill, 1983, s. 83).

[56] Hill, 1983 s. 81.

yeniden güçlenebilmesi için dinsel hoşgörüyü kabul ettirme[57] gibi belli politikaları uygulamaya geçirme isteği içindeydi. Ortada garip bir durum vardı: Özgürlükleri ve hoşgörüyü savunan Parlamentocular şimdi dinsel hoşgörüyü savunan Kral'a karşı koyma durumunda kalmışlardır. Bütün bu huzursuzluklar 1688 yılında James'in bir oğlu olunca doruğa çıktı. Bu zamana kadar Tacın James'in Protestan kardeşi Mary'e geçeceği bekleniyordu. Oysa şimdi Katolik bir kral adayı ortaya çıkmıştı. Bu durum, Kralcı *Tory* Partisi'ni muhalif *Whig*'lerle birleşmeye yöneltti. Bir komplo, James'in tahttan inmesinin ve yerine kardeşi Mary ve kocası William of Orange'ın gelmesinin ortamını hazırladı. William ve Mary büyük bir Hollanda ordusuyla birlikte 5 Kasım 1688'de Brixham'a çıktılar.

1689 yılında oluşturulan Konvansiyon Parlamentosu, Mary ve William'ın birlikte tahta getirilmesini önerdi. 13 Şubat 1689'da II. Mary ve III. William İngiltere tahtına getirildi. İktidarın bu el değiştirişi nispeten kansız bir biçimde gerçekleşmişti.

1688 "Şanlı Devrim"i, İngiltere'de uzun bir zamandır süren ve farklı biçimler alan kral ve Parlamento arasındaki iktidar çatışmasının en önemli olaylarından biridir. Kralın yasaları yürürlükten kaldırma yetkisini elinden alan, Parlamento'nun izni olmadan vergi ve asker toplamasını engelleyen, yargısız tutukluluğu ortadan kaldıran "Haklar Yasası"nın 1689 yılında Parlamento'dan geçmesiyle birlikte, İngiltere'de mutlak monarşi olasılığı tamamen ortadan kalkmıştır. Bu tarihten sonra artık başlayan, bir daha kesintiye uğramayacak olan anayasal monarşinin tarihidir. Parlamento'nun hakları geri dönülmez bir biçimde sağlama alınmıştır. Monarşi artık, "yasaların ve parlamentonun

[57] Paradoksal bir biçimde II. James'in dinsel hoşgörü programı, Anglikan Kilisesi'ne öteden beri muhalif olan ve kendilerini bu Kilise'den ayıran mezhepler içinde de hoş karşılanmıyordu.

onayına bağlı bir demokrasi olacaktır".[58] İngiltere'nin siyasal tarihinin bir özelliği de Avrupa'yı uzun yıllar boyunca büyük bir karmaşaya sürükleyen Katolik-Protestan çatışmasının bu ülkede şiddetli bir biçimde yaşanmamasıdır. Belirleyici olan, sınıf mücadelesini de içine alan kral ve parlamento arasındaki çatışmadır. 1678-81 ve 1688-89 yılları arasında yaşanan krizler bu çatışmanın farklı boyutlarda devamı niteliğindedir. Ancak din konusu daha önceki temalarından uzaklaşmış, farklı bir boyut kazanmıştır. 1688 Devrimi ile birlikte Kilise'nin bağımsız gücü ve "kamuoyu oluşturma tekeli" elinden alınmıştır. Kilise'nin Parlamento'dan bağımsız olarak rahipleri vergilendirme hakkı ortadan kalkmış ve Kilise siyasal bir iktidar olma özelliğini tamamen yitirmiştir. Artık Kilise ve devlet "özdeş" değildir.[59] Bu nedenle, daha önce Papa'ya karşı bir ulusal kilisenin kurulması mücadelesi içinde beliren din konusundaki tartışmalar ve Kilise'nin siyasal iktidar üstündeki gücünün kırılması yönündeki talepler, bu tarihten itibaren "dinsel hoşgörü"nün ne olması gerektiği konusunda yoğunlaşmıştır. John Locke'un ele aldığı temel sorunlardan biri de dinsel hoşgörü ve özgürlük olmuştur. Bu tartışmalar, dinin devletten ayrı "özel alan" içinde ele alınması gereken bir sorun olduğu düşüncesini doğurduğu gibi, "dinsel bir çoğulculuk"tan da söz edilmeye başlanmasını da beraberinde getirmiştir.[60]

İşte 1670 ve 1690 yılları arasında en önemli siyasi ve felsefi eserlerini veren John Locke'un düşünceleri, 1688 Devrimi'ni hazırlayan koşullar içinde biçimlenmişti. Ancak,

[58] Russell, s. 186.
[59] Hill, 1983, s. 82-83.
[60] Morrill, s. 392-93.

Locke, 1689 Ocak ayında yeni kraliçe ile İngiltere'ye döndüğünde, Hollanda'da hazırladığı çalışmalarının hiçbiri henüz basılmamıştı. Kendisine yeni hükümette diplomatik bir görev önerildi; 1665 yılında gitmiş olduğu Branderburg Sarayı'na elçi olması istendi. Locke bu öneriyi sağlık nedenleriyle reddetti. Kendisini yormayacak görevler olarak gördüğü için önce İstinaf Komiserliği'nde, sonra da Ticaret Bakanlığı'nda kısa dönemli olarak çalıştı.

Locke, *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'ye, henüz *Whig* Devrimi tamamlanmamışken 1680'de başlamıştır. Locke'un başyapıtı ve liberal siyaset felsefesinin en iyi işlenmiş eseri olarak görülen *Yönetim Üzerine İki İnceleme*, 1688 Devrimi'nin düşünsel temellerini döşemeye çalışan bir kitaptır. Locke yorumcuları, *İki İnceleme*'nin 1688 Devrimi'ni onaylayan ve haklı çıkaran bir yapıt olduğu görüşünde birleşirler. Ancak aksi görüş de mevcuttur. Buna göre, kitap Devrim'i haklı çıkarmak için değil, Devrim'in temellerini hazırlamak üzere yazılmıştır.[61] Yapıt *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* ile aynı yıl, 1690'da basılır. Ancak, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta yaptığı gibi *İki İnceleme*'de de Locke imzasını koymamıştır; kitaplarını isimsiz yayımlamıştır. Ayrıca bu kitapların kendisinin olduğunu hiçbir zaman açıkça kabul etmemiştir.

Ömrünün son yıllarında Locke, siyasal çevrelerden ve çalışmalardan kendini sıyırmak istemiştir. Zamanını tümüyle felsefi çalışmalara vermeyi düşündüğünden 1691 yılında Essex'teki Oates'e yerleşmiş ve öldüğü tarih olan 28 Eylül 1704'e kadar teoloji üzerinde yoğunlaşmıştır.

[61] Bu yorum için bkz Hampsher-Monk, s. 105 ve Laslett, 1991.

III- GENEL FELSEFESİ

A. Bilgi Kuramı

Locke'un epistemolojik başyapıtı olan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*[62] incelendiğinde, Hobbes'un yaklaşımıyla sayısız benzerlik keşfedilecektir. Locke, Hobbes'un geliştirmiş olduğu insana ve dünyaya ilişkin "doğalcı" yönelimi benimser. Bir farkla, Hobbes gibi bu yöneliminde katı ve dogmatik değildir.

Locke, *Deneme*'de bizi çevreleyen dünyayı nasıl bilebildiğimiz sorusundan hareket ederek bir bilgi kuramı kurar. Amacı eleştirel bir bilgi kuramı geliştirmektir. Geliştirmiş olduğu kuram, bugün bile insan bilgisini anlamanın geçerli yollarından biri olarak varlığını korumaktadır.

Deneme, insan zihninin temel özellikleri ve sınırları üzerine bir çalışmadır. Kitabın en temel önermesi, insan zihninin doğuştan bilgiler taşımadığı, üzerine deneyimlerin yazılacağı "boş bir beyaz kâğıt" ya da "*tabula rasa*" olduğudur. Bu düşünceleriyle Locke'un ampirik bir bilgi kuramının köşe taşlarını döşediği söylenir. Gerçekten de o ilk ampirisistlerden biri olarak görülür. Ancak, ileride belirtileceği gibi, Locke'un bilgi kuramında "karanlık" bıraktığı noktalar, onun ampirik bilgi kuramına gölge düşürmektedir.

Locke'un felsefeye yaptığı büyük bir katkı olarak değerlendirilen *Deneme*, 1670 kışında Locke ve arkadaşları arasındaki "ahlakın ve açığa vurulan dinin ilkeleri" konusundaki tartışmalardan doğmuştur. Tartışma bir noktada tıkanmıştır ve Locke, düşünmede yanlış bir yöntem seçmiş olabileceklerini, bunun için önce kendi yeteneklerini sınamaları gerektiğini öne sürmüştür. Arkadaşlarının isteği üzerine, bir sonraki toplantı için bu konuda çalışma yap-

[62] Aşağıda sadece *Deneme* olarak geçecektir.

maya karar vermiş ve tek bir sayfanın bunun için yeterli olacağını düşünmüştür. Bu düşünceyle başladığı yolculuk uzun yıllar almış ve Locke *Deneme*'yi bu konuda çalışmaya başladıktan yirmi yıl sonra bitirmiştir.

Deneme dört kitaptan oluşmaktadır: Birinci kitapta Locke ilgisini "doğuştan ideler" düşüncesi üzerinde yoğunlaştırır ve bu düşünceyi eleştirir. İkincisinde idelerimizi neyin oluşturduğunu araştırır. Üçüncü kitap dil ve bilgi ilişkisi konusuna ayrılmıştır. Son kitapta ise inanç, ahlak ve din konularına eğilir. Aslında son kitaba kadar olan konular bir tür başlangıç niteliğindedir. Locke'a göre, ahlak ve din hakkındaki bilgilerimizi sınamanın tek yolu -ki bu mutlaka gerçekleştirilmelidir- bilgimizin kaynağını ve niteliğini bilmekten geçer. Başka bir deyişle, kendi zihin yeteneklerimizi ve sınırlarımızı bilmedikçe, bildiklerimiz ve onların kesinliği hakkında konuşmamız mümkün olmayacaktır. Bilgi kuramı böyle bir amaca yönelik atılması gereken bir adımdır.

a. Bilginin Kaynağı ve Elde Edilme Yolları

Locke, kitabının ilk cümlelerinde zihin üzerine çalışmanın ne kadar zevk verici ve başka çalışmaların önünü açıcı, hüner ve sabır gerektiren bir uğraş olduğunu belirtir. Amacını ise şöyle açıklar: "İnsan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanında da inancın, sanının ve onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmak" (I, 1, 2, s. 57).[63] Bu anlamda Locke, zihnin fiziksel bir incelemesini yapmadığını, zihnin amacını ve işleyiş biçimini anlamaya çalıştığını söyler.

---

[63] Bundan sonraki kısımlarda *Deneme*'den (1992) yapılan alıntıların yeri metin içinde gösterilecektir.

1- İdeler ve Doğuştan Bilginin Eleştirisi

Locke, "bilgi" ile "ideler"i anlatır. Anlığın amacı idelerdir. İdeler ise zihindeki varlıklardır. Locke'un öncelikli sorunu, idelerin kaynağının izlerini bulmak ve anlığın idelere nasıl eriştiğini açığa çıkarmaktır. Böylelikle, insan zihninin güçleri ve sınırları konusunda genel bir düşünceye varmak mümkün olur.

Locke, ide terimini Descartes'ten ödünç almıştır ve bu anlamda Platon'un "idea"sı ile arasında fark vardır. O, ide'yi Platon'dan daha geniş bir anlamda kullanır. İde, imgeleri, algıları, kavramları ya da fikirleri içerir. Ayrıca, Platonik idea kavramında olduğu gibi, Locke ide ile gerçeklik arasında bir karşıtlık kurmaz.

Acaba, zihnimizde doğuştan getirdiğimiz bilgiler var mıdır? Locke'un en başta belirttiği gibi, "Kimi insanlarda, ruhun başlangıçta kazanmış olduğu ve kendisiyle birlikte dünyaya getirdiği, birtakım *doğuştan ilkelerin,* birtakım birincil kavramların, özniteliklerin, sanki insan zihnine kazılmış gibi, bulunduğu görüşü yerleşmiştir" (I, 2, 1, s. 61). İşte, Locke'un bu bölümde amacı, sözünü ettiği ve genel kabul gören doğuştan gelen ideler anlayışını eleştirmektir. Locke, bu düşünceyi eleştirmeyi, felsefe açısından önemli görür; çünkü doğuştan sahip olduğumuz ilkeler ya da ideler anlayışı, onların sorgulanmaksızın kabul edileceği, kuşku götürmez olduğu ve aklın eleştirisi dışında kaldığı anlamına gelmektedir.

Locke, doğuştan ideler anlayışının savunucuları Descartes, Leibniz veya Platon'a saldırmaktan, onları eleştirmekten geri durmamıştır; ancak asıl hesaplaştığı, dinsel fikirlerini donatmak için dogmatik bir bilgi kuramına sarılan kendi kuşağından felsefecilerdir. Bunlar, spekülatif ve pratik aklın Tanrı tarafından insan aklına yazılmış olduğunu düşünüyorlardı. İnsan bu sayede açıklığı ve kesinliği

anlama kapasitesini kazanıyordu. Locke bu doktrin ile hesaplaşmak durumunda olmuş; insanların ortak deneyimleri içinde keşfettiği kurallar olduğuna inanmasına rağmen, hiçbir zaman bunların doğuştan olduğu görüşünü kabul etmemiştir. Kendi deyişiyle, "Genel kabul hiçbir şeyin doğuştanlığını kanıtlamaz" (I, 2, 3, s. 61).

O halde bilgiler zihnimize nasıl gelirler? Bilgimizin kaynağının ne olduğu, Locke'un yanıtlamaya çalıştığı ikinci sorudur. Bilgilerimizin bütün parçaları, kaynağını *"deneyimde"* bulur. İnsanların bazı idelere varmaları, örneğin, "siyah ve beyaz" idelerini edinmeleri ancak *duyu-deneyimi* yoluyla olur. Bilgiler zihnimize "doğal olarak basılmış olamaz" (I, 2, 5, s. 62). Beyaz nesneler görmemiş birisi, hiçbir zaman "beyaz"ın ne olduğunu bilemeyecektir. Beyaz ve siyah arasındaki ayrıma varma da ancak deneyimle mümkündür ve doğruluğu bir kez kabul edildikten sonra, insanların ortak olarak benimsedikleri önermeler, ilkeler haline gelirler. Dolayısıyla, bir önermenin herkesçe kabul edilmesi, insanların "acı, tatlı değildir" ya da "beyaz ve siyah farklı renklerdir" gibi bazı önermelere sahip olmaları onların doğuştan olduğunu göstermez.

Deneyim iki türlüdür: *duyum (sensation)* ve *düşünüm (reflection)*. "Anlığımızı düşüncenin bütün gereçleriyle donatan şey, ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemler üzerinde yaptığımız gözlemlerdir. Bunlar, hem edinmiş olduğumuz hem de doğal olarak edinebileceğimiz bütün idelerin kendilerinden fışkırdığı iki bilgi kaynağıdır" (II, 1, 2, s. 85-86). Duyum, duyularımıza dayanarak elde ettiğimiz bilgilerdir ve bilgilerimizin büyük bir kısmını bunlar oluşturur. Bir başka deyişle, duyum için düşüncenin "hammaddeleri" diyebiliriz. Duyumlar sayesinde, bize "dışsal" olan gerçeklik ya da nesneler hakkında bilgi ediniriz. Düşünüm ise, bir tür "iç

duyum" olarak nitelenir. Zihin doğuştan idelere sahip değildir, ama onun doğuştan belli yetenekleri vardır: Zihin algılar, hatırlar, ideleri birleştirir, ayrıca arzular, karar verir ve irade kullanır. Bütün bu zihinsel etkinliklerin kendisi, yeni bir tür bilginin kaynağıdır. Dolayısıyla düşünüm, dış dünyaya ait bir deneyim değildir; dış dünyadan duyum yoluyla elde edilen bilgilerin birleştirilmesi, sınıflandırılması, karşılaştırılması ve soyutlamalar elde edilmesidir. Dolayısıyla, zihnin içsel bir etkinliğidir.

Locke, bilginin kaynağını gösterdikten sonra yapılarını ve kesinliklerini incelemeye geçer.

2- Basit ve Karmaşık İdeler

Zihnin bu tür etkinlikleri gerçekleştirmesi için önce dışsal dünyanın bilgisine ihtiyacı vardır. Locke, temel olarak, zihnin doğum anından itibaren insan vücuduna dışarıdan gelen duyum verilerinin bombardımanına uğramaya başlayan boş bir kâğıt olduğunu öne sürüyordu. Bu veriler zihnin işleyişini tetikler, ki Locke gerçekten de ideler adını taşıyan yapılara dönüşecek şekilde verileri işleyen ve düzenleyen, kontrol eden ve yönlendiren bir makine gibi görür insan zihnini.

İnsanların duyum ve düşünüm ile elde ettikleri ideler *basit* ve *karmaşık* olmak üzere ikiye ayrılır. Bazı ideler oldukça *basit* ve *açıktır;* örneğin sıcak, kırmızı, sesli, tatlı gibi. Bunlar duyumların beslediği doğrudan verilerdir. Basit ideler bazen tek bir duyum ile elde edilir. Örneğin, bir çiçeğin kokusu basit bir idedir. Renk, koku, tat tek duyum ile edinilen idelerdir. Ancak, birden fazla duyum ile algıladığımız basit ideler de vardır. Örneğin, uzay, devinim, dinginlik gibi. Dolayısıyla basit ideler, hem duyum hem de düşünüm ile elde edilebilmektedir. Locke, yine de basit idelerin üretilmesinde zihnin edilgen olduğunu söyler. Di-

ğer ideler daha *karmaşık* ve zihnin yönlendirmesine daha fazla gereksinim duyarlar.

Karmaşık ideler, basit idelerin bir araya getirilmesiyle elde edilir. Bu nedenle, karmaşık idelerin ortaya çıkarılması zihnin aktif olmasını gerekli kılar. Zihin, basit ideleri işleyerek ve birleştirerek karmaşık ideleri oluşturur. Zihin bu ilk verileri karmaşık yapılara dönüştürecektir; örneğin, kategoriler, ilişkilerin neden ve sonuçları ve karmaşık mantıksal ilişkiler gibi. Zihin bunu yapmayı deneyim sonucu öğrenir. Deneme ve yanılma süreci zihnin olgunlaşmasının bir gereğidir.

Karmaşık ideleri Locke kipler, töz ve ilişki düşünceleri olmak üzere üçe ayırır. Töz, kipler ve ilişkiler, zihnin basit düşünceleri (yani duyum ve düşünüm ile elde edilen bilgileri) birleştirmesi, soyutlama yapması, yani basit düşüncelerin üzerinde gerçekleştirdiği işlemler yoluyla üretilir. Locke'un bilgi tanımı o halde iki türlüdür:

i. Basit bilgi: Bütün bilginin hammaddeleri.

ii. Karmaşık bilgi: Hammaddelerin zihnin işlemleri ile bilgiye dönüştürülmesiyle elde edilir.

Locke'un buraya kadarki düşünceleri oldukça sistematik görünmesine karşın bazı karışıklıklar içermektedir. Başlangıçta (ilk kitapta) basit idelerin sarı, beyaz, sıcak, soğuk, yumuşak, katı gibi duyumları içerdiğini belirtir. Fakat ikinci kitabın sonlarına doğru oldukça farklı bir liste verir: Uzay, katılık, devingenlik gibi basit ideler duyumdan elde edilir. Algılayabilirlik, devindiricilik gibi basit ideler ise düşünüm yoluyla alınır. Varoluş, sürüp gidiş ve sayı gibi basit ideler ise duyum ve düşünümden kaynaklanır (II, 21, 73, s. 176). Her iki listeyi birer birer karşılaştırmak zor olabilir, bu nedenle bir örneğe bakacak olursak, katı idesi birinci kitapta basit idenin bir örneği olarak gösterilir. İkinci kitapta ise bu kez bir "nitelik" olarak "katılık" duyumlar yoluyla ulaşılan basit ide içerisinde gösteri-

lir. Yani zihnin soyutlama yoluyla elde ettiği katılık ile duyumlar yoluyla elde ettiği katı aynı kategoride değerlendirilir. Benzer bir sorun karmaşık idelerde de kendini gösterir. Önce karmaşık idelerin neler olduğuna bakalım.

Kipler, basit idelerin bir araya getirilmesi nedeniyle karmaşık olmalarına rağmen, kendi başlarına bir varlığa sahip değillerdir. Varlıkları "tözler"e bağlıdır. Kipler de basit ve karışık olmak üzere ikiye ayrılır. Basit kipler, "bir düzine ya da yirmilik" gibi, basit bir idenin başka idelerle karışmadan çokluğunu ve bir arada bulunmasını ifade eder. Locke, basit kiplere örnek olarak uzay ve uzam kavramlarını verir ve bu örnekler üzerinde geniş bir biçimde durur. Uzay kipine "görme ve dokunma" duyularıyla varılır. Uzay, "iki cisim arasındaki" uzunluk biriminin bir araya gelmesi sonucu oluşur (II, 13, 3, s. 132). Benzer bir biçimde, zaman aralıklarını ve birimleri de yan yana getirerek "zaman" ve "sayılar" gibi başka basit kiplere ulaşırız.

Karışık kiplerde ise, birden fazla ve farklı basit idenin bir araya gelmesi söz konusudur. Locke, karışık kipe örnek olarak "güzellik"i gösterir. Güzellik, "renk" ve "kılık" gibi iki farklı basit kipin bir arada bulunmasının yarattığı bir karmaşık kiptir (II, 12, 5, s. 131).

İşte Locke'un felsefesinin karışık noktalarından bir diğeri burada karşımıza çıkar. Zihnimizin zaman aralıkları, birimler, uzunluklar üzerine algılarını bir araya getirerek ulaştığı basit kipler, aynı zamanda "soyutlamalar"dır. Örneğin uzay, zaman ve sonsuzluk gibi basit kipler dediği örnekler üzerinde dururken Locke, aslında genellemelere varmaktadır. Dolayısıyla, "genellemeler" ya da "soyutlamalar" olarak görülen bu kipler nasıl birer basit kip olarak düşünülebilir? Bu mantıksal karışıklık, Locke yorumcularının üzerinde durduğu bir sorun olmakla birlikte, onun asıl amacını hatırladığımızda belki de önemsiz bir ayrıntıya dönüşecektir. Çünkü Locke uzay, zaman, sayılar ve

sonsuzluk gibi soyutlamaların da deneyimlerimizin birer sonucu olduğunu; yani doğuştan düşünceler olmadığını tanıtlamak istemektedir. Locke'un başlıca çabası, "dolaysız deneyim verilerinden çok uzakta görünen uçsuz bucaksızlık ya da sınırsız uzay, bengilik ve sonsuz sayı gibi düşüncelerin bile, her şeye karşın doğuştan düşünceler kuramına başvurmaksızın görgül ilkeler üzerinde açıklanabilir olduklarını göstermektir. Ve çözümlemesini başka zeminlerde eleştiren pek çokları bu noktada onunla anlaşacaklardır".[64]

Töz ve ilişki kavramlarına geçmeden önce, bunları açıklamak için Locke'un başka bir sınıflandırmasını gözden geçirmek gerekir. Töz kavramını anlamak için, birincil ve ikincil nitelikler şeklindeki ayrımını ele almalıyız.

3- Birincil ve İkincil Nitelikler

Töz kavramı, Locke'un yaptığı başka bir ayrım ile iç içe geçer ve bu ayrımı temellendirir. Locke, "düşünceler ve nitelikler" arasında bir ayrım yapar ve bunları birincil ve ikincil nitelikler olarak adlandırır. "Zihnin kendisinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye *ide* diyorum; zihnimizde herhangi bir ide üretme gücüne de, gücün bulunduğu nesnenin *niteliği* diyorum" (II, 8, 8, s. 108-109). Örneğin Locke'a göre bir kartopu bizde "ak, yuvarlak ve soğuk" idelerini üretme gücüne sahiptir. İşte, nesnede bulunan ve yuvarlak, soğuk gibi ideleri üreten güce nitelik adını verir Locke. Bu nitelikler aynı zamanda, zihnimizde algılar yoluyla *düşünceler* yaratırlar. Yani nesnenin yuvarlak, soğuk ve ak *nitelikleri,* zihnimizde yuvarlak, soğuk ve ak *düşüncelerine* neden olurlar ki bunlar da "ide" olarak adlandırılır (II, 8, 9, s. 109).

[64] Copleston, 1998, s. 92.

Birincil nitelikler, "cisimlerde düşünülen niteliklerdir". Bu nitelik, cisim nasıl bir değişim geçirirse geçirsin ondan ayrılmaz bir özelliğe sahiptir. Herhangi bir nesneyi ya da cismi kolayca algılamamızı sağlayan da bu niteliktir. "Zihin onları her madde parçasında ondan ayrılamaz olarak bulur." Locke, burada bir buğday tanesi örneğini verir. Buğday tanesini ne denli çok parçalara ayırırsak ayıralım, her bir parçada bir buğday tanesinin içerdiği birincil nitelik saklı kalacaktır, ortadan kalkmayacaktır. "Her bölümün yine katılığı, uzamı, kılığı ve devingenliği vardır" (II, 8, 9, s. 109). Dolayısıyla, birincil nitelikler, nesnede ortadan kaldırılmayacak şekilde bulunan, nesnede her zaman bulunan ve algıya konu olan niteliklerdir. Birincil veya temel nitelikler, bu özellikleriyle, bizde basit ideler üreten, "katılık, uzam, kılık, devim ya da durgunluk ve sayı" niteliklerdir (II, 8, 9, s. 109).

İkincil nitelikler, "gerçekte, cisimlerin kendilerinde bulunan bir şeyler değil de cisimlerin birincil nitelikleriyle, yani onların oylum, kılık, yapı ve devimleriyle bizde renkler, sesler, tatlar vb. gibi duyumlar üreten güçler olan niteliklerdir" (II, 8, 10, s. 109). Örneğin, kartopunu "beyaz" olarak biliriz. Beyaz aslında kartopunun birincil niteliği değildir; yani cismin kendinde olan bir nitelik değildir. Kartopunda "beyazlık" gibi bir nitelik bulunmaz. Bizim onu beyaz olarak algılamamızı sağlayan şey, kartopunun içerdiği birincil niteliklerdir. Ancak, birincil nitelikler yoluyla duyumlarımız, yani ikincil nitelikler üretilmiş olur. Dolayısıyla renkler, kokular, tatlar cismin ikincil nitelikleridir, cisme ait nitelikler değildir; cismin bizim zihnimizde renk, koku, tat gibi duyumları üretme güçleridir.[65]

[65] "Birincil niteliklerden ayrı olarak ikincil niteliklere ilişkin bu kuram, Locke'un buluşu değildi. Galileo ve Descartes tarafından savunuldu ve buna benzer bir şey yüzyıllar önce Demokritus tarafından da ileri sürülmüştü." Aktaran: Copleston, 1998, s. 96.

Locke'un pek açık olmayan biçimde nitelik ve düşünce ya da birincil ve ikincil nitelikler arasında yapmış olduğu bu ayrım, aslında onun bilgi kuramının Berkeley'e[66] ve Hume'a esin kaynağı olacak çok temel bir özelliğine işaret eder. Locke, oldukça karmaşık bir biçimde açıklamış olsa da, bilgi ile bilginin nesnesi arasındaki ilişki sorununa ya da diğer bir ifadeyle ideler ile nesneler arasındaki ilişkiye özgün bir bakış geliştirir.

Locke'un "ide" kavramı başlı başına bir tartışma konusu oluşturabilir. Bazen Locke'un bu kavram ile tam olarak ne anlatmak istediğinin belirsiz olduğu dile getirilir.[67] Ama aslında, ide teriminin açık olan bir anlamı vardır: İdeler, dışarıdaki nesnel gerçekliğin tıpatıp yansıması değildir. Deneyimlediğimiz şeyler, dışarıdaki şeylerin ancak duyumlarımız yoluyla elde ettiğimiz *temsilleridir*. Nesnelerin temsilleri olarak idelerimiz, temsil ettiği nesnel gerçekliğin kopyasını bize vermeyebilir; ona benzeyebilir ya da benzemeyebilir. Herhangi bir nesne hakkındaki bilgimiz ile o nesnenin gerçekliği birbiriyle örtüşmeyebilir.

Locke burada iki şey öngörmüştür. Birincisi, düşüncelerimiz dışında ve ondan bağımsız nesnel bir dünyanın varlığıdır. İkincisi ise, bu nesnel dünyanın varlığını ve niteliklerini tam olarak bilemeyeceğimiz düşüncesidir. Her ikisinden birden, Locke'un bilgi kuramı açısından çok temel olan bir sonuç çıkmaktadır: Gerçeklik hakkındaki bilgimizi sınamanın tek yolu, onun temsilleri olan idelerimizi incelemekten geçer. Eğer gerçekliğin ne olduğunu ya da ne olmadığını *açık ve kesin olarak* bilme yeteneğimiz ve olanağımız yoksa, bu durumda gerçekliğin zihnimizdeki temsilleri olan idelerimizin gerçekliğe uygun olup olmadığını da bilemeyiz. Elimizde bulunan tek gerçeklik "idele-

[66] Berkeley daha ileriye giderek, birincil niteliklerin de nesnelerin gerçek varlığıyla bağlantılı olmadığını, bizim anlığımızın bir ürünü olduğunu söyler.

[67] Aktaran: Woozley, s. 23.

rimiz"dir. Dolayısıyla yapmamız gereken tek şey de, eğer hâlâ gerçeklik hakkında bir şeyler bilmek istiyorsak, ideleriimizin kaynağını, niteliğini ve yapısını incelemektir.

Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımı böyle bir bilgi kuramının temellendirici unsurudur. Birincil nitelikler, nesnelerin gerçek nitelikleridir. Bizim onu nasıl algıladığımızdan bağımsız olarak kendi gerçekliğinde var olan niteliklerdir. Ancak, ikincil nitelikler, bizim zihnimize ve duyumlarımıza bağlı olarak nesne hakkında elde ettiğimiz bilgileridir. Yani bizim duyum yapılarımızla doğrudan bağlantılıdır. Bunlar, nesnelerin gerçek nitelikleri değildir. Dolayısıyla Locke, duyumlarımız yoluyla elde ettiğimiz bilgimizin aslında açık ve kesin bir bilgi olamayacağını söylemektedir. Bu düşünce, onun ampirik yaklaşımıyla çelişir nitelikte bir kuşkuculuktur ve kuramının en büyük tutarsızlıklarından biri olarak gösterilir. Şimdi, töz ve ilişki kavramlarına bakarak, açık ve kesin olarak bilemeyeceğimiz başka ne tür bilgiler olduğunu görelim.

Töz: Bütün birincil niteliklerin temelinde yer alan şeydir. Nasıl duyumlarımızın temelinde, (örneğin renk, koku ve tat gibi duyumların temelinde) devim, yayılım, katılık gibi birincil nitelikler yatıyorsa, birincil niteliklerin temelinde de tözler bulunur. Bundan şu sonuç çıkar: Dolaylı da olsa, aslında duyumlarımızın kökeninde töz yer alır.

Ideler ya da düşünceler, basit ya da karmaşık olsun, belli duyumlara dayanır; belli duyumların kümeleşmelerinden ya da birleşmelerinden oluşur. Bir çiçeği algılamamız, birkaç duyum yoluyla, örneğin koku, görme ve dokunma gibi deneyimlerle söz konusu olur. Bu duyumların getirdiği deneyimleri birleştirerek nesnenin kendisi hakkında bir düşünceye, ideye sahip oluruz. Tüm bu duyumlara neden olan niteliklerin, ikincil niteliklerin ve hatta onların dayanağı olan birincil niteliklerin de temelinde, onlardan ayrı

bir şey yer alır. "Demek 'töz' adını verdiğimiz ide, var olduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan var olabileceklerine inandığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup bu taşıyıcılık ve tabanlık niteliğini imlemek üzere ona töz diyoruz" (II, 23, 2, s. 185).

Töz, nesneyi oluşturan bütün niteliklerin altında duran ve onların dayanağı olan şeydir. Ancak tam olarak bilinemez ve algılanamaz. Bu durumda, töz "varsayılan" bir şey olacaktır. *Açık ve seçik olmayan,* algılanamayan, ancak varsayılabilen, fakat bütün nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerinin temelinde olan töz, hiç kuşkusuz "Tanrı" düşüncesini gündeme getirir. Bu konuyu dördüncü kitapta daha geniş bir biçimde işler.

Aslında Locke'un vardığı sonuç, genel olarak tanrıbilimsel ve metafizik tartışmalarda önemli bir yer tutuyordu. Locke tözün ne olduğunu bilemeyeceğimizi söylediğinde, Tanrı'nın varlığından kuşku duymamıza gerek kalmıyordu. Bu, Hobbes'un materyalist bilgi kuramından sonra üzerinde fırtınalar kopan bir sorun olarak varlığını sürdürüyordu.[68]

İlişkiler: Karmaşık düşüncelerin kipler ve töz dışındaki üçüncü biçimi ilişkilerdir. Zihin, bilme süreci içinde belli bir cisimle sınırlı kalmaz. O cismin başka nesnelere göre durumunu ya da o nesnelerle ilişkisini de görmek ister. İki farklı şeyi yan yana getirip onlara baktığı zaman aralarında bir ilişki kurmuş olur. Bu ilişkiyi anlatmak üzere zihnin düşüncelerine karşılık gelen kelimeler, ilişki terimleri olur. Örneğin, Caius'u sadece bir insan olarak düşündüğümüzde, zihnimizde insan türü hakkında karmaşık ideye sahip olmak dışında başka bir bilgimiz yoktur. Oysa Caius'un "beyaz bir adam" olduğunu söylediğimizde ya da "koca" olduğunu belirttiğimizde, her iki durumda da

[68] Gökberk, s. 338.

düşüncemiz Caius'un "ötesine geçer" ve onun hakkında birden fazla şeyi ilişkilendirmiş oluruz (II, 25, 1, s. 199).

Düşüncelerin hepsi, basit, kip ya da töz, "sonsuz sayıda" ilişkiye konu olabilir. Burada Locke'un amacı, ilişki tasarımları da dahil olmak üzere bütün düşünce biçimlerinin ampirik temelleri olduğunu göstermeye çalışmaktır. "Çünkü eğer düşüncelerimizi görgücü bir yolda açıklamasının haklı olduğunu göstermeyi istiyorsa, tüm ilişki düşüncelerinin en sonunda duyum ya da derin-düşünme yoluyla elde edilen düşüncelerden oluşmuş olduklarını göstermelidir."[69]

Locke, ilişki tasarımlarına örnek olarak "neden-etki" tasarımını gösterir. Nesnede belli bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan değişiklik hakkındaki düşüncelerimiz, yani "nedensellik" düşüncemiz, duyuma ve düşünüme bağlı olarak oluşturulur. "Duyularımız yoluyla şeylerin sürekli değişiminin" farkına vardıkça, bu değişimin belli etkiler yoluyla ortaya çıktığını gözlemleriz. "Bu gözlemden neden ve etki idelerimizi ediniriz" (II, 26, 1, s. 203). Değişimi ortaya çıkaran şeyi ya da basit veya karmaşık bir ide yaratan şeyi *neden* olarak adlandırırız. Ortaya çıkan, üretilen şeye ise *etki* adını veririz. Örneğin, Locke'a göre, daha önce akışkan olmayan bir balmumuna belli bir sıcaklık uyguladığımızda, mumun akışkan olması durumunda, sıcaklık neden, akışkanlık ise etki olarak adlandırılır.

Nedensellik konusunda Locke'u zorlu bir soru beklemektedir: Yaratılışın ilk nedeni var mıdır? Ve eğer bir ilk neden varsa, bunu duyumlarımız ya da düşünüm yoluyla, yani basit veya karmaşık bir ide olarak bilebilir miyiz?

Daha önce hiç var olmayan bir şeyin ortaya çıkarılmasını "yaratı" olarak adlandırır Locke. Bunun yanında, "doğuş", "yapma" ve "başkalaştırma"yı tanımlar. Hangi durumda olursa olsun, Locke'a göre "neden ve etki kavram-

[69] Copleston, 1998, s. 103.

larının duyum ve düşünümden elde edilen idelerden doğduğunu gözlemleyebiliriz" (II, 26, 2, s. 204). İlişki tasarımları içinde yer alan "zaman ilişkileri" ve "yer ve uzam" ilişkileri de aynı şekilde algılanır. Dolayısıyla Locke, ilk nedenin ne olduğu üzerinde durmak ve onu açıklamak sorunundan kendini sıyırıp, neden ve etki arasındaki bağlantıyı duyum ve düşünüm yoluyla bilebileceğimiz üzerinde durur ve nedensellik düşüncemizin ampirik temellerini kurmaya çalışır. Ancak, *Deneme*'nin dördüncü kitabında yeniden bu soruna dönecektir.

b. Sözcükler: Dil ve Düşünce Arasındaki İlişki

Deneme'nin üçüncü kitabına kadar düşüncemizin kaynağı ve niteliği hakkında bilgi veren Locke, sonra bilginin kendisini tartışmaya açacağını belirtir. Ancak, bilgiyi incelemeye geçmeden önce, düşünce ve dil arasındaki ilişki üzerinde durmayı gerekli görür. Çünkü Locke'a göre, düşüncelerimiz ile dil arasında öylesine yakın bir bağlantı vardır ki düşüncelerimiz hakkında konuşurken kaçınılmaz bir biçimde dilin doğasını incelemek gerekir. *Deneme*'nin üçüncü kitabında Locke, bunu gerçekleştirmeye çalışır.

Tanrı insanı toplumsal bir varlık olarak yaratmakla kalmamış, ona dil yetisini de vermiştir. Ancak dil belli seslerin çıkarılmasından ibaret değildir; çünkü papağanlar da belli sesler çıkarırlar. Dil, insanın "sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanabilmesi ve onları kendi zihnindeki idelerin imleri yapabilmesi"dir (III, 1, 2, s. 259). Sözcükler, düşüncelerimizin imleridir ve onları kendi düşüncelerimizin imleri gördüğümüz gibi başkalarının düşünceleri için de aynı şeyi yaparız.

Locke, sözcüklerin düşüncelerimizin imleri olduğu konusunda ısrarcıdır, ancak bunun nasıl gerçekleştiğini yeterince açıklamaz. Yine de dil üzerine sergilediği görüş-

ler bilgi kuramının genel yapısıyla uyum içindedir ve geliştirdiği ampirik kuramı destekler.

Locke ampirik bir bilgi kuramının köşe taşlarını döşemekle kalmaz, "adcıl" (nominalist) anlayışı da bilgi kuramına yerleştirir. Onun bilgi kuramının merkezinde yer alan "ide" (düşünce/kavram) tanımı bize "adcıl" bir felsefenin izinde yürüdüğünün göstergelerini sunar. Locke, duyumlarımızın nesnelerin tıpatıp benzeri ya da kopyaları olmadığını söylüyordu. Duyumlar ya da düşünüm, yani genel olarak ideler nesnelerin üzerimizde yarattığı etkilerdir. Biz bunların nesnelerin gerçekliğiyle ne derece örtüştüğünü bilemeyiz. Dolayısıyla, bilgimiz aslında nesnelere yüklediğimiz niteliklerdir. Nesne hakkındaki duyumlarımız, nesnenin gerçekliğini tam olarak aktaramayabilir. Bunun için, bir nesneyi kendi gerçekliği içinde bildiğimizi, yani "açık ve kesin" olarak bildiğimizi öne süremeyiz. Duyumlarımızın gerçek bir karşılığı olmadığı gibi, duyumların belli bir biçimde ilişkilendirilmesinden ve işlenmesinden elde edilen "soyutlamaların", yani kavramlarımızın da somut karşılıkları bulunmaz. Yine Locke'un "kartopu" örneğine dönecek olursak, kartopunun beyaz olduğunu söyleyerek ve başka beyaz nesneleri gözlemleyerek, aralarında renklerine ilişkin benzerlikler kurarak "beyazlık" kavramına erişiriz; ancak ne "beyaz" ne de tümel bir kavram olarak "beyazlık"ın nesnel bir varlıkları vardır. Bunları birer nitelik olarak biz nesnelere atfederiz; yani nesnelerin belli niteliklerini *adlandırırız*.[70]

Locke'un bu adcıl yaklaşımı "dil" konusunda da kendini gösterir. Düşünceler şeylerin temsillerdir. Ancak, önünde sonunda düşüncelerimiz kişiseldir ve başka insanlarla anlaşmak için "ortak" imlere gereksinim duyarız. İşte sözcükler böyle bir gereksinmeyi karşılar. Locke'un sözleriyle, "sözcükler, iletişim için gerekli duyulur imlerdir"

[70] Gökberk, s. 336.

(III, 2, 1, s. 262). Üzerinde uzlaşmaya vardığımız ortak imler belli bir dili oluşturur. Düşünce aynı olmasına karşın, insanların ortak imi olarak sözcükler, yani dil farklılaşabilir. Örneğin, "insan"dan söz ederken bir İngilizin ya da Fransızın aklında aynı tür canlı vardır, ama kullandıkları farklı diller olduğu için insanı imleyen sözcükleri farklıdır. Demek ki düşüncelerimiz, sözcüklerden ayrı bir varlığa sahiptir. Farklı dillerde aynı düşünceyi ifade edebilmemiz bunun bir göstergesidir.

Locke'un adcıl felsefesi açısından asıl önem taşıyan, onun evrensel düşünceler ya da soyut kavramlar hakkında verdiği tanımdır. Sözcüklerin büyük bir kısmı "genel terimler"den oluşur. Tikel şeylerin her birine farklı bir ad vermemiz söz konusu olamayacağına göre, genel terimleri kullanmamız zorunludur. O halde genel sözcükler nasıl yapılır ya da başka bir deyişle "soyutlamalar"a ya da "tümel kavramlar"a nasıl ulaşılır? Her şeyden önce Locke, "genel" ve "tümel"in zihnin bir ürünü olduğunu, "şeylerin gerçek varoluşunda bulunmadığı"nı bir kez daha anımsatır (III, 3, 8, s. 268). Örneğin, "adam" idesi üzerinde düşündüğümüzde, genel bir ide olan "adam", şurada veya burada rastladığımız pek çok tikel erkeği anlatmak üzere kullandığımız bir addır.[71] Aynı şeyi "at" ya da "hayvan" dediğimiz zaman da yaparız. Yaptığımız şey aslında cins ve türlere göre bir ayrım yaparak "tanımlar"a ulaşmaktır (III, 3, 9, s. 269). Tanımlar sadece bizim bilmemizin birer araçla-

[71] "İsterse birisi kendisindeki adam idesi üzerine düşünsün ve bana bunun kendisindeki Peter ve Paul idelerinden ya da at idesinin Bucephalus idesinden, bu bireylerin her birinden tikel bir şeyler atılıp birçok tikel varoluşlara uygun gördüğü birtakım tikel karmaşık idelerin alıkonulması yönünden değilse hangi yönden ayrıldığını bana söylesin. 'Adam' ve 'at' adlarının imlediği karmaşık idelerden, yalnızca bunları ayıran tikelleri dışarıda bırakıp birbiriyle uyuşanları alıkoyarak ve bu kalanlardan yeni bir seçik karmaşık ide yaptıktan sonra ona "hayvan" adını vererek, insanla birlikte birçok başka yaratıkları da içeren daha genel bir terim elde etmiş oluruz." Locke, *Deneme*, (III, 3, 9, s. 268).

rıdır; gerçek bir varoluşları yoktur. Gerçek dünyada cins ve tür ayrımlarına rastlanmaz, bunlar sadece bizim anlığımızın bir ürünüdür. Diğer bir deyişle, tümel kavramlar (tanımlar ya da soyutmalar) "nominal" varlıklardır, gerçek varlıklar değildirler.

c. Bilginin Dereceleri ve Tanrı'nın Bilgisi

Deneme'nin dördüncü kitabına kadar Locke bilginin "kaynağını, kesinlik derecesini ve genişliğini" incelemeye çalışır. Bu kısıma kadar gerçekleştirdiği çalışmada yer alan belirsizlikler ve tutarsızlıklar bir yana, yanıtlamadan bıraktığı sorular da vardır. Sözgelimi "töz" kavramı, yani bütün niteliklerin altında yatan, varoluşu tam olarak bilinemeyen, ancak varsayımsal olarak bilinen şey olarak töz, bilginin kaynağı ve kesinlik derecesi açısından ne gibi bir anlam taşır? Bu soru yanıtlanmaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında diğer kitaplar dördüncü kitaba bir giriş niteliğindedir. Locke *Deneme*'deki asıl amacını, yani "bilgiyi inançtan ayırt etme ve insan arayışının hangi alanlarda bilgiye erişmeyi umup hangilerinde inançla yetinmek zorunda olduğunu belirleme"[72] amacını asıl olarak son kitapta gerçekleştirir. Bu amaç için bu kez Locke, bilgiyi türlerine ayırarak inanç üzerine oturan bilgi ile diğerleri arasına bir ayrım çizgisi çekmek ister.

Locke, kuşkusuz, bilginin deneyimden geldiği yolundaki ampirik kuramından vazgeçmez; ama bilgi ve inanç türleri arasındaki farkları ortaya koymaya başladığında ampirik bilgi dışındaki bilgi türlerini de tanımlaya girişir.

Sezgisel bilgi: Başka bir düşünceye başvurmadan, dolaysız olarak kendiliğinden algılanan bilgidir. Sezgisel bilgi insan anlığının elde edebileceği en açık ve kesin bilgidir. "Çünkü bunda zihin kanıtlama ya da inceleme sıkıntısına

[72] Woozley, s. 14.

katlanmadan, doğruyu, gözün ışığı algılaması gibi, yalnızca ona yönelmekle algılar" (IV, 2, 1, s. 331). Aslında bütün bilgimizin güvenilirliği ve kesinliği sezgisel bilgiye bağlıdır. Sezgisel bilgi bize, bir şeyin ne olduğunu ve kesinlikle ne olamayacağını verir: İkinin dört olmadığı ya da bir üçgenin daireye benzemediği hemen ve dolaysız olarak algılanır.

Tanıtlamalı bilgi: İkinci bilgi derecesi[73] olan tanıtlamalı bilgi de bize açık ve kesin bilgileri verir. Tanıtlamalı bilgi, şeyler arasındaki ayrımları kolayca algılamamızı sağlar, fakat bunu sezgisel bilgi gibi dolaysız olarak sağlayamaz. Zihin iki şey arasındaki "uyuşma ya da uyuşmamayı" her zaman anlayamaz; bu durumda başka idelerin aracılığına gereksinim duyar. Locke'a göre, "uslamlama" dediğimiz şey buna karşılık düşer. Matematiksel uslamlama, tanıtlamalı bilginin bir örneğini oluşturur. Bir üçgenin üç açısının iki dikaçısına eşit olduğunu sezgisel bilgiyle bilemeyiz. Bunun için başka bilgilere gerek duyarız ve onlar aracılığıyla bir uslamlama yaparız.[74] Uslamlamanın her aşamasında "sezgisel açıklık" gerekmektedir. Özellikle matematikteki tanıtlamalar için bu gereklidir.

Duyusal bilgi: Locke, sezgisel ve tanıtlamalı bilgi dışında kalan her şeyin bilgi sayılamayacağını, "ne denli güvenle kabul edilmiş olursa olsun ya *inanç* ya da *kanı*" olabileceğini belirtir. Locke, bizim zihnimizden bağımsız bir gerçekliğin varlığına inanır. Düşüncelerimizin ve idelerimizin zihnimizde bulunduğundan kimse kuşku duymamasına karşın, idenin nesnel karşılığının olup olmadığı

---

[73] "Derece" ile, bir bilginin diğerine göre önceliği değil, "düzeyleri" ve "biçimleri" anlatılmaktadır.

[74] Şöyle açıklar Locke: Zihnimiz üçgenin üç açısıyla, iki dikaçının büyüklükleri arasında uyuşma olup olmadığını bilmek istediği zaman, bunu hemen sezgisel bilgisiyle yapamaz. Bu durumda, bize iki ide arasındaki uyuşmayı gösterecek araçlara, yani *kanıtlara* gereksinim duyarız. "Uyuşma ve uyuşmamanın bu yoldan açık ve seçik olarak algılanmasına da *tanıtlama* denir" (IV, 2, 3, s. 332).

konusunda kuşkular belirebilmektedir. Şöyle bir açıklama yapar Locke, bu kuşkuyu duyanlara: "Fakat ben, burada bizi kuşkudan kurtaracak bir apaçıklık derecesinin bulunduğunu sanıyorum. Ve herkese soruyorum: Gündüz güneşe baktığı ve gece güneşi düşündüğü; apsent içtiği, gül kokladığı ya da yalnızca bunların tat ve kokuları üzerine düşündüğü zamanlarda, kendi içinde değişik bir algının şaşmaz bilincinde değil midir?" (IV, 2, 14, s. 336). Bir insanın gündüz güneşi görmesi ile gece onun hakkında düşünmesi ya da bir gülü koklaması ile daha sonra gülün kokusunu anımsaması arasında farklar vardır. Bir insanın düşünde kendisini ateşe düşmüş görmesiyle, gerçekte ateşin içinde olması arasında *apaçık* ayrım bulunur. O halde, diğer iki bilgi türü dışında, etrafımızdaki tikel nesnelerin zihnimizdeki bıraktıkları algıların ve duyumların bilgisi olarak duyusal bilgiden söz ederiz.

Sezgisel, tanıtlamalı ve duyusal bilgi arasında kesinlik açısından bir sıralama bulunur. Sezgisel bilgi en açık ve kesin bilgidir; daha sonra sırada uslamlamayı içeren tanıtlamalı yer alır, en sonda ise kesinlikten büyük ölçüde yoksun olan duyusal bilgi vardır. Kendi varlığımız hakkındaki bilgi sezgiseldir ve bu bilgi kesin ve açıktır. Tanıtsal bilgi Tanrı'nın varlığının bilgisini verir. Duyusal bilgi ise, zihnimizin dışında nesnel bir varoluşa sahip cisimlerin bilgisini sağlar.[75]

Tanrı düşüncesi, Locke'un kuramında nerede durur? Locke, tinlerin varoluşunun bilinemeyeceğini düşünmesine rağmen, "Tanrı'nın bulunduğunu kesinlikle bilebiliriz" der. Çünkü Tanrı, bize kendisini bilebilmemiz için gerekli yetileri sağlamıştır. Locke, Tanrı bilgisini, sezgisel bilgi ile tanıtsal bilgi arasına yerleştirir. Tanrı düşüncesinin "sezgisel bilgimizin bir bölümünden düzgün bir çıkarımla elde edilmesi gerekir" (IV, 10, 1, s. 388). Çünkü kendi varolu-

[75] Gökberk, s. 339, Russell, s. 197, Hünler, s. 57

şumuz, zaten Tanrı'nın varlığı için iyi bir kanıttır. Bu da aynı zamanda tanıtlamalı bilgiye bizi götürür. Çünkü Tanrı'nın varlığını uslamlama yoluyla, yani kendi varoluşumuzdan yola çıkarak tanıtlayabiliriz (IV, 10, s. 388-397). Locke, daha önce belirtildiği gibi *Deneme*'nin son kitabında bilgi ve inanç arasındaki farkı göstermeye çalışır. Bunu yaparken hangi bilgilerin kesin ve apaçık olarak bilinebileceğini, hangilerinden şüphe duymamız gerektiğini anlatır. Sezgisel bilgi, Descartes'in kuramındaki *a priori* önermeleri (apaçık öncüller) hatırlatır. Locke *a priori* önermeleri kabul eder. Ancak gözlem ve deneyle elde edilmiş önermelerin ya da duyusal bilginin de en az *a priori* bilginin kendisi kadar güvenilir olduğunu göstermek ister. Bu anlamda analitik bilgi ile *a priori* sentetik bilgi arasında ayrım yapan Kant'ı bir anlamda öncelediğini söyleyebiliriz.

Locke doğuştan ideleri kabul etmeyerek, doğuştan ahlaki yargıların olamayacağını da dile getirir. Bu düşünce onun ahlak felsefesinin ve "hoşgörü" üzerine düşüncelerinin dayanağı olacaktır.

B. Ahlak Felsefesi

Doğuştan ahlaki düşüncelerin bulunmadığını öne süren Locke'un, ahlakla ilgili bütün yargıların deneyimden, yani duyumdan ya da düşünümden geldiği savını ortaya atacağı beklenir. Ancak Locke, ahlak düşünceleri ve ilkeleri söz konusu olduğunda "duyumcu" değil de "uscu" bir yöntem önerir. Şunu söyler: "Bana daha önce yaptığım, *ahlakın* da matematik gibi tanıtlanabilir olduğu önermesini yapma güvenini veren budur. Çünkü ahlakta sözü geçen idelerin hepsi de gerçek ve yanılmıyorsam birbiriyle bulunabilecek türden bağlantı ve uyuşmaları da olduğundan, bunların alışkı ve bağıntılarını görebildiğimiz ölçüde kesin, gerçek ve genel doğrular elde ederiz; eğer doğru bir yöntem kullanılırsa, ahlakın da iyi düşünen bir kimse için, kendisine

tanıtlanmış olan matematik önermelerinin doğruluğundan duyacağı kuşkudan daha çoğunu duyması için bir neden kalmayacak bir açıklıkla kurulabileceğinden kuşku duymuyorum" (IV, 12, 8, s. 407-408). Matematik ve ahlakı birbirine yakınlaştıran, daha doğrusu ikisini de aynı yöntemle elde edilmesini sağlayan şey, her ikisinde de düşüncelerin "tam ve yeterli" olması, yani her ikisinin de "kesinliğe elverişli" olmasıdır. "Kesinlik" bu her iki bilgi alanının içerdiği idelerin birer "ilk örnek" olmasından kaynaklanır. Doğruluklarının dayanağı olgusal yaşamda değildir. Hatta ahlaki erdemlerin dünyada "edimsel varoluşları"ndan söz edilemez. Örneğin, Locke'a göre, Cicero'nun *Görevler Üzerine* kitabında betimlenen "erdemli kişi"nin bir ide olma dışında hiçbir özelliği yoktur. Ancak tam da bu özelliğinden dolayı ahlak ilkeleri "doğruluğundan bir şey yitirmez". Ahlak ilkelerini biz insanlar yaratırız; ama bu, onların doğruluğunu azaltmaz (IV, 4, 8-9, s. 357).

Son cümle, Locke'un ahlak felsefesinin "göreli" olduğu gibi bir izlenim yaratabilir. Gerçi Locke, ahlaki ilkelerin matematiksel önermeler kadar kesin olduğunu söylüyordu. Ancak bu ilkeler insan ürünü olduğuna göre, insandan insana değişmesi de gerekmez mi? Bunu Locke'un felsefi "karışıklıkları"ndan biri olarak görebiliriz.

Locke ahlaki göreliliğe sapmak yerine tam tersi bir önermeyle çıkar karşımıza; bize "iyi ve kötü"den ve ahlaksal yasalardan söz eder.[76] İyi ve kötüyü, insanın haz ve acı duygularına veya daha doğrusu bunları üreten nedene bağlar. Burada, bireysel fayda üzerinden geliştirdiği "ahlak" anlayışını, birdenbire ardından gelen satırlarda bu kez üstün bir istencin yasalarıyla ilişkilendirir. "Yasa yapıcı"nın istenç ve gücü ahlaksal iyi ve kötüyü belirler. Dolayısıyla, "yasalar" olmadıkça ahlaki doğruların ve yanlışların belirlenmesi söz konusu olmayacaktır. O halde bu yasalar nelerdir?

[76] Copleston, 1998, s. 131.

Locke, "insanların eylemlerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını saptamak üzere başvurdukları" (II, 28, 7, s. 223) üç tür yasadan söz eder:

i. Tanrısal yasa.

ii. Yurttaşlık yasası.

iii. Düşünce ya da saygınlık yasası.

Kuşkusuz Tanrı'nın koyduğu yasalar, diğerlerine göre üstündür. Tanrısal yasalara göre, insanların iyilik ve kötülükleri "günah ve sevap" ölçütlerine bağlı kalınarak yargılanır. Yurttaşlık yasalarında insanların eylemlerinin "suç" olup olmadığı saptanır. Düşünce ve saygınlık yasasında ise ahlaki ölçütleri "erdem" ve "kötülük" oluşturur. Çeşitli uluslar ve ülkelerde erdem ve kötülüğün yakıştırıldığı eylemler farklı olabilir, çünkü insanlar haz ve acı duygularıyla iyiyi ve kötüyü ayırt etmeye çabalayabilirler. Bu nedenle, hem yurttaşlık yasası hem de düşünce ya da saygınlık yasası "nihai" iyi ve kötü ölçütlerini bize vermekten uzaktır. Bunu ancak tanrısal yasa yapabilir. O halde her iki yasanın da tanrısal yasaya uydurulması gerekir.

İnsanlar tanrısal yasayı nasıl bilebilirler? İşte, bu noktada Locke tekrar "us"a döner. "Önce, benim, ister doğanın ışığıyla, isterse açınımla bildirilmiş olsun, insanların eylemlerine karşı Tanrı'nın koyduğu yasa olduğunu düşündüğüm *tanrısal yasa* vardır" (II, 28, 8, s. 223). Locke'un burada "doğanın ışığı" ile anlattığı şey "us"tur. İnsan, usu ile kendiliğinden açık olan ahlaksal ilkelere, yani tanrısal yasanın bildirdiği ilkelere varabilir: "Bizi yaratmış olan ve kendisine bağlı olduğumuz gücü, bilgeliği ve iyiliği sonsuz olan bir yüce Varlık idesiyle, anlayan ve ussal yaratıklar olarak kendi idemiz bir kez bizde açıkça oluştuktan sonra, bunların iyi incelenmesiyle elde edilecek sonuçların, görevlerimizin ve eylem kurallarımızın temellerini, ahlakı tanıtlamaya elverişli bilimler arasına sokacak biçimde bize verebileceğini sanıyorum" (IV, 3, 18, s. 344-345). Demek ki ahlak ilkelerinin temel kaynağı tanrısal yasadır ve bizler us-

sal varlıklar olarak bu yasanın bildirdiği ilkeleri bilebiliriz. "Tikel yasalar" da ancak bu genel ilkelerden çıkarsanabilir.

Locke'un siyasal kuramında kritik bir önemi olan "doğal haklar" anlayışı, "ahlaksal dürüstlüğün biricik denek taşı" olarak adlandırdığı ve tüm yaşamımızı belirlemesi gereken ilkeleri içerdiğini söylediği tanrısal yasadan kaynağını alır. Ancak Locke'un genel felsefesi belirsizlik içerir. Bu belirsizliğin kökeninde, bir yandan bütün bir bilgi kuramını duyumlara dayandırırken öte yandan ahlaki ilkelerin temelini tanrısal yasaya bağlamasından kaynaklanır. Ahlak felsefesinde ahlakın matematiksel önermeler kadar açık ve kesin olduğunu belirtir. Bu nedenle, Locke'un bilgi kuramı ile ahlak felsefesinin birbiriyle tutarlı olduğu söylenemez. Bilgi kuramında doğuştan düşünceler anlayışını çürütmeye çalışan Locke, bütünüyle deneycilik üzerine oturtur yorumunu; ancak ahlak felsefesinde tersi bir bakış açısına yönelir. Ahlaki ilkelerimiz, ona göre, duyumlarla elde edilmiş değildir. Çünkü ahlaki ilkelerimizin varlık nedeni kendimizdir; kendimiz dışındaki bir nesnel gerçeklik değildir. Ve insanın us yoluyla ulaştığı, bilebildiği tanrısal yasadır elbette.

Bilgi kuramı ile siyaset felsefesi arasındaki ilişki söz konusu olduğunda da benzer bir uyumsuzluğun kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce, Locke'un siyaset felsefesi "doğal hukuk" kuramına bağlanır. Bilindiği gibi, doğal hukuku deneyci bir bilgi kuramı üzerinde temellendirmek mümkün değildir. Çünkü doğal hukukun omurgasını oluşturan doğa yasaları tarih dışıdır, evrenseldir ve kuşkusuz tanrısal bir kaynağa sahiptir.

Bilgi kuramıyla uyuşmamalarına karşın, Locke'un ahlak ve siyaset felsefesinin aynı mantıksal temeller üzerinde yükseldiklerini söyleyebiliriz. Locke, bir yanda insanın tanrısal yasa ve düzen anlayışına bağlılığını (ya da bağımlılığını) göstermeye çalışır; öte yanda insanın kendi irade ve eylemiyle oluşturacağı bir düzenin (ahlaki ve siyasal bir

düzenin) olanaklarını araştırır. Ahlak ve siyaset felsefesi bu iki mantıksal temele dayanır. Kolaylıkla fark edileceği gibi ikisi arasında bir gerilim mevcuttur ve bu gerilim Locke'un felsefesinin en kırılgan noktasını oluşturur. Siyaset felsefesi içinde bu iki us yürütmenin yarattığı düşünsel sıçramalara sık sık rastlanır. Ancak bu durum, Locke'u siyasal düşünce tarihinin belli başlı isimleri arasına girmekten alıkoymaz.

IV- SİYASET FELSEFESİ

Yönetim Üzerine Iki Inceleme, yazıldığı dönemde, İngiltere'deki siyasal gelişmelerden ve tartışılan temel sorunlardan enikonu etkilenmiştir elbette. Bunun yanı sıra, diğer başyapıtlar gibi bu kitap da yönetimin sınırları ve meşruiyeti, siyasal yükümlülük, eşitlik gibi siyaset felsefesinin "evrensel" konularını tartışmaya açmıştır.

Iki Inceleme'nin ilki, yani *Birinci Inceleme*,[77] Locke'un yaşadığı dönemde tutucu düşüncenin temsilcilerinden

[77] *Birinci Inceleme*, kitabın en az okunan bölümüdür. Yazıldığı dönemde önemsenmesine karşın, bugün *Ikinci Inceleme* daha önemli görülmektedir. Kimi yorumcular ilk denemeyi "polemiksel bir metin şeklinde yorumlayıp "sürekli bir önemden" yoksun görürken, *Ikinci Inceleme*'yi evrensel geçerliliğe sahip bir felsefe çalışması, siyasal düşünce tarihi içinde "klasik" nitelemesini hak eden bir yapıt olarak değerlendirmektedirler. Bu değerlendirme başka bir düşüncenin kapısını aralamaktadır: Aslında Locke, döneminde karşı çıkılmaya değer tek düşünüre, Thomas Hobbes'a karşı yazmaktadır. Diğer erdemleri ne olursa olsun Filmer "zayıf" bir felsefecidir ve onu eleştiren ilk inceleme bu yüzden fazla kayda değer düşünceler içermez. *Ikinci Inceleme* ise tersine, Locke'un Hobbes'a ve siyaset felsefesinin büyük kitapları arasında yer alan *Leviathan*'ına -her ne kadar görüş birliği içinde olduğu noktalar varsa da- yanıtıdır (Ashcraft, 1987, s. 4). Sabine'e göre de (1969, s. 210) Locke, *Iki Inceleme*'de analitik gücü yüksek bir felsefeyle anayasal monorşiyi savunmak isteseydi karşısına Hobbes'u almak zorundaydı. Çünkü Hobbes mutlak yönetimin felsefi temellerini güçlü bir biçimde oluşturmuştu. Ancak Hobbes'un kralcılar ile parlamentocular arasındaki konumu hep belirsiz olmuştur. Locke, bu yüzden kralcıların sahiplendiği Filmer'in tezlerini hedef almıştır.

olan Sir Robert Filmer'in *Patriarcha* adlı kitabına bir saldırı niteliğindedir. Filmer, kitabında, insanların siyasal açıdan eşit olmadıklarını, birbirleriyle olan ilişkilerinin ilahi bir hiyerarşi içinde belirlendiğini ve kralın bu hiyerarşinin en tepesinde bulunduğunu öne sürer. Kral üstün konumunu "ilahi yasa"dan almıştır. Yani Tanrı'nın ilk krallık hakkını bahşettiği Adem'den aktarılan bir haktır bu. Dolayısıyla, kralın iktidarının varlığı ve devamlılığı, uyruklarının rızasına bağlı değildir. Uyruklar hiçbir şekilde ve hiçbir zaman krallarına karşı gelemezler ve onu tahttan indiremezler. Filmer'e göre, siyasal toplum oluşmazdan önce yaşanan anarşi döneminde insanların bir kısmı diğerlerine tabidir, yani eşitlik söz konusu değildir. Oysa Locke, "doğa durumu"nda insanların eşit olduğunu söyler; eşitsizlik siyasal toplum içinde yaratılır, insan ürünüdür ve elbette yapaydır.

O dönemde tutuculuğun farklı bir örneğini ise Thomas Hobbes'un 1651 yılında basılan kitabı *Leviathan* verir. Hobbes, güvenli bir dünyanın kurulması için, doğa durumunda yaşayan "akılcı" insanların egemen bir iktidar yaratmak üzere birbirleriyle anlaştıklarını söyler. Egemeni "mutlak" yetkilerle donatır: Onun ağzından çıkan yasa olacaktır ve yasayı uygulamak için iktidarı sınır tanımayacaktır. Böyle bir tabloda, uyruklara yasalara, yani egemenin iradesine boyun eğmekten başka yapacak bir şey düşmez. Üstelik uyrukların karşı çıkma hakları da olmayacaktır. Aksi durumda o kötücül, yaşam güvenliğinin olmadığı doğa durumuna geri döneceklerdir. Sınırsız bir iktidarı bu yüzden kabullenmeleri zorunludur.

Locke ise meşru ve sınırlandırılmış bir siyasal iktidar kuramı sunar. Hiç kuşkusuz, Locke'un kitabı mutlak monarşi kuramlarına karşı güçlü bir eleştiridir; anayasal, parlamenter yönetimi ve hukuk devletini savunarak siyasal liberalizmin başvuru yapıtlarından biri olmayı hak eder.

Locke liberal görüşlerini yapıtının ikinci kısmında, yani *İkinci İnceleme*'de *(Uygar Yönetimin Gerçek Kökeni,*

Kapsamı ve Amacı Üzerine Bir Deneme) sergiler. Bu bölümde artık belli bir düşünürle tartışmaya girmez, düşüncelerini "olabildiğince" açık ve etkili bir biçimde sergilemeye çalışır. *İkinci İnceleme*'de Locke, Hobbes'la aynı siyasal dil dağarcığını kullanır.[78] Tıpkı onun gibi "doğa durumu" tasarımıyla başlar ve siyasal toplumun, yani devletin "neden gerekli olduğunu" doğa durumunun özelliklerinden çıkarsar. Ne var ki Hobbes'la arasında önemli bir fark vardır: Hobbes, mutlak siyasal iktidarı, doğa durumundaki belirsizliklere ve anarşiye yeğ tutar. Locke ise ne olursa olsun sınırsız ve keyfi bir iktidardan yana tavır koymaz ve hatta Hobbes'un savunduğu türden bir iktidar anlayışını çürütmeye çalışır. Ona göre, bir hükümetin yurttaşlarını savaş durumundan uzak tutması, hem meşru olması ve hem de ona itaat edilmesi için yeterli değildir. O halde siyasal iktidarın meşruluğunun ya da yurttaşların siyasal yükümlülüklerinin temeli nedir? Locke'un bu soruya yanıtı doğa durumu tasarımında bulunur.

A. Doğa Durumu

Klasik toplum sözleşmesi kuramlarında, doğa durumu, bireylere yaptırım gücü uygulayacak bir üstün otoritenin bulunmadığı durum olarak betimlenir. Doğa durumunu niteleyen bu temel özelliği Locke, sınırsız ve keyfi iktidarı eleştirmek amacıyla kullanır. Yoksa Locke'un amacı "devletsiz bir toplumu" anlatmak değildir.

Locke'a göre, "Siyasal iktidarı doğru olarak anlamak ve onu kaynağından türetmek için, bütün insanların doğada ne durumda olduklarına bakmalıyız" (Chap. II, 4, s. 269).[79]

---

[78] Hatta Strauss (1991), "siyaset" kavramı söz konusu olduğunda, Hobbes ve Locke'un temel önermelerinin aynı olduğunu öne sürer.

[79] Bundan sonra, *İkinci İnceleme*'den (1988) yapılan alıntıların yeri metin içinde verilecektir.

İnsanlar doğada nasıl bir durumdadırlar? Hobbes'un tersine Locke, doğa durumunu barış, eşitlik ve özgürlük durumu olarak kavrar. Özgürlük insanın istediği her şeyi yapması anlamına gelmez. İnsanlar doğa yasasına karşı gelme konusunda özgür değildirler. Doğa durumunda özgürlük, doğa yasasının izin verdiği şeyleri yapma özgürlüğüdür. Doğa durumunun bu şekilde betimlenmesi, doğa yasası kavramına güçlü bir gönderme olduğunu bize göstermektedir.

Eğer Locke, mutlak bir iktidarı yermek amacıyla doğa durumuna başvuruyorsa, doğa durumu tasarımından çıkarsayacağı bazı temel ilkeler olmalıdır. Bu ilkeler bütün insanlar için geçerli ve bütün iktidarlar için de bağlayıcı bir nitelik göstermelidir. İşte bu ilkeler "doğa yasası" şeklinde ifadesini bulmaktadır. Yine bütün "doğal hukuk" kuramlarında olduğu gibi, Locke'un düşünsel sisteminde de evrensel doğa yasası anlayışı önemli bir yer tutar.

Locke'un felsefesindeki "doğa yasası", Newton'un veya Galileo'nun kullandığı fiziksel görüngülerle, onların hareketleriyle veya düzenlilikleriyle ilgili olan "doğa yasaları"yla aynı değildir. Locke, bu terimi "insan davranışına ve ahlak yasasına karşılık gelecek şekilde" kullanır.[80] *İkinci İnceleme*'de "doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası" (II, 6, s. 271) olduğunu söyler. Doğa yasası, doğa durumundaki barış, özgürlük ve eşitliğin güvencesidir. Aslında "akıl"dan başka bir şey olmayan doğa yasası, "bütün insanlığa, eşit ve özgür olduklarından, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir" (II, 6, s. 271).[81]

Doğa yasası belli bir zamanda, belli bir devlette var olan yerleşik gelenekler ve âdetlerden farklı olduğu gibi,

---

[80] Leyden, s. 23

[81] Bu kısımda Locke'un kitabından yapılan alıntılar, M. Tunçay'ın (1986) çevirisinden yararlanılarak Türkçeleştirilmiştir.

pozitif hukuktan da bağımsızdır. Yani doğa yasası, ne insanlar arasındaki uzlaşmalarla varılmış yerleşik kurallardır ne de belli bir devletin uygulamadaki yasalarıdır. Doğa yasası olması gerekeni gösteren, yani "normatif" kuralları içerir. Bu açıdan "evrenseldir". Tüm zamanlar ve tüm yerler için geçerli olduğu gibi tüm insanlar için de geçerlidir. "Doğa yasası, akıl yasasıdır. Doğa yasasına uygun bir biçimde hareket etmek akla uygun hareket etmek demektir, onun tersi yönde hareket etmek ise akla karşı hareket etmektir."[82]

Doğa durumunda herkesin eşit ve özgür olması, Tanrı'nın iradesinin bir ürünüdür; çünkü Tanrı insanları benzer yetilere sahip olarak yaratmıştır. Locke, doğa yasasını açık bir biçimde Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirmese de, insanların doğa durumundaki eşitlik ve özgürlüğü iki ayrı kaynağa doğru kaymış gibi gözükür: Bir yanda doğa yasası, diğer yanda Tanrı'nın iradesi. Ancak aralarında bağlantıyı sağlayan değişken akıldır. Tanrı'nın gerçek istenci de akla karşı olamaz. Ayrıca, Tanrı insanlardan doğa yasasına, yani akla uygun bir biçimde davranmalarını beklemektedir.

Doğa yasasına ilişkin bu bilgilerden sonra Locke'un doğa durumundaki eşitlik, özgürlük ve akılcılığı nasıl tanımladığına daha yakından bakabiliriz:

Eşitlik: Locke, bütün insanların doğa durumunda eşit olduklarını söylemesine rağmen, bunun her tür eşitliği içermediğini; eşitlik durumunun başka birinin iradesine ve otoritesine tabi olmadan, her insanın kendi doğal özgürlüğünü sağlayacak eşit haklara sahip olması anlamında bir eşitlik olduğunu belirtir. Eşitlik doğa yasasına bağlı olmanın bir sonucudur aynı zamanda. Çünkü her kişi, doğa yasanının uygulanması konusunda "eşit haklara" sahiptir. Bu eşit haklar, özellikle savaş durumu ve toplum sözleşmesi-

[82] Aktaran Lloyd Thomas, s. 15-16.

ne giden süreçte kritik bir önem taşıyacak olan "cezalandırma hakkı" açısından özellikle yorumlanır. Çünkü Locke, "bir kimse başka birini yaptığı kötülükten ötürü cezalandırabilirse, o zaman herkes bunu yapabilir" der (II, 7, s. 271-72). Bu, herkesin eşit bir biçimde cezalandırma, yani yargılama gücünü elinde bulundurduğunu gösterir. Bir başka deyişle, hiç kimse tek başına başkalarını cezalandırma hakkını elinde bulunduramaz. Bu durum, doğa durumunda başkaları hakkında "nihai söz söyleme hakkına sahip" bir siyasal iktidarın olmadığını gösterir. Dolayısıyla, eşitliğin temel koşulu, başkalarını kendine tabi kılacak üstün bir iradenin ya da siyasal iktidarın olmayışıdır. Doğa durumu, bir başkası üzerinde hâkimiyet kurma ve yargılama açısından herkesin eşit hakka sahip olduğu bir durumdur. Özgürlüğü yaratan budur: "Kimseye bağlı ya da uyruk" olmadan yaşabilme. Eşit haklara sahip olma ve özgür olma, bu anlamda, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır.

Özgürlük: Locke'a göre insanlar doğa durumunda özgürdürler; ama bu "başıboşluk" anlamına gelmez. Özgürlük durumunda, "... İnsanın kendi kişiliğini ve mallarını kullanmada denetlenemez bir özgürlüğü olmakla birlikte, yine de onun yalnızca korunmasından daha soylu bir gerekçe olmadıkça kendini ya da sahip olduğu bir varlığı ortadan kaldırma özgürlüğü yoktur" (II, 6, s. 271). Özgürlüğün sınırları, doğa yasasından türetilen yükümlülüklerle belirlenir.

Doğa durumundaki özgürlüğün sınırları olarak beliren doğal yükümlülükler, Filmer'in düşündüğü gibi "siyasal yükümlülükler" değildir. Onun kuramına göre, siyasal yükümlülük çocukların ebeveynlerine yükümlülüklerinden kaynaklanır. Dolayısıyla bunlar doğuştan gelir. Bu savı Locke şöyle eleştirir: "Filmer'e göre 'İnsanlar doğa halinde özgür değildirler. Bu (görüş) mutlak monarşinin üzerinde yükseldiği temeldir... Filmer bu büyük savını tanıtlamak

için bize *insanların doğuştan ebeveynlerine tabi olduklarını* söyler ve bu yüzden de özgür olamazlar."[83] Locke, insanın doğuştan getirdiği yükümlülükleri olmadığını düşündüğü gibi, doğa durumunda siyasal yükümlülükten de söz edilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla, "doğa durumunda özgür olmak, doğal siyasal yükümlülüklerin olmamasıdır".[84]

Akılcılık: Locke'un felsefesinin en "kırılgan" veya en karmaşık yanı, doğa durumunda insanların akılcı (rasyonel) varlıklar oldukları ve onları toplum sözleşmesi yapmaya götüren temel nedenin de akılcılık olduğu varsayımıdır. Eşitlik ve özgürlük önemli olmalarına karşın, kendi başlarına sözleşmenin yapılmasını gerektirmezler. Doğa durumundaki insanların bir sözleşme yapmak üzere bir araya gelmeleri ve anlaşmaya varmaları için, bundan elde edecekleri çıkarları olması gerekir. İşte, insanları sözleşme yapmaya iten çıkarlar, bizi doğa durumunda insanların sahip oldukları bir başka öğeye, "akılcılık"a götürür. İnsanların akılcı olduklarını varsaymak, "çıkarlarını artırmak için" bir anlaşma yapabilecekleri anlamına gelir.[85] Eğer insanlar doğa durumunda eşit, özgür ve barış içinde yaşıyorlarsa, onların çıkarlarını artırmak diye bir sorunları da olmaması gerekir. O halde ne tür bir akıl yürütme insanları uygar topluma geçmeye yöneltmektedir? Bu soru bizi başka bir soruya sürüklemektedir: Doğa durumunda ne olmuştur da insanların çıkarları onları bir siyasal iktidarın yönetimi altına geçmeye zorlamıştır? İnsanlar doğal özgürlüklerine neden son vermiş ve siyasal yükümlülüğü kabullenmişlerdir?

Locke'un kuramında, doğa durumunu geçip mülkiyet kavramına uzanan ve toplum sözleşmesi kuramında noktalanan "zincirleme çelişki" ilk olarak akılcılık kavramında

[83] Locke, *Birinci İnceleme*, (1988), II, 6, s. 144.
[84] Aktaran: Cohen, s. 39.
[85] Cohen, s. 40.

kendini gösterir. Locke doğa durumunda bütün insanların akılcı olduklarını söyler, ama sonra bir kısmının, doğa yasasını çiğneyenlerin akılcı olmadıklarını ekler. Doğa durumu barışçıl güven dolu bir ortam olarak tanımlanır, sonra birden savaş durumu belirir. Toplum sözleşmesine herkes katılır; herkes iktidarına son verir, der. Ama bu, eğer mülkiyetin korunması için yapılıyorsa, mülk sahibi olmayanlar böyle bir sözleşmeye neden onay versin sorusu ortaya çıkar.[86] Locke bu soruyu yanıtlamadan bırakacaktır.

B. Doğa Durumunda Eşitlikten Savaşa

İki İnceleme, bütün ağdalı diline rağmen, insanların kolaylıkla okuyabileceği bir "broşür" şeklinde yazılmıştır. Locke'un, siyasal yaşama katkıda bulunma amacı onu kısa ve özlü bir metin yazmaya yöneltmiştir. Siyasal iktidarın sınırlanması ve mutlak monarşinin eleştirisi, daha önce de belirtildiği gibi, onu bu kitabı yazmaya iten temel güdüdür. Locke'un, bütün insanların doğa yasasının sağladığı hak ve ayrıcalıklardan yararlanma konusunda tam bir eşitlik ve özgürlük içinde doğduklarını söylemesi, yöneten ve yönetilenlerin doğuştan getirdikleri haklar bakımından eşit olduklarını tanıtlamak içindir. En nihayetinde de kralın Tanrı'dan veya doğadan kaynaklanan bir üstünlük taşıdığı yolundaki iddiaları çürütmek içindir. Ancak, bir yönetici olmadan, üstün bir irade olmadan insanların bir arada yaşamaları mümkün müdür? Belki mümkündür; ama bu tür bir yaşam eninde sonunda bir savaşa evrilecek, insanların doğal haklarının korunamadığı kaotik bir ortamı yaratacaktır.

---

[86] Bütün bu çelişkilerin kaynağı Locke'un bir yandan eşitlik, özgürlük ve akılcılığı evrensel idealler olarak sunarken, öte yandan bunların sadece belli bir kesimin, yani mülkiyet sahiplerinin nitelikleri ya da hakları olduğu sonucuna varmasından kaynaklanır. Locke'un bu derin çelişkisi, Macpherson'un belirttiği gibi sadece ona özgü değildir, burjuva çıkarlarını idealleştirmeyi ve evrenselleştirmeyi içeren bütün bir liberal öğretinin çelişkisidir.

Locke, insanların doğa durumundan toplum durumuna geçişlerini çıkarları açısından "doğru" gösterecek bir "savaş senaryosu" yazmak zorundadır. İnsan aklı, özgürlüğü sınırlandıracak yeni bir duruma geçmek için başka türlü haklı gerekçeler bulamaz. Savaş durumunun nasıl ortaya çıktığını görmemiz için, doğa durumu tasarımına ve doğa yasasını herkesin eşit bir biçimde uygulama hakkı olduğu savına geri dönmemiz gerekir.

İnsanların barış ve güven içinde yaşamaları, özgürlüğünün kaynağı ve güvencesi olan doğa yasasının yürütülmesi ve gözetilmesi için herkesin bu yasaya karşı gelenleri cezalandırma hakkına sahip olması gerekir. Cezalandırma hakkına herkesin sahip oluşunun temel nedeni tam eşitlik durumudur; yani bir kişinin diğer bir kişi üzerinde üstünlük savının ve yargı hakkının olmadığı bir durum. "Herhangi biri o yasanın uygulanmasında ne yaparsa, herkesin de onu yapma hakkına sahip olması gerekir" (II, 7, s. 272).

Neden herkesin cezalandırma hakkı vardır? Locke'a göre, doğa yasasını çiğnemiş olan birisi, insanların barış ve güven içinde yaşamalarının yegâne koşulunu ortadan kaldırmaya yeltenmiş olur ve bu kişi tüm insanlık için bir "tehlike" oluşturur. Bu nedenle, "herkesin saldırganı cezalandırmaya ve doğa yasasının uygulayıcısı olmaya hakkı vardır" (II, 8, s. 272).

Ancak, herkesten verilecek cezanın oranını "soğukkanlı düşünce ve vicdan ışığı" altında belirlemesi beklenemez. Aslında, insanların kendi davalarının yargıcı olmaları akla aykırı bir durumdur. Birincisi, insanlar tarafgirdirler; kendilerini ve yakınlarını kayırırlar. İkincisi ise, "huy kötülüğü, tutkunluk ve öç alma duygusu" cezalandırmada hakkaniyetli olmayan bir duruma yol açabilir. İşte bu nedenle yönetim insanlar için gereklidir ve "uygar yönetim doğa durumunun aksaklıklarını gidermek için yerinde bir çare" olacaktır (II, 13, s. 275-76).

Doğa durumunu barış ve güven dolu bir ortam olarak tanımladıktan sonra, birden herkesin birbirleri için bir tehlike oluşturdukları savaş durumuna geçme, Locke'un felsefesinin çelişkili ve karışık yönünü bir kez daha gözler önüne serer. "Barışın, iyi niyetin, karşılıklı yardımın ve korunmanın" gerçekleştiği doğa durumu, "husumetin, kinin, şiddetin ve karşılıklı yok etmenin" yaşandığı savaş durumuyla kesin bir zıtlık gösterir (III, 19, s. 280). Savaş durumunu ortaya çıkaran neden, yargı ve cezalandırma erkini elinde tutan üst bir irade olmadığından, herkesin bir başkasının saldırısına devamlı suretle maruz kalabilmesidir. Daha da önemlisi, bir kimseyi kendi mutlak erki altına almak isteyen kişinin herhangi bir engelle karşılaşmamasıdır; sadece hükmetmek ve köle yapmak istediği kişinin düşmanlığı ve korunma için başvurduğu şiddet dışında. Bir kişinin özgürlüğünü ortadan kaldıran kişiye karşı düşmanca davranışı "akıl" emreder. Locke, savaş durumunu anlatırken bireye veya insan doğasına atfettiği özellikler konusunda "ikircilikli bir tutuma" sürüklenmektedir.[87] Ancak farklı bir açıdan yaklaşıldığında, bu zıtlığın, Locke'un felsefesini tutarsız bir hale getirse de zorunlu olduğu görülür. Eğer barış durumu sürdürülseydi, yönetimin oluşturulması için Locke'un haklı nedenleri hâlâ olacaktı belki; ancak mutlak olmayan, sınırlanmış, anayasal bir yönetimin oluşturulması gereği mantıksal olarak savunulamayacaktı. Çünkü savaş durumu, herkesin potansiyel olarak bir başkasına zarar verecek bir durumda olmasından çok, bir kişinin diğerini mutlak iktidarı altına alabilecek, onun özgürlüğünü, hatta yaşamını ortadan kaldırabilecek bir fırsatı ve olanağı elinde bulundurmasıdır. Burada Locke'un anayasalcı görüşlerinin izlerini bulabiliriz. Sınırlanmamış, keyfi ve mutlak bir gücün varlığına karşı koymak (çünkü o güç özgürlüğü ve güvenliği ortadan kaldırmaktadır) ta-

[87] Bkz. Macpherson, 1980, s. VIII-XIX.

mamen akılcı ve meşrudur. Bu karşı koyma doğa yasasının gereğidir.

Savaş durumu Locke'un felsefi inşası için zorunludur; çünkü anayasal yönetiminin kaynağı ve meşruluğu ona dayandırılacaktır; devrim hakkı anlayışını da Locke aynı kökten besleyecektir. Mutlak kralın konumu tıpkı savaş durumunda, bir başkasını erki altına almaya kalkışan ya da alan kişinin konumu gibidir; *potansiyel olarak* mutlak kral uyruklarının mallarını müsadere edebilir; onları köleleştirebilir ve yaşamlarına son verebilir. Böyle bir eyleme maruz kalanların kendilerini korumaları en doğal hakkıdır: "... özgürlüğü elimden alan kişiye güvenliğimin düşmanı gözüyle bakmamı da akıl bana buyurur; böylelikle beni köle yapmaya kalkan kişi, böyle yapmakla benimle savaş durumuna girer" (III, 17, s. 279).

"Çünkü hakkı olmadığı yerde beni erki altına almak üzere zor kullanmakla, özrü ne olursa olsun, özgürlüğümü elimden kapanın, beni erkinin altına alınca kalan her şeyimi de kapacağını beklememem için bir neden yoktur. Ve bundan dolayı, ona karşı kendisini benimle bir savaş durumuna sokan bir kimse gibi davranmam, yani elimden gelirse onu öldürmem benim için yasaya uygundur; çünkü bir savaş durumunu getiren ve o durumda saldırgan olan bir kimse kendisini bu tehlikenin önüne sermeyi hak etmiştir" (III, 18, s. 280).

Locke'un 1688 "Şanlı Devrim"in felsefi temellerini bu kitabıyla hazırladığını biliyoruz. Yukarıdaki sözlerini, mutlak erki elinde tutan bir kral için yazılmış gibi düşünelim. Kral, insanların özgürlüğünü onların elinden kapıyorsa, onların onayı olmadan, hatta zor kullanarak erki altına alıyorsa o zaman savaş durumu ortaya çıkmış demektir. İnsanlık için hiç istenmeyen bir duruma geri dönülmüştür. Bu durumda, krala karşı direnme ve hatta onu öldürme hakkının doğal bir hak olduğu sonucuna varabilir mi-

yiz? Kendilerinde bu hakkı görenlerin, doğa yasasına uyan akılcı bireyler oldukları ve yaptıklarının meşru olduğu çıkarsamasında bulunabilir miyiz? Locke'un bu sorulara yanıtlarını ileride gözden geçireceğiz. Şimdi Locke'un sözleşme kuramı için temel önemde olan mülkiyet kavramını ele alalım.

C. Mülkiyet Kavramı[88]

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de, mülkiyete ilişkin şu saptamayı yapar: "'İyeliğin [mülkiyetin] bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz' [önermesi] Eucleides'in herhangi bir önermesi kadar kesindir; çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine adaletsizlik adı verilen ide de bu hakka saldırılması ya da onun gaspı olduğuna göre, böyle saptanmış olan ve kendilerine bu adlar verilmiş olan idelerle, bu önermenin de, bir üçgenin iki dikaçıya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim."[89] Bu sözleriyle Locke, adaletsizliğin

---

[88] Locke üzerine yazan hemen hemen bütün düşünce tarihçileri, mülkiyet kuramının onun düşüncesinin merkezinde yer aldığını belirtirler. Bu konuda bir fikir birliği bulunmasına karşın, Locke'un mülkiyet hakkını öne çıkarmasının nedenleri konusunda farklı savlar öne sürülür. Bazı yorumlara göre (Cook, Macpherson, Wood) Locke, gelişen kapitalizmin yeni sınıfı olan burjuvazinin mülkiyet haklarının savunuculuğunu yapmıştır ve bu nedenle aslında kapitalistleşme sürecini de olumlamaktadır. Oysa Laslett (1991), Locke'un ne bir sosyalist ne de bir kapitalist olduğunu; *Whig* oligarşisini savunmak gibi bir amacı olmadığını; mülkiyet kuramını "siyasal topluma bir devamlılık sağlamak" için kullandığını belirtir. Bu yorumları uzatmak mümkündür. Locke'un mülkiyet hakkı, doğa durumundan ve toplum sözleşmesinden yönetimin sınırlandırılmasına geçerken önem taşır ve doğa durumunda kendini gösteren çelişkili tutum mülkiyet kavramında da devam eder. Bu çelişkinin nedeni ise, daha bönce belirtildiği gibi Locke'un mülkiyet sahibi sınıfların temsil edildiği bir "demokrasi"yi meşrulaştırmasında yatar. Bu anlamda, Locke'un burjuvazinin çıkarları doğrultusunda mülkiyet kavramını işlediğini söylemek yanlış olmaz.

[89] *Deneme*, IV, 3, 18, s. 345.

mülkiyet hakkının gaspı anlamına geldiğini, hatta böyle bir durumda yönetime karşı devrim hakkının doğduğu sonucuna varır. Ancak bu sonuca varmadan önce, tıpkı yönetimin kaynağı ve meşruluğu konusunda olduğu gibi, mülkiyet kavramının sınırları konusunda Filmer'le hesaplaşmayı seçer.

Locke'un, mülkiyet kavramı söz konusu olduğunda, Filmer'in tezlerini çürütmeye girişmesinin temel nedeni, kralın mülkiyet üzerindeki haklarına yönelik yerleşmiş kanıları ve uygulamaları eleştirmektir. On yedinci yüzyıldaki kralcıların büyük bir çoğunluğu, Filmer'in özel mülkiyet ve siyasal iktidarın işleyişi arasında kurduğu ilişkiyi kabul ederek, krallık içindeki bütün mülkiyetin krala ait olduğunu kabul ediyorlardı. Bireyler topraklarını ve mallarını kralın egemenlik yetkileri içerisinde kullanabilirlerdi. Dolayısıyla mülkiyet hakkı kralın "lütuf"u ile edinilen bir haktı. Kral istediğinde, uyruklarının kendi topraklarına sahip olmalarını sağlayacak ayrıcalıkları onlara "bağışlayabilirdi". Bunun anlamı, mülkiyetin, egemenin otoritesine karşı yükseltilecek "hukuki bir hak" olmadığıydı.[90]

Birinci İnceleme'de Filmer'in tezlerini eleştirirken, *İkinci İnceleme*'de ise uygar toplumun ve yönetimin kaynağını açıklarken Locke'un geliştirdiği mülkiyet kuramı, her şeyden önce mülkiyetin bir "hak" olduğu önermesini içermektedir. Bunu görmek için, onun mülkiyet kavramını nasıl tanımladığına bakmak gerekir.

Locke mülkiyeti iki şekilde kullanır. Birincisinde, sahip olunan mallar, ikincisinde ise "yaşam, özgürlükler ve mallar". İkinci tanımda mülkiyet daha geniş bir şekilde ele alınır ve uygar yönetime geçerken korunması gereken geniş anlamdaki bu mülkiyettir. Locke'un ifadesiyle, "İnsan doğa durumunda... mülkiyetini, yani Yaşamını, Özgürlüğünü ve Malını koruma iktidarına sahiptir" (VII, 87, s.

[90] Aktaran: Ashcraft, 1987, s. 81.

324). Ve insanlar, "Yaşamlarını, Özgürlüklerini ve Mallarını, ki ben genel adıyla *mülkiyet* diyorum, karşılıklı korumak için... toplum halinde birleşmeye istek duyarlar" (IX, 123, s. 350). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, uygar yönetime geçilmesinin temel nedeni geniş anlamdaki mülkiyetin korunmasıdır. Mülkiyet bu geniş anlamı içinde bir "hak" olarak ele alınır.[91] Mülkiyet sahiplenilen şey değil, *bir şeye sahip olma hakkı* anlamına gelir.

Ancak Locke'un, mülkiyeti her zaman bu geniş anlamıyla kullanmadığını görüyoruz. Özellikle yönetimin sınırlarını belirleme noktasına geldiğinde, Locke, mülkiyeti toprakları ve malları içerek şekilde kullanır. Bu durumda mülkiyet *sahip olunan şeyler* anlamına gelir.

Locke mülkiyeti ister geniş anlamda, isterse dar anlamda kullansın, öne sürdüğü savlar ve ulaştığı sonuçlar açısından bir farklılık doğmaz. Onun için önemli olan, insanların uygar toplumu ve yönetimi kurmasının nedeninin mülkiyet hakkının korunması olduğunu göstermektir. Başka bir deyişle, yönetimin nihai amacının mülkiyeti korumak olduğu düşüncesini sağlam felsefi temellere oturtmaktır.

Locke doğa durumunda sahip olunan mülkiyet hakkını, bütün insanların eşit bir biçimde sahip olduğu bir hak olarak düşünmüştür. Eğer doğa durumunda Locke'un çizdiği tabloyu gözümüzün önüne getirirsek, böyle bir sonuca ulaşmamız çok kolay olur. Çünkü doğa durumu bir eşitlik durumuydu; herkes eşit bir biçimde doğa yasasına bağlıydı ve doğa yasasını uygulama iktidarına sahipti. Fakat toplum sözleşmesi yapılırken bütün insanların bu sözleşmeye katılmadıkları, katılanların akılcı, yani mülkiyet sahibi olarak düşünüldüğünü de biliyoruz. O halde, top-

[91] "Mülkiyet", on yedinci yüzyılda genellikle insanların vazgeçilmez haklarını nitelemek için kullanılıyordu (Hampsher-Monk, s. 88). Bu nedenle, Locke'un "geniş anlamda mülkiyet" tanımı ve mülkiyetin bir hak olarak yorumlanması zamanının genel eğilimine uygundur.

lum durumuna geçenler, doğa durumundaki bütün bireyler değil, sadece bir kısmıdır. Bu da onun toplum sözleşmesi tasarımında eşitsizliği içeren bir tablo çizdiğini gösterir. Bu tablolar arasındaki zıtlıklar, daha önce belirtildiği gibi, onun mülkiyet kavramından kaynaklanır. O halde Locke'un doğa durumunda mülkiyeti nasıl ele aldığını daha ayrıntılı incelemek gerekir.

a. Doğal Bir Hak Olarak Mülkiyet

Mülkiyet her şeyden önce doğal bir haktır; toplum sözleşmesinden önce vardır. Aşağıdaki sözlerinde Locke, mülkiyetin neden doğal bir hak olduğunu açıklar:

"Dünyayı insanlara ortak olarak vermiş olan Tanrı, aynı zamanda yaşamlarını ve rahatlarını en iyi bir biçimde sağlamak için kullanacakları aklı da onlara vermiştir. Yeryüzü ve üstündeki her şey, varlıklarına destek ve rahatlık sağlamak için insanlara verilmiştir. Doğanın kendiliğinden işleyen eliyle üretilmiş olduğu için bütün meyveler... ve böcekler... insanlara ortaklaşa aittir. Ve kimse insanlığın geri kalanını bunları kullanmaktan alıkoyacak özel bir Hâkimiyete *(Dominion)* doğuştan sahip değildir" (V, 26, s. 286).

Eğer yeryüzündeki bütün varlıklar başlangıçta insanlığın ortak malı ise, nasıl özel mülkiyet kurumu ortaya çıkar? Locke'un açıklamasına geri dönecek olursak: "...: Ancak, İnsanların kullanımına verilmiş olan şeyleri, insanların kullanabilmelerinden ya da bu şeylerin belli bir insanın yararına olmasından önce, şu ya da bu şekilde *edinmek (appropriate)* için araçların bulunması gereklidir" (V, 26, s. 286).

Bu açıklamasıyla Locke, Tanrı'nın insanlara ortak mülkiyet biçiminde verdiği yeryüzünün, insanların yararına kullanılabilmesi için mülk edinmenin gerekli olduğunu

belirtir. Yeryüzündeki her şey insanlara ortak olarak verilmiştir. Mülk edinmenin nedeni ise, kişinin yaşamını sürdürmesini sağlamaktır ki bunu zaten Tanrı ister. Bizim yaşamımızı sürdürmemiz için yediğimiz ya da doğadan aldığımız her şey mülkiyetimiz olur. Dolayısıyla özel mülkiyet Tanrı'nın istenciyle ve elbette aynı zamanda doğa yasasıyla (akıl yasası) uyumludur.

Belli bir şeyi kullanmak, örneğin bir yiyeceği yemek ya da belli bir toprak parçasını ekmek ya da bir hayvanı avlamak, bütün bunlar insanlara ortak olarak verilmiş olandan belli bir kısmını kendine ait kılmaktır. Dolayısıyla, bu eylem başkalarını bu varlıklardan mahrum kılmak, anlamına gelir. Yine de doğanın ortak mallarını kullanmak yani mülk edinmek için diğer "ortakların" (diğer insanların) açık bir onayına gerek yoktur. "Bir kişinin ortak olarak verilmiş şeylerin bir parçasını sahiplenmesi için her ortağın açık bir rızasını zorunlu kılmak, çocukların ve hizmetlilerin, babalarının ve efendilerinin onlar için sağladığı ortak eti, diğerleri kendi paylarından vazgeçmeden kesemeyecekleri anlamına gelir. Kaynaktan akan su herkesin malı olmasına malıdır, ama testideki suyun sadece onu kaynaktan doldurana ait olduğundan kim kuşku duyabilir? İşte testiyi dolduranın *emeği*, suyu, ortak bir biçimde kullanıldığı ve bütün çocuklarının ona eşit bir biçimde sahip olduğu doğanın ellerinden çekip almıştır ve böylece onu kendine *ait kılmıştır*" (V, 29, s. 289).

Herhangi bir malı kendine edinmek, başkalarını o maldan dışlamak anlamına gelir. Ancak bu, başkalarının onayına gerek olmadan, meşru bir biçimde yapılır. Snyder,[92]

[92] Snyder, s. 219. Ayrıca burada Tully'nin Locke'un mülkiyet kuramı hakkındaki yorumundan söz etmek gerekir. Tully (1997) öncelikle yöntem sorunu (siyaset felsefesine ait bir yapıt nasıl değerlendirilir sorunu) üzerinde durarak, Locke'un mülkiyet kavramı söz konusu olduğunda iki şeyi göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyler: Birincisi, Locke, doğal hukuk ve doğal

bu noktada Locke'un şöyle bir sonuca vardığını söyler: Yaşayabilmek için başkalarını kullanacağımız mallardan dışlamak zorundayız. Bir yiyecek söz konusu olduğunda, bu dışlama genellikle bireyin gerçekleştireceği bir şeydir. Öyleyse, *korunma,* dışlamayı, yani mülk edinmeyi gerektirir. Üstelik korunma, Tanrı iradesinin ve doğa yasasının gerektirdiği bir eylemdir. Bütün bunlar mülk edinmeyi, doğa durumunda bir *hak* haline getirir; çünkü mülkiyet olmaksızın insanın yaşamını sürdürmesi ve korunması olanaklı olmayacaktır. Dolayısıyla Synder'a göre, Locke "dışlayıcı" bir mülkiyet anlayışını geliştirir.

Kuşkusuz Locke, ortak mülkiyetin nasıl özel mülkiyete konu olduğunu göstermekte zorluk çekmektedir. Eğer tüm doğa insanlara ortak olarak verilmişse ve kimse onu edinmede, yani yaşamını sürdürmek için gereksinmelerini sağlamada diğerleri üzerinde dışlayıcı bir üstünlüğe sahip değilse, kişilerin ortak sahip oldukları bir nesneye "benimdir" deme ve başkalarını bu şekilde o nesneden dışlama durumu nasıl ortaya çıkar? İşte bu soruyu Locke, mülkiyeti "emek"le ilişkilendirerek yanıtlamaya çalışır ve emek-mülkiyet ilişkisine özgün bir katkı yapar.

Bir şeye benimdir demenin koşulu ona emek katmanıdır. "Yeryüzünün ve tüm aşağı yaratıkların bütün insanlara ortak olmasına rağmen, her insanın kendi *Kişiliğ*inde [kendi kişiliğine sahip olması anlamında] bir *Mül-*

haklar kuramı içinden yazmaktadır ve terminolojisini bu kuramlar içinde değerlendirmek, anlamaya çalışmak gerekir. İkinci anlama yöntemi, Locke'un ideolojik bağlamının resmini çizmektir. Locke'un amaçladığı siyasal ve sosyal eylemleri keşfetmeden bunu gerçekleştiremeyiz. *İkinci İnceleme*'ye bu açıdan yaklaştığımızda onun hedef aldığı şey, keyfi ve mutlak yönetimdir. Bütün bunlar ışığında Tully, Locke'un özel mülkiyet kavramının bizim "dışlayıcı özel mülkiyet" kavramı ile "ortak mülkiyet" kavramlarımızdan farklı olduğunu belirtir. O, ortak mülkiyet ile karşıtlık içinde olan modern özel mülkiyet kavramını kullanmaz; bu karşıtlık esas olarak on sekizinci yüzyılda kurulmuştur.

kiyeti vardır.[93] İnsan, kişiliği üzerinde sadece kendisi bir hakka sahiptir, başka hiç kimse değil. İnsanın bedeninin emeği ve ellerinin çıkardığı i, bütünüyle ona aittir diyebiliriz. O halde insan, Doğa'nın sağladığı durumdan [nesneyi] alıp çıkarır, onun içine emeğini katar ve ona kendisine ait olan bir şeyler ekler. Böylece onu mülkiyeti haline getirir. İnsanın nesneyi, Doğa'nın içine yerleştirdiği ortak olma durumundan çıkarması ki bunu nesnenin içine emeğini ekleyerek gerçekleştirir, diğer insanların ortak hakkının dışlanmasını beraberinde getirir. Emek, emek harcayanın [çalışanın)] sorgulanamaz mülkiyeti olduğundan, onun dışında hiç kimsenin bu eklenen şey üzerinde bir hakkı yoktur; en azından, diğerlerine yeterli ve iyi olacak ortak mülkiyetteki bir miktar bırakıldığı durumda" (V, 27, s. 288).

Demek ki ortak yararlanma hakkından özel mülkiyete geçiş ancak "emek" dolayımıyla söz konusu olur. Herhangi bir nesne emek katıldığında doğa durumundan çıkarılır.[94] Aynı zamanda diğer insanların bu şey üzerindeki hakları da dışlanmış olur. Buradaki dışlamanın "güç kul-

---

[93] Burada Locke, mülkiyeti insanın kendi kişiliğiyle getirdiği bir hak olarak görür.

[94] Locke "emek" kavramını geliştirirken sık sık Amerikan yerlilerinden örnekler verir. Bunun nedeni "ilkel" olarak tanımlanan bu toplulukların yaşamı ile, yani doğa durumu ile uygur durum arasındaki farklılığı göstermektir. Örneğin Locke, "emek" ve "refah" arasındaki ilişkiyi gösterirken, Amerikan yerlilerinin toprağı ıslah etmeyi bilmedikleri için (ki bu, onların topraklarına emek katamadıkları anlamına gelir) uygarlık düzeyine erişememiş olduklarını, hâlâ doğa durumu içinde bulunduklarını ima eder. Dolayısıyla herhangi bir nesneye emek katarak onu mülk edinmek, doğa durumundan uygar duruma geçmenin koşullarından biridir. Uygarlığı ve refahı ortaya çıkaran şey, emeğin belli bir nesneye katılarak bir "değer" yaratılmasıdır. Locke, topraklarına emek katmamış, dolayısıyla uygarlığın bir getirisi olan refahı yaratamamış olan Amerikalı bir "kral"ın (burada herhalde bir Kızılderili şefini anlatmak istemiştir) geniş ve verimli topraklara sahip olmasına karşın, İngiltere'deki bir emekçiden daha kötü beslendiğini, barındığını ve giyindiğini öne sürer (V, 41, s. 296-97).

lanarak" ya da "hâkimiyet kurarak" yaratılan bir dışlama olmadığını, bir insanın salt yaşamak için bir şeyi kullanmasının yarattığı bir dışlama olduğunu belirtmek gerekir. Yeryüzünün nimetlerinden yararlanmak doğal bir haktır, aksi takdirde insan varlığını sürdüremeyecektir. Ancak, yanıtlanması gereken başka bir soru ortaya çıkar bu kez? Benim emeğim, bir nesnenin benim olduğuna dair niçin bir kanıt sunsun?

Locke'un bu soruya verdiği yanıt oldukça "kaygan"dır. Ancak Locke, bu yanıtıyla okuru, nasıl bir mantık yürüttüğünü izlemekten çok ulaştığı sonuçları görmeye davet eder. Locke'a göre, bazı yiyecekleri toplayan ve yiyen bir insan "onları kesinlikle kendisinin edinmiş" olur. Buradaki "besin", "hiç kimsenin yadsıyamayacağı" bir şekilde onundur, bir başkasının değildir. O halde, diye sorar Locke, "insanlar ne zaman bunu yapmaya başlamışlardı?" Ne zaman bir yiyeceği topladılar, yediler ya da ne zaman evlerine getirdiler?

Aslında Locke, bu sorunun yanıtını vermez, ama şunu göstermeye çalışır: Bir yiyeceği toplamış ve yemiş olma, o yiyeceği artık ortak olan yiyeceklerden farklı kılar. Çünkü yiyeceği toplamış ya da evine getirmiş olan kişi ona emeğini katmıştır. Dolayısıyla *emek,* özel ve ortak mülkiyet arasındaki ayrımı yaratan unsurdur. Bunun aksini ileri sürmek veya bunu kabul etmemek için makul bir nedenimiz yoktur (V, 28, s. 288-89).

Locke, *İkinci İnceleme*'nin mülkiyet ile ilgili kısmında benzer tezleri tekrar eder. Bütün bu tezler ile ulaşmak istediği veya okura göstermek istediği sonuç şudur: Mülk edinme insan yaşamı için zorunludur; çünkü insanın kendini koruması tamamen buna bağlıdır. Her bir kişinin, *doğal yaşam hakkı* olduğu için, ihtiyaç duyduğu şeyleri mülk edinmeye de doğal hakkı vardır. Mülkiyet bu anlamda *doğal bir haktır*. Bu hak, onlara doğa yasasıyla verilmiştir.

Böylece Locke, Tanrı dünyayı ve dünya üstündeki nimetleri insanlığa ortak olarak vermesine karşın, doğa durumundaki bireyin nasıl özel mülkiyet hakkı olduğu sorusunu yanıtlamış olmaktadır.

b. Mülk Edinmenin Sınırları

Locke, insanlara Tanrı tarafından ortak olarak verilen şeylerden kendi emeklerini kattıklarını edinebileceklerini öne sürer. Ancak, mülk edinme hakkına belli sınırlar çizer. Neden insanlar istedikleri kadar şeye kendi emeklerini katarak mülk edinemezler?

Locke bu soruya doğa yasasından hareket ederek yanıt verir. Doğa yasası, insanın hem mülk edinmesini gerekli kılmaktadır hem de mülk edineceği miktara belli sınırlar koymaktadır.

1. *Yeterlilik sınırı:* Sınırlardan birincisi, başkaları için yetecek miktarda olanı bırakacak şekilde herkesin, mülk edinme hakkına sahip olmasıdır. Bunun anlamı, herkesin mülk edinme hakkına sahip olabilmesi için, birisinin mülk edinirken başkalarının mülk edinecek miktarını da kendi üzerine geçiremeyeceğidir (V, 33, s. 291).

2. *Bozulma sınırı:* Tanrı, insana bozması (*spoil*) ya da yok etmesi için yeryüzünü ve nimetlerini sunmaz. Bunlar, insanın yaşamını desteklemek ve onun gereksinmelerini karşılamak içindir. Bu nedenle insanlar kullanabileceklerinden fazlasını mülk edinmemelidirler. Eğer edindiklerini bozacak, çürütecek ve savuracak denli çok şey alırlarsa, payına düşenlerinden fazlasını almışlar ve o anlamda da başkalarını soymuşlar demektir (IV, 31, s. 290).

3. *Emek sınırı:* İnsan sadece emeğini kattığı şeyi mülk edinebilir. Bu nedenle üçüncü sınırlama emek üzerinden geliştirilir.

Bu sınırlar, doğa yasasının çiğnenmemesi için konulmuştur. Mülk edinme doğa yasasını gerçekleştirmek, yaşama geçirmek içindir; ancak mülk edinme sınırsız bir şekilde gerçekleşirse bu kez doğa yasası çiğnenmiş olacaktır. Dolayısıyla, yasanın kendisi bu sınırları öngörür. Locke'a göre, insan ne kadar emeğini katarsa katsın hakkı olandan fazlasını aldığında doğa yasasını çiğnemiş olur. Bu, başkalarının kendisini korumak için gereksindiği şeye el koymak ve başkalarını "hâkimiyet" altına almak anlamına gelir.[95]

Bu sınırları koymakla birlikte, Locke'un amacı mülkiyet hakkını olumlamaktır. Bu nedenle, mülkiyet tartışmalarına bu noktada son vermez. Çünkü hâlâ doğa durumundaki mülkiyet hakkından söz etmektedir ve henüz uygar toplumda bu hakkın nasıl bir görünüm alacağı konusuna değinmemiştir. Ancak henüz uygar toplum durumuna geçmeden önce Locke mülkiyet üzerindeki sınırları birer birer etkisiz hale getirir. Bu da, insanın doğa durumundayken parayla tanışması sayesinde gerçekleşir.

c. Paranın Devreye Girmesi ve Sınırların Yıkılışı

Macpherson'un[96] belirttiği gibi, Locke, mülkiyet kuramına parayı sokarak özel mülkiyet üzerindeki sınırlamaları kaldırmanın çözümünü bulmuştur. Bir değişim aracı olarak paranın kabul görmesi, her şeyden önce "bozulma sınırı"nı işlevsiz hale getir. Çünkü insan, istediği kadar malı bozmadan paraya dönüştürebilir. Bu nedenle para, insanın bozabileceği kadar miktarı mülk edinmesinin kapısını açar.[97] Mülk edinme miktarı önündeki, bozulacak kadar

---

[95] Aktaran: Snyder, s. 224.

[96] Macpherson, 1980, s. xvii.

[97] Şöyle der Locke: "Böylelikle paranın kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, insan artık elinde bazı şeyleri tutar oldu. Bunlar çürümeyen şeyler ve insanın karşılıklı rıza ile mübadele ettiği tamamen yararlı, fakat bozulabilir temel gereksinimlerdir" (V. 47, s. 300-301).

mülk edinememe sınırı varlığını sürdürür; ama mülkiyetin istendiği kadar artırılması olanaklı hale gelir. Bu durum, doğa yasasının çiğnenmesi sonucunu da doğurmaz. Çünkü doğa yasası, insanın gereksinmesinden fazlasını edinmesini engelliyordu. Bu engelin nedeni olarak da gereksinmeden fazla edinilen malların bozulabileceği, bunun da Tanrı'nın insanlara bahşettiği nimetlerin kötüye kullanılması sonucunu yaratacağı öne sürülüyordu. Oysa para bozulma olasılığını ortadan kaldırdığı için, "bozulma" mülk edinmenin sınırı olarak geçerli bir önerme olmaktan çıkar.

Paranın devreye girmesi, her tür mülk edinmenin başkalarına yetecek ve başkalarının iyiliğini sağlayacak kadarını bırakması zorunluluğunu da (yeterlilik sınırı) ortadan kaldırır. Bozulma sınırlamasında olduğu gibi, bu sınır da varlığını korur; fakat para onu uygulanamaz hale getirir.

Ancak Locke'un bu savı yeterince açık değildir. *İkinci İnceleme*'nin ilk baskısında Locke bu konuya değinmez. Macpherson'a göre,[98] "belki de ayrı bir sava gerek olmadığının yeterince açık olduğunu düşünmüştür". Çünkü düşüncesinin ilerleyişi içinde Locke, paranın devreye girmesinin geniş çaplı bir ticareti ortaya çıkaracağını; bu ticaretin bireylerin daha fazla toprak edinmesini kârlı hale getireceğini belirtir. Bu durum, bütün toprakların özel mülk edinilmesiyle sonuçlanacağından, başkaları için gerekli olan miktarda toprak kalmayacaktır. Paranın kullanılmasına herkes rıza göstermiştir. Bu rıza, paranın kullanılmasının yaratacağı sonuçları da onaylamak anlamına gelir. Böylece, yeterlilik sınırının aşılması kendiliğinden gerçekleşecektir.

Locke, aynı eserinin daha sonraki bir baskısında ise, özel mülkiyet ve üretkenlik arasındaki doğrusal ilişkiyi kurarak konuya yönelik yeni bir sav oluşturur: Özel mülkiyete geçirilmiş olan toprak, ortak mülkiyettekinden daha

[98] Macpherson, 1962, s. 211.

üretkendir. Bu yüzden, toprağın özel mülkiyete geçirilmesi, başkalarına yetecek kadar miktarın da üretilmesini sağlayacaktır. Belki başkalarına yetecek ve onların iyiliğini sağlayacak ölçüde toprak geride kalmamıştır; ama daha yeterli ve daha iyi bir biçimde üretilen mal olacaktır. Sonuç olarak, paranın devreye girmesi yeterlilik sınırlanmasının aşılmasına ve hükümsüz kalmasına neden olmuştur. Artık toprak mülkiyeti konusunda bir sınır yoktur; ama özel mülkiyet herkese yaşamını sürdürecek ve geçimini sağlayacak bir miktarı, üretkenliği artırarak sağlar. Herkesin yaşam hakkı korunmuş olduğu için, bu durumda doğa yasası da çiğnenmiş olmaz.[99]

Üçüncü sınırlamaya, yani emek sınırlamasına geldiğimizde, kişinin ancak emeğini kattığı şeyi mülk edinebilmesi sınırının da paranın devreye girmesinden sonra aşıldığını görürüz. Aslında bu aşılması en güç olan sınırlamadır; çünkü Locke, özel mülkiyeti meşrulaştırmak için doğrudan emek kategorisine başvurur. O halde, özel mülkiyetin temelini oluşturan emek sınırlamasını aşmak için Locke nasıl bir sav öne sürmüştür?

Locke'un burjuva anlamda özel mülkiyeti düşündüğünün ipuçları bu sorunun yanıtında yatar. Topluma sınıf ayrımları çerçevesinde bakması da en çok kendisini bu noktada açığa vurur. Çünkü Locke, bu noktada ücretli emekten ve onun mülkiyete konu olmasından söz eder.

Locke'un tezi şudur: Toprağın özel mülkiyete geçmesinden sonra, başkalarına yetecek kadar toprak kalmadığı için, toprağı olamayanlar emeklerini ücret karşılığı toprağı olanlara satmak durumunda kalırlar. Eğer Locke'un sözlerine kulak verirsek: "İnsanlarla ortak paylaşma hakkımın olduğu her yerde, atımın dişlediği ot, uşağımın kestiği çimenler, kazdığımı maden cevheri, kimsenin onayı ya da rızası(na gerek) olmadan benim mülkiyetime geçer. Bana ait

[99] Aktaran: Macpherson, 1980, s. xvii.

olan emek, bütün bunları içinde bulundukları ortaklaşa mülkiyet durumundan uzaklaştırarak, onların içine *mülkiyetimi sabitlemiştir*" (V, 28, s. 289).

Locke'un kitabının yukarıda bir kısmından alıntı yapılan "çimenler bölümü" olarak bilinen pasajı şunu çok açık bir biçimde ortaya koyar: Sadece benim emeğim özel mülkiyeti yaratmaz; benim hizmetimde olan bir kişinin emeğini kattığı şey de benim mülkiyetime girer. Çünkü hizmetimde olan kişinin emeği bana aittir, benim mülkiyetimdir. Locke, ücretli emek ve ücretli işçinin konumu üzerine doğrudan düşünceler öne sürmemiş olsa da ücret ilişkisinin, başkasının emeğiyle doğan ürünün mülk edinme hakkını doğurduğunu düşünür. Belirtmek gerekir ki bu ilişki doğa durumunda ortaya çıkar ve bu nedenle "doğal bir hak" olarak kendisini gösterir. Bu sayede, aynı zamanda emek sınırlaması da aşılmıştır. Çünkü kişi sadece kendi emeğini kattığı şeyi mülk edinebilir önermesinden, kişi, ücret ilişkisi içinde çalıştırdığı kimselerin emeğinin ürününü de özel mülkiyetine katmış olur önermesine geçilmiştir.

d. Mülkiyet Kavramındaki Çift Anlamlılık

Doğa durumunda paranın ortaya çıkması ve genel bir onay görmesi, barışçıl doğa durumundan savaş durumuna geçilmesi sürecini başlatır. Parayla birlikte mülkiyet üzerindeki üç sınırlamanın kaldırılması neden savaş durumunu yaratır ve en sonunda uygar topluma ve yönetime geçilmesine yol açar? Bunu açıklayabilmek için, yeniden Locke'un insan doğası anlayışına dönmemiz gerekir.

İnsan, doğası gereği, gereksindiğinden daha fazla mülkiyet edinmeye isteklidir (II, 48).[100] Ahlaki olarak bakıldı-

[100] Sabine'e göre, Locke'un kuramı "toplumsal ve siyasal yönleriyle en az Hobbes'unki kadar bencildi... [Locke'un] psikoloji[si] Hobbes'unki gibi kendini

ğında bu, savurganlığa gitmediği sürece, Locke'a göre itiraz edilemeyecek bir şeydir. İnsanların parayı kullanma konusunda vardıkları görüş birliği yeni hiçbir hak yaratmaz; olsa olsa teknik engelleri ortadan kaldırır.

Locke aynı zamanda, insanların herhangi bir yönetim olmadan da pazarlık yapacak denli akılcı olduklarını varsayar. Bu varsayım olmaksızın pazar, ticaret, ücretli emek ve birikim sistemi doğa durumuna atfedilemez.[101]

Burada Locke'un mülkiyet kavramında da kendisini gösteren, insan doğası anlayışının çift anlamlı yapısını görebiliriz: İnsan bir yandan sınırsız isteklere sahiptir, diğer yandan ise pazarlıklara ve sözleşmelere bağlı kalmak için isteklerine dizgin vurması gerektiğini görecek kadar akılcıdır. İnsanı zorlayacak üstün bir otorite olmadığı durumda, insanın aşırı istekleri yükümlülüklerini göz ardı etmesine neden olacaktır. İşte bu nedenle uygar yönetim gerekli olur ve insanlar kendi isteklerinden feragat etme zorunluluğu duyarlar. Başka bir deyişle, yönetim kurumuna duyulan gereksinim, mülkiyetin oldukça eşitsiz bir biçimde dağıldığı durumda kendini gösterir.

Doğa durumunun eşitlikçi yapısını bozan değişken ise "para"dır. Doğa durumunun ilk zamanlarında hüküm süren yalın ve eşitlikçi yaşam biçimi, aslında mülkiyetin dar

---

savunma düşüncesine değil, zevk ve acı düşüncesinden hareket ediyordu... ancak zevkin hesaplanması da aynen güvenliğin hesaplanması gibi bencilcedir" (*Age*, s. 215).

[101] Locke, içinde ücretli emeğin de yer aldığı gelişkin bir ticareti barındıran pazar ilişkilerini doğa durumuna kadar geriye götürür. Hatta tanımladığı birey, pazar ilişkileri içinde yer alan "çıkarcı" bir bireydir. Ancak Locke'un kuramının çelişkisi, pazar ilişkilerinin doğa durumu içine yerleştirilmesiyle ortaya çıkar. Doğa durumunda bireylerin eşit olduğunu öne sürer Locke. Ne var ki pazar ilişkileri, onun da farkında olduğu gibi, doğa durumu gibi eşitlikçi ve ahlaki ilişkilere bağlı olarak yaşanmaz; tam tersine, sınıfsal farklılıkları içeren eşitsizlikçi bir toplumdur. Tıpkı Locke'un yaşadığı dönemde kapitalist ekonominin sağlamca yerleştiği İngiltere gibi... Macpherson (1962, s. 269-80). Locke'un kendi kuramındaki bu çelişkinin farkında olduğunu, ancak üstesinden gelemediğini düşünmektedir.

sınırlar içinde tutulmasından kaynaklanıyordu. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar asgari düzeydeydi ve bu yüzden sıkı kurallara gerek duyulmuyordu. İşte, sadece doğa durumunun ikinci aşamasında, yani paranın ortaya çıktığı, özel mülkiyet üzerindeki sınırlamaların pratik olarak uygulanamaz hale geldiği ve eşitsizliğin arttığı aşamada uygar yönetime gerek duyulur.

Macpherson'a göre,[102] Locke, paranın ortaya çıkışından sonra doğan savaş durumunu yorumlarken sınıf ayrımı temelinde bir yorum getirir. Aslında kendi bulunduğu toplumun sınıflı yapısının farkında olduğunu gösterir bu yorum: Bir yanda birikim yapanlar, yani mülkiyet sahipleri, öte yanda birikim yapamayanlar, yani ücretli emekçiler.

Locke'un "örtük" bir biçimde, zamanının sınıfsal yapısını doğa durumundaki mülkiyet kavramının içerisine yerleştirdiği iddiasını kabul edelim ya da etmeyelim şu soru her zaman için karşımıza çıkar: Neden uygar topluma geçmek için mülkiyet sahibi olmayanlar rıza göstersinler? Neden kendi haklarından ve iktidarlarından vazgeçsinler? Eğer toplum sözleşmesinin, uygar toplumu ve yönetimi oluşturmanın amacı mülkiyetin korunması ise, neden emekçiler ve yoksullar böyle bir sözleşmeye onay versinler?

Burada, Locke'un mülkiyet kavramını sadece sahip olunan mallar şeklinde değil, geniş anlamda kullandığı; mülkiyetin mallar yanında yaşam ve özgürlüğü de içeren bir hak olduğu söylenebilir. Ancak hemen hatırlanacak olursa, Locke yaşam hakkının olması için, yani bir insanın yaşamını sürdürecek besine sahip olabilmesi ve kendini koruyabilmesi için mülk edinmesinin gerekli olduğunu belirtiyordu. Yani geniş anlamdaki mülkiyet içinde tanımlanan yaşam hakkı için, belli nesneleri edinme ve sahiplenme anlamında mülkiyet gerekli bir koşuldur. Zaten bu

[102] Macpherson, 1980, s. xviii-xix; 1962, s. 230-31.

yüzden de bu hakkın sürekliliğinin sağlanması için toplum sözleşmesi yapılır, yönetim kurumu oluşturulur. Sonuç olarak, mülkiyeti geniş anlamda tanımlasak dahi, somut anlamda mülk edinmenin, yani belli ölçülerde servet sahibi olmanın uygar yönetimde korunmaya çalıştığını vurgulamamız gerekir.

D. Toplum Sözleşmesi: Uygar Yönetime Atılan Adım

Eşit ve özgür olan insanların kendilerini neden bir otoriteye bağlı kıldıkları sorusunun yanıtı, doğa durumunun her an tehlikelerle ve korkularla dolu olmasında yatıyordu. İnsanların doğal özgürlükleri ve hakları vardır; ama bu haklar güvende değildir; daima başkalarının saldırılarına maruz kalabilir. Locke'a göre, mutlak olmaması koşuluyla siyasal iktidar gereklidir; çünkü "Otoriteye sahip bir ortak yargıcın yokluğu bütün insanları bir savaş durumuna sokar" (III, 20, s. 281). İnsanların haksızlığa uğraması durumunda başvuracakları bir makamın olmaması, taraflar arası anlaşmazlıkları uzlaştıracak bir otoritenin bulunmaması durumu, insanları toplum haline geçmeye ve savaş halini sonlandırmaya iten temel nedendir.

Bu durumda insanlar, çıkarları gereği, kendi aralarında bir anlaşma yaparak Locke'un "mülkiyet" adı altında topladığı canlarını, özgürlüklerini ve mallarını korumak için topluma katılırlar. Ancak, insanlar yaptıkları her anlaşmayla doğa durumunu sona erdiremezler. Locke şunu özellikle vurgular:

"Çünkü her anlaşma doğa durumunu sona erdirmez, fakat *bir topluma* girmek için ve Siyasal Yapı oluşturmak için birlikte karşılıklı olarak anlaşma doğa durumuna son verir. [Aksi durumda] İnsanların birbirlerine verdikleri diğer sözler ve aralarındaki diğer anlaşmalar hâlâ doğa durumu içinde gerçekleşiyordur" (II, 14, s. 276-77).

a. Sözleşmenin Sayısı ve Amacı

Locke'un toplum sözleşmesi kuramında bir belirsizlik vardır. Sözleşmenin tek mi yoksa çift mi olduğu açık değildir. Hobbes'u bir kenara bırakacak olursak,[103] sözleşme kuramlarında genellikle iki sözleşme bulunur: Birinci sözleşme ile "toplum" durumuna geçilir (toplum sözleşmesi); ikinci sözleşme ise siyasal iktidarın oluşturulduğu sözleşmedir (siyasal sözleşme).[104]

Bazı Locke yorumcuları,[105] Locke'un birden fazla sözleşmeyi öngördüğünü belirtirler. Bu yoruma göre, siyasal toplumun kuruluşu iki aşamada gerçekleşmiştir: İlk aşamada insanlar bir araya gelerek toplum oluştururlar. Bunun koşulu bir araya gelen insanların doğa durumunda taşıdıkları iktidarlara son vermeleridir. İkinci aşamada Devlet, *civitas* ya da bağımsız toplum oluşturulur. Toplumun yetkilerini yönetime devrettiği bu aşamada, yönetim biçimi belirlenir.

Sabine'in belirttiği gibi, Locke biçimsel açıklığı pek önemsememektedir ve sözleşme kuramında Hooker'a ve Hobbes'a ait iki farklı bakış açısını pek sistemli ve anlaşılır olmayan bir şekilde bir araya getirmiştir. "Hooker'dan aldığı eski kuram, idarecilerini ahlaksal açıdan sorumlu tutmaya yetkili bir topluluk kabul etmekteydi. Locke, devrimin İngiliz hükümetini İngiliz toplumunun gereksinmelerine cevap verecek hale getirmeyi amaçlayan bir hareket olduğunu savunurken başlıca bu kuramı izliyordu. En

---

[103] Hobbes'un toplum sözleşmesi kuramında anlaşma, eşit insanlar arasında yetkilerini bir siyasal güce bırakmak üzere birleşmeleri şeklinde gerçekleşir. Tıpkı Locke'da olduğu gibi topluluk haline gelmeden yetkilerin devredilmesi söz konusu olamaz. Ancak, Hobbes'ta açık bir biçimde anlaşma tek aşamalıdır; insanların topluluk haline gelmeleri için birleşmeleri ile bir siyasal gücü yetkilendirmeleri aynı anda gerçekleşir. Birleşme esnasında yetkilendirme ile devlet ya da Leviathan doğar. Bkz Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 17, s. 130.

[104] Şenel, s. 436.

[105] Lloyd Thomas, s. 25-27.

açık olarak Hobbes tarafından dile getirilen yeni kuram, ancak kişileri ve onların özel çıkarlarını kabul etmekteydi. Locke gerek toplumu, gerekse hükümeti hayatı, özgürlüğü ve mülkü koruma amacını güden kurumlar olarak düşündüğü sürece bu varsayımdan ayrılmadı."[106]

Bu konu ilerideki kısımlarda daha geniş bir biçimde ele alınacaktır. Şimdilik şunu söylemekle yetinelim: Locke'un kuramında sözleşmenin tek ya da çift olması; siyasal topluma bir ya da iki aşamalı şekilde varılması, sözleşmenin sonuçları açısından farklılık yaratmayacaktır. Doğa durumundaki insanlar, Locke'un mülkiyet adı altında topladığı, "canlarını, özgürlüklerini ve mallarını" korumak amacıyla sözleşme yaparak, siyasal iktidarın bulunduğu bir toplumu kendi güvenlikleri açısından tercih etmektedirler. Başka bir deyişle, sözleşmenin temel nedeni, mülkiyetin doğa durumunda olduğundan daha iyi bir biçimde korunacağı düşüncesidir. Locke'un deyişiyle, "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetimlerin altına sokmalarının asıl amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır; doğa durumunda ise bundan pek çok şey eksiktir" (IX, 124, s. 350-51).

Dolayısıyla Locke'un kendi sözleriyle özetleyecek olursak, doğa durumundan siyasal topluma geçilmesinin nedenleri şunlardır:

i. İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklarda başvurulacak, "ortak rıza" ile oluşturulmuş, yerleşik ve herkesçe bilinen bir yasanın bulunmayışı.

ii. Anlaşmazlıklar durumunda böyle bir yasaya bağlı olarak karar verecek tarafsız bir yargıcın bulunmayışı.

iii. Haklı olarak verilmiş bir cezanın arkasında duracak ve uygulamaya geçirecek bir "iktidar"ın (yargılama gücünün) bulunmayışı (IX, 124, 125, 126, s. 350-351).

[106] Sabine, s. 219.

Bütün bunların bulunmayışı, mülkiyeti riskli bir duruma getirir. Şimdi, doğa durumundan uygar topluma ya da siyasal topluma geçme konusunda anlaşan insanların hangi iktidarlarına son verdikleri üzerinde duralım.

b. Vazgeçilen Iktidarlar

İnsanların doğa durumuna son verip siyasal toplumu kurmalarının nedeni, doğa yasası gereği eşit haklara sahip olmalarının doğurduğu savaş durumuydu. İnsanlar, eşit bir biçimde, kendini koruma ve başkalarını cezalandırma haklarına sahiptirler. Bu hakların herkes tarafından eşit bir biçimde kullanılıyor olması savaş durumuna yol açmışsa, yapılması gereken şey bu haklardan vazgeçmektir. İşte, Locke'un insanların toplum durumuna geçerken son vermesi gerektiğini söylediği iktidarlar bu haklardır.

İlk iktidar, kişinin "toplum tarafından yapılan yasalarca düzenlenmek üzere son verdiği, *kendisinin ve insanlığın geri kalanının korunması için gerekli bulduğu her şeyi yapma iktidarı*"dır (IX, 129, s. 352). Siyasal toplumdaki yasama gücü bu iktidardan kaynağını alır.

İkinci iktidar, *"kişinin tümüyle son verdiği cezalandırma iktidarıdır"*. Doğa durumunda, doğa yasasının yürütülmesinde kullandığı bu "doğal gücünü" insan, toplum haline geçtikten sonra yürütme gücüne yardım edecek bir şekilde kullanır.

İnsanların doğa durumunda sahip oldukları bu iktidarları yitirmeleri, doğal özgürlüklerini de yitirmeleri anlamına gelmez mi? Locke, insanların "toplumun iyiliği, refahı ve güvenliği" için iktidarlarını kullanma özgürlüklerinden vazgeçtiklerini; herkesin aynı şeyi yapmasından dolayı adaletsiz bir durumun ortaya çıkmadığını söyler (IX, 130, s. 353). Aynı zamanda özgürlüklerinden vazgeçmeleri kendi yararlarınadır ve aklın gereği olarak yapılmaktadır. Bu durumda toplum üyelerinin ya da bu üyeler tarafından

oluşturulmuş yasamanın "ortak yarar"ı hiçbir zaman aşması düşünülemez. Toplumun elinde tutuğu iktidar ya da yasama, yerleşik hukuk kurallarıyla kendisini bağlı hissetmek zorundadır (IX, 131, s. 353). Madem onun iktidar yapılması insanların mülkiyetini koruma amacını taşıyor, o halde iktidara rıza göstermenin tek koşulu da bu amacı gerçekleştirmesidir.

c. Sözleşmeye Katılamayanlar

Locke'un kuramının "demokratik" görünümünü zedeleyen varsayımlarından biri ve belki de en önemlisi insanların bir kısmının toplum sözleşmesinden dışlanmasıdır. Sözleşmeden dışlanma, yurttaşlık haklarına sahip olmamama anlamına geldiği için, Locke aslında siyasal alana katılabilecek sınırlı sayıda insan olduğu görüşünü savunur.

Her şeyden önce, sözleşmeye katılmayanlar olabileceği için, bunlar doğa durumunun özgürlüğü içinde kalacaklardır (VIII, 95, s. 331). Dolayısıyla sözleşmenin tarafı olmayanların iktidarlarını da devretmeleri gerekmeyecektir. Üstün bir otoritenin olmadığı, yargılama yetkisinin eşit bir biçimde insanlar arasında dağıtılmış olduğu, herkesin aynı iktidarı elinde tuttuğu doğa durumu onlar için dışına çıkamayacakları bir durumdur.

Kimlerdir siyasal topluma geçemeyenler ya da yurttaşlık haklarından yararlanamayanlar?

Locke doğa durumunda insanların eşit olduklarını söylüyordu. Ancak insanların sadece bir kısmının aklın yasalarına uygun hareket ettiğini söylerken bu eşitlik varsayımını ortadan kaldırmaktadır. Akılcılığın bireysel çıkarı kollama şeklinde anlaşıldığını biliyoruz. Elbette bireysel çıkar, genel anlamda mülkiyetin korunmasında yatmaktadır. Dolayısıyla, mülkiyet sahibi olanların, yani belli nesneleri başkalarını dışlayacak şekilde edinmiş olanların "akılcı varlıklar" olarak tanımlandığı sonucuna varabiliriz.

Aslında Locke, örtük olarak siyasal toplumu oluşturanların bu sınıftan, yani sadece ve sadece mülkiyet sahibi sınıftan oluştuğunu dile getirir. O halde zaten yoksullar veya emekçiler toplum sözleşmesinde yer almazlar. Bu nedenle de "halk"tan değildirler ve siyasal hakları bulunmaz. Ancak, siyasal haklardan yoksun bırakılmış olanlar sadece emekçiler ve yoksullar değildir.

Kadınlar: Cinsler arası eşitsizlik ve erkeğin üstünlüğü varsayımı Locke'un kuramında üstü örtülü bir biçimde vardır. Locke, kadını doğası açısından erkekten daha güçsüz görür. Ayrıca Aristoteles'in üremenin ve temel gereksinmelerin sağlandığı alan olarak hanenin alanını siyasal toplumdan dışlaması gibi, Locke da "yeniden üretim"i siyasal yaşamın temel süreçlerinden biri olarak görmez. Aile siyasal değil, doğa durumuna ait olma anlamında "doğal" bir kurumdur.[107]

Yabancılar: Sözleşmeye onay vermemiş olan yabancılar, siyasal toplum içinde yer almalarına karşın toplumun "bir üyesi değillerdir", yani siyasal katılım hakkından dışlanmışlardır. Çünkü toplum olma durumu oybirliğiyle gerçekleşir. Yani katılanların açık bir rızalarının olması gerekir. Bu açık rızayı vermeyenler toplumun üyesi olma hakkını kazanamazlar ve yabancı olarak işlem görürler. Buna karşın Locke, yabancıların yasaları çiğnemeleri halinde cezalandırılacaklarını öngörür.[108]

Diğerleri: Aklını kullanamayan diğerleri, yani çocuklar, deliler, tembeller, duygusal doğası olanlar, çaresizler bütün bunlar toplum sözleşmesinin dışında kalırlar.[109]

---

[107] Aktaran: Russell, s. 216; Clark, 1992. Özel ve kamusal ya da doğal ve siyasal arasında kurulan bu karşıtlık liberal öğretinin düşünürlerinde ortak bir paydadır. Aynı zamanda, toplum sözleşme kuramlarında da yapılan sözleşmenin "erkekler" arasında gerçekleşen bir eylem olduğu düşünülür. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Pateman, 1993.

[108] Lloyd Thomas, 1995, s. 45, Bakırcı, 279-81.

[109] Leyden, s. 28.

E. Uygar Yönetimin Meşruluk Temelleri

a. Rıza

Siyasal meşruluk konusunda, Locke'un önemle vurguladığı kavram "rıza"dır. Locke, "İnsanlar... doğa durumunda özgür, eşit ve bağımsızdır, kimse bunlardan mahrum bırakılamaz ve kimse kendi rızası olmaksızın başkasının siyasal iktidarına tabi kılınamaz" (VIII, 95, s. 330).

İnsanların toplumun üyesi olmalarını ve yasamanın çıkardığı yasalara uymalarını sağlayan şey rızadır. Rıza sayesinde, insanlar kendi iktidarlarını toplumun ortak yargı gücüyle birleştirirler ve bu sayede kendilerini iç ve dış tehditlere karşı korurlar.[110]

İnsanlar, "daha rahat, güvenli ve barışçıl" bir yaşam tercihinde bulundukları için toplumu oluşturacak şekilde birleşirler. Çünkü ancak siyasal veya uygar toplum[111] kurulduğunda rahat bir yaşamın koşulu olan mülkiyetlerinin korunacağını bilirler. Locke siyasal toplumu şöyle tanımlar: "Herhangi sayıdaki insanların her birinin, doğa yasasını uygulama iktidarlarına son vermek ve bu gücü kamuya teslim etmek için bir Toplumu oluşturmak üzere birleştikleri yerde, sadece bu yerde *Siyasal ya da Uygar* Toplum vardır" (VII, 89, s. 325).

Siyasal toplumu oluşturmanın nedeni, doğa durumunda ortak bir yargıcın eksikliğidir. Bu nedenle oluşturulan siyasal toplumun böyle bir gereksinimi sağlaması gerekir ki amacına ulaşsın. Bu yargıç "bütün anlaşmazlıkları sona erdirecek ve zararları telafi edecek otorite" (VII, 89, s. 325) ile donanmış olacaktır. Ortaya yeni çıkan bu yeni yapıya "Yasama" adı verilmesine karşın, onun yargı gücü-

[110] Gerninno, s. 136.

[111] Locke siyasal toplum (*political society*) ile uygar toplumu (*civil society*) eşanlamlı olarak kullanır.

nü temsil etmesi, "uzlaştırıcı" olması ve nihai kararı vermesi önemlidir. Dolayısıyla "yasama" adı verilen "Yargıç" siyasal toplumun en önemli öğesi olarak çıkar karşımıza. İnsanın bir kamu hakemine başvurma durumunun olmadığı yerde doğa durumu söz konusudur. Locke aynı zamanda şuna da dikkat çeker: Yasalarca bağlı olamayan keyfi ve mutlak bir iktidarın bulunduğu yerde de hâlâ doğa durumundayız demektir. Çünkü insanlar bir anlaşmazlık durumunda belli bir yargıca başvuracaklardır; ama o kendi rızalarıyla oluşturdukları bir toplumun yargıcı olmayacaktır. Başka bir deyişle, "ortak bir yargıç"ın bulunmadığı durum, Locke'a göre doğa durumu olacaktır. Ancak rızaya dayanmayan keyfi ve mutlak bir iktidarın bulunduğu durum doğa durumundan daha kötü olacaktır.[112]

Uygar toplumun ya da yönetimin oluşması için neden rızanın gerekli olduğu sorusunun yanıtı, doğa durumundaki insanın *özgür* ve *bağımsız* varlığında yatar. Locke, rızanın siyasal bir toplumun oluşması için zorunlu olduğu konusunda ısrarlıdır. İnsanlar doğa durumunda özgür oldukları için, siyasal toplum ancak onların özgür iradeleriyle rıza göstermeleri sonucu oluşabilir.

Locke toplum sözleşmesini insanların ortak rızası üstüne oturtmakla birlikte, sözleşmenin niteliğini göstermek açısından başka bir kavrama daha başvurur: *Trust*.[113] İnsanların ortak rızalarıyla bir yönetimi oluşturmak üzere anlaşmaları, yargılama ve yasaları uygulama haklarının bir insana veya kurula *emanet edilmesini* içerir. Dolayısıyla, yönetim bir *sorumluluk* altına girmiştir. Bu kavram, devlet işlevlerini belirlemek açısından önemlidir. Toplum ile ka-

[112] Aktaran: Hampsher-Monk, 1992, s. 98.

[113] *Trust*, İngilizcede üç anlamı içerecek şekilde kullanılır: Güven, emanet ve sorumluluk, görev. Türkçede üçünü birden içeren tek bir sözcük bulunamadığı ve Locke'un kuramında *Trust* üçünü birlikte içerecek şekilde kullanıldığı için bu terim Türkçeye çevrilmemiştir.

mu yetkilileri arasındaki ilişki sadece bir sözleşme ilişkisi değildir; halk açısından bir güven ilişkisi, kamu yetkilileri açısından ise bir sorumluluk ilişkisidir. Locke'un *trust* sözcüğü, bu anlamda kişilerin belli haklarını siyasal iktidara *güven* duyarak *emanet* ettikleri; siyasal iktidarın bu anlamda *görev ve sorumluluk* yüklendiği anlamlarını içerir.

Trust kavramına Hobbes'ta da rastlanır. Ancak, Hobbes bu kavramı farklı bir amaç için kullanır. "Hobbes'a göre hükümdar, Doğa yasasının gereklerini yerine getirmede ancak Tanrı'ya hesap verir; Locke'a göreyse, tersine *trust* hükümdar için gerçek bir tüzel yükümlülük getirir ve hükümdarlar başarılı olamazlarsa görevlerinden el çektirilebilecek halk temsilcileridir."[114] Yöneticiler kendilerine devredilen iktidarları "kamu yararı"na uygun bir biçimde kullanmadıkları durumda onlara direnme hakkı doğar. Ancak Russell'ın haklı bir biçimde vurguladığı gibi, kamu yararını saptayacak yargıcın kim olacağını belirtmez Locke.[115]

Locke'un toplum sözleşmesi kuramında "rıza"nın bu denli önemli bir yer tutmasının nedeni, Filmer'in siyasal yükümlülüklerin doğuştan geldiği tezini çürütmeye çalışmasındandır. Aynı zamanda, kuşkusuz, sınırlı ve keyfi olmayan bir yönetim biçiminin, yani anayasal monarşinin meşruluk kaynaklarını göstermek içindir. Rıza, sadece uygar toplum ve yönetimin kurulmasında kendini göstermekle kalmaz, yönetiminin sürekliliğinin sağlanmasında da aynı derecede önemlidir. Dolayısıyla, toplum sözleşmesi esnasında ortaya çıkan ilk rızanın (insanların toplum ve yönetim oluşturma konusundaki ortak rızalarının), yönetimin meşruluğunu sağlaması için sürekli bir rıza haline gelmesi gerekir. Bunun nasıl gerçekleştiği Locke'un çoğunluk yönetimiyle ilgili düşüncelerinde sergilenir.

[114] Aktaran: Raynaud, s. 548.
[115] Russell, s. 216.

b. Çoğunluk Yönetimi

"Herhangi sayıdaki insanlar *bir topluluğu ya da yönetimi oluşturmak için rıza gösterdiklerinde,* bu suretle birleşmiş ve *bir siyasal yapı* oluşturmuş olurlar. Bu siyasal yapının içindeki *çoğunluk*, diğerleri adına eylemek ve sonuca varmak hakkına sahiptir (VIII, 95, s. 331).

Locke'un bu sözleri, toplum sözleşmesinde "çoğunluk kuralı"nın işlediği yolunda düşünceler doğurur. Aynı zamanda, Locke'un bir türlü açık bir biçimde ortaya koymadığı tek mi yoksa iki sözleşme mi olduğu konusu burada kendisini yine gösterir. Aslında, Locke'un çoğunluk kararıyla ilgili düşünceleri oldukça bulanıktır.

"Çünkü herhangi bir sayıdaki insan, her bir bireyin rızasıyla bir *toplum* oluşturduğunda, bir bütün şeklinde harekete geçme gücünü kullanır, böylelikle bir bütün olarak toplumu oluşturmuş olur." Kişinin başkalarıyla bir bütün olarak harekete geçmesi, "sadece çoğunluğun iradesi ve kararıyla" gerçekleşir. Aksi takdirde "her bir bireyin rızası ile birleşerek oluşturduğu bir topluluğun, bir bütünün harekete geçmesi ya da sürekli olması olanaksız olacaktır" (VII, 96, s. 332).

"Ve böylece her insan, bir yönetimin idaresindeki siyasal yapıyı ortaya çıkarmak için diğerleriyle birlikte rıza göstererek, kendisini toplumun her bir üyesine; çoğunluğun belirleyiciliğine boyun eğmeye ve çoğunluğun kararıyla bağlı olmaya yükümlü tutmuş olur. Aksi takdirde, insanların bir araya gelerek bir toplum oluşturdukları 'orijinal sözleşme' hiçbir anlam taşımayacaktır" (VII, 97, s. 332).

Locke'un bu cümlelerinden çıkarılacak sonuç şudur: Sadece bir topluluk[116] oluşturmak için yapılan sözleşme,

[116] Buradaki "topluluk" terimine vurgu yapan Lloyd Thomas, bu kavramı Locke'un siyasal kurama bir katkısı olarak değerlendirir. Hatta topluluk düşüncesinin *Whig*'lerin siyasal istemlerini dile getirmede önemli bir rol oy-

her bir bireyin rızasını gerektirir. Bu nedenle, sözleşme oybirliği ile yapılır. Ondan sonra, toplumun alacağı kararlarda, çoğunluğun rızası yeterlidir. Çünkü bireyler, önce bir toplum olmak için rıza gösterirler, sonra çoğunluğun iradesine ve kararlarına uyacaklarına dair rıza verirler. Dolayısıyla, Locke'un iki tür rızadan söz ettiğini söyleyebiliriz.

İnsanların bir toplum oluşturmak için ortak olarak gösterdikleri rıza *açık* bir rızadır. Bu rıza insanı toplumun bir üyesi, yönetimin ise bir uyruğu haline getirir. İkinci rıza *örtük* bir rızadır. Bu rıza ile çoğunluğun kararına tabi olacaklarını kabul ederler.[117] Çoğunluğun kararı neden gereklidir? Locke, bunun, toplumun harekete geçmesi ve süreklilik göstermesi için gerekli olduğunu söyler.

Birleşerek bir toplum ortaya çıkaran insanlar, doğa durumundaki iktidarlarına da son vermişlerdir. İkinci olarak, örtük bir biçimde bir çoğunluğu kendileri hakkında karar vermeye yetkili kılmışlardır. İşte siyasal toplumu oluşturan ve bir devlete girilmesini veya devletin oluşturulmasını sağlayan şey bu anlaşmadır. Dolayısıyla bir toplum oluşturmak üzere açık rızalarıyla birleşen insanlar, daha sonra çoğunluğun iradesine uyacakları konusunda örtük bir rıza gösterirler. Bu sayede, siyasal toplum veya uygar yönetim ya da devlet oluşturulur. Ancak, Locke için önemli olan nokta sadece siyasal toplumun oluşturulması değil, aynı zamanda yönetim biçimine de karar verilmesidir. Burada başka bir değişkenin, yani *yönetim biçiminin* Locke'un sözleşme kuramında yer aldığını görürüz. Locke'a göre, siyasal toplumun oluşmasını sağlayan insanlar, bu

nadığını öne sürer. Buna göre, kral parlamentoyu feshettiğinde dahi halkın "iradesi", yani egemenliği devam etmektedir. Dolayısıyla, devlet öncesi "toplum" ya da "topluluk" terimiyle halkın iradesinin içerildiği bir "bütün" ifade edilmektedir. Aktaran Lloyd Thomas, 1995, s. 25.

[117] Bazı yorumcular, Locke'un *İkinci İnceleme*'de çizdiği bu tablonun, onu "çoğunluğun tiranlığı" düşüncesine götürme tehlikesi taşıdığını belirtmektedirler. Bkz. Germino, s. 137; Russell, s. 218.

toplumu oluşturmak için birleştiklerinde hangi yönetim biçiminin onlara uygun olduğunu da kararlaştırabilirler (VIII, 106, s. 337). İşte, toplumu oluşturan kişilerin çoğunluğun harekete geçmesi için gösterdikleri örtük rıza burada önemli olmaktadır. Çünkü ne tür bir yönetim biçiminin seçileceğine çoğunluk karar verecektir. Dolayısıyla, çoğunluğun harekete geçmesi ve toplum üyelerinin geri kalanları adına karar veriyor olması yönetim biçiminin belirlenmesi sürecinde önem kazanır.

Özetleyecek olursak, Locke'un toplum sözleşmesi:

1. Doğa durumundan çıkmayı ve bir toplum halinde birleşmeyi isteyen insanlar arasındaki anlaşmayı,

2. Yönetim biçiminin ne olacağına karar verecek çoğunluğun iradesine insanların kendilerini bağlı kıldığı anlaşmayı içerir.

Locke, iki ayrı anlaşma olduğunu kitabında hiçbir zaman açıkça belirtmez. Bu konu karanlıkta bırakılmaktadır. Kitabında "orijinal sözleşme"den söz edip çoğunluğun iradesinin kabul edilmemesi durumunda bu sözleşmenin hükümsüz kalacağını söylemesi iki ayrı sözleşme öngördüğü yolundaki düşünceyi güçlendirmektedir. Toplum oluşturmak için bireyler iktidarlarından vazgeçmişlerdir, fakat hâlâ bu iktidarları kullanacak bir siyasal otorite kurmamışlardır. Ancak, bazı yerlerde Locke, insanlar toplum halinde birleşmeye karar verdikleri anda, çoğunluğun iradesine de kendilerini bağlı kılmış olurlar demeye getirmektedir. Bu durumda birinci anlaşma, ikinci anlaşmayı içeriyor gibi görünmektedir. Sözgelimi, "Dolayısıyla doğa durumuna son verip de toplum içine giren her kim olursa olsun mutlaka bütün iktidarını, çoğunluktan daha fazla bir sayı belirlenmedikçe, çoğunluğa devretmek zorundadır. Bunu yapması, toplum içinde birleşme amacını gerçekleştirmesi için gereklidir. Ve bu, ancak bir devlete giren ya da devleti oluşturan bireyler arasında siyasal *top-*

lumda birleşmek için yapılan anlaşmayla gerçekleştirilir, ki bütün *sözleşme* budur. Bu nedenle de herhangi bir *Siyasal Toplumu* başlatan ve gerçek anlamda *kuran* şey, bir toplumu oluşturacak şekilde birleşmek için çoğunluğu oluşturmaya muktedir herhangi bir sayıdaki özgür insanın rızasından başka bir şey değildir. Ve işte bu, sadece bu, dünyadaki herhangi bir *yasal yönetimin başlangıcını* sağlar" (VIII, 99, s. 333).

Bu cümleler, Locke'un sözleşme konusunda ne denli bulanık ifadeler kullandığının ve sözleşmeye ilişkin düşünsel karışıklıkların ve belirsizliklerin bir göstergesidir. Bu cümlelerle Locke, sanki tek bir sözleşme olduğunu söylemektedir. Doğa durumuna son verilip toplum haline geçildiği aşamada zaten iktidar çoğunluğa verilir. Bu da ancak ve ancak "siyasal toplum"da birleşmek için yapılan anlaşmayla gerçekleşir ve bütün anlaşma bundan ibarettir. Yani eşzamanlı olarak, tek bir anlaşmayla iki şeyin yapıldığını söylemek istemektedir Locke: Hem toplum oluşturulur hem de bu yolla siyasal toplum kurularak iktidar çoğunluğun eline verilir. Hemen belirtmek gerekir ki Locke'un diğer yapıtları gibi, *İki İnceleme* de sistematik değildir; birbirini yanlışlayan ifadeler yer alabilmektedir. Belki de burada yapabileceğimiz tek şey, bu konuyu, onun kuramının genel çerçevesi, amacı ve dile getirdiği diğer savlarla birlikte düşünmektir. Bunu yaptığımızda, Locke'un "örtük" bir biçimde iki anlaşma öngördüğü düşüncesi daha kabul edilebilir bir önerme haline gelmektedir. İlk olarak, Hobbes'un kuramında tek sözleşme bulunur ve egemen yıkıldığında toplum da ortadan kalkar. Oysa iki sözleşme, Locke'un daha sonra gözden geçireceğimiz "devrim hakkı" anlayışı için "gerekli bir koşul"dur aslında. Çünkü Locke, yönetimin çözülmesi durumunda toplumun ortadan kalkmayacağını söyler. Bu da toplumun ayrı bir sözleşmeyle oluşturulduğu kabulüne dayanabilir ancak.

İki sözleşme olduğunu düşündürten ikinci husus, Locke'a göre anlaşma ile toplumu oluşturan bireylerin, harekete geçme ve kamusal konularda karar verme yetkisini ellerinde tutmamalarıdır. Bu, ancak çoğunluğun oyuyla sağlanır. Çoğunluk, "Locke'a göre yönetimin çekirdeği olan" yasama gücünü kimin kullanacağı konusunda karar verecektir. Bu anlamda, eğer Locke'un kuramında bir "egemen"den söz edilecekse bu, "çoğunluğun egemenliği"dir.[118] Demek ki örtük olarak veriler ikinci rıza ile halk, çoğunluğa, yasama gücünü kimin kullanacağı konusunda, yani hangi yönetim biçiminin seçileceği konusunda karar verme sorumluluğunu yüklemektedir. Dolayısıyla çoğunluk yasama gücünü belli organlara devredecektir.

c. Yönetim Biçimleri

Locke'un akılcı insanın gereksinmelerinden ve çıkarlarından çıkarsayarak çizdiği rıza ve çoğunluk yönetimi ilkeleri, yönetimin siyasal meşruluğunun temel taşlarıdır. Bu nedenle Locke, açık bir biçimde mutlak monarşinin tercih edilecek yönetim biçimlerinin tamamen dışında olduğunu savunur. Ona göre, mutlak monarşi uygar toplumla hiçbir şekilde uyuşamaz ve bu nedenle uygar yönetim biçimlerinden biri olamaz. Diğer yönetim biçimleri yasama gücünün kimin eline verileceğine bağlı olarak değişecektir.

Locke'a göre "toplumun tüm iktidarını" elinde tutan çoğunluk, yasa yapmak için tüm iktidarı kullanabilir ve kendi atadığı görevlilerin bu yasaları uygulamasını sağlayabilir. Bu durumda, söz konusu olan yönetim biçimi "tam" ya da "doğrudan" *demokrasidir*. Çünkü çoğunluğu oluşturan herkes yasamayı da oluşturur, herkes yasa yap-

[118] Aktaran: Germino, s. 139.

ma süreci içinde yer alır. Yürütme gücü ise yasamanın atadığı görevlilerden oluşur.

Çoğunluk, yasa yapma gücünü "seçilmiş birkaç kişinin" veya onların mirasçılarının ya da haleflerinin eline verdiğinde yönetim biçimi *oligarşi* olur.

Yasama gücü eğer tek bir kişiye bırakılırsa, hiç kuşku yok ki yönetim biçimi monarşidir. Eğer yasama gücünün verildiği kişi, bu gücü mirasçılarına aktarabilirse *kalıtçı monarşiden* söz edilir. Ancak, yasama gücünün yaşam süresi boyunca verildiği kişi öldüğünde, çoğunluğun bu kişinin halefini ataması söz konusu oluyorsa, bu durumda yönetim biçimi *seçimli monarşi* olur (X, 132, s. 354).

Locke, klasik yönetim biçimleri şemasına uyan bu sınıflandırmadan söz ettikten sonra, "karma yönetim" biçiminin de olanaklı olduğunu söyler. Germino'ya göre,[119] hangi yönetim biçiminin "yasamanın üstünlüğü" ile uyuştuğu konusunda Locke açık bir fikir ileri sürmez. Onun karma yönetimden söz ederken İngiliz anayasasını işaret ettiği söylenilebilir belki. Fakat aslında bunu yapmamaktadır. Dönemi açısından düşünüldüğünde, karma yönetim denildiğinde, Locke'un dile getirdiği anlamda demokrasi, oligarşi ve monarşinin bir bileşimi anlatılmıyordu. Anlatılmak istenen, daha çok parlamentonun anayasal egemenliği ve kralın parlamentoya tabi kılınmasıydı. Bu ilkeler 1688 Devrimi'nde çizilmişti. Locke'un bu ilkeden ve Devrim sonrası siyasal değişimlerden etkilenmiş olduğunu bilmemize rağmen, karma yönetimden söz ederken onun kafasında sadece İngiltere örneği olmadığını belirtmek gerekiyor. Locke, siyasal ilkelerin evrensel çizgilerini ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Bunlar daha sonra liberalizmin düşünsel kökleri oldu.

[119] Germino, s. 140.

F. Toplum Sözleşmesi Tarihsel mi?

Locke, sözleşme kuramının belirsizliklerin farkındadır muhtemelen, ancak kuramına iki itiraz yapıldığını söyler ve sadece bunlar üzerinde durur. Bu itirazlar:

1. Tarihte doğa durumuna rastlanmadığı gibi, sözleşme yapılarak siyasal topluma geçilmesinin örnekleri de yoktur.

2. Insanlar, doğa durumunda doğmadıklarına göre, belli bir devletin üyesi olarak dünyaya gelirler ve içinde doğdukları devlete itaat etmeleri gerekir. Yeni bir devlet oluşturacak özgürlüğe de sahip değildirler (VIII, 100, s. 333-34).

Gerçekten de Locke, toplum sözleşmesini tarihsel bir olgu olarak düşünmüş müdür? Bu konuda bile ikircikli bir tutum sergiler. Önce, kayıtların devletten sonra oluşturulmaya başlandığını, bu nedenle devlet öncesi duruma ilişkin tarihsel bilgilerimiz olmadığını; ancak şimdiye kadar doğa durumunda yaşamış insanlar olduğunu duymamamızın böyle bir durumu varsaymamız için engel oluşturamayacağını anlatır (VIII, 101, s. 334). Buraya kadar kuşkucu bir tavır sergiler ve bu konuda "açık ve kesin" bir bilgimiz olamayacağını söyler. Yine de tarihsel olamayacağı konusunda bir sav ileri sürmez. Tersine bu konuda açık ve kesin bir bilgimizin olmamasının, doğa durumunun hiç yaşanmadığı gibi bir bilgiye bizi götüremeyeceğini vurgular.

Hemen arkasından bu kez Roma, Venedik ve Amerika örneklerinden yola çıkarak, aralarında daha önce yönetenyönetilen ilişkisi olmayan insanların bir araya gelerek oluşturdukları devletler olduğunu göstermeye çalışır. Locke'un yararlandığı örnekler arasında Amerikan yerli topluluklar hakkında anlatılanlar önemli bir yer tutar. Bütün bunlar Locke'un tarihsel bir sözleşme düşüncesine sahip olduğu yolunda izlenimler uyandırır.

İkinci itiraz da sözleşmenin tarihsel olup olmadığı konusundan bağımsız değildir. Ancak burada daha çok örtük bir rızanın hangi koşullarda verildiği ya da böyle bir rıza göstermenin siyasal yükümlülük oluşturup oluşturmadığı tartışmaya alınmaktadır. Bu konuda en önemli eleştirilerden biri Hume'un 1748 yılında basılan "Of the Original Contract"[120] başlıklı yazısında yer almaktadır. Hume, insanların siyasal otoriteye kendilerini tabi kılmalarının ve siyasal yükümlülükleri kabul etmelerinin Locke'un betimlediği şekilde uzlaşma yoluyla ya da rıza ile değil de daha çok "zorlayıcı" ve "baskıcı" yöntemlerle gerçekleştiğini öne sürer. Yani Hume'a göre, Locke'un benimsediği gibi bir tarihsel sözleşme olsa dahi, bunun koşulları ve niteliği farklıdır.

Rıza ile ilgili bir başka sorun daha vardır. Tarihsel olarak insanların bir araya gelerek siyasal otoriteye kendilerini tabi kılma konusunda anlaşmaya vardıkları kabul edilse dahi bu, gelecek kuşakları bağlayacak bir sözleşme midir acaba? Sözgelimi birisi çıkıp, "Bu, bizim atalarımızın rızasıyla yapılmış bir anlaşma; ama ben şimdi kendimi siyasal toplumun bir üyesi olarak görmüyorum, rızamı çekiyorum. Siyasal iktidara itaat etmek zorunda değilim; bu yüzden herhangi bir siyasal yükümlülüğüm de yok" derse, bu durum Locke'un kuramı açısından nasıl bir sonuç doğurur? Locke, bir babanın yaptığı bir anlaşmanın "ne tür bir anlaşma olursa olsun, çocuklarını ya da sonraki kuşakları bağlamayacağını" açık bir biçimde belirtir (VIII, 116, s. 346). Çocuklar babalarının yaptıkları eylemlerle bağlı değildirler. O halde bir kişinin yurttaş olup olmadığı neye göre belirlenir?

Locke burada yine açık ve örtük rıza ayrımına başvurur: "Her insan, daha önce gösterildiği gibi, *doğal olarak özgürdür* ve kendi rızası dışında hiçbir şey onu herhangi

[120] Hume, 2000.

bir dünyevi iktidara tabi kılamaz. İnsanı herhangi bir yönetimin yasalarına tabi kılacak rızanın yeterince açık bir ifadesinden ne anlamak gerektiği konusunda düşünmeli. Bizim bu sorunumuzla bağlantılı olan açık ve örtük rıza arasında yaygın bir ayrım vardır. Bir insanın herhangi bir topluma girmek için verdiği açık rızanın, onu söz konusu toplumun tam bir üyesi, yönetimin bir uyruğu yaptığı konusunda hiç kimse kuşku duymaz. Zorluk, örtük rızaya nasıl bakılması gerektiği, onun ne kadar bağlayıcı olduğu konusunda kendini gösterir. Yani bir insanın siyasal topluma karşı açık bir rızasının olmadığı durumda, herhangi bir yönetime ne dereceye kadar rıza göstermesini ve tabii ki boyun eğmesi gerektiğini belirleme zorluğudur bu" (VIII, 119, s. 348). Bu zorluğu aşmak için Locke şunu önerir: Bir kişi, belli bir yönetimin alanı içinde yaşıyorsa ve yaşamaya devam etmek istiyorsa, bu durumda oradaki yasalara uyacağına ve kendisini oradaki yönetimin bir uyruğu olarak saydığına dair örtük bir rıza vermiştir. Diğer bir anlatımla, bir kişi belli bir devletin yurttaşı olarak kendini görüyorsa, o devletin yasalarına uyacağı konusunda rıza da gösteriyor demektir. Bu anlamda bir siyasal yükümlülük taşıyor olur.[121] Ancak hemen belirtmek gerekir ki Locke, yurttaşların siyasal yükümlülüklerinden çok, siyasal iktidarın sınırlarını gösterme konusuyla daha fazla ilgilenmiştir.

---

[121] Copleston'a göre, "Politik toplumun kökenleri konusunda Locke'un açıklamalarında iki öğenin bir karışımını buluruz; bir yanda politik toplumun 'doğal' rızası biçimindeki ortaçağ düşüncesi (ki Yunan felsefesinden gelir) ve öte yanda sınırsız bir özgürlükten yararlanma olanağı veren (Locke'un durumunda, doğal ahlaksal yasaya boyun eğme yükümlülüğü dışında) doğa durumu gibi bir varsayım karşısında örgütlü toplumda özgürlüklerin sınırlanması için bir aklama bulma yönündeki ussalcı girişim" (1998, s. 141-142). Yani hem doğa durumundan gelen özgürlükler savunusu hem de bulunduğu yönetimin yasalarına tabi olma sınırlaması ya da siyasal yükümlülük.

G. Uygar Yönetimin ya da Siyasal Toplumun Yapısı

a. Yönetimin Sınırları

Uygar yönetimin yapısı ve sınırları, doğa durumunda betimlenen kendi kökenlerinden kaynağını alır. Yönetim, insanlara kendi doğal haklarının daha iyi korunacağı düşüncesi ve güvencesiyle doğmuştur. Bu haklar ise, doğal hukuk içerisinde belirlenmiştir, doğa yasasına dayanır. Devletin uyguladığı "pozitif yasalar" doğa yasalarından destek alır. Devletin temel amacı, bireylerin canlarını, mallarını ve özgürlüklerini "bunları keyfiyete karşı koruyarak güvence altına almaktır".[122]

Bundan dolayı Locke, belli bir zamandaki çoğunluğun yarattığı toplumun, hangi yönetim biçimini tercih ederse onu kuracağını ve ne zaman isterse bu yönetim biçimini değiştirebileceğini; fakat hiçbir yönetime mutlak ve keyfi bir iktidar veremeyeceğini belirtir. Toplumun oluşturulmasının asıl amacı kişilerin korunmasıdır. Toplum kendi rızasıyla kişilerin korunması için yasa yapma yetkisini devretmiştir. Bu nedenle, bir devlette "egemen iktidar" konumunda olan yasama organı için belli sınırlar söz konusudur. Bu sınırlar, mutlak ve keyfi bir iktidarın engellenmesinin dayanaklarını oluşturur:

1. Doğa durumunda insanlar, kendi yaşamlarını ortadan kaldıracak ya da başkalarının yaşamlarını ve mülkiyetini ortadan kaldıracak keyfi bir iktidar kullanamazlar. İnsanlar, doğa yasasının öngördüğü ölçüde, kendi yaşamlarını ve insanlığın geri kalanını korumak amacıyla güç kullanabilirler. Doğa durumunda keyfi bir iktidara sahip olmadıkları için, herhangi bir yasama organına ya da siyasal iktidara bu iktidarı devredemezler.

---

[122] Raynaud, s. 549.

2. Yasama ya da egemen iktidar kendisini keyfi bir iktidar olarak göremez. Yasalar kamu yararı dışında başka bir amaç gözetemez.

3. Siyasal iktidar hiç kimseden rızası olmaksızın mülkiyetini alamaz. Çünkü genel anlamıyla mülkiyetin korunması siyasal bir toplum oluşturmanın amacıdır; aynı zamanda bu, devletin de amacıdır.

4. Yasama, halktan iktidarını aldığı için, bu iktidarı başka bir kişiye ya da organa devredemez (XI, 135, 136, 137, 138, s. 357-63).

Eğer doğal haklar ve iktidarlar mutlak bir yönetime devredilirse, bu haklar (mülkiyet) doğa durumunda olduğundan daha güvencesiz bir hale gelecektir. Çünkü doğa durumunda hiç değilse her bir kişi kendi korunmasını sağlayacak belli bir iktidara sahiptir.

Macpherson'a[123] göre, Locke barışçıl ve ahlaki doğa durumu düşüncesini geliştirmemiş olsaydı, yönetimin sınırlarını belirleyen bu iki savı öne süremeyecekti. İlk sav söz konusu olduğunda, eğer barışçıl bir doğa durumu tasarımı geliştirilmeseydi, keyfi bir yönetime iktidarın devredildiği durumda, bireylerin daha kötü koşullar içinde yaşayacakları düşüncesi geliştirilemezdi. Başka bir deyişle, mutlak ve keyfi bir yönetimin eleştirisi için doğa durumunun barışçıl bir tasarımı gereklidir. Ancak bu tasarım sayesinde, keyfi yönetimin bireyleri doğa durumundan daha kötü koşullara sürükleyeceği anlatılabilir.

İkinci sav, yine ahlaki bir doğa durumu tasarımına dayanır. İnsanlar, bu durumda, doğal ahlaki yasayı uygulamak zorunda oldukları için iktidarları sınırlıdır; yani keyfi bir iktidara sahip değildirler. Ancak Locke'un bu savında dikkat çekici olan bir nokta vardır. Locke'un bu ikinci savı "aldatıcıdır". Ahlaki doğa durumunda dahi ahlaki doğa ya-

[123] 1980, s. xv-xvi.

salarına uymayanlara rastlanır. Keyfi iktidarı kullanan insanlar olacaktır. Bundan çıkarılacak sonuç, devredilecek keyfi bir iktidarın da bulunduğudur.

Locke'un böyle bir ikircikli tutuma sürüklenmesi, insan doğası ve doğa durumu konusunda birbirine zıt iki savı öne sürmüş olmasından kaynaklanır. *İkinci İnceleme*'nin mülkiyetle ilgili kısmında da, insan doğası ve doğa durumu üzerine geliştirdiği düşüncelerde yer alan birbiriyle çelişen savlar sürdürülür.[124] Locke'un bu çelişkisi onun kuramının demokratik olmayan doğasını ve sınıfsal tercihlerini açığa çıkarır.

b. Güçler Ayrılığı

Güçler ayrılığı dendiğinde genellikle yasama, yürütme ve yargı güçlerinin farklı organlar biçiminde düzenlenmesi anlaşılır. Ancak Locke, yasama ve yürütme güçlerinden söz ettiği halde yargı gücünü dışarıda bırakır,[125] onun yerine federatif güçten söz eder.

Locke, yasama ve yürütme güçlerinin ayrı varlıklar olduğunu öne sürer. Ancak bu görüşü, iktidarı benzer ağırlıklar taşıyan güçlere böldüğü ve aralarında belli bir denge sistemi yaratmaya çalıştığı anlamına gelmez. Locke, her zaman için yasamanın üstünlüğü görüşünü savunur. Yürütme gücü, yasamanın yaptığı yasalara bağlı kalmak durumundadır.

Yasama gücü, topluluğu ve üyelerini korumak için oluşturulmuş devlet gücünün nasıl kullanılacağını belirle-

---

[124] Macpherson, 1980, s. xix-xx.

[125] Locke'un neden yargı gücünü ele almadığının farklı açıklamaları olabilir. Olasılıklardan biri, yargıyı yürütme gücü içinde tanımlamasıdır (Copleston, 1998, s. 144). Zaten doğa durumunda yargı gücünden söz ederken yürütme anlamına gelen "*executive*" terimini kullanmaktadır. İkincisi, İngiltere'de o dönemde yargı gücü az çok bağımsız olduğundan Locke bu güç üzerinde önemle durmak gereği görmemiş olabilir (Şenel, s. 443).

yen bir güçtür. Ancak yasamanın süreklilik gösteren bir kurum olması gerekmez. Yasa yapmak gerekmedikçe, yasamanın varlığını sürdürmesi zorunlu değildir. Yasamanın belli zamanlarda varlık gösteren bir güç olarak düşünülmesi, kamu yararı gereğidir. Locke'a göre, kamu yararının "gereği gibi" düşünüldüğü ülkelerde, yasama yaptığı yasalara kendini de bağlı kılar ve yasa yaptıktan sonra dağılır. Bu durum, yasa yapıcıları kişisel çıkarlarını uygulamaya çalışmaktan uzak tutar (XII, 143, s. 364).

Yürütme gücü, yasamanın tersine süreklilik gösterir. Yasama belli dönemlerde toplandığı ve yasalar kısa bir zaman dilimi içinde yapıldığı için, yasaların yürütülmesi "her zaman var olan bir gücün" bulunmasını gerekli kılar. Bu, yürütme gücü olacaktır (XII, 144, s. 364).

Locke yasama ve yürütmenin yanında başka bir güçten daha söz eder: *Federatif güç*. Federatif güce her devlette rastlanır. Çünkü bu güç insanlar henüz uygar topluma girmeden, doğa durumunda bulunur. Bu nedenle Locke, federatif gücü "doğal denebilecek bir güç" olarak tanımlar. Belli bir devletin üyeleri ile o devlet dışında yer alan kişiler arasındaki anlaşmazlıklara federatif güç bakacaktır. Dolayısıyla, savaş, barış, ittifak gibi konular yanında devletin dışındaki kişilerle ilgili bütün işlemler federatif gücün kapsamı içine girer. Şenel'in belirttiği gibi, ortak bir yargı organının bulunmadığı uluslararası alan hâlâ bir doğa durumu görünümündedir. "İşte federatif erk nitelikçe çok farklı olan bu alan ile dış politika sorunlarıyla ilgili erktir."[126]

Locke, yasama ve yürütme güçlerinin "çoğu zaman ayrılmış olduğunu" (XII, 144, s. 365) öne sürüyordu. Yürütme ve federatif güçleri ise, "kendi içlerinde gerçekten de ayrı olmalarına karşın", "kamunun güvenliğini ve çıkarını" sağlama işlevleri açısından birleşirler. Hatta Locke, bu iki gücün devletin işlerinin yürütülmesi açısından ayrı

[126] Şenel, s. 441.

ayrı kişilere verilmesinin çok güç, hatta olanaksız olduğunu vurgular. Dolayısıyla, kuramsal olarak bu iki güç kendi içlerinde ayrı olsalar da, siyasetin işleyişi içinde ayrılmaları olanaksızdır (XII, 147, s. 365-66). Belirtilmesi gereken bir diğer nokta da Locke'un federatif gücü "pozitif yasalar"a daha az bağlı olarak düşünmesidir. "Kamu yararı"nı gerçekleştirmek üzere işleyen bir organ olan federatif güç, onun başında bulunanların kendi akıllarını, bilgilerini ve deneyimlerini kullanacakları bir güçtür.

Hiç kuşkusuz Locke anayasal bir monarşiden yanadır. Yürütme gücünü elinde bulunduran kralın yetkilerinin sınırlandırılması konusunda ısrarlıdır. Ancak, onun kuramı açısından belirleyici olan bu eğilimine ters düşen bir önerme geliştirdiğine tanık oluruz: Locke, kamu yararının gerektirdiği durumlarda yürütmenin, yasalara bağlı olmadan ve hatta yasalara aykırı bir şekilde karar alabileceğini belirtir. Bu yürütmenin kullanacağı "ayrıcalıklı bir hak"tır. Böyle bir hakkı temellendirirken yasamanın her zaman toplantı halinde olmamasını ve yasama gücünü elinde bulunduranların kamu yararını her zaman öngöremeyeceklerini öne sürer. En azından, yasama, ortaya çıkan sorunlara çözüm oluşturmak için toplanıncaya kadar, yürütme, iktidarı toplum adına kullanma yetkisine sahip olur (XVI, 159, 160, s. 374-75).

Locke'un İngiltere'de yaşadığı dönemde mevcut olan geleneksel *Crown in Parliament* sistemine göre, monarşi, iktidarı yasama ile paylaşmaktadır. Ancak yine de yasamaya tabi olamaz ve yasama tarafından görevden alınamaz. Locke'un yasama ve yürütme arasındaki ilişkilere getirdiği yorum, uzun zamandır süren karma monarşilerde egemenlik sorununun nasıl çözüleceği tartışmasına bir nokta koyar. İngiltere'de yasama, yürütmeye aykırı bir şekilde hareket edemez. Yasamanın yürütmeyi, yani kralı yargılama ya da uzaklaştırma gibi bir yetkisi olsaydı, bu durumda

sistem "parlamenter egemenlik" sistemi olurdu ve *Crown in Parliament* sistemiyle, yani karma yönetimle uyuşmazdı. Ancak, başka bir açıdan yaklaşıldığında, yasamanın krala sınırsız yönetim gücünü verdiğini görüyoruz. Bu ise, mutlak monarşiye kapı açan bir uygulamadır. İşte, İngiltere'deki İç Savaş'ın ve Locke'un *İki İnceleme*'yi yazmaya başladığı dönemdeki siyasal çatışmaların temel ikilemi budur. II. Charles, üçüncü *Exclusion* Parlamentosu'nu dağıtmıştır ve artık parlamento olmadan, tek başına yürüteceği bir iktidarın peşinde olduğunun işaretlerini vermiştir. Bu durum, Locke'un *İkinci İnceleme*'yi yeniden yazdığı yıllar olan 1687-88 yılları arasında da yaşanmıştır. O zaman da II. James, parlamentonun kararlarıyla çelişen uygulamalar başlatmıştır.

Locke bu tartışmayı sona erdirmek için, "tarafsız bir varlık" olan *halka* başvurur. Halk, Locke'un kuramında parlamento ve kral arasında bitmek bilmeyen iktidar çekişmesini sona erdirecek bir değişken olarak durur. Locke artık kral ve parlamento arasındaki çatışmadan değil doğrudan halk, yani uyruk ile kral arasında doğacak anlaşmazlıklardan söz eder ve böylece siyasal iktidar çatışmasını yeniden formüle eder. Bu formül şunu öngörür: Uyruklar sadece kendi aralarındaki anlaşmazlıklar için değil, yönetimle aralarında doğan anlaşmazlıklar için de yasamaya başvururlar. Dolayısıyla, Locke'a göre parlamento bu tür anlaşmazlıkları karara bağlamak üzere kurulur. Bir yönetimin mutlak monarşi olmamasının garantisi budur. Eğer bu yol, yani uyrukların krala karşı parlamentoya başvurabilmesi yolu tıkanırsa, "güven" ortadan kalkmış demektir ve halk artık başka bir yolu denemek zorunda kalır. Bu yeni yol, bizi Locke'un önemli bir başka düşüncesine götürür: Halkın doğa yasalarını uygulayabilmek için başvurduğu devrim hakkı.[127]

[127] Tully, 1993, s. 38-39.

H. Yönetimlerin Bozulması ve Devrim Hakkı

İnsanlar hangi durumda yönetime karşı direnme hakkını kullanabilirler? Ya da soruyu başka bir biçimde soracak olursak, bir yönetime karşı direnme ne zaman meşru bir eylem haline gelir?

Locke'un siyaset felsefesinin merkezinde, keyfi olmayan sınırlı yönetimin tek meşru yönetim biçimi olduğu savı yer alır. Bu nedenle Locke, *İkinci İnceleme*'de Filmer'in siyasal iktidar ve kaynağı konusundaki görüşlerini çürütmeye çalışır ve anayasal bir monarşinin meşruluk kaynaklarını göstermeye çabalar. Siyasal iktidarın kaynağının kalıtsal olmadığı; insanların ortak rızalarıyla yani uzlaşmaya dayalı olarak ortaya çıktığı görüşünü ortaya atar. Ona göre, sınırsız, yani mutlak bir iktidar (II. Charles ve II. James'in iktidarı gibi) doğal değildir, doğa yasasının çiğnenmesi sonucunu yaratır ve bu nedenle akla da uygun değildir.

Siyasal iktidar, "insanların doğa durumunda sahip olduğu iktidardır". Bu iktidarı ellerinde tutan insanlar, açık veya kapalı bir rızayla bunu topluma ve böylece yöneticilere devretmişlerdir. Dolayısıyla "bu *iktidar kaynağını sadece anlaşmadan* ve görüş birliğinden ve topluluğu oluşturan insanların karşılıklı rızasından alır" (XV, 171, s. 381). İnsanlar doğa durumunda ellerinde tuttukları iktidarlarını ortak rızalarıyla siyasal iktidara devrederlerken tek amaçları vardır: Genel anlamda mülkiyetlerinin korunması. Öyleyse, siyasal toplumun kuruluş amacı ya da varlık nedeni mülkiyetin korunmasıdır. Bu amaç, siyasal iktidarın sınırlarını da belirler. Yasaları yapma, uygulama ve cezalandırma yetkisini elinde bulunduran iktidar, bu amaca aykırı bir biçimde asla davranamaz.

"*Despotik İktidar*, bir insanın başkaları üzerinde, istediği zaman onların yaşamlarını ellerinden alacak şekilde uyguladığı mutlak, keyfi bir iktidardır" (XV, 172,

s. 382).[128] Despotik iktidar, doğa durumunda bulunmaz, bu nedenle insanların anlaşmalarıyla ya da ortak rızalarıyla ortaya çıkmamıştır. Doğa durumunda kimse "kendi yaşamı üzerinde keyfi bir iktidar kullanamaz". Bunun için de bu tür bir iktidarı kimseye devredemez (XV, 172, s. 383). Bir başkası üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahip olduğunu ileri süren kişi, siyasal iktidarın dayandığı hak ve sorumlulukları reddediyor, siyasal iktidarın varlık nedenini ortadan kaldırıyor demektir. Böyle bir hâkimiyeti ileri süren kişi ya da kişiler, "zarar gören kişi ya da insanlığın geri kalanı tarafından yok edilmeye maruz kalırlar" (XV, 172, s. 383).

a. Meşru Olmayan Siyasal İktidarın Kaynakları: Fetih ve Gasp

Locke, daha sonra "fetih" üzerine düşüncelerine geçer ve tartışmasız bir biçimde yönetimin ana kaynağının rıza olduğunu bir kez daha ifade eder. Ne var ki "rıza"nın çok az dikkate alındığı savaş durumları insanlık tarihinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Birçok kişi, fethi "yönetimin kaynağı" olarak gördüğünü, fakat fethin rızaya dayalı olmamasından dolayı bunun bir yanlış olduğunu vurgular. Fetih çoğu kez eskisini ortadan kaldırarak yeni bir "devlet biçimi"nin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Burada Locke hemen hatırlatır: "İnsanların rızası olmadan asla yeni bir devlet kurulamaz" (XV, 175, s. 385).

Başkalarının haklarına tecavüz eden kişi, haksız bir biçimde bunu gerçekleştirdiği için, hiçbir zaman fetih yoluyla bir hak elde edemez. Bir hırsız ne gibi bir nitelemeyi

[128] Locke, bir insanın diğeri üzerinde mutlak ve keyfi bir iktidara sahip olması anlamında köleliğe de karşıdır. Ama onun asıl belirtmek istediği, mutlak monarşi altında yaşayan uyrukların birer köle olduğudur (*İkinci İnceleme*, IV, 22-24, s. 283-285).

hak edebilir? Locke'a göre o, olsa olsa bir "haksız (adaletsiz) fatih" olarak anılacaktır. Büyük hırsız ile küçük hırsız arasında da pek nitelik farkı yoktur (XV, 176, s. 386).

Locke, yönetimin meşru temellerinden söz ederken neden birden fetih konusuna girmiştir? Aslında Locke, hep kafasındaki ana sorun olan "mutlak iktidarın eleştirisi" çerçevesinde bu konuyu tartışmaktadır.

Fetih konusu, Locke'un yaşadığı dönemde aynı zamanda "partiler" arasındaki temel tartışma konularından biridir. XVII. yüzyıldaki pek çok siyasal tartışmada, siyasal kurumlar ya da eylemler haklı çıkarılmaya çalışılırken Antik Çağ'a ilişkin referanslar veriliyordu. Parlamentocular ve Kralcılar, İç Savaş'ın öncesinde, savaş sırasında ve sonrasında, savundukları kurumların antik döneme özgü olduğunu vurgularken karşı tarafınkileri ise yeni oldukları için eleştiriyorlardı. Bu dönemde, tarihe ilişkin iki tür yorum söz konusuydu. Bunlardan birincisi, Parlamentocuların ve dolayısıyla *Whig*'lerin tarih yorumuydu. Bunlar, İngiliz tarihini az ya da çok "özgürleştirici kurumların ve pratiklerin süreklilik gösteren" gelişimi şeklinde değerlendiriyorlardı. "Despotik sapmalar, halkın boynuna kölelik zinciri takarak bu geleneği altüst eden" çeşitli girişimler örnek gösterilerek açıklanıyordu. Bu örneklerin başında, kuşkusuz Fatih William'ın, erken Tudorlar'ın ve Stuartlar'ın girişimleri geliyordu. Diğer bakış açısı, bu tür bir girişimin varlığını İngiliz tarihiyle çelişen bir şey olarak değil, feodalizmin bir uzantısı olarak değerlendiriyordu. Örneğin, Harrington böyle bir girişimi mutlakıyetçiliğe yol açtığı için değil, istikrarsızlıkla sonuçlandığı için eleştiriyordu. Yine Hobbes, fetihi egemenliği kurmanın iki yolundan biri olarak görüyor; bu yolu onaylamasa da Fatih William'ın fetih yoluyla egemenlik hakkını kazandığını kabul ediyordu.[129]

[129] Aktaran: Hampsher-Monk, s. 109.

Locke ise, fetihin hiçbir şekilde yönetim hakkı doğurmadığı konusunda ısrar eder. Bir fatih düşmanını kendisine tabi kılar; ama düşmanları her zaman için devrim hakkını ellerinde tutarlar.[130] Locke'un kendisinin de açıkladığı gibi, bu sav doğrudan İngiliz tarihiyle bağlantılıdır. Locke, İngiliz monarşisinin Norman istilasıyla kurulduğunu ve prenslerinin bu yolla "mutlak hâkim" unvanını elde ettiklerini belirtir. Ancak Fatih William'ın savaşının "haklı bir savaş" olduğu öne sürülse bile, onu takip ederek İngiltere'ye gelen ve yerleşen Normanlar ve onların soyundan gelenler üzerinde mutlak haklara sahip değildir; fetih yoluyla elde ettiği hâkimiyeti sadece ülkede yerleşik olan Saksonlar ve Britonlar üzerinde geçerli olabilir (XVI, 177, s. 387). Bu, Normanlar'ın mutlak iktidara tabi olmadığını gösterir. İktidara ne denli yetki verileceği Normanlar'ın kararına kalmıştır.

Meşru olmayan siyasal iktidarın başka bir biçimi, "gasp" ile edinilmiş iktidardır. Locke, gaspı, "bir tür yerli fetih" olarak tanımlar (XVII, 197, s. 397). Çünkü burada da bir başkasının mülkiyetine zorla el konulması söz konusudur. Gaspa başvuran yöneticiler, bunu toplumun kendilerine verdiği bir izin dâhilinde yapmıyorlardır. Bu nedenle, toplumun, yani halkın bu tür yöneticilere uyma yükümlülüğü yoktur.

Ancak, iktidarın değişmesindeki kuralı bozan bir gaspçı meşru bir yönetici olabilir. Bunun koşulu, halkın özgürlüğünün korunması ve halkın bu kişi ya da kişilere rıza göstermesidir. Aslında, gasptan söz ederken Locke'un kafasındaki sorun, iktidarın zorla ele geçirilmesi durumunda nasıl meşru bir yönetimin yaratılabileceğidir. Şanlı Devrim'in muhafazakâr taraftarları, William ve Mary'nin krallık hakkını vurguluyorlardı. Oysa Locke, miras ve fetih düşüncelerine başvurmadan (bu iki tarzı da reddediyordu)

130 *Ibid.*

William ve Mary'i meşrulaştırmak için başka bir yöntemi gündeme getirmeliydi. Gaspın meşru görülmesi tamamen bu sorunla ilgilidir. [131]

b. Tiranlık

Locke, fetih ve gasp kavramlarıyla, iktidarı hangi türden ele geçirme yöntemlerinin meşru sayılamayacağını anlatır. Bunlar, iktidarı zora dayalı olarak ele geçirme yöntemleridir. Bir iktidarın meşru olması için, halkın rızasına dayalı olarak oluşturulması gerekir. Siyasal toplum ya da uygar yönetim ancak böyle oluşturulabilir.

Locke'un ne tür bir yönetimin meşru sayılmayacağını göstermek için kullandığı kavramlardan biri de tiranlıktır. Bir yöneticinin "tiran" olması için, zora dayalı olarak yönetimi ele geçirmesi zorunlu değildir. Rızaya dayalı olarak yetkilendirilmiş bir yönetici de tiranlığa yönelebilir. O halde bir yönetim, ki halkın rızasıyla işbaşına gelmiş bir yönetim de olabilir, hangi durumda tiranlık sayılır?

Locke, yasalarla kendini sınırlı görmeyen ve kamu iyiliğini kollamayan yöneticilerin tiran olacaklarını söyler. Kral, iktidarı, yasaların elverdiği sınırlar dışında kullanırsa tiranlık ortaya çıkmış demektir. Kral her şeyden önce, "krallığın yasalarını" korumakla yükümlüdür. Bu, onun halkla yapmış olduğu anlaşmanın bir gereğidir.

İkinci olarak, kralın kamunun ya da halkının iyiliğini değil de kendi çıkarlarını gözetmesi ya da elinde tuttuğu iktidarı kendi isteklerine, tutkularına ve öfkesine alet etmesi onun bir tiran haline geldiğinin göstergesidir (XVIII, 199, 200, s. 398-99).

Locke'a göre, tiranlık sadece monarşilere özgü değildir; diğer yönetim biçimlerinin de belirtilen durumlarda bir tiranlığa dönüşmesi mümkündür. "Egemenlik hakkı"nın

[131] Hampsher-Monk, s. 110-11.

kötüye kullanılması, yasaların dışına çıkılması ve kamu refahının gözetilmemesi hemen hemen her yönetim biçiminde rastlanabilecek durumlardır. Locke, tiranlığı da bu anlamda monarşinin "bozulmuş" biçimi olarak görmez.

Tiranlık kavramının Locke'un siyasal düşüncesi açısından en önemli yanı, yönetimlerin bozulması anlayışına bu ara noktadan sonra geçmesi ve devrim hakkına varmasıdır.

c. Devrim Hakkı

"Otoriteyi elinde bulunduran her kim olursa olsun, kendisine yasalarca tanınan iktidarın sınırlarını aştığı ve buyruğu altında tuttuğu gücü, yasaların izin vermediği şekilde uyrukları üstünde kullandığı yerde hükümran olma durumu sona erer... ve başkasının hakkını ihlal eden bir kişiye karşı konulduğu gibi ona karşı da konabilir" (XVIII, 202, s. 401). Locke bu sözleriyle, yasaların belirlediği sınırları aşan ya da yetkisini kamu yararı doğrultusunda kullanmayan yöneticiye karşı direnme hakkının bulunduğunu dile getirir. Yöneticiye karşı direnme hakkı, Locke'un felsefesinin "demokratik" yanı olarak gözükse de onun bu hakkı "dar" sınırlar içinde tanımladığı gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle sorar Locke: "O halde bir prensin buyruklarına karşı konabilir mi? Prensin kendisine haksızlık ettiğini, ancak bunu yapmaya hakkı olmadığını düşünen herkes ona karşı direnebilir mi?" (XVIII, 203, s. 401).

Direnme hakkının doğacağı durumların esnek ve geniş bir biçimde yorumlanması söz konusu olamaz. Locke, önemle, yöneticinin haksız bir eyleminin gerçekleştiği her durumda direnme hakkının doğmayacağını belirtir. Kendisine haksızlık edildiğini düşünen ve her aklına esen prense ya da krala karşı koymaya, onu tanımamaya başlarsa, bu durumun siyasal toplumun üzerinde yükseldiği te-

meli sarsacağını ve yerinden oynatacağını, topluluğu büyük bir "anarşi ve karmaşa" içine iteceğini söyler. O halde, direnme hakkının sınırları çizilmiştir. Nelerdir bu sınırlar?

1. Bazı ülkelerde (buna İngiltere de dahildir) kralın kişiliğine bir kutsallık atfedilir. Bu kutsallık yasanın bir gereğidir; bu nedenle de kral "herhangi bir yasa organı tarafından" suçlanamaz, mahkûm edilemez. İnsanlar, kralın atamış olduğu görevlilere karşı direnme hakkına sahiptir, ancak kralın kişiliğinin dokunulmazlığı, ona fiziksel bir karşı koyuşu engeller. Bunun da bir istisnası vardır: Prens ya da kral, kendisini halkıyla bir savaş durumuna sokacak şekilde davranıyorsa, yönetimi de dağıtıyordur. O halde, yönetimin üzerinde yükseldiği bütün meşru temeller de ortadan kalkıyordur. Bu durumda, insanların direnme hakkı doğar ve kralın dokunulmazlığı sınırlayıcı olmaktan çıkar[132] (XVII, 205, s. 402).

2. Kralın yetkilendirdiğini öne sürseler de haksız bir eylemde bulunan, adalete aykırı davranan görevlilere karşı direnme hakkı vardır. Ancak bu durum, kralın kişiliğini ve "otoritesini" ortadan kaldırmaz. Yönetimin ve yöneticinin varlığı tehlikeye girmez.

3. Haksız bir eylemden zarar gören kişinin, hakkını aramasının yasal yolları mevcutsa, bu durumda direnme hakkı doğmaz. Çünkü "yasaya başvurarak zararın tazmin edildiği yerde güç kullanmaya gerek olmaz" (XVIII, 207, s. 403). Ancak, yasaya başvurmasının yolları ortadan kaldırılmış ve yaşamı elinden alınmak gibi zararı tazmin edilemeyecek bir tehlikeyle karşılaşan kişi savaş durumuna sokulmuş demektir. Böyle bir durumda direnme hakkı söz konusu olur.

4. Son olarak, yöneticinin yasalara aykırı bir biçimde davrandığı ve ortaya çıkan zararların tazmin edilmesinin yine yönetimde bulunan kişi tarafından engellendiği du-

[132] Locke, burada I. Charles'ın idamını onaylıyor.

rumda dahi (ki bu, Locke'a göre artık açık bir tiranlıktır) direnme hakkı, "aniden ya da küçük fırsatlarla" öne sürülemez. Yasalara aykırı bir biçimde hareket edilerek, haksızlık edilen kişiler eğer birkaç kişiyi geçmiyorsa ve geniş kitleler kendilerini bu sorunla ilgili görmüyorlarsa, bu durumda az sayıdaki kişinin yönetimi devirme durumu olamaz (XVIII, 208, s. 404).

Locke direnme hakkının sınırlarını bu şekilde çizer. Ancak hemen arkasından şöyle ekler: "Fakat ya bu yasadışı eylemler halkın çoğunluğunu kapsayacak denli genişlemiştir ya da zarar ve baskı sadece birkaç kişi üzerinde gerçekleşmiştir, ama... sonuçları herkesi tehdit ediyor görünmektedir. İnsanlar, mülkleri, özgürlükleri ve canlarıyla birlikte yasalarının ve belki de dinlerinin tehdit edildiğine ikna olmuşlardır. Bu durumda, kendilerine karşı kullanılan yasadışı güce direnmekten insanlar nasıl alıkonurlar, açıklamakta zorlanıyorum" (XVIII, 209, s. 404-405).

Artık bu durumda, Locke'un kafasında kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde yönetime direnme hakkı doğuyordur. Yönetimi yetkilendiren ve rıza gösteren halk yönetime karşı "güven"ini kaybetmiştir. Özgürlüklerinin, mülklerinin ve canlarının teminatı olarak gördükleri yönetim bunları tehdit eder bir hale gelmiştir ya da halk artık böyle bir kanıya sahiptir. Bu, tiranlıktan başka bir şey değildir. Ancak hemen hatırlatılması gereken, bu tehdidin birkaç kişiye yönelik değil, halkın büyük bir kısmına yönelik olması gerektiğidir.

I. Yönetimin Çözülmesi

Halkın yönetimin haksız bir eylemine karşı koyma ya da direnme hakkını kullanması ile yönetimlerin çözülmesi farklı şeylerdir. Direnme hakkının kullanılması, bir yönetimin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Hatta Locke, yö-

netimin çözülmesi ile toplumun çözülmesi arasına da bir çizgi çeker, ikisini farklı şeyler olarak görür.

Toplumun çözülmesi genellikle fetih yoluyla olur. Fetihler, kişilerin kendi rızaları ile oluşturdukları siyasal birliği bozarlar. İnsanlar kendi topluluklarından ayrılmak, başka bir topluluğa katılmak ya da başka bir devletin üyesi olmak gibi yollara başvururlar. Toplumun çözülmesi yönetimin çözülmesini beraberinde getirir. Locke "yönetimin dışarıdan yıkılması" ile bunu kastetmektedir.

Yönetimlerin bir de "içeriden yıkılması" söz konusudur. İçeriden yıkılma ise iki şekilde kendini gösterir. Birincisi, demin ağırlıkla üzerinde durulan direnme ya da isyanlar, ikincisi ise yönetimin kendi eylemleri sonucunda ortaya çıkar. Yönetimin içeriden bir müdahalesinin sonucu olarak yönetimin çözülmesi üzerinde duran Locke'un temel sorunu, yasamanın önemini ve bağımsızlığını vurgulamaktır. "Toplumun özü ve birliğini" içinde taşıyan ve siyasal toplum olmanın koşulu olan yasama organının zarar görmesi ya da yok olması yönetimin çözülmesini getirir (XIX, 212, s. 406). Locke, yönetimin içeriden çözülmesiyle, aslında Stuart monarşisi deneyimine gönderme yapar. Stuart monarşisinin seçimleri etkileme gayretlerini, yasama etkinliğini ortadan kaldıran, dolayısıyla devletin "ruhunu" yok eden bir eylem olarak görür.

Locke, yasamadan söz ederken üç ayrı organı dile getirir ve bu açıdan da İngiltere örneğini temel alır. Yasama, kalıtçı tek bir kişiyi, kalıtçı yollarla oluşmuş soylular meclisini ve halkın geçici olarak seçtiği temsilciler meclisini (XIX, 213, s. 408) ve bunların karşılıklı işbirliğini içerir. Locke, bu tür bir yönetim biçimini, tek meşru yönetim biçimi olarak düşünmez; bu, İngiltere'de var olan karma yönetim biçimidir ve Locke esas olarak İngiltere'deki siyasal deneyimlerden yola çıkmaktadır.[133] Bu tür bir yönetimin

[133] Hampsher-Monk, s. 113.

içerden çözülmesinin yollarını verirken de yine İngiltere'deki deneyimler karşımıza çıkar: Birincisi, tek kalıtçı kişi olarak prens ya da kralın yasama organının ürünü olan yasaların gücü yerine kendi keyfi iradesini geçirmesidir. İkincisi, yasama meclisinin, yani parlamentonun toplanma ve tartışma özgürlüğünün engellenmesidir. Üçüncüsü, seçim sürecinin keyfi olarak değiştirilmesi; dördüncüsü ise, prens veya yasama organının halkı yabancı bir iktidara vermesidir (XIX, 214, 215, 216, 217, s. 408-409). Bu yollardan hepsini, Charles ve James'in krallıkları döneminde İngiltere yaşamıştır. Ayrıca, yönetimin çözülmesi konusunda Locke'un son olarak belirttiği, yürütme gücünü elinde tutan kişinin görevini ihmal etmesi ya da yerine getirmemesi yüzünden yasaların yürütülememesi durumu da vardır (XIX, 219, s. 410-11). Locke'un sonradan eklediği bu durum, 1688'de tahttan indirilen II. James'e bir göndermedir.[134] II. James'in iktidarı döneminde olduğu gibi yönetimin bu şekilde çözülmesinin, halka yeni bir yönetim kurma hakkını verdiğini söyler Locke. Bu sözleri, onun 1688 devriminin arkasında durduğunun göstergelerinden biridir.

Yönetimin adaletsiz olduğuna, "prensin ya da yasama organının kendilerine verilen yetkiye aykırı hareket ettiklerine" kim karar verecektir? Başka bir deyişle, yeni durumda yargıç kim olacaktır? Locke, bu durumda "halk"ın yargıçlığına başvurur. Yönetime güven duyarak iktidarlarını emanet etmiş olan halk, elbette yönetimin adaletsiz olup olmadığına karar verecek tek başvuru yeridir. Prens ile halk arasında yasanın açık bir şey söylemediği ya da bir anlaşmazlığın söz konusu olduğu durumlarda halkın tümü hakemdir. Ancak, yönetimde bulunan her kimse, halkı yargıçlığa kabul etmez ise, o zaman Tanrı'dan başka başvurulacak bir mercii kalmaz. Bu da aslında bir iç savaş durumunun ortaya çıktığı anlamına gelir (XIX, 242, s. 427).

[134] *Ibid.*

Ancak burada, Locke ilginç bir hamle yapmıştır: Yönetimin çözüldüğü her durumda toplum çözülmez. Toplum çözülmediği için de bireylerin tek tek vazgeçtikleri ve topluma devrettikleri iktidarlar geri dönmez (XIX, 243, s. 427-28). Dolayısıyla, yöneticiyi indirecek olan halkın tümüdür derken Locke, aslında toplumdan, yani çoğunluktan söz eder. Locke kitabının hiçbir yerinde halkın kimlerden oluştuğunu açıkça belirtmemiştir. Fakat onun mülkiyet ve çoğunluk kuramlarından çıkarsayabileceğimiz gibi, halk, toplumun tam üyelik hakkına sahip kişileri, yani mülkiyet sahipleridir. Sonuç olarak, bireyler tiranlığa dönüşmüş olan yönetime karşı tek tek güç uygulamada yetkili değildirler; sadece halkın büyük çoğunluğunun ortak kararı böyle bir güç kullanma hakkına sahiptir. Eğer bir birey ya da grup, çoğunluğun onayı olmaksızın, yönetime karşı güç kullanmaya girişirse, bu kişi ya da grup "yıkma ve hıyanet" suçu işlemiş olur.[135]

Locke'un direnme hakkına çizdiği sınırlar, mutlak olmayan bir yönetim biçiminin istikrarlı olabileceğini göstermek içindir. O, zamanının muhafazakâr tezlerinin tersine, halka dayalı meşru yönetimlerin mutlak monarşilerden daha istikrarlı olduğunu savunur. Ancak geride bir soru kalmıştır. Bu soru, XVII. yüzyılda gerek İngiltere'de, gerekse diğer Avrupa ülkelerinde siyasetin temel sorularından biri olarak karşımıza çıkar: Yöneticilerin baskıları mı yoksa halkın itaatsizliği mi iç savaşa yol açar? Locke, bu sorunun yanıtını "tarafsız tarihin belirleyiciliği"ne bıraktığını söyler. Ancak Locke'un *Yönetim Üzerine İki İncelemesi*'nin geride bıraktığı düşünce tortusuna baktığımızda, yöneticilerin yoldan çıkmışlığını engellemenin bir yolu olarak durur direnme hakkı. Bu hak, yöneticileri yasalara uymaya ve keyfi davranmamaya davet eden tehdit dolu bir

[135] Germino, s. 146-147.

haktır. Nihayetinde, siyaset için devrim değil, baskıdır en kötü ve tehlikeli şey. Baskıyı engellemenin tek koşulu ise, devrim pratiğidir. Ne yasalar ne de inceden inceye işlenmiş doktrinler yöneticiyi baskı uygulamaktan alıkoyacaktır. Aynı zamanda Locke, hiçbir yönetim biçiminin bozulmayacağının ve baskıya çağrı çıkarmayacağının garantisi olmadığını, çünkü her yönetimin kötüye kullanılabileceğini ısrarla savunur. Böylelikle, özgürlüğün tek garantisi, kendiliğinden ortaya çıkan ve kendi yönünü saptayan ayaklanmalardır. Kuşkusuz, halk egemenliği düşüncesinin bu anlamda iç savaşın çakıl taşlarını döşediği söylenebilir. Bu, doğrudur da. Ancak Locke, barışı engellediği için halk egemenliğinin terk edilmesi gereken bir yönetim biçimi olduğu sonucuna varmanın tamamen yanlış olacağını belirtir. Çünkü halk egemenliği "baskı, şiddet, yasaya karşı gelme ve hırsızlığın hüküm sürdüğü adaletsiz bir barış durumunu" engellemek için gereklidir.[136]

V- HOŞGÖRÜ ÜSTÜNE DÜŞÜNCELER

Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, Locke'un *İkinci İnceleme*'de sergilediği yaklaşımı destekler ve tamamlar niteliktedir. Bu kitabında Locke, "özgürlük felsefesinin pratik açıklamasını"[137] yapar. Açıklamalardan bir kısmı "siyasal özgürlük", diğer kısmı ise din tartışmasına ayrılmıştır. Aslında iki konu birbiriyle yakından ilişkilidir; çünkü dinsel hoşgörünün gerçekleşmesi bu alanda siyasal bir "zor"un bulunmamasına bağlıdır. Bu nedenle Locke, öncelikle ifade özgürlüğünün ne denli önemli olduğunu tanıtlamaya çalışır ve "hakikatin" siyasal zor ile belirlenemeyeceğini savunur. Onun hoşgörü üzerine düşünceleri daha sonra Mill ve di-

[136] Tully, 1993, s. 46
[137] Cook, s. 539.

ğer büyük liberaller tarafından savunulan hakikatin, düşüncelerin birbiriyle rekabeti içinde belirleneceği anlayışına kapı açacaktır.

Dinsel hoşgörü konusunda Locke'un düşünsel çabası iki nokta üzerinden gelişmektedir: Birincisi, devletin insanların düşüncelerine müdahale edemeyeceği gibi onların düşüncelerini açıklama özgürlüklerini de ortadan kaldıramayacağını savunmaktır. İkincisi ise, Hıristiyanlık içindeki mezhepler arasındaki çatışmayı engelleyecek felsefi zeminler bulabilmektir. Locke'un vurgulamaya çalıştığı şeylerden biri de Kilise'nin "başlıca karakteristik niteliği"[138] olarak hoşgörüyü benimsemesi gerekliliğidir.

İngiltere'de Anglikan Kilisesi'nin devlet kilisesi olduğu düşünüldüğünde, aslında Locke'un birbirinden ayrı hatlar üzerinde gelişmiş gibi duran bu iki düşüncesinin tek bir eksende buluştuğu görülür: Devletin vicdan ve din özgürlüğünde zorlayıcı bir etkisi olmaması gerektiğini söylerken kilise ve devletin birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasını istemektedir.

Önce Locke'un devletin sınırlarına ilişkin geliştirdiği düşüncelere bakalım:

1. Devlet, insanların "hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesini; ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri dışsal şeylerini", yani genel ifadesiyle "mülkiyeti" korumak ve geliştirmek için oluşturulmuş bir kurumdur. Bu nedenle, devletin bütün "yargılama yetkisi" bu konularla sınırlıdır (s. 16).

2. Devlet yurttaşlarının inançlarına ve düşüncelerine karışamaz. Kimseyi zor yoluyla "hakiki" inanca kavuşturmayı amaçlayamaz. Çünkü Tanrı, bu konuda kimseye bir otorite vermemiştir (s. 17).

---

[138] *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 1998, s. 12. Bu kitaptan yapılan alıntıların sayfa numarası bundan sonra metin içinde verilecektir.

3. Böyle bir otorite, yönetime, insanların kendi rızası ile dahi devredilemez. Başka bir deyişle, inanç özgürlüğü insanların kendi rızasıyla bile ortadan kaldırılamaz (s. 17).

4. "Ruhların iyiliği" dışarıdan bir otoritenin kararıyla belirlenemez. "İnsanların ruhlarının kurtuluşu siyasal yönetime ait olamaz; çünkü kanunların sertliği ve cezaların şiddeti, insanları ikna etmeye ve fikirlerini değiştirmeye yetse bile, ruhlarının kurtuluşuna yine de yardımcı olamaz" (s. 19). O halde "ruhun kurtuluşu" ya da "iyiliği" ancak içeriden, akıl yoluyla ikna sağlanarak elde edilebilir. İnsanların hiçbiri "dış baskıyla" belli bir inanışı ya da dini seçmeye zorlanamaz.

Kilise konusunda ise şunları söyler Locke:

1. Kilise insanların Tanrı'ya ibadet için bir araya geldikleri "gönüllü bir insan topluluğu"dur. Buradaki "gönüllülük" vurgusu önemlidir. Çünkü kimse herhangi bir kilisenin üyesi olarak doğmaz; bu, tamamen bireysel bir seçime bağlıdır (s. 20).

2. Kilise'nin işleri ve kuralları devlet tarafından değil, kendisi tarafından belirlenir. Ancak önemli bir sınırlama vardır bu konuda: Kilise'nin amacı Tanrı'ya ibadet olduğuna göre, "ruhani kurallar" bu amaçla sınırlı olmalıdır. Kilise kesinlikle devletin alanına girmemelidir; "Sivil mülkiyet ve dünyevi mallarla ilgili hiçbir şey yapılmamalıdır ve yapılamaz" (s. 23).

3. Farklı Kiliseler'e (ulusal Kilise dışındaki) devletin hoşgörü göstermesi gerekir. Çünkü her bir Kilise'de yapılan şey meşrudur, en az devlet Kilisesi kadar. Hepsinde başka bir şeyle değil ruhların kurtuluşuyla ilgilenilir. Bu açıdan ulusal Kilise ile diğer dini cemaatler arasında bir fark yoktur (s. 37).

4. Bu nedenle 'dini toplantıların ve yortu ibadetleri'nin farklı biçimlerde yapılması hoşgörüyle karşılanmalıdır. Presbiteryenler'in, Bağımsızlar'ın, Anabaptistler'in ve diğer

mezheplerin ibadetlerini farklı biçimlerde gerçekleştirmeleri anlayışla karşılanmalıdır (s. 62). Ayrıca dinsizlere de aynı hoşgörünün gösterilmesi gerekir.

5. Ancak, dinsel cemaatler de devletin temel amacı olan mülkiyetin korunması ilkesine saldırmamalıdır, bu yönde ayinler yapmamalıdır.

Daha önce belirtildiği gibi, Kara Avrupası ülkelerinde olduğu gibi, İngiltere'de "kanlı" bir Katolik-Protestan çatışması yaşanmamıştır. Sorun, farklı dinsel mezheplere sağlanacak hoşgörüdür ve bunun yolu devlet ve Kilise'nin varlık alanlarını ayırmaktır. Ancak bu şekilde devletin dinsel cemaatlere aynı mesafeyle yaklaşması söz konusu olabilir ve dinsel hoşgörü gerçekleşebilir.

VI- SONUÇ

A. Locke'u Yorumlama Zorluğu

Locke iki nedenden dolayı anlaşılması ve yorumlanması oldukça zor bir düşünürdür. İlki, eserlerinde sık sık rastlanan felsefi tutarsızlıklar, çift anlamlılıklar ve mantıksal atlamalardır. Örneğin Plamenatz, birçok belirsizliğin, ikircikli tutumun ve yanlış akıl yürütmenin *İkinci İnceleme*'yi bozduğunu yazar ve ekler: Locke'un metinleri "tutarsızlıklar ve karışıklıklarla" öylesine dolu ki "onun usavurmalarına ne kadar fazla dikkat harcarsak, o kadar az anlaşılır hale geliyorlar".[139]

Sabine'e göre, Locke, kitaplarını halk için broşür şeklinde yazmayı yeğlediği için, "kitaplarının felsefi pekinliğini ciddi bir biçimde zedelemiş oldu". Ayrıca onun felsefesi daha çok "sağduyuya" dayandığı için "analitik yetkinlikten uzaktır".[140]

[139] Plamenatz, *Man and Society*'den aktaran: Ashcraft, 1987, s. 2

[140] Sabine, s. 210.

Macpherson, Locke'un akıl yürütmelerindeki çelişkileri görür, fakat farklı bir eleştiri geliştirerek, bu çelişkilerde onun "örtük" varsayımlarının, yani "sınıf dışı", evrensel terimlerle ifade ettiği şeyin altındaki "sınıf bağlantılı" tezlerin açığa çıktığını söyler.[141]

Locke'u yorumlamadaki ikinci güçlük, hakkında çok farklı bakış açılarının ve değerlendirmelerin bulunmasıdır. Hatta Locke, Marx'tan sonra hakkında en fazla farklı yorum olan düşünür bile sayılmaktadır.[142] Locke hakkındaki geleneksel yoruma göre (ki biz de bu yoruma sadık kaldık), *Yönetim Üzerine İki İnceleme* liberal siyasal düşüncenin klasik bir açıklamasıdır. Kitap, bireyciliğin ve özel mülkiyet hakkının bir savunusudur. Ayrıca, *İki İnceleme* tarihsel olarak bakıldığında, *Whig*'lerin temel prensiplerini dile getirmiş ve 1688 Şanlı Devrim'in düşünsel temellerini hazırlamıştır. Genel olarak ele alındığında, Locke mülkiyet sahiplerinin haklarını ve onların rızalarına dayanan bir siyasal sistemi savunmuştur; özel olarak ise 1689 yılında tahta geçen William ve Mary'yi destekleyen *gentry*'nin eylemlerini onaylamıştır. Üstelik Locke'un çalışmaları siyasal kuramın sekülerleşmesine eşsiz bir katkı sağlamıştır.

Bu geleneksel yoruma karşı son zamanlarda özellikle Locke uzmanları ve Restorasyon dönemini inceleyen İngiliz tarihçileri tarafından eleştiriler yöneltilmiştir. Locke'un Hıristiyanlık ve Aristoteles ile bağlantıları üzerinde durularak, dinsel ve geleneksel görüşlerine daha fazla ağırlık verilmeye başlanmıştır. Hatta onun modern siyaset felsefesinin kurucularından değil de ortaçağın ya da Reformasyon'un siyasal düşüncesine yakın bir düşünür olduğunu iddia edenler bile olmuştur.

Geleneksel olanla uyuşmayan bir başka yoruma göre, *Whig*'ler hiçbir zaman *İki İnceleme*'yi benimsememiştir.

[141] Macpherson, 1962, s. 250-51.
[142] Ashcraft, 1987, s. 2.

Locke, radikal fikirlerinden dolayı aslında Düzleyiciler ile Cumhuriyetçiler'e daha yakındır. O, toprak sahibi oligarkların tutucu bir sözcüsü değildir; zanaatkâr, ticaret erbabı ve ordu görevlilerinin etrafını sardıkları bir kişidir. Hatta Locke'un burjuvazinin ideoloğu olduğu, liberal düşüncenin öncüsü olduğu yolundaki standart yorumlar bile son otuz yıldır sorgulanmakta ve Locke, "sosyalist bir düşünür" olarak yeniden okunmaktadır.[143]

Aksi yorumlar olsa da Locke'u liberal düşüncenin dışında değerlendirmek olanaksızdır. Bu, üç nedenden dolayı böyledir:

i. Yapıtlarındaki düşünsel boşluklara, belirsizliklere, tutarsızlıklara karşın Locke'un kitaplarını temel felsefi kaygısının somut ürünleri olarak görebiliriz. Gerek insan zihni ve bilgimizin kökeni üzerinde dururken, gerek siyasal iktidarın meşruluğunun kaynaklarını göstermeye çalışırken, gerekse hoşgörü ve eğitim üzerine düşünceler geliştirirken amacı hep aynıdır: Dar görüşlülük ve bağnazlığa karşı durmak ve bireysel haklar ile özgürlüklerin vazgeçilmezliğini savunmak. Bu amaç çerçevesinde Locke, temel hak ve özgürlükler, sınırlı yönetim, rıza, hoşgörü, çoğulculuk, özel mülkiyet gibi konularda liberal gelenek içinde benzersiz bir yer edinecek düşünceler üretmiştir. Hatta liberal düşüncenin bu ilkeler üzerinde gelişmesinin öncülüğünü yapmıştır.

ii. Macpherson'ın Locke yorumu oldukça özgündür ve o, sadece Locke'u değil, Düzleyiciler ile Hobbes'u da daha sonra gelişecek liberal demokratik geleneğin habercileri olarak görür. Doğa durumundan ve doğal haklardan çıkarsanmış, yani doğal hukuk üzerinde yapılanmış bir siyasal kuram bu üçünü birleştirir. Locke bireyin, kendi kişiliğinin mülkiyetini taşıması anlamında "sahiplenici" ol-

[143] Bkz. Ashcraft, s. 1-2.

duğunu ve topluma fazla bir borcu bulunmadığını öne sürer. Zaten siyasal topluma geçme de salt bunun korunması içindir; yani geniş anlamda mülkiyetin güvence altına anılması için... Bu düşünceleriyle Locke, toplum ve devlete karşı bireyin önceliğini savunur ki bu da liberalizmin kilit öğesidir.

iii. Locke, liberal kuramın taşıdığı çelişkiyi kendi kuramında yansıtması anlamında da bir liberaldir. Zaten Macpherson'ın belirttiği gibi, Locke'un düşünsel tutarsızlıkları ve mantıksal yanlışlıkları liberalizmin kaçınılmaz bir biçimde içinde barındırdığı çelişkiden kaynaklanır. Liberalizmin temel önermelerinden biri, insanların doğuştan eşit ve özgür olduklarıdır. Bu, liberalizmin feodal ayrıcalıklara ve mutlak monarşiye karşı bir konum alabilmesi için gerekli bir önermedir. Ama aynı zamanda liberalizm, kapitalist piyasa koşullarının veri alındığı ve piyasadaki sınıfsal eşitsizliklerin haklı çıkarıldığı bir öğretidir. Locke da doğa durumunu eşitlik önermesiyle başlatır. Ancak hemen sonra, doğal hakların en başında mülkiyet hakkını gösterir ve bu hak, devlete karşı korunması gereken temel bir haktır. Dolayısıyla Locke, sınırlandırılmış yönetim ile aslında devletin mülkiyet üzerindeki müdahalesini sınırlandırmak istemektedir. Bu nedenle, doğa durumunda mülkiyete sahip olanlar ve olmayanlar ya da akıllarını kullananlar ve kullanmayanlar şeklinde bir ayrıma gider. Özel mülkiyeti sadece sınırsız ve keyfi bir devlete karşı korumak yeterli olmayacaktır; "halk"tan sayılmayan yoksullar ve mülksüzler için de önlemler almak gerekir. Bu nedenle Locke, doğa durumu tasarımından başlayarak, mülkiyet kuramı ve sözleşme kuramında yaptığı hamlelerle bu sınıfı siyasal temsilin dışında bırakır. Bunu felsefi olarak temellendirmesi için, bütün insanların akıllı olduğu önermesinden bazılarının akıllı olduğu önermesine ya da eşitlikçi ve barışçıl bir doğa durumundan eşitsizlikçi ve savaşçı bir

doğa durumuna sıçraması gerekir. Demek ki felsefi çelişkisi aslında onun sınıfsal tercihinin bir ürünüdür.

B. Locke'un Etkisi

Locke, kendinden sonra gelen liberal düşünürler kadar liberal kurumsallaşmaları da dikkate değer ölçüde etkilemiştir. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde ve Amerikan Anayasası'nda Locke'un etkisi açık bir biçimde görülür. Bunun nedeni kuşkusuz Locke'un anayasal yönetimin ilkelerini az çok şekillendirmiş olmasıdır. Diğer "haklar" bildirgeleri gibi Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi de doğuştan kazanılmış, vazgeçilmez ve devredilmez hakları kendisine temel alır ve bunların siyasal iktidar tarafından ortadan kaldırılamayacağını belirtir. Bunun yanında, rıza öğretisi ve mülk sahiplerinin "temsil edilmeden vergi ödemeyecekleri" ilkesi Locke'un Amerikan anayasal sistemi üzerindeki fark edilir etkilerinden birkaçıdır.

Düşünce tarihi açısından baktığımızda, Locke'dan etkilenen düşünürler arasına hemen Hume, Burke, Rousseau, Humbolt, Kant, Jefferson, Madison gibi isimleri yerleştirebiliriz. Ama Locke'un asıl olarak Montesquieu ve Voltaire üzerinde derin bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Montesquieu güçler ayrılığı doktrinini daha farklı bir biçimde geliştirirken veya o ve Voltaire özgürlüklerin savunuculuğunu yaparlarken Locke'dan alınmış düşünsel mirası hemen fark edebiliriz.

İngiltere'de Locke, Hobbes'la birlikte faydacı yaklaşıma da etki yapmıştır. Fakat Locke'un kendi ülkesindeki düşünsel geleneğe asıl olarak parlamentonun üstünlüğü ya da parlamenter egemenlik düşünceleriyle katkı yaptığını vurgulamak gerekir. Garip bir biçimde Locke, tutucu öğretinin Burke gibi bir ismi için de etkileyicidir. Burke'ün özgürlüğe yönelmiş ilgisi ve Amerikan Devrimi ile Fransız Devrimi arasında yaptığı ayrım esas olarak Lockecudur.

Son olarak, Locke'un emek üzerinde temellendirerek açıkladığı mülkiyet kavramı, ironik bir biçimde Ricardo ve Marksist düşünceye kadar uzanmaktadır. Ama bu kez Marksizmde bireyciliğin, özel mülkiyetin reddi ve sınıfsız bir toplumun savunusu için.

Locke, hayatının büyük bir kısmını XVII. yüzyılda yaşadı. Yine de onun bir XVIII. yüzyıl düşünürü veya bir "Aydınlanmacı" olarak anıldığını görmek şaşırtıcı değildir.[144] Doğuştan düşüncelerin olmadığını söyleyerek teolojik düşünceye bir darbe indirmiş, din konusunda her zaman eleştirel ve özgürlükçü, laik bir tutum benimsemiştir. Ama bu, onun "Tanrı" düşüncesini bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Gerek bilgi kuramında (Tanrı'nın bilgisine açık ve seçik ulaşılabileceğini savunur), gerekse doğal haklar kuramında (doğa yasasının kaynağını Tanrı'da görür) inançlı birinin felsefi tutunuşlarını görebiliriz. Her şeye karşın o bir hoşgörü düşünürüdür. Zamanının büyük çatışmalarını görür ve bunların başında dinsel dogmatizmin geldiğini fark eder. Sadece zamanı için değil, insanlık için bunun taşıdığı tehlikenin farkındadır. İşte bu yüzden dinsel hoşgörü ve çoğulculuğun en az doğal haklar kadar vazgeçilmez olduğunu göstermeye çalışır.

Locke'un siyasal kuramının etkisi kuşku götürmez. Ancak onun siyasal pratik açısından diğerleri kadar üzerinde durulmayan, fakat en az onlar kadar önemli olan "devrim hakkı" düşüncesi zamanının ilerisinde bir kavrayıştır. Her ne kadar bu hakkı dile getirmesi, zamanında II. James'in tahttan indirilmesini meşru göstermek için olsa

[144] Örneğin Copleston şöyle der: "Locke genel olarak Aydınlanma döneminin önde gelen kişiliklerinden biriydi ve kendisinde ve yazılarında özgür araştırma ve 'ussalcılık' tinini temsil ediyor, çağın irasalı olan tüm yetkecilikten nefret ediyordu. Bununla birlikte eklenmelidir ki, ılımlılık, dindarlık ve ciddi bir sorumluluk duygusu gibi nitelikler taşıyordu ki, aynı sorumluluk düzeyi ondan etkilenmiş kıta düşünürlerinde zaman zaman eksikliğini duyuruyordu" (1998, s. 148).

da, keyfi ve sınırsız bir yönetime karşı halkın ayaklanma hakkı olduğu ve bunun da ötesinde bir siyasal ilke olarak halkın "hesap isteme" hakkı bulunduğu düşüncesini yerleştirmesi açısından son derece önemlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Aydınlanma: Düşünceler Yumağı

I- GİRİŞ

Avrupa'da 1688 İngiliz Devrimi'nden 1789 Fransız Devrimi'ne kadar uzanan zaman dilimi ya da kabaca XVIII. yüzyıl, Aydınlanma Çağı ve bu dönemin birçok düşünürü de Aydınlanmacılar ya da Aydınlanma filozofları olarak adlandırılır.[1] Bu yüzyıl, burjuvazinin, İngiltere'de Avam Kamarası aracılığıyla iktidardan pay aldığı ve diğer ülkelerde *Ancien Régime* olarak bilinen geleneksel düzeni değiştirmek ya da hiç olmazsa yeniden düzeltmek (reforme etmek) amacı güttüğü bir çağdır. Dolayısıyla, sınıfsal açıdan "Aydınlanma, burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirebilmesi için giriştiği kurtuluş (özgürleşme) hareke-

[1] Aydınlanma sözcüğünün bazı Avrupa dillerindeki karşılığı, İngilizcede "Enligtenment", Almancada "Aufklarung", İtalyancada "Illuminismo", İspanyolcada "Ilustración" ve Fransızcada "Lumières"dir.

tinin ve buna bağlı ideoloji ve edebiyatının belirli bir tarihsel biçimi"[2] olarak nitelendirilebilir.

Batı dünyası, XVII. yüzyılda, doğa bilimleri ile teknoloji alanlarında büyük adımlar atmıştı ve atmaya da devam ediyordu. Bu gelişmelere koşut olarak, sonsuza dek ilerletilebilecek bilgiler sayesinde, insanlığın doğa üzerinde güç ve kontrol elde etme olanağına kavuşacağı ve böylece her şeyin mümkün olacağı inancı yerleşmekteydi. Bu aşamada, "Doğa kavranıp belirlenebiliyorsa, neden insan ile toplumu da bilimsel olarak yeniden kurmayalım?" sorusu kaçınılmaz olarak kafalarda yer etmeye başlar. İşte "Aydınlanma düşünürleri, sıranın, doğanın fethinden sonra, insanın ve insanî olanın fethine geldiğini düşünür ve insan bilimlerini veya sosyal bilimleri doğa bilimlerinin yeterliği ve başarısı ispatlanmış yöntemiyle sıfırdan inşa etmeye kalkışırlar."[3] Bu bakımdan "Bilimsel Devrim"in bir ürünü olan Aydınlanma düşüncesi, düşünceler tarihi içinde bir kopuşu ifade etmez; tersine, birçok yazarın da belirttiği üzere, bir önceki yüzyılın, hatta Rönesans ile Reform'la başlayan sürecin düşünsel birikiminin bir sonucudur. Örneğin, modern Avrupa'nın düşünsel tarihinde üç temel dönem bulunduğunu belirten Tocqueville, bunların sonuncusu olan Aydınlanma'nın önceki dönemlerin (XVI. yüzyıldaki Reform hareketi ile XVII. yüzyıldaki Bacon ve Descartes çağının) din ile felsefeye ilişkin eski yapıları yıkıcı eleştirel yaklaşımlarından beslendiğini ve bu sayede siyasal alana da el atarak "her türlü inancı bireysel inceleme konusu haline getirdiğini" ileri sürer.[4] Cassirer'e göre ise, "Aydın-

---

[2] Buhr, Schroeder, Barck, s. 5. Aydınlanma'nın genel çizgisi doğrultusunda bir burjuva hareketi olması ya da en azından dönemin burjuvazisinin arzularını, isteklerini, değerlerini yansıtması, düşünürleri arasında, ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere, soylu sınıfa mensup kişilerin bulunmasına engel teşkil etmemiştir.

[3] Cevizci, s. 762.

[4] Tocqueville, 1961, s. 13.

lanma, düşüncesinin içeriği bakımından önceki yüzyıllara çok bağlıdır." Gerçekten özgün düşünceler getirmektense, bu yüzyılların mirasını devralmış ve bu mirası düzenlemiş, araştırmış ve geliştirip aydınlatmıştır.[5]

Bununla birlikte, Aydınlanma düşüncesini tümüyle önceki çağların bir uzantısı gibi görmemek gerekir. Çünkü Aydınlanma, miras aldığı eleştirel düşünceyi düşünsel mirasına da uygular ve hatta Renaut'ya göre, "temelde özeleştirel bir nitelik gösterir."[6] Dahası, her ne kadar düşünsel malzemelerinin çoğunu ödünç almışsa da eski sorunsalları yeni bir yaklaşımla irdelemeye ve bunlara yeni çözümler getirmeye yönelir. Ama Aydınlanma'nın en özgün yanı, bir yanda türdeş (homojen) ve sistematik bir felsefe olmaması, öte yanda doğrudan pratiğin içinde bulunmasıdır.

Felsefe ya da düşünce tarihi kitaplarına bakıldığında, genelde (İngiliz-İskoç, Fransız ve Alman olmak üzere) en azından üç farklı Aydınlanma felsefesiyle karşılaşılır.[7] Bu coğrafi ya da ülkesel ayrımın dışında, doktrin bakımından da büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Daha doğrusu, Aydınlanma, bir düşünceler yumağıdır; üstelik bu yumakta ipler birbirine dolanmıştır ve karmakarışıktır. Düşünürler, el attıkları çeşitli konular bakımından hem kendi aralarında hem zaman zaman kendi içlerinde karşıtlıklar sergilemişler ve çelişkili görüşler ortaya koymuşlardır. Bu düşünsel çelişkilerin, bir bakıma çağın değişik alanlarında gözlemlenen çeşitli çelişkilerinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Aydınlanma filozofları, çelişkiden kaçınmadıklarından

---

5 Cassirer, 1986, s. 33. Timuçin'e göre (s. 302.), "Aydınlanma düşünürleri gerçekte, Rönesans'la birlikte başlayan... tüm yeni bakış açılarının kalıtımından yararlanmıştır." Becker'a göre ise, "Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey, ortaçağdan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir" (Aktaran: Çiğdem, s. 18).

6 Renaut, s. 98.

7 Bunlara, İspanyol ve Amerikan Aydınlanmalarını ekleyen düşünürler de vardır.

başka bir sistem kurma anlayışına genellikle rağbet etmemişlerdir. Cassirer'in deyişiyle, "sistem zihniyetinin önceliğine ve yararlılığına inanmamışlar, tersine onu felsefi aklın karşısındaki bir engel ve fren olarak görmüşlerdir."[8] Bu nedenle, Aydınlanma düşüncesi (birkaç istisna dışında) bir sistem kuran kuramsal kitaplarla değil, deneme, roman, hikâye, tiyatro eseri gibi edebi yapıtlarla ve tarihsel ya da ansiklopedik çalışmalarla dile getirilmiştir. Düşüncelerin ve bilgilerin bu şekilde ortaya konmasının bir nedeni de, filozofların felsefeyi basitleştirerek gündelik yaşamın içine sokmak ve yaşamı dönüştürmede bir araç olarak kullanmak istemeleridir. Kısacası amaç, kurgusal yapılar içinde sıkışıp kalmaktansa, düşünceye pratik bir boyut kazandırmak ve böylece insanı iyileştirip toplumu yeniden düzenlemektir. Örneğin, Aydınlanmacı Alman düşünür Moses Mendelssohn (1729-1786), 1784 tarihli bir yazısında, Aydınlanma'yı "insan yaşamındaki kavramlara ilişkin usçul düşünme ve insanın yönünü etkileme" olarak tanımlamıştı.[9]

Aydınlanma düşüncesi, yukarıda belirtilen bu niteliklerinden, özellikle de karşıtlıklarla yoğrulmuş ve karşı savlar düzeni içinde devinmiş olmasından ötürü, bir bütünlük içinde incelenmesi hiç de kolay olmayan bir konudur. Hatta bu nedenle, sık sık tek bir Aydınlanma felsefesinden ya da düşüncesinden söz edilemeyeceği dile getirilir. Dola-

---

8 Cassirer, 1986, s. 33.

9 Aktaran: Raynaud ve Rials, s. 127. Cassirer'e göre, Aydınlanma düşünürleri, "kuramsal ve eylemsel us arasında hiçbir zaman kesin bir ayrım kabul etmediler. Kuramla eylem, düşünce ile yaşam arasında hiçbir dönemde onsekizinci yüzyıldaki kadar tam bir uyum olmamıştır." (1984, s. 179.) Cevizci'ye göre ise, "Aydınlanma felsefesi,.. felsefeye sadece taklit edici bir fonksiyon değil, fakat esas hayatın kendisini şekillendirme gücü ve görevi verir." (s. 758). Ayrıca, Goldmann, "Aydınlanma yazarları, bilgiyi daima eylemle yakın ilişki içerisinde düşündüler" (s. 14) diye yazarken; Timuçin, "Aydınlanma filozofları,.. tarihin gerçek anlamda topluma dönük ilk filozofları oldular." (s. 309) şeklinde bir yargıda bulunur.

yısıyla, elinizdeki kitabın çerçevesi göz önüne alındığında, "Aydınlanma'nın siyasal (ve toplumsal) düşüncesi" kavramı hiç de anlamlı bir kavram gibi görünmemektedir. Tocqueville, Aydınlanma yazarlarının birbirlerinden çok farklı siyasal sistemler önerdiklerini, bu nedenle de Aydınlanma'ya özgü tek bir yönetim kuramı oluşturmanın olanaksız olduğunu belirtir. Ama hemen ardından şu satırlara yer verir: "Yine de ana fikirlere ulaşmak üzere ayrıntılar bir yana bırakılacak olursa, bu farklı sistemleri yaratanların, her birinin aynı şekilde düşünmüş olduğu izlenimini veren ve her birinin zihnindeki bütün tikel düşüncelerden önce varmış ve bu düşüncelerin ortak kaynağıymış gibi görünen, en azından çok genel bir nosyon üzerinde uzlaştıkları kolayca keşfedilir... Hepsi de kendi zamanlarının toplumunu düzenleyen karmaşık ve geleneksel âdetlere, akıldan ve doğal yasadan devşirilmiş basit ve temel kurallar ikame etmenin uygun olduğunu düşünmektedirler."[10]

Tocqueville'in sözünü ettiği bu "nosyon", yani toplumsal sorunlara ilişkin bu anlayış ya da yaklaşım, Aydınlanma'nın genel eğilimini ifade eder; bu genel eğilimin yapıtaşlarını ise "ana fikirler" oluşturur. Tocqueville'in bu görüşü Aydınlanma düşüncesini olabildiğince bir bütünlük içinde ele almaya olanak verdiğinden, biz de Aydınlanma'yı tematik bir biçimde incelemeyi yeğledik. Daha açıkçası, Aydınlanma çeşitli düşünürlerin farklı görüşlerinin alt alta toplanması olmadığından, bu filozoflar (ve bunların kişisel görüşleri) tek tek değerlendirilmeyecektir. Bunun yerine, ana fikirler (ana temalar ya da temel konular) saptanıp incelenerek Aydınlanma'nın toplumsal-siyasal düşüncesi kurulmaya çalışılacaktır. Tabii ki bu bağlamda, François Marie Arouet VOLTAİRE (1694-1778), David HUME (1711-1776), Denis DİDEROT (1713-1784), Claude Adrien HELVETİUS (1715-1771), Etienne Bonnot de

[10] Tocqueville, 1995, s. 188.

CONDİLLAC (1715-1780), Jean-Baptiste Le Rond D'ALEMBERT (1717-1783), Paul Henry Thiry, Baron D'HOLBACH (1723-1789), İmmanuel KANT (1724-1804), Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de CONDORCET (1743-1794) gibi dönemin önemli düşünürlerine değinilecektir;[11] ama yalnızca ana temalar ortaya konup açıklanırken bunların düşüncelerinden yararlanmak amacıyla.

Bu saptamalardan sonra ana temaların incelenmesine geçebiliriz. Ancak bundan önce, Tocqueville'in deyişiyle "nosyon"un irdelenmesi, yani Aydınlanma'nın filozoflar tarafından algılanmasıyla ona özgü genel eğilimin açıkça sergilenmesi gerekir.

II- ERGİN OLMAYIŞTAN KURTULUŞ

1600'lü yılların özgürlükçü Fransız düşünürü Pierre Bayle (1647-1706), 1697'de tamamladığı *Dictionnaire historique et critique (Tarih ve Eleştiri Sözlüğü)* adlı yapıtında, gelecek yüzyılın "her gün daha aydınlık olacağını" yazmıştı.[12] Her ne kadar XVIII. yüzyıl, bir "Aydınlanma Çağı" ya da "Akıl Çağı" olarak 1780'den sonra kavranmaya başlanmış ve bu şekilde kabul edilmesi tam anlamıyla bir sonraki yüzyılda gerçekleşmişse de; dönemin yazarları, düşünürleri, edebiyatçıları, bilim adamları, kısacası "aydınları", içinde bulundukları eleştirel entelektüel hareketi belirtmek için sık sık "aydınlanma", "aydınlık" ya da "ışık" eğretile-

---

[11] XVIII. yüzyıl düşünürleri olan Montesquieu ile Rousseau Aydınlanma filozofları arasına yerleştirilmemiştir. Çünkü her iki düşünür de, Aydınlanma'nın en önemli yapıtı olarak kabul edilen *Ansiklopedi*'ye katkıda bulunmuşlarsa da *belli* görüşleri nedeniyle Aydınlanma'nın ana çizgisinden ayrılmaktadırlar. Dahası, her ikisi de siyasal düşünceler tarihi içinde önemli bir yere sahip olan özgün siyasal kuramlar ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, Montesquieu kitabın bundan sonraki bölümünde, Rousseau ise *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* başlığını taşıyan son kitapta ele alınıp incelenecekledir.

[12] Aktaran: *La philosophie des Lumières*, s. 1.

mesine (*métaphore*) başvurmuşlardı. İngiliz ozan Alexander Pope (1688-1744), bu "ışık hareketinin" Newton ile başladığını dizelerinde şöyle dile getiriyordu:

Doğa ve yasaları gecede saklıydı.
Tanrı, "Newton olsun!" dedi ve her şey ışık oldu.[13]

Fizyokrat ekonomist ve devlet adamı Baron de l'Aulne Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781), 1750'de, "sonunda bütün gölgeler dağıldı, her taraftan bu ne güzel bir ışık... insan mantığının [bilgeliğinin] bu ne kusursuzluğu" diye haykırıyordu.[14] Alman filozof Johann Gottfried von Herder (1744-1803), henüz Aydınlanma karşıtı olan Romantik akım içinde yer almadığı genç yaşlarında, çağının ayırt edici özelliğini belirtirken onu "ışıklandırılmış yüzyılımız, bu en aydınlık yüzyıl" olarak adlandırıyordu.[15] İtalyan Marki Cesare Beccaria'nın (1738-1794) *Suçlar ve Cezalar Hakkında* adlı yapıtını Fransızcaya çeviren Morellet, kitaba "yüzyılın ışığı sayesinde pek çok önyargılar dağılıp parçalanmıştır" cümlesini ekliyor;[16] D'Alembert ise 1759 tarihli *Eléments de philosophie (Felsefenin Öğeleri)* yapıtında, "her şeyin tartışıldığı, çözümlendiği, en azından kurcalandığı... yüzyılımız özellikle Felsefe Çağı olarak adlandırılmıştır" diye yazıyordu.[17] Voltaire de, 1765'te, bu konuya ilişkin görüşünü, "Zihinlerde bir devrim gerçekleşti... Işık [aydınlık] kesinlikle her tarafa yayılıyor" şeklinde dile getiriyordu.[18]

Aydınlanmacı bu insanlar, aklın ve felsefenin gelişmesiyle ve bilgilerin yaygınlaşmasıyla her yerde gerçeğin ışıdığına, böylece yüzyıllardır önyargıların, dogmaların, geleneklerin karanlığa mahkûm ettiği insanlığın aydınlığa

[13] Aktaran: İm Hof, s. 12.
[14] İm Hof, s. 13.
[15] İm Hof, s. 14.
[16] Beccaria, s. 23.
[17] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 41-42.
[18] Aktaran: *La philosophie des Lumières*, s. 3.

kavuşmaya başladığına inanıyorlardı. Yüzyılın henüz başlarında, 1715'te, aydınları bir araya toplayan "salon" uygulamasının başlatıcısı olan Lambert Markizi, "Felsefe yapmak, akla tüm saygınlığını geri vermek ve onu haklarına yeniden kavuşturmaktır; geleneğin ve otoritenin boyunduruğunu sarsmaktır" diyerek filozofların benimseyeceği anlayışı ortaya koymuştu. Markizin bu görüşünden hareket edildiğinde, Aydınlanma'nın temelinde (her alanda özgür ve sorgulayıcı düşünme anlamında) felsefenin ve felsefe yapıcıların, yani filozofların olduğu anlaşılır. *Ansiklopedi*'nin tanımıyla, "filozof, inceleyip irdelemeksizin hiçbir şeyi inkâr da etmez, kabul de etmez; aklına, gerektiği ölçüde inanır; hakikati araştırmanın zahmetli olduğunu bilir, ama olanaksız olduğunu düşünmez; çalışıp didinerek hakikate ulaşır."[19] Demek ki XVIII. yüzyıl filozofu, hakikate ya da gerçeğe ulaştığı içindir ki tıpkı Sokrates'in filozofu gibi eski düşünsel yapıları yıkarak insanların karanlıktan kurtulmasının yolunu açar ve böylece Aydınlanma'yı mümkün kılar. Bu bakımdan Aydınlanma, karanlığın yıkılmasıdır ya da Kant'ın "karanlık" eğretilemesine karşılık kullandığı "ergin olmama durumu"ndan çıkıştır.

İmmanuel Kant, XVIII. yüzyıl düşünürleri arasında Aydınlanma hareketinin kendisi üzerinde kapsamlı bir biçimde akıl yürütmüş ve bu hareketi birkaç cümleyle tanımlamak yerine bir makaleyle açıklamaya çalışmış (daha sonraki yapıtlarında da sorgulamış) olan tek düşünürdür. Kant'ın 1784 yılında kaleme aldığı *'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt* adlı makalesi şu paragrafla başlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun nedenini de ak-

[19] Diderot ve D'Alembert, s. 241.

lın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır."[20] Bu sözler, Lambert Markizinin "akla tüm saygınlığını geri vermek" isteğiyle aynı amacı paylaşmaktadır: Dinsel inanca ya da vahiye dayalı bilgilere gereksinim duymadan, hatta bunlarla çatışmaya girmekten kaçınmadan, salt akla dayanarak gerçeklere ya da en azından yaşamın tüm sorunlarında olumlu çözümlere ulaşmak.

Fakat yüzyıllardır insanlar akıllarını kullanmamaktadırlar. Doğaya aykırı bu durumun nedenini araştıran Kant, ilk aşamada, sorumluluğun insanların kendilerinde olduğunu ileri sürer: "... tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar... Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü."[21] Ergin olmayı istememek gerçekten insanların özgür tercihleri olmuş olsaydı, hiçbir zaman bu durumdan kurtulmak mümkün olmazdı ve tabii Aydınlanma diye bir şey de yaşanmazdı.[22] Dolayısıyla Kant, her ne kadar insanları suçlarsa da hemen ardından gerçek sorumluluğun düzeni sürdüren iktidara ait olduğunu ortaya koyar. Bu nok-

[20] Kant, s. 139.

[21] Kant, s. 139.

[22] "Olgun [ergin] olmayışın insanın kendi suçu olduğunu vurgulayan Kant, bu yolla, insanın yetersizlik bahanesine sığınarak başkalarına veya içinde bulunduğu 'duruma' karşı olan sorumluluklarından kaçmasını engellemek ister" (Recki, s. 197-198).

tada Kant, La Boétie'nin "gönüllü kulluk" çözümlemesini andıran bir irdelemeye girişir: Başta din olmak üzere çeşitli kurumlardan, geleneklerden, "dogmalardan ve kurallardan" yararlanan siyasal iktidar, ilk önce halkı "sersemleştirip aptallaştırır"; ardından, özgürlük olan birinci doğasını insana unutturur ve onun ergin olmayışı sanki ikinci doğasıymış gibi yaşamasını sağlar; bunun sonucu, insanın gönüllü olarak ergin olmayış durumunu benimsemesi, yerleşik otoritelere gönüllü olarak kul köle olmasıdır. "Demek oluyor ki her birey için neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan kurtulmak çok güçtür. Hatta insan bu duruma seve seve katlanmış ve onu sevmiştir bile; işte bu yüzden o, kendi aklını kullanma bakımından gerçekten de yetersizdir; çünkü onun böyle bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemiştir; o, aklını kullanmayı denemeye hiçbir zaman bırakılmamıştır."[23]

Kurulu otoritelerin "gönüllü ergin olmayış durumunu" sürekli olarak yeniden üretmeleri nedeniyle, "ruhlarını, zihinsel yanlarını kendi başlarına işleyip kullanarak ergin olmayıştan kurtulan ve güvenle yürüyebilen pek az kişi vardır."[24] Kant, içinde yaşadığı ortamı bu şekilde değerlendirince, Aydınlanma'yı da henüz yeni başlamış ve tamamlanması için epey çaba sarfedilmesi gereken bir süreç olarak nitelendirir: "Aydınlanmış bir çağda değil, fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak, başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanması durumunda olması ya da bu duruma getirilebilmesi için katedilecek daha çok yolumuz var."[25]

[23] Kant, s. 140.
[24] Kant, 140.
[25] Kant, s. 144.

Demek ki tam anlamıyla Aydınlanma'dan söz edilebilmesi için bir ülkede tüm halkın (ve tabii dünyada tüm insanlığın) aydınlanmış olması gerekmektedir. Bu aşamada, toplumun yavaş yavaş aydınlanmaya varmasını sağlayacak filozoflar, felsefeyi benimsemiş yöneticiler, kısacası aydınlanmış kimseler devreye girer.

Kant'a göre bu kimselerin aydınlatma işlevini yerine getirebilmeleri için özgürlük ortamının gerçekleştirilmesi yeterlidir. Burada sözünü ettiği özgürlük, özellikle her bireyin bağımsızca aklını kullanıp düşüncelerini topluma sunması, yayması, yayımlaması özgürlüğüdür. Kant'ın deyişiyle, bireysel aklın "kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir."[26] Çünkü bu sayede, filozofların bilgileri özgürce dolaşıp her bireye ulaşabilir; böylece bireyler otoritelerden bağımsızca düşünebilecekleri bilincine varıp akıllarını körelten dogmalardan, önyargılardan, dinsel hurafelerden kurtulabilirler; bunun anlamı ise, "insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerlemenin",[27] yani Aydınlanma'nın gerçekleşmesidir.

Bilgilerin derlenip toplanması ve kamuya sunulmasının bu çağdaki en tipik örneğini *Ansiklopedi* oluşturur. Tam adı *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü)* olan bu büyük yapıtın yayımı, Diderot ile D'Alembert'in yönetiminde, 1751'de başlayıp 1777'de noktalanır. Bu süre boyunca, A'dan Z'ye metinleri içeren 17 cilt ile resimlerden-tablolardan oluşan 11 cildin basımı gerçekleştirilir. Voltaire'den Rousseau'ya, Montesquieu'den d'Holbach'a yüz elliye yakın yazarın katkıda bu-

[26] Kant, s. 141.
[27] Kant, s. 143.

lunduğu *Ansiklopedi*, bu yirmi altı yıllık serüveni boyunca epey fırtınalı günler atlatır: Devlet sansürü sorumlusu Malesherbes ile Kral XV. Louis'nin gözdesi Madame de Pompadour gibi etkili kişilerin desteğine karşın iki kez yasaklanır; çeşitli saldırılar karşısında bunalan D'Alembert, 1757'de buradaki görevinden ayrılıp Diderot'yu yalnız bırakır. Ama tek başına beş binden fazla maddeyi kaleme alan Diderot, sebat edip bu girişimi sonuna değin götürmeyi bilir.

Başta Diderot ile D'Alembert olmak üzere Ansiklopedistlerin *(Ansiklopedi* yazarlarının) bu yapıtla güttükleri görünürdeki amaç, bugüne dek insanlığın kazanımı olan evrensel bilgileri toplamak ve aydınlık yarınlar yaratmak için bu bilgileri insanların hizmetine sunmaktı. Diderot, bu konuda şöyle yazıyordu: "Gerçekten de *Ansiklopedi*'nin amacı şu yeryüzündeki bölük pörçük ve dağınık bilgileri bir araya getirmek, birlikte yaşadığımız insanlara, bu bilgilerin genel sistemini açıklamak ve bizden sonra gelecek insanlara aktarmaktır. Böylece daha önceki yüzyıllarda yapılmış çalışmalar, daha sonraki yüzyılların işine yarayacak ve daha bilgili hale gelmiş olan torunlarımız, hem daha erdemli ve hem de daha mutlu olacaklar ve biz de insan ırkına yakışır kişiler olarak ölüp gideceğiz."[28]

Ansiklopedistlerin, Diderot'nun açıkça dile getirdiği bu amaçtan başka, Tocqueville'in sözünü ettiği Aydınlanma'nın genel eğilimiyle örtüşen "gizli" bir amaçları daha vardı. Çünkü bu filozofların-yazarların hemen hepsi, otoritelerin tepkisini çekmemek için kaleme aldıkları maddelerde zaman zaman ılımlı bir dil kullanmış ve eleştirilerini satır aralarına yerleştirmişlerse de *Ansiklopedi*'nin çağlarındaki cehalete, önyargılara, hoşgörüsüzlük ile bağnazlığı körükleyen dinsel baskılara, siyasal haksızlıklara ve toplumsal aşağılanmalara, kısacası kurulu düzenin her alanına karşı güçlü bir saldırı silahı olmasını tasarlamışlardı.

[28] Aktaran: Hilav, s. 12.

"Gerçekten de bu düşünürlerin amacı, yaygın ve kalıplaşmış inançları aklın ışığında inceleyip geçersizliklerini göstermek ve insanoğluna eleştirel bilincini ve doğal özgürlüğünü kazandırmaktı."[29] İşte Diderot, Voltaire'e yazdığı bir mektupta, Ansiklopedistlerin parolasının "çürük inançlara, softalara, yobazlara, cahillere, kaçıklara, kötülere ve zorbalara aman yok!"[30] olduğunu belirtirken, bu gizli amacı ortaya koymaktaydı. Yine Diderot, *Ansiklopedi*'ye yazdığı "Brahmanlar" makalesinde, yanlış düşüncelerin yol açtığı felaketi şöyle anlatıyordu: "Bir düşüncenin karanlığı, çevresindeki düşüncelere yayılır, bir yanlış, hemen bitişi[ği]ndeki hakikatin üzerine karanlıklar çöktürür ve eğer bir toplumda böylesine karanlık merkezler oluşturmakla uğraşan kimseler ortaya çıkarsa, çok geçmeden halk da derin bir cehalete gömülür." Ama hemen ardından, karanlıkların, yani cehaletin dağıldığını ileri sürüyor ve bunun nedenini de "felsefe, dev adımlarla ilerliyor; bilgi ve aydınlık onu izliyor" şeklinde açıklıyordu.[31]

Kant'ın ve Diderot'nun yukarıda yer verdiğimiz bu metinlerinden hareket edildiğinde, Aydınlanmacıların içinde yaşadıkları Aydınlanma'yı, "insanlardan [cehaletin doğurduğu] korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek"[32] olarak algıladıklarını söylemek mümkündür. İnsanlardan korkuyu kaldırmak ise bu korkuyu besleyen yanlış ve saçma inançların, düşüncelerin, yargıların yıkılması demektir. Bu yıkım işlemini gerçekleştirecek olan eleştirel akıldır; yıkımdan sonra insanı kendi-

---

[29] Hilav, s. 14.

[30] Aktaran: Cresson, 1994, s. 30.

[31] Diderot ve D'Alembert, s. 148.

[32] Horkheimer ve Adorno, c. 1, s. 19. Kitaplarının hemen başında bu yargıda bulunan Frankfurt ekolünün bu önemli temsilcileri, daha sonraki sayfalarında, bir bakıma moderniteyle bir tuttukları Aydınlanma'nın parçaladığı mitlerin yerine yenilerini yaratarak baskıcı ve totaliter bir nitelik kazandığını, dolayısıyla terör ile dehşeti yarattığını ileri sürmektedirler.

sinin efendisi konumuna getirip özgürleştirecek yeni zihinsel kategorilerin oluşumunu sağlayacak olan da yine akıldır, ama bu kez yapıcı akıl. Dolayısıyla Aydınlanma'nın el attığı ana temaların başında, akıl konusu ile bu konunun uzantısı olarak beliren ilerleme inancı bulunmaktadır.

III- AKLIN EGEMENLİĞİ VE İLERLEME İNANCI

A. Bireysel ve Evrensel Akıl

Voltaire'in 1777 tarihli *Le Prix de la justice et de l'humanité (Adalet ve İnsanlık Ödülü)* adlı kitapçığında, "her yerde fanatizmi bile korkutan ilerlemeler gösterdiğini" yazdığı "akıl",[33] Aydınlanma düşüncesinin odağında yer alan kavramdır. Cassirer'in deyişiyle, "akıl kavramı, özlemini duyduğu, mücadele ettiği ve başardığı her şeyin bir ifadesi olarak yüzyılın [Aydınlanma Çağı'nın] birleşme noktasını ve yayılma merkezini oluşturmaktadır."[34] Antik Yunan'dan bu yana felsefenin ve bilgi kuramlarının temel kavramlarından biri olan akıl, filozofların elinde, önceki yüzyıllardaki anlamlandırılmalarından farklı olarak yeni bir içerikle donatılır. Bu bağlamda, ilk olarak skolastik felsefeyle hesaplaşılması gerekmektedir.

Skolastik felsefeye göre, insana özgü olan akıl Tanrısal mutlak aklın bir uzantısıydı; daha doğrusu, insanın aklını kullanması, bu mutlak akla katılması, bu mutlak aklın işaret ettiği kabul edilen her türlü fiziksel ve metafiziksel "hakikati" sorgusuz sualsiz kabul etmesiydi. Böyle bir anlayış insan aklını edilginleştiriyor, insanın geleneksel kurumların ve düşünce kalıplarının dışına çıkabilmesini olanaksızlaştırıyordu. Oysa burjuvazi, feodal toplum düzenini değiştirmeye hazırlandığından, aklı bu anlamıyla "belirle-

[33] Aktaran: Pomeau, s. 173.
[34] Cassirer, 1986, s. 44.

yici ilke" ya da yeni bir "otorite" olarak kullanamazdı.[35] Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinde akla, insanın her türlü dışsal belirlenimden bağımsız, etkin, eleştirel ve değiştirici yetisi anlamı kazandırılır. Bu yeti her bireyde bulunmaktadır: Her birey bu yeti sayesinde öğrenen, bilgi edinen ve aydınlanan bir kişi konumuna yükselebilir; yeter ki bu yetisini işletebilsin ya da Kant'ın deyişiyle aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kendi kullanmak cesaretini gösterebilsin.

Aydınlanma'nın akıl kavramına yüklediği tek anlam bu değildir. Özellikle Fransız Aydınlanmacıları, aklın tek tek bireylere özgü en üstün yeti olduğu anlayışıyla yetinmezler ve akla kendiliğinden bir değer atfedip onun genel geçer, nesnel bir ilke olduğunu ileri sürerler. Bunun anlamı, "düşünebilen bütün özneler, bütün uluslar, bütün dönemler ve bütün kültürler için aklın tek ve bir olduğudur."[36] Böylece doğrunun ve yanlışın biricik ölçütü (kriteri) olan akıl, her şeyi yargılayabilecek ve her şeyi yeniden yapılandırabilecek bir güç haline gelir ve "akıl adına" denildiğinde de akan suların durması sağlanır.

B. Gözlem ve Deney

Ancak akla böylesine evrensel bir anlam yüklenmesinden dolayı, Aydınlanma düşüncesinin bir önceki yüzyılın rasyonalizmini (akılcılığını) aynen benimsediği sonucuna da varılmamalıdır. Çünkü Aydınlanma, skolastik felsefeden başka XVII. yüzyılın kartezyen (Descartesçı) felsefesiyle de hesaplaşmıştır. Aydınlanmacılar, aklın işleyişi, yani bilgileri edinip gerçeklere ulaşması (kısacası bilgi kuramı) konusunda XVII. yüzyılın gerçeği evrensel düşüncelerde bulan tümdengelimci rasyonalizmini tümüyle yadsırlar. Bu alan-

[35] Buhr, Schroeder, Barck, s. 88.
[36] Cassirer, 1986, s. 44.

daki yöntemsel malzemelerini Locke ile Newton'dan ödünç alan Aydınlanma filozofları, bilginin temeline nesnelerin, olguların duyu organları yoluyla gözlemlenmesini yerleştirip bilginin (dolayısıyla düşüncenin) sadece duyumlardan geldiğini ve görgüsel (ampirik) deney dışında hiçbir yoldan bilgi edinilemeyeceğini savunurlar. Örneğin, *L'Homme-Machine* (Makine Adam) yapıtının yazarı maddeci filozof Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), gerçeklere ulaşmada "yalnızca gözlem ile deney bizi yönlendirmelidir"[37] diye yazar. D'Alembert ise, *Ansiklopedi* için kaleme aldığı "Öndeyiş"te, bu duyumcu bilgi anlayışını şöyle dile getirir: "Doğrudan [ilk elde edinilen] bilgilerimizin tümü, duyulardan elde ettiğimiz bilgilerden başka bir şey değildir ve dolayısıyla, bütün fikirlerimizi duyumlarımıza borçluyuzdur."[38]

Gözlem ve deneye yapılan bu vurgu, ilkelerden, genellemelerden tümüyle vazgeçilmesi demek değildir. Ama artık, deney öncesi *(a priori)* var olan ve her zaman geçerli olan ilkeler anlayışı doğrultusunda olguları bu ilkelere bağımlı kılmak değil, ilkeleri olgulardan hareketle oluşturmak söz konusudur. Locke ile Newton'ın Fransa'da tanınmalarında büyük katkısı olan Voltaire'e göre, "Hiçbir zaman varsayım oluşturmamak gerektiği açıkça ortadadır. İlkeler icat etmekle işe başlayıp her şeyi bu ilkelerle açıklamaya çalışalım, denmemelidir; bunun yerine, doğru bir şekilde nesneleri çözümleyelim, denmelidir... Matematiğin pergelinden ve deney ile fiziğin ateşinden yararlanamadığımız zaman, tek bir adım bile atamayacağımız kesindir."[39] Demek ki akıl yürütmek, bu araçlar sayesinde nesneleri ve olguları çözümleyerek (analiz ederek) açıklayıcı ilkelere ulaşmak ve bu ilkelerin geçerliliğini de ampirik deneylerle

[37] Aktaran: De Viguerie, s. 270.
[38] Diderot ve D'Alembert, s. 30.
[39] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 52.

sınamaktır. Bu bakımdan "aklın gücü, bizi aşkın [metafizik] dünyaya doğru bir çıkış yolu bulmak amacıyla deney dünyasının sınırlarını parçalamaya yönlendirmesinden değil, fakat bu ampirik dünyayı güven içinde katedip burada kendimizi evde hissetmemizi sağlamasından ibarettir."[40]

Aydınlanma'nın bu akıl anlayışında, XVII. yüzyıl rasyonalizminin tersine, gerçeğe Tanrı'nın insanın zihnine yerleştirdiği ya da en azından doğuştan var olduğu kabul edilen düşüncelerin "temaşa" edilmesiyle ulaşılmaz. Gerçekler, yalnızca gözlem ve deney dünyasından aklın çabası, uğraşı, araştırması sonucu elde edilebilir. Hatta bu nedenle, bu açıdan ele alınan akıl, "araştırmanın ta kendisi" olarak nitelendirilebilir ya da Cassirer'in deyişiyle, "sahip olunan bir şeyden çok, elde edilen bir şey"[41] şeklinde tanımlanabilir. Çağın eleştirici ve özgürlükçü oyun yazarı Gotthold Ephraim Lessing'in (1729-1781) aşağıdaki sözleri, Aydınlanma'nın bu akıl anlayışını, yani aklın (araştırıcı, çözümleyici, deneyci vb.) eylem boyutunun önemine vurgu yapan anlayışı epey iyi yansıtmaktadır: "Bir insanı değerli kılan, sahip olduğu ya da sahip olduğunu sandığı gerçek değil, fakat bu gerçeği keşfetmek için sarfettiği samimi çabadır. Çünkü gerçeğin sahibi olmaktan ziyade, bu gerçeğin arayışında bulunduğu için kişinin gücüne güç katılır; ve insanın sürekli artan yetkinleşmesi, bu araştırmanın içinde bulunmasından ibarettir."[42]

C. Eylemin Rehberi

Buraya kadarki açıklamalardan da görüleceği üzere, Aydınlanma'ya özgü tek bir akıl kavramından söz edilmesi olanaksızdır. Filozoflara göre akıl, bazen bireysel bir yeti,

[40] Cassirer, 1986, s. 52.
[41] Cassirer, 1986, s. 53.
[42] Aktaran: Renaut, s. 61.

bazen evrensel bir değerdir; bazen olguların ve nesnelerin kavranması, bazen de olguların ötesindeki özlerin, evrensel ilkelerin açığa çıkartılmasıdır. Ayrıca akla bir yanda mutlaklık atfedilir ve onun her şeyin üzerindeki otorite olduğu benimsenir, öte yanda (Hume, Diderot ya da Helvétius'ta) aklın yanında duygular ile tutkuların öneminin altı çizilir, (Hume'da) kuşkucu yaklaşım aklın kendisine uygulanır ya da (Kant'ta) aklın sınırlarının bulunduğu ileri sürülür. Ancak akla hangi anlam yüklenirse yüklensin, tüm filozoflar, en azından içine yerleştirdikleri (bireyci ya da evrenselci, mutlak ya da göreceli) çerçeve doğrultusunda akla büyük güven beslerler. Bu güvenin uzantısı olarak da aklı (zaman zaman da akıl ile özdeşleştirdikleri felsefeyi) biri yıkıcı, diğeri yapıcı temel iki işlevle donatırlar.

Her şeyden önce Aydınlanmacı akıl, Diderot'nun "aklımdan vazgeçersem, yol göstericimi kaybederim"[43] özdeyişinde dile getirdiği gibi, insanın karanlığı yıkıp aydınlığı kurması için izlemesi gereken rehber olarak belirir. Buna göre, rehberin sözünden çıkılmazsa, yani aklı kullanma cesareti gösterilirse, insanın doğru düşüncelere varıp doğru eylemlerde bulunması[44] ve böylece kendi kaderini kendi çizip doğru bir düzen kurması mümkün olacaktır. Bunun için yapılması gereken ilk işlem aklın sorgulayıcı, eleştirici, yıkıcı boyutunun harekete geçirilmesidir. Kant'ın "çağımız eleştiri çağıdır" ya da Diderot'nun "her şey eleştirilmelidir" derken kastettikleri şey, kabullenilmiş bütün inançların, bilgilerin, değerlerin, geleneklerin, toplumsal-siyasal kurumların aklın süzgecinden geçirilip acımasızca eleştirilmesidir. Bu entelektüel tutumun ardındaki toplumsal-siyasal amaç, burjuvazinin kurtulmak istediği feo-

[43] Diderot, 1974, s. 53.

[44] Örneğin yine Diderot'ya göre, "Merhamet Hıristiyanlar için ne ise, akıl da filozoflar için odur. Merhamet Hıristiyanın eylemini belirler, akıl ise filozofun" (Aktaran: Buhr, Schroeder, Barck, s. 86).

dal düzenin ve bu düzenle ilişkilendirilen her şeyin düşünsel düzeyde eleştirilip çürütülerek yerle bir edilmesi ve böylece somut değişim için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır. Bir yapının sürmesi ya da yıkılmasında inançlar ile düşüncelerin ne denli etkili olduğunu bilen filozoflar, tüm eleştirilerini aklın gereği olarak takdim ederler. Daha doğrusu, akıl adına denilerek ve akla göndermede bulunularak, *Ancien Régime*'in dayanakları olarak görülen düşünceler ve inançlar çürütülüp yadsınır.

Akla yüklenen bu yıkım işlevi, filozoflara göre, karanlıkların sürmesini sağlayan hurafelerin, boşinançların, önyargıların, yanlış düşünce ve değerlerin dışlanması, bir bakıma zihnin bunlardan temizlenerek bir *tabula rasa* haline getirilmesidir. Nasıl Sokrates'te *episteme*'ye ulaşmak için ilk önce *doksa*'lardan kurtulmak gerekiyorsa, Aydınlanma'da da aklın yapıcı işlevinin devreye girmesi bu temizleme-yıkma işleminin tamamlanmasını gerektirmektedir. Akıl, bu temizlenmiş mekânda işler ve gözlem ile deney yöntemini de kullanarak gerek tikel gerek (insanın doğası ya da toplumsal yaşamın yasaları gibi) tümel gerçeklere ulaşır. Filozofun bu gerçekleri ve bilgileri pratik yaşama uygulaması, Aydınlanma'nın yapılmasıdır. Daha açıkçası, aklın yapım işleviyle ortaya çıkarılmak istenen ürün, ilk aşamada insandır, yani her türlü otoriteden bağımsız olarak aklını kullanıp kendi kaderini belirleyen ve iyi, erdemli bir yaşam süren insan. Ama insanın toplumsal bir varlık olması, bu yapım işlevinin toplumu da kapsamasına yol açar. Dolayısıyla filozoflar, akla toplumu yapma ya da daha doğrusu yeniden düzenleyip yapılandırma işlevi yüklerler. Bir tür "toplum mühendisliğine" soyunan filozoflar, akıl sayesinde tüm insanlar için doğru, iyi, erdemli bir toplum modelinin ortaya konabileceği inancındadırlar. Bu nedenle, genelde Platonvari bütüncül bir ütopya gerçekleştirmezlerse de kafalarındaki modelin içerdiği (temelde

burjuvaziye özgü) değerleri, ilkeleri, kurumları dile getirirler ve bunları, yine akla göndermede bulunarak evrensellik etiketi altında sunarlar.

D. Aklın ve Tarihin İlerlemesi

Aydınlanma'nın akla dayanarak geçmişi kötü olarak algılayıp yadsıması ve yetkin bir geleceği en azından kurgusal düzeyde kurması, ilerlemeci bir anlayışa sahip olduğunun göstergesidir. Gerçekten bütün filozoflarda ilerleme fikrinin yer aldığı görülmektedir; ama hepsinin ilerlemeci bir tarih anlayışını benimsediklerini söylemek doğru olmaz. Aydınlanmacıların paylaştıkları ilerleme düşüncesi, doğrudan doğruya akıl ile, felsefe ile bağlantılıdır. Aklın (bazen gelişmesi, bazen de yaygınlaşması anlamında) ilerlediği konusunda hiçbir kuşkuları olmayan filozoflar, içinde bulundukları çağda açıkça gözlemlenen maddi gelişmelerin bu entelektüel ilerlemenin göstergeleri olduğu görüşündedirler. Onlara göre, bilgilerin birikmesi, teknolojinin gelişmesi, bilimsel buluşlarda büyük adımlar atılması ve bunlara paralel olarak ekonominin büyümesi, zenginliklerin artması, yaşam koşullarının iyileşmesi, uygarlığın yayılması yalnızca aklın ilerlemesi sayesinde mümkün olmaktadır; ayrıca akıl (ya da felsefe) ilerlediği içindir ki tüm bu maddi gelişmeler kaçınılmaz olan bir süreci işaret etmektedir. Bu bağlamda, "felsefenin ilerlemesi - teknik ve bilimsel gelişme - maddi yaşamın iyileşmesi" şeklindeki zinciri Voltaire şöyle dile getirir: "Gerçek filozof bakımsız toprakları tarıma açar, sabanların sayısını artırır, yoksulu iş sahibi yapıp zenginleştirir, insanları evlenmeye özendirir, yetimlere imkânlar sağlar. İnsanlardan hiçbir şey beklemez, fakat yapabileceği bütün iyilikleri yapar onlara."[45]

[45] *La philosophie des Lumières*, s. 7.

Filozofların çoğu, bu ilerleme anlayışını sadece içinde yaşadıkları XVIII. yüzyıl ortamında ele alıp geleceğe yönelik bir açılımda bulunmak amacıyla kullanırlar. Fakat bazıları, bu sınırlı kullanışla yetinmeyip ilerleme düşüncesini bir tarih felsefesi içine oturturlar ya da bir başka deyişle ilerlemeci bir tarih tasarımı gerçekleştirirler. İnsanlık tarihinin genelde tek bir çizgi üzerinde ilerlediği inancı temelinde yapılandırılan bu tasarımın ilk önemli temsilcisi Turgot'dur. Ona göre, insanın tarihi sürekli bir ilerlemeyi içermektedir, öyle ki bir kuşağın entelektüel başarıları ve kazanımları sonrakiler tarafından ilk önce benimsenmekte ve ardından da geliştirilip aşılmaktadır. İnsanlığın ilerlemesi, dinsel, felsefi (ya da metafizisel) ve bilimsel olmak üzere üç ana evre içinde gerçekleşmiştir. Aydınlanma Çağı'na karşılık düşen üçüncü evrede, matematik ile doğa bilimlerinin metafizik üzerinde zafer kazanmasıyla birlikte, insanlık ticaret ile kentsel uygarlığın ağır bastığı yeni bir düzene doğru evrilmektedir. Bu ilerlemenin izlerini, bilimsel, teknolojik, ahlaki ve sanatsal alanlardaki yapıtlarda gözlemlemek mümkündür.

Doğrudan doğruya bir Aydınlanmacı olarak kabul edilmemekle birlikte zaman zaman filozofların çevresinde bulunmuş olan François Jean, Marquis de Chastellux (1734-1788), tıpkı Turgot gibi döngüsel tarih anlayışını yadsıyıp insanlığın sürekli bir ilerleme içinde bulunduğunu ileri sürer. 1772'de Amsterdam'da yayımladığı ve Voltaire'in "[Montesquieu'nün yapıtı] *Esprit des Lois*'dan daha fazla yararlı gerçekler içeriyor"[46] dediği *Félicité publique ou Considération sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire (Kamusal Mutluluk Hakkında ya da Tarihin Değişik Dönemlerindeki İnsanların Yaşam Koşulları Üzerine İnceleme)* adlı yapıtında, Antik Yunan'dan kendi çağına uzanan çeşitli tarihsel dönem-

[46] Aktaran: Viguerie, s. 826.

leri sırasıyla ele alıp inceledikten sonra, nostaljik bir yaklaşım sergileyenleri iğnelemekten kaçınmaz: *"Eski güzel günler*'in artık olmadığından yakınmak için bu günler hakkında tam bir cahil olmak gerekir."[47] Geçmişe özlem duyulmasının hiçbir anlamı yoktur; çünkü tarih, insanın yaşam koşullarının hep daha iyiye doğru gittiğini göstermektedir. Bu ilerlemenin motoru hem akıldır hem de akılla birlikte gelişen bilimler ile sanatlardır. Siyasal yapılardan bağımsız olarak kendi mecrasında akıp giden ilerleme hiçbir zaman sona ermeyecektir. Bu nedenle Chastellux, her kuşağın elindekiyle yetinmeyi bilmesi gerektiğini söyleyerek kitabını noktalar: "Kendilerine tahsis edilmiş yararlı şeylerden dolayı yeğenlerimize imrenmeyelim;... sahip olduklarımızın tadını çıkaralım ve geri kalanı düşleyelim."[48]

Condorcet, Chastellux'ün iyimser (optimist) tarih anlayışını benimser, ama ondan farklı olarak "insanın yetkinleşmesi" olarak da nitelendirdiği ilerlemenin hızlandırılmasında filozofların ve felsefeyi rehber edinmiş devlet adamlarının katkılarının önemine dikkati çeker. Bu nedenle, Jakobenlerin kendisine yöneltikleri suçlamalara karşı kaleme aldığı *Fragment de justification'da (Aklanmaya İlişkin Yazı Parçası),* "İnsan soyunun sonsuz yetkinleşebilir olduğuna uzun zamandır inandığımdan,... bu ilerlemeleri hızlandırma girişimini en hoş uğraşlardan biri olarak görüyordum"[49] diye yazacaktır. Condorcet, felsefi ve siyasi yaşamı boyunca böyle bir uğraş içinde olmasına karşın, bir ideal olarak algılayıp yaşadığı ilerleme düşüncesini, ancak yaşamının son günlerinde sistematik bir tarih felsefesi şeklinde sunma olanağına kavuşur. Jakoben iktidarın hışmından korunmak için gizlendiği odasında kaleme aldığı ve

[47] Aktaran: Hampson, s. 200.
[48] Aktaran: Viguerie, s. 826.
[49] Aktaran: Viguerie, s. 862.

ölümünden sonra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı)* başlığıyla yayımlanan yapıtında, insanlığın o güne değin dokuz aşamadan ya da büyük tarihsel dönemden geçerek ilerlediğini ileri sürer ve ilerlemenin sonsuzluğu ile geri döndürülemezliğini önemle vurgular: "İnsan yetilerinin yetkinleşmesinin hiçbir zaman sınırı olmamıştır; insanın yetkinleşmesi gerçekten sonsuzdur; artık bu yetkinleşmenin ilerleyişi, onu durdurmak isteyecek her türlü güçten bağımsızdır ve doğanın bizi içine yerleştirdiği bu dünyanın süresinden başka bir sonu yoktur. Kuşkusuz bu ilerleyiş az ya da çok hızlı bir süreç izleyebilir, fakat hiçbir zaman geriye doğru işlemez."[50]

Akıl olgunlaşıp hükmünü kurdukça insanın derece derece yetkinleştiğini ve böylece daha ileri yaşam biçimlerine kavuştuğunu kabul eden Condorcet'ye göre, içinde bulunduğu Descartes ile başlayıp Cumhuriyet ile taçlanan dönem, (Jironden olduğu gerekçesiyle giyotinle tehdit edilmesine karşın) insanlık soyunun en üst aşaması olan dokuzuncu evreyi temsil etmektedir. Ama soylu filozof, bu dokuz aşamayı betimlemekle yetinmez ve ütopik bir yaklaşım sergileyerek yapıtının en özgün sayfalarını gelecekte var olacağına inandığı onuncu aşamanın kurgulanmasına ayırır. "İnsan soyunun sonsuz yetkinleşmesi,... önyargıların sallanmaya başlayan yapısına son darbeyi indireceğinden", insanlık tarihinin onuncu aşaması kaçınılmaz olarak ve karşı konulamaz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu son aşama hakkındaki sözleri, hem kendisinin hem de Aydınlanma Çağı'nın vasiyeti niteliğindedir: "İnsan soyunun gelecek durumuna ilişkin umutlarımız, şu üç noktada toplanabilir: Uluslar arasındaki eşitsizliğin yıkılması, her halk içinde [sınıflar arasındaki] eşitliğin gelişmesi ve insanın

[50] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 286; Hampson, s. 200.

gerçekten yetkinleşmesi... Öyle bir gün gelecek ki güneş, bu yeryüzünde, akıllarından başka bir efendi tanımayan özgür insanları aydınlatacak yalnızca; tiranlar ile köleler, papazlar ile onların aptal ya da ikiyüzlü yardakçıları, tarihin tozlu sayfalarında ya da tiyatro sahnelerinde var olmaya devam edecekler yalnızca."[51]

Kant'ın deyişiyle "insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerleme" düşüncesi,[52] ister Voltaire, Condillac ya da D'Alembert gibi düşünürlerce kısaca dile getirilmiş, ister Turgot ve Condorcet gibi düşünürlerce bir tarih felsefesi içinde sergilenmiş olsun, sonuçta hepsi tarafından "mutluluk" kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Her konuda Avrupa merkezli (hatta Avrupa burjuvazisi merkezli) bir anlayışı benimseyen Aydınlanmacılar, aklın ilerlemesiyle birlikte insanlığın özüne uygun daha uygar, daha ahlaki ve daha mutlu bir yaşama kavuşacağı inancının sahiptirler.[53] Bu bakımdan entelektüel ilerlemenin, çağrıştırdığı her türlü maddi değişim-dönüşümle birlikte, zorunlu olarak mutluluğa yol açacağını kabul ederler. Tabii kafalarında oluşturdukları mutluluk anlayışı da toplumlar arasındaki kültürel farklılıklar göz önüne alınmaksızın bütün insanlık için sunulacaktır.

---

[51] Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 666; Imbert, Morel, Dupuy, s. 286-287.

[52] Kant, s. 143.

[53] Bununla birlikte, ilerleme düşüncesine mutlak bir anlam yüklemeyen ve entelektüel ilerleme ile mutluluk arasında doğrudan bir bağ kurmayan filozoflar da vardır. Örneğin Diderot, çeşitli yazılarında akılsal-bilimsel bir ilerlemeden söz ederse de farklı toplumların kendilerine özgü kültürleri, görenekleri ve mutluluk anlayışları olduğunu ve Avrupa uygarlığının ihraç edildiği yörelerde hıç de olumlu sonuçlar doğurmayacağını ileri sürer. Özellikle *Supplément au voyage de Bougainville (Bougainville'in Gezisine Ilave)* adlı yapıtında, Jean Jacques Rousseau'yu anımsatırcasına, mutluluğun ancak doğaya uygun bir yaşamın sürdürülmesiyle mümkün olduğunu belirtir. Ona göre, cahil ama mutlu olan Tahiti halkı, Avrupalıların doğaya aykırı bir ahlakı dayatması sonucunda eşitliği, özgürlüğü içeren doğal düzenden uzaklaşmış ve mutluluğunu yitirmiştir (Diderot, 2003, s. 281-336).

IV- MUTLULUK: AHLAK SORUNU VE BİREYSEL ÇIKARLAR

A. Bireysel Mutluluktan Toplumsal Mutluluğa

İnsanın aklını kullanıp ergin olması ile bu yeryüzünde mutluluğu yakalaması arasında yakın bir bağ kuran Aydınlanmacılar, yüzyıllardır hüküm süren mutsuzluğun geleneksel değerler ile kurumların beslediği yanlışlardan, yanılgılardan ve yanılsamalardan kaynaklandığını belirtirler. D'Holbach'ın deyişiyle, "insan türünün mutsuzluğunun nedeni, kendi kendini yanıltmasıdır."[54] Bu nedenle mutluluk, her şeyden önce gerçeğe (hakikate) ulaşılmasını ve böylece erdemli, iyi bir insan olunmasını gerektirmektedir. "İnsan gerçeği sever, çünkü gerçek bir erdemdir;... insanın asıl mutluluğu gerçek üzerine temellenmiştir"[55] diye yazan Diderot, *Ansiklopedi*'deki "Doğal Hak" maddesinde ise şu satırlara yer verir: "Hakikati araştırmayı reddeden kimse, insan olma niteliğinden de yüz çevirmiş demektir... Hakikat bir kere ortaya konduktan sonra ona uymayı reddeden herhangi bir kimse aklı başında bir kimse değildir ya da ahlaksal kötülüğe düşmüş kötü bir kimsedir."[56] Dolayısıyla bir bakıma insanlığını yitiren böyle bir kimsenin, tüm hayvanlar arasında salt insana özgü olan mutluluğa ulaşması da mümkün değildir.

Demek ki mutluluk, ilk olarak aklın ilerlemesiyle, bireyin kendisini rasyonel kılmasıyla özdeşleştirilir. Ama mutluluk salt akıl ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmaz. Çünkü görmüş olduğumuz gibi, filozoflara göre akıl bilimin ilerlemesine, bilim de gündelik yaşam koşullarının iyileştirilmesine yol açmaktadır. İşte Aydınlanmacılar, bu

[54] Aktaran: Plehanov, s. 57.
[55] Diderot, 2004(2), s. 1.
[56] Diderot ve D'Alembert, s. 177.

şekilde akıl yürüterek bilimin sağladığı rahat ve konforlu bir yaşam sürdürülmesini ve bunun da ötesinde hiçbir engel olmadan zenginliklerin ve çeşitli hazların peşinden gidilmesini de mutlulukla bir tutarlar. Bu dünyada elde edilen maddi ve bedensel hazları yüceltilmelerinin bir başka nedeni ise, Hıristiyanlığın çileci ve ötedünyacı anlayışını tümüyle yadsımalarıdır. Böylece, bir yanda fizyokratlar mutluluğu ekonomik gelişmeyle ilişkilendirirlerken, öte yanda Voltaire 1736 tarihli *Le Mondain (Sosyetik Adam)* adlı yapıtında lüksün ve tüketimin övgüsünü yapar:

"Severim lüksü ve hatta tembelliği,
Bütün hazları ve her türlü sanatı,
Temizliği, süsleri ve de beğeniyi."[57]

Buraya kadar sözü edilen mutluluk, bireysel mutluluktur. Ancak filozoflar, zaman zaman soyut bir birey anlayışı içinde sıkışıp kalırlarsa da bireyin toplumsal olduğu, bir toplumda yaşadığı gerçeğini de tümüyle göz ardı etmezler. Böylece birey bir toplumsal ilişkiler ağı içine yerleştirilir ve onun bundan etkilenmemesinin mümkün olmadığı belirtilir. Bunun anlamı, mutluluğun toplumsal bir boyutunun olduğunun ve buradan hareketle de bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk arasında belli bir ilişkinin bulunduğunun kabul edilmesidir. İşin içine toplum dahil edildiğinde, insanlar arasındaki ilişkileri, yani insanların birbirlerine karşı olan tutum ve davranışları belirleyen belli kuralların gündeme gelmesi de kaçınılmazdır. Bu kuralların önemi, kendilerine uyulduğu sürece insanların (Platon'un da vurgulamış olduğu gibi) hem kötülük görmelerinin hem de kötülük yapmalarının engellenmesidir. Bu durum doğrudan doğruya mutluluk sorunuyla bağlantılıdır. Çünkü kötülüklerin hüküm sürdüğü bir ortamda ne bireyler mutlu olabilir ne de toplum.

[57] Aktaran: Delon, s. 80.

İnsanların kötü olmamaları, tersine erdemli olup birbirlerine iyi davranmaları demek, mutluluk için ahlakın gerekliliğinin altını çizmek demektir. İşte Aydınlanma düşüncesi, bu noktada, dilinden düşürmediği mutluluğu ahlaki bir çerçeve içine oturtur: Gerek iyi bir insan olma (kişisel ahlak ya da aktöre) gerek insanların birbirlerine iyi davranması (toplumsal ahlak ya da töre), hem bireysel hem de toplumsal bakımdan mutluluğu yakalamanın önkoşulları olarak belirir. Ancak böyle bir saptama, birçok sorunu da beraberinde getirmektedir: Her şeyden önce, ahlak kavramına mutlak mı yoksa göreceli mi bir anlam yüklenmektedir? İnsana nasıl bir öz biçilmektedir? Bencillik mi yoksa özgecilik mi ağır basmaktadır? İnsanlar için kişisel çıkar mı yoksa ortak iyilik mi daha önemlidir? Birey ile toplumu, hem çıkarlar hem de mutluluk bakımından bağdaştırmak mümkün müdür?

B. İnsan Doğası

Filozoflar bu sorunların üstesinden gelebilmek için (tıpkı aydınlık, akıl, mutluluk, özgürlük gibi istenildiği şekilde içi doldurulup anlamlandırılabilen) bir başka "sihirli" sözcük olan "insan doğası" kavramına başvururlar. İnsanın doğası gereği, yani doğuştan iyi ya da kötü olduğunu ileri süren karşıt iki sav vardır. Voltaire, *Candide ou l'optimiste (Candide ya da İyimser)* adlı felsefi masalında, her iki görüşü de kahramanlarına savundurtur. İlk önce, Hobbes ile hesaplaşırcasına insanların doğuştan iyi olduğunu, ama sonradan kötülük içine girdiklerini Candide'in ağzından şöyle dile getirir: "İnsanlar kesinlikle kurt olarak doğmazlar, sonradan kurt olurlar. Tanrı onlara ne toplar vermiştir ne de süngüler; ama onlar birbirlerini yok etmek için toplar ve süngüler icat etmişlerdir."[58] Ardından sıra kötümser

[58] Voltaire, 1993, s. 185.

görüşün sergilenmesine gelir: Candide'in "insanların her zaman birbirlerini boğazladıklarına, her zaman yalancı, sinsi, kalleş, nankör, soyguncu, kişiliksiz, uçarı, alçak, kıskanç, açgözlü, ayyaş, cimri, ihtiraslı, acımasız, iftiracı, sefih, fanatik, ikiyüzlü ve aptal olduklarına inanıyor musunuz?" şeklindeki sorusuna Martin, atmacaların her zaman güvercin yediklerini Candide'e onaylatıp "atmacalar her zaman aynı karaktere sahiplerse, insanların karakterinin değiştiğine neden inanmak istiyorsunuz ki?" diye bir başka soruyla yanıt verir.[59]

Voltaire'in kendisi kişisel olarak bu iki görüşten hangisine yakındır? *Dictionnaire philosophique'e (Felsefi Sözlük)* bakıldığında, Voltaire'in iyimser görüşten yana olduğu açıkça anlaşılır: "İnsan kesinlikle kötü olarak doğmaz; tıpkı hasta olması gibi sonradan kötü olur... Yeryüzünün bütün çocuklarını bir yerde topladığınızda, onlarda masumluktan, iyilikten ve çekingenlikten başka bir şey göremezsiniz."[60] Voltaire'in dünya üzerindeki kötülüklerden insan doğasını sorumlu tutmayan, dahası insanın doğuştan iyi olduğunu varsayıp ahlaki yozlaşmanın sonradan belirdiğini kabullenen bu anlayışı, büyük ölçüde diğer filozoflarca da paylaşılmaktadır. Daha açıkçası, Aydınlanma düşüncesinin bu konudaki genel eğilimi, insanın özünde iyi olduğu ya da hiç değilse Hıristiyan inancının ileri sürdüğünün aksine kökten günahkâr (yani dünyevi anlamda tümüyle kötü) olmayıp doğasında erdem tohumunu barındırdığı yönündedir.

Bu anlayışın vardığı sonuç, insanın doğası gereği ahlaki bakımdan doğru ve iyi davranışlarda bulunabileceği ve bu sayede hem kendini hem de toplumu mutlu kılabileceğidir. Ancak bu tür davranışlarda bulunmasını sağlayacak ahlak kuralları nelerdir ve bunlar nasıl elde edilir?

[59] Voltaire, 1993, s. 246.

[60] Voltaire, tarihsiz, s. 256.

Bu noktada filozofların iki farklı yöntem benimsedikleri görülür. Daha doğrusu, "insan doğası-ahlak-mutluluk" denklemine ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Voltaire ya da Diderot'nun yapıtlarında yansıyan ve "evrenselci yaklaşım" olarak nitelenebilecek olan birinci yaklaşım, insanın doğasına kazınmış doğal (evrensel) ahlaki değerler anlayışından hareket eder. Buna karşılık, d'Holbach, Helvétius ya da Hume'un başını çektiği "göreceli yaklaşım", ahlaki yapıyı insanın tutkulu ve çıkarcı (egoist) doğasından türeten anlayış üzerine temellenir. Görüleceği üzere her iki yaklaşım, karşıt önkabulleri benimsemelerine karşın, hem Hıristiyanlığın ahlak anlayışını yadsırlar hem de ortak iyiliği ya da toplumsal mutluluğu hedeflerler.

C. Evrenselci Ahlak Yaklaşımı

Bu yaklaşımın temelinde, İskoç düşünürleri Antony Ashley Cooper, Kont Shaftesbury (1671-1713) ile Francis Hutcheson'ın (1694-1747) insanda doğuştan ahlak duygusunun bulunduğuna ilişkin görüşleri yer almaktadır. Buradan hareketle, evrensel olarak zorunlu ve değişmez ahlaki (ve hukuki) normların var olduğu düşüncesine ulaşılması pek de zor değildir. Gerçekten de başta Voltaire ile Diderot olmak üzere filozofların bir bölümü bu düşünceyi benimserler. Ama aynı zamanda bir ikilem içine de düşerler. Çünkü bu düşünce ile Newton-Locke çizgisi doğrultusunda oluşturulmuş bilgi kuramı çelişmektedir. Daha açıkçası, doğuştan gelen ahlak düşüncesi (ve bunun içerdiği evrensel ilkeler) anlayışı ile bütün düşüncelerin gözlem ve deney yoluyla duyumlardan kaynaklandığı anlayışını bağdaştırmak sorunu gündeme gelmektedir. Bu iki anlayış arasındaki çelişkinin bilincinde olan Voltaire, bir bakıma Locke'un kuramını yeniden yorumlayarak bu sorunun üstesinden gelmeye yönelir.

Voltaire'e göre Locke'un düşüncelerin doğuştan var olmadığını açıklaması, evrensel ahlak ilkelerinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zaten Locke'un kendisi de doğal haklar düşüncesini savunarak doğal hukuk kuramı içinde yer almamış mıdır? Voltaire, bu iki anlayışı, Prusya veliaht prensi Friedrich'e 1737'de yazdığı mektupta şöyle bağdaştırmaya çalışır: "Locke ile birlikte gerçekten doğuştan hiçbir düşüncenin olmadığını kabul ediyorum; tabii ki bunun sonucu, ruhumuzda doğuştan hiçbir ahlak önermesinin bulunmadığıdır. Fakat sakallı doğmamış olmamız, bu kıtanın sakinleri olan bizlerin belli bir yaşta da sakallı olmamak için doğduğumuz anlamına mı gelmektedir? Kesinlikle yürüme gücüyle doğmayız; ama iki ayakla doğan her kişi bir gün gelir yürür. Aynı şekilde kimse doğarken doğru [adil] olma düşüncesini beraberinde getirmez; ama Tanrı insanın organlarını öylesine düzenlemiştir ki herkes belli bir yaşa gelince bu gerçeği kabul eder."[61] Demek ki ahlaki ilkeler her insanın özünde vardır; ama doğar doğmaz bu ilkelerin etkide bulunması ya da eyleme dönük olması söz konusu değildir. Her birey bu ilkeleri kendi içinde keşfetmelidir; bunun için de belli bir sürenin geçmesi, belli bir kişisel gelişme düzeyine ulaşılması gerekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Voltaire, insanın ahlaklı olmasını aklını kullanmasına ya da Kant'ın deyişiyle "ergin" olmasına bağlamaktadır. Ama aynı zamanda işin içine insan doğasını da sokmaktadır: Bu doğayı oluşturan duyguların, içgüdülerin sesinin dinlenmesiyle de ahlak ilkeleri keşfedilmektedir. Dolayısıyla, yeterince akıl yürütmesini bilmeyen bir çocuk bile, doğasının sesine kulak verdiği zaman doğru ahlaki yargılarda bulunup doğru davranışlar içinde bulunabilmektedir.[62]

---

[61] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 317.

[62] Voltaire, 1765 tarihli *La philosophie de l'histoire (Tarih Felsefesi)* yapıtında şu satırlara yer verir: "Akıl yürütmelerimizden önceki yararlı düşünceleri bi-

Evrensel ahlak anlayışı ile düşüncelerin duyumlardan kaynaklandığı anlayışını bu şekilde bağdaştıran Voltaire, bir başka sorunla daha karşı karşıyadır. Çünkü Voltaire, birçok yapıtında geleneklerin, göreneklerin, ahlaki kural ve değerlerin koşullara göre zaman ve mekân içinde değiştiğini savunmaktadır. Tarihsel süreç içinde gözlemlenen ahlaki yapılardaki bu değişkenlik ve görecelilik evrenselci yaklaşımın yadsınması demek değil midir? Hayır, değildir. Çünkü Voltaire, değişken ahlaki kanıların, önyargıların, göreneklerin ardında değişmez bir ahlak duygusunun, dolayısıyla evrensel-doğal ahlaki yasaların bulunduğunda ısrar eder. Ona göre, tıpkı diller ya da giysiler gibi iyi ve kötüye ilişkin kurallar değişiklik gösterir ve bir ülkede erdem olarak görülen bir davranış başka bir ülkede erdemsizlik olarak algılanabilir. "Bununla birlikte, insanların dünyanın her yerinde üzerinde anlaşmak zorunda oldukları doğal yasalar vardır." Tanrı bunları açıkça insanlara vermemiş, fakat içgüdüler şeklinde her insanın doğasına yerleştirmiştir. "Tanrı, nasıl arılara birlikte çalışma ve beslenme içgüdüsü vermişse, insanları da hiçbir zaman dışlayamayacakları bazı duygularla donatmıştır; bu duygular, [insanlar arasında] sonsuza dek sürecek bağlar olarak, toplumun ilk yasalarını oluştururlar."[63] Bu temel yasalar değişik toplumlarda biçimsel olarak büyük farklılıklar gösterir, ama öz

ze esinleyenin yalnızca doğa olduğu kanıtlanmıştır. Aynı durum ahlak için de geçerlidir. Hepimiz toplumun temelini oluşturan iki duyguya sahibiz: Merhamet ve adalet. Hemcinsinin acı çektiğini gören bir çocuk anında üzüntüye kapılır; üzüntüsünü gözyaşları ve hıçkırıklarla gösterir ve olanağı varsa acı çekene yardıma koşar. Henüz aklını kullanmaya ve konuşmaya başlayan eğitimsiz bir çocuğa, tarlasına ektiği tohumun o adama ait olup olmadığını ve mülk sahibini öldüren hırsızın bu tohum üzerinde meşru bir hakkı olup olmadığını sorun bakalım: Çocuğun yeryüzündeki bütün yasa koyucular gibi yanıt verdiğini görürsünüz o zaman" (Aktaran: Pomeau, s. 76).

[63] *Traité de métaphysique*'ten *(Metafizik Üzerine İnceleme)* aktaran: Cassirer, 1986, s. 317-318.

olarak her yerde aynıdır; yani haklı ile haksızı, adil olan ile olmayanı işaret eder. Somut olarak içeriklerini saptamaya gelince, Voltaire epey "cimri" davranır; çünkü "doğal yasaların, her türlü insani anlaşmadan bağımsız olarak, emeğimin ürünü bana aittir, babamı ve annemi sayarım, komşumun yaşamı üzerinde hiçbir hakkım yoktur, komşumun da benim yaşamım üzerinde hiçbir hakkı yoktur vb."[64] kuralları içerdiğini söylemekle yetinir.

Diderot, tıpkı Voltaire gibi, ahlaki kanıların değişkenliğini vurgulamasına, özellikle *Supplément au voyage de Bougainville*'de Tahiti halkı ile Avrupa halklarının ahlak anlayışının birbirine ne denli zıt olduğunu uzun uzadıya anlatmasına karşın, bu farklılıkların ardında değişmez bir ahlakın (dolayısıyla ondan kaynaklanan değişmez bir adalet düşüncesinin ve bunu sağlamaya yönelik evrensel ahlak ilkelerinin) bulunduğuna tam bir inanç besler. Bu görüşünü, *Ansiklopedi*'de hiçbir kuşkuya yer vermeyecek biçimde açıkça ortaya koymaktadır: "Ahlak ilkeleri her yerde aynıdır. Bu ilkelere uymamak, her yerde ve her zaman kınanan bir davranıştır... Ahlak, Tanrı'nın parmağının bütün kalplere kazıyarak yazmış olduğu evrensel bir yasadır. Ahlak, ortak gereksinimlerin ve duyarlığın öncesiz sonrasız bir temel kuralıdır."[65] Diderot, bu düşünceleriyle doğal hukuk öğretisi içinde yer alır gibi görünüyorsa da önemli bir noktada bu öğretiden ayrılır. Çünkü Cassirer ile Copleston'ın da belirttikleri gibi,[66] ona göre değişmez ahlak yasaları *a priori* bir şekilde, yani hiçbir deneye dayanmadan salt aklın buyrukları tarafından ortaya konmamaktadır. Bu yasaların temelinde insan doğası, daha doğrusu bu doğanın içerdiği dürtü, tutku ve isteklerin organik birliği bulunmaktadır. Demek ki duygu ve tutkular bastırıl-

[64] Voltaire, tarihsiz, s. 243-244.
[65] Diderot ve D'Alembert, s. 174.
[66] Cassirer, 1986, s. 319; Copleston, 1989, s. 69.

mamalıdır;[67] ama ahlaki ilkelere ulaşıp erdemli olabilmek için de bunlar iyi yönde harekete geçirilmelidir.

Erdem, hem Voltaire hem de Diderot için "iyilikseverlik"tir (*bienfaisance*). Diderot, *Le rêve de d'Alembert (D'Alembert'in Düşü)* adlı yapıtında erdem sözcüğü yerine iyilikseverlik sözcüğünün kullanılmasını salık verir;[68] Voltaire ise, *Dictionnaire philosophique*'in "Erdem" maddesinde, bu sözcüğün ne anlama geldiğini açıkça ortaya koyar: "Erdem nedir? İnsanın komşusuna yönelik iyilikseverliktir. Bana iyiliği dokunmayan bir şeye erdem diyebilir miyim ki?... İnsanlara yararlı olan şeyler mi erdem olarak kabul edilmelidir yalnızca? Başka neye erdem diyebilirim ki? Toplumda yaşıyoruz; dolayısıyla bizim için gerçekten iyi olan, yalnızca toplumun iyiliğini sağlayandır... Başka insanların yararlandığı herhangi bir erdem eylemini gerçekleştiren kişiyi erdemli olarak nitelendiririm sadece... İnsanlar arasında erdem, karşılıklı iyilik yapma ilişkisidir; bu ilişki içinde yer almayan kişi erdemli olarak kabul edilemez."[69] Erdem ile özdeşleştirilen iyilikseverlik, bir tür özgeciliği içermekte ve ortak iyiliği ön plana çıkarmaktadır. Diderot'nun deyişiyle, "Yetkinliğin doruk noktası kamusal çıkarı başka her türlü çıkara yeğlemektir; kargaşanın doruk noktası ise, herhangi bir yabancı çıkarı ya da kişisel çıkarı kamusal çıkardan üstün tutmaktır."[70]

Evrenselci yaklaşımda ahlak, "iyilik yap, iyilik gör" şeklinde nitelendirilebilecek yararcı bir anlamla donanmış-

---

[67] "Tutkulara durmadan atıp tutanlar var. İnsanoğlunun bütün üzüntüleri tutkulara bağlanıyor... Bununla beraber, insanı yüksek şeylere ulaştırabilen ancak tutkulardır, büyük tutkular. Onlar olmaksızın ne eserlerde yücelik arayın, ne de ahlâkta. Onlar olmaksızın güzel sanatlar çocukça bir oyun, erdem ise kılı kırk yaran bir nitelik olurdu... Tutkuları baskı altına almak doğal büyüklüğü ve gücü yok eder... Tutkuları yok etmeyi ileri sürmek zırdeliliktir" (Diderot, 1974, s. 10-12).

[68] Diderot, 2003, s. 233.

[69] Voltaire, tarihsiz, s. 329-330.

[70] Aktaran: Viguerie, s. 275.

tır: İyi insan olmak toplumun yararını gözetmek demektir; ama aynı zamanda böyle bir tutum ve davranış bireyin de yararınadır. Çünkü birey, toplumsallığın gereğini yerine getirdiği zaman kendi çıkarlarını gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu durum, hem bireysel hem toplumsal mutluluğa kapıların açılmasıdır. İşte Diderot, "bizimki gibi kötü düzenlenmiş bir toplumda bile, mutluluğa kavuşmak için, iyi insan olmaktan başka yapacağımız daha güzel hiçbir şey yoktur"[71] derken bu anlayışı dile getirmektedir. İyi insan olmak, başka insanlara karşı ödevlerimizin bilincinde olup toplumsal görevlerimizi yerine getirmektir. Voltaire ve Diderot gibi D'Alembert için de insanı iyi kılmak, yani ahlaki ilkeleri kavrayıp erdemli ya da iyiliksever olmasını sağlamak felsefenin işlevidir. Daha açıkçası, ahlakı dinsel temellerinden kurtarıp yeryüzüne indiren ve insanlığın hizmetine sunan filozofun temel amacı, insanın toplumdaki yerini açığa sermek ve ona (akılsal-duygusal) güçlerini ortak gönenç ve mutluluk için en iyi şekilde nasıl kullanacağını göstermektir: "Temelde ve yalnızca akıldan kaynaklanan ve bu nedenle bütün halklarda aynı olan şeyler, hemcinslerimize karşı yerine getirmek zorunda olduğumuz ödevlerdir. Bu ödevlerin bilincinde olunması, *Ahlak* diye adlandırılan şeydir... Ahlak ilkeleri, gerçek çıkarımız ile ödevlerimizi yerine getirmemiz arasındaki yakın ilişkiyi gözlerimizin önüne sererek, mutlu olmamızın en güvenli yolunu bize sağlar... Filozof, insanı toplum içine yerleştirip yönlendirmek uğraşı içindedir."[72] D'Alembert'in gerçek kişisel çıkarın ancak ortak çıkarın sağlanmasıyla elde edildiğine ilişkin bu özgeci-faydacı ideali, daha sonraları Condorcet tarafından da benimsenir: "En hoş ve en rahat yaşam başkaları için yaşamaktır; çünkü o zaman gerçekten kendisi için yaşar insan."[73]

[71] Aktaran: Cresson, 1984, s. 50.
[72] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 321.
[73] Aktaran: Viguerie, s. 863.

Voltaire, Diderot ya da D'Alembert gibi filozofların yapıtlarında yansıyan evrenselci yaklaşım, ister aklı, ister duygu ve tutkuları temel almış olsun, sonuçta değişmez evrensel ahlak ilkelerinin varlığını kabul ederek, doğal hukuk öğretisine kapıyı açıp doğal (hukuksal) yasalar ile doğal (insani) haklar kavramlarını gündeme getirir. *Ansiklopedi*, başında "doğal" sıfatının bulunduğu "Doğal Eşitlik", "Doğal Özgürlük" ya da "Doğal Hak" gibi maddeleri içermektedir. Bu yapıtta Diderot, "Ben insanım ve benim gerçekten elimden alınamayacak doğal haklarım ancak, insanlığın haklarıdır" diye yazarken; Chevalier De Jaucourt (1704-1779), "ezeli ve ebedi olan, geçerliğini her zaman ve bütün halklar için koruyan ve doğanın bağrında yazılı halde bulunan yasalar"dan söz eder.[74] Diderot, bu bağlamda tutku ve duyguları bir köşeye bırakıp aklı ön plana çıkarmaktadır. Çünkü ona göre, insanlığın ortak yararına vurgu yapan, bütün insanlara birbirlerine karşı benimseyecekleri doğru ve haklı tutum ile davranışların neler olduğunu gösteren "genel irade" aklın ürünüdür. Böylece Diderot, Rousseau'dan çok farklı olarak, genel irade kavramını, herkesin uyması gereken evrensel kurallar ile insan haklarının varlığına işaret etmek için kullanır.[75] Condorcet ise, Montesquieu'nün kuramını yadsırcasına evrensel yasalar düşüncesini şöyle savunur: "Bir yanda gerçek, akıl, adalet ve insan hakları, öte yanda mülkiyetin, özgürlüğün ve güvenliğin önemi her yerde aynı olduğuna göre, bir devletin çeşitli eyaletlerinin, hatta bütün devletlerin aynı ceza yasalarına, aynı medeni yasalara, aynı ticaret yasalarına vb.'ne sahip olmamaları gerektiğini anlamak mümkün değildir.

---

[74] Diderot ve D'Alembert, s. 178 ve 265.

[75] "Genel irade, her bireyde, tutkular sesini kestiği zaman insanın hemcinsinden isteyebileceği ve hemcinsinin de ondan isteyebileceği şey üzerinde akılyürüten anlayış gücünün katışıksız bir edimidir... Doğal hak'kın doğası her zaman genel iradeyle ve türün tümünün ortak isteğiyle ilişkilidir" (Diderot ve D'Alembert, s. 178).

Nasıl ki doğru bir önerme herkes için doğruysa, iyi bir yasa da bütün insanlar için iyidir."[76]

Filozoflar, mutlulukla ilişkilendirdikleri değişmez ahlak ilkeleri, doğal yasalar ya da insan hakları kavramlarını kullandıklarında, genellikle belli bir toplumu değil, fakat bütün insanlığı göz önünde bulundururlar. Bu yaklaşımları, Aydınlanma düşüncesinin bir genel eğilim olarak hümanizmi (insancılık) ve kozmopolitizmi içinde barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Condorcet'nin yukarıda dile getirdiği bütün insanlık için geçerli (doğal) yasalar anlayışından hareket edildiğinde, yeryüzünde tüm insanları kapsayacak bir dünya devleti (kozmopolis) düşüncesine ulaşmak hiç de zor değildir.

Ancak filozoflar, bu kozmopolit eğilimi yapıtlarında açık ve sistematik bir biçimde değil, ama dolaylı yoldan ya da satır aralarında ortaya koyarlar. Örneğin "keşke insanlar kardeş olduklarını anımsayabilseler"[77] diyen Voltaire, vatanseverliği aşağılayarak kozmopolitizmi yüceltir: "İyi bir vatansever olmak, ülkesinin ticaretle zenginleşmesini ve silahlarla güçlenmesini dilemektir. Bir ülkenin, bir başkası kaybetmeden kazanmasının ve başka insanları mutsuz kılmadan yenmesinin olanaksız olduğu açıktır. İşte insanlığın durumu budur: Ülkesinin büyük olmasını dilemek, komşularının kötülüğünü dilemekle aynı şeydir. Vatanının kesinlikle ne büyük ne de küçük, ne zengin ne de yoksul olmasını isteyecek kişi bir dünya yurttaşı olacaktır."[78] Bu bağlamda, savaş karşıtlığının filozoflar arasında çok yaygın olduğunu da belirtmek gerekir. Özellikle yine Voltaire, çeşitli yapıtlarında zaman zaman hicvederek ya da ironik bir dil kullanarak, insanlığın başındaki en büyük felaket olarak gördüğü savaşa (ve militarizme) karşı bir "savaş" yürü-

[76] Aktaran: Furet ve Ozouf, 1988, s. 787.
[77] Voltaire, 1989, s. 142.
[78] Voltaire, tarihsiz, s. 286.

tür.[79] Bu çağda papaz Saint-Pierre'den (1658-1743) Kant'a dek birçok düşünürün evrensel barış projeleri ya da önerileri getirmesi bir rastlantı değildir. Ayrıca birçok filozofun, kendi ülkeleri yerine Prusya ya da Rusya gibi başka ülkeleri aydınlatma çabası içine girmeleri de onların kozmopolit ideallerinin yaşama geçirilmesi olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında filozofların samimi olarak hümanist ve kozmopolit oldukları söylenebilir. Ama aynı zamanda, bu yönde bir dil kullanmalarının ardında, burjuva değerleri ile isteklerine evrenselci, "küresel" bir boyut kazandırma amacının yattığını da ileri sürmek yanlış olmasa gerek.

D. Göreceli Ahlak Yaklaşımı

Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri olan D'Holbach ile Helvétius, insanın doğarken iyi ile kötü, haklı ile haksız kavramlarını beraberinde getirmediği, dolayısıyla (dinsel ya da laik) değişmez evrensel ahlak ilkelerinin bulunmadığı savından hareket ederler. Onlara göre, yeryüzünde toplumdan topluma, hatta kişiden kişiye değişen çok farklı ahlak anlayışlarının gözlemlenmesi bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Durum buysa, insanlığın tam anlamıyla ahlaki bir görecelik içinde bulunduğu, bireylerin bir arada

---

[79] Çok zengin malzeme içinden iki örnek vermekle yetinelim: *Micromegas* masalında, insanları hayvanlar gibi gören dev Siriuslu'ya savaşın anlamsızlığı ve monarkların sorumluluğu şöyle anlatılır: "... Mesele sadece, bu toprakların Sultan denilen bir adamın mı, yoksa bilmem neden Çar denilen bir adamın mı olacağından ibaret. Bunlardan ne biri ne diğeri kavga konusu toprağı ömründe görmüştür, ne de görecektir; bu birbirini boğazlamakta olan hayvanlardan da hemen hemen hiçbiri diğer hayvanı ömründe görmemiştir" (Voltaire, 2002, s. 62). *Dictionnaire philosophique*'te ise daha tutkulu bir dille, iktidar sahiplerinin yanında askerler de suçlanır: "İnsanlığı bin parçaya bölen hastalık hakkında hiçbir söz etmeyen ahlakçı filozoflar, yakın bütün kitaplarınızı! Birkaç kişinin kaprisi kardeşlerimizin binlercesini düzene uygun olarak boğazlattığı sürece, insan soyunun kahramanlığa adanmış bölümü tüm doğa içindeki en iğrenç şey olacaktır" (Voltaire, tarihsiz, s. 207).

yaşamasını sağlayacak hiçbir ahlaki değer ya da kuralın var olmadığı sonucuna mı ulaşılmaktadır? Kesinlikle hayır. Çünkü her iki filozof da, evrenselci yaklaşımı yadsırlarsa da, faydacı bir temelden yola çıkıp "gerçek bir ahlak" oluşturmaya ve bunu (tıpkı Voltaire ya da Diderot gibi) ortak çıkar ya da kamusal iyilik anlayışıyla ilişkilendirmeye yönelirler.

D'Holbach gibi maddeci bir düşünür olan Helvétius, 1758 tarihli *De l'esprit (Zihin Üzerine)* adlı yapıtında, amacının "ahlak konusunu diğer herhangi bir bilim gibi ele almak ve onu deneysel fizik gibi bir bilim yapmak"[80] olduğunu ileri sürer. Ona göre, insanda her şey duyumlardan kaynaklandığından, "bedensel duyarlık insanın biricik devindiricisi olduğundan",[81] ahlak sorununu ele almak için ilk önce insan eyleminin nedeni olan güdüleri anlamakla işe başlanmalıdır. İnsan davranışlarının ardındaki temel güdü, insanın kendini sevmesi *(amour de soi)* ve bu nedenle kişisel çıkarını gözetip hazza yönelmesidir. Bu bakımdan insan, doğası gereği kötü değildir; ama ona doğal bir iyilik yakıştırmak da yanlıştır; o sadece bencil bir varlıktır. D'Holbach'ın deyişiyle, "doğa, insanları ne iyi ne kötü yaratmıştır; onlara yalnızca kendilerini sevme içgüdüsü vermiştir."[82] Helvétius'a göre ise, "ahlâkçılar, sürekli olarak insanların kötülüğünden yakınmakta; oysa bu, onların konuyu ne derecede az anladığını ortaya koyuyor: İnsanlar kötü değil, sadece kendi çıkarlarına tabidirler. Kuşkusuz, ahlâkçıların haykırışları, insan tabiatının bu güdüsünü değiştiremeyecektir."[83]

---

[80] Aktaran: Hampson, s. 105; Sabine, s. 253.

[81] Aktaran: Copleston, 1989, s. 59. Helvétius'un *De l'homme (İnsan Üzerine)* yapıtındaki deyişle, "her insanda duyum vardır; öyleyse, fiziksel duyarlık, onun gereksinimlerinin, tutkularının, sosyabilitesinin, düşüncelerinin, yargılarının, istençlerinin, eylemlerinin temelidir" (Aktaran: Plehanov, s. 81).

[82] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 257.

[83] Aktaran: Sabine, s. 253.

Demek ki bu konuda Epikuros-Hobbes çizgisini izleyen bu filozofların gözünde insan, acıdan kaçıp hazza yönelen çıkarcı-bencil bir varlıktır; öz-sevgi ve öz-çıkar tarafından güdümlenmektedir.[84] Aşk, nefret, arzu, gurur gibi tüm duygu ve tutkular, kişisel çıkar doğrultusunda, kendini sevme (ya da öz-sevgi) temel duygusundan kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan, Sabine'in deyişiyle, "Hareket'in fizikteki yeri ne ise, insanın kendi çıkarının ahlâk bilimindeki yeri de odur."[85] Her insanın iyi olarak algıladığı şey, onun kendi çıkarlarına hizmet ettiğine inandığı şeydir. Öyle ki Helvétius'a göre, eliaçıklık ya da iyilikseverlik gibi erdemler bile öz-sevgiden, yani haz tutkusundan türemektedir. Daha açıkçası, bir kişinin iyiliksever bir tutum içine girmesi, başkalarında gözlemlediği mutsuzlukların ve acıların onda acı veren duyumlara yol açması nedeniyledir.[86]

D'Holbach ile Helvétius'un insana böylesine faydacı-bencil bir doğa biçmeleri, onları toplumsal mutluluk hakkında en ufak bir kaygı taşımamaya yöneltmez. Tam tersine. Başta söylediğimiz gibi, her iki düşünür de bireyden yola çıkıp topluma ulaşırlar ve "gerçek" ya da "yararlı" bir ahlakı toplumsal iyilikle bir tutarlar. Bu sonuca varmalarını sağlayan akıl yürütmelerinin temelinde, insanın toplumsal bir varlık olduğu savı yer almaktadır. Onlara göre insan, (ister doğal olarak, ister zımni bir uylaşım sonucu olarak) toplumda yaşamaktadır; çünkü topluma muhtaçtır. Aynı şekilde Hume da insanın kendi başına kaldığında gereksinimlerini karşılayamayacağını ileri sürüp öz-çıkarın

---

[84] D'Holbach'ın deyişiyle, "İnsan eylemlerinin tek devindiricisi çıkar olduğunu söylerken, her insanın, kendine özgü biçimde, kendi mutluluğu için çalıştığını, ister açık, ister kapalı, ister gerçek, ister düşsel olsun, bir nesneye bağlandığını ve bütün davranış yönteminin bunu elde etmeye yönelik olduğunu belirtmek istiyoruz" (1770 tarihli *Système de la nature*'den [*Doğanın Düzeni*] aktaran: Plehanov, s. 83-84).

[85] Sabine, s. 253.

[86] "İyiliksever bir insan nedir? Öyle biri ki bir sefalet görünüşü onda acı verici bir duyum üretmektedir" (*De l'homme*'dan aktaran: Copleston, 1989, s. 59).

insanları topluma ittiğini belirtir. Her insan güvenlik içinde haz almak, hatta yaşamını devam ettirmek istiyorsa toplumun sürmesine de katkıda bulunmak zorundadır. İnsanların birbirlerine saygı göstermemeleri, birbirleriyle yardımlaşmacı, dayanışmacı ilişkiler içinde olmamaları durumunda, toplumun varlığının tehlikeye düşmesi kaçınılmazdır. Öyleyse her toplumun iyiliği ve adaleti içeren ahlak kurallarıyla donanmış olması ve tüm bireylerin bu kurallar doğrultusunda birbirilerine iyiliksever bir tutumla davranmaları, yine bireylerin kendi kişisel çıkarları gereğidir. Bir başka deyişle, kişinin mutluluğu başkalarına bağlı olduğundan, diğer insanlara iyilikle yaklaşıp genelin mutluluğunu gözetmesi, yani kendini ahlaklı, erdemli kılması kendi yararınadır. Kısacası, iyilik yapmak, erdemli olmak, kişinin çıkarına uygun bir hesap işinin sonucudur. Helvétius, "kendini sevme duygusu, yararlı bir ahlakın temellerini ortaya koyabileceğimiz tek kaynaktır" derken bunu kastetmektedir. Bir insanın kötü ya da ahlaksız olmasının nedeni, genellikle gerçek çıkarının ne olduğunu kavrayamaması, kişisel çıkarın aynı zamanda ortak çıkarı çağrıştırdığının farkında olamamasıdır.

D'Holbach, ahlakın kaynağını bireysel çıkarda, ilkesini ise kamu çıkarı ya da yararında bulan bu yaklaşımı kendi sözcükleriyle şöyle dile getirir: "İnsanlar çıkarları nedeniyle toplumu oluştururlar... Bireysel çıkar ya da bilinçli olarak öz-sevgi, toplumsal erdemlerin temelidir. Erdemli olmak toplumsal olmaktır, kaderimizin bizi onlara bağladığı diğer insanların mutluluğuna katkıda bulunmaktır... [Başta öz-sevgi olmak üzere] duygular meşrudur ve diğer insanlara yararlı olacak şekilde tatmin edildiklerinde de erdem haline dönüşürler."[87] Buna benzer bir şekilde, "erdem

[87] 1773 tarihli *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement'dan (Doğal Siyaset ya da Yönetimin Gerçek İlkeleri Üzerine Söylev)* aktaran: Imbert, Morel, Dupuy, s. 257.

adı yalnızca kamuya yararlı ve genel çıkar ile uyumlu türde eylemlere verilmelidir"[88] diyen Helvétius'a göre de, "halkın iyiliği en yüce yasadır" *(salus populi, suprema lex)* özdeyişi ahlakın birinci ilkesidir. Erdemin kaynağında en temel duygu olan öz-sevgi bulunduğuna göre, bu duygudan türeyen diğer duygu ve tutkular bastırılmamakta, fakat akıl tarafından gereği gibi yönlendirilip ortak iyiliğe doğru kanalize edilmektedir. D'Holbach'ın deyişiyle, "tutkular, tutkuların gerçek dengeleme ağırlıklarıdır; bunları ortadan kaldırmaya değil, yönlendirmeye çalışalım; zararlıları, topluma yararlı olanlarla dengeleyelim. Deneyin ürünü olan akıl, yalnızca, gelecek mutluluğumuz için sesine kulak vermemiz gereken tutkuları seçme sanatıdır."[89]

D'Holbach ile Helvétius'un buraya kadar sözünü ettikleri ahlak, olması gereken ahlaktır. Sorun, ortak iyilikle özdeşleşen bu ahlakın nasıl yaratılacağıdır? Bir başka deyişle, yüzlerce yıldır özellikle dinin beslediği cehaletin kıskacında olan insanların gerçek çıkarlarının bilincine varmaları ve tutkularını doğru biçimde yönlendirip kamusal iyiliği gözetmeleri nasıl sağlanacaktır? Filozoflarımıza göre bu sorunun cevabı, (tıpkı Voltaire ve Diderot'da olduğu gibi) felsefedir; yani filozofların ya da daha doğrusu filozoflarca aydınlatılmış siyasal yapının (ilerideki bölümlerde göreceğimiz üzere) eğitim ve yasalar aracılığıyla insanları ahlaki yönden bilgilendirmesidir.

Göreceli yaklaşımın dile getirdiği bu ahlak anlayışının içerdiği son sorun, ortak ya da genel iyilik kavramıyla kastedilen erdemin (dolayısıyla çeşitli ahlaki değerlerin) belli bir topluma mı özgü olduğu, yoksa tüm insanlığı mı kapsadığıdır. Her ne kadar D'Holbach ile Helvétius, doğuştan

[88] Aktaran: Copleston, 1989, s. 60.
[89] Aktaran: Plehanov, s. 25.

ahlak ilkelerinin var olmadığını ileri sürüyorlarsa da sonuçta insanlığın genel çıkarlarına ulaşılabileceğini ve böylece tüm insanlık için geçerli ahlaki değerlerin kurulabileceğini kabul ederler. Örneğin, D'Holbach'a göre, "toplumsal erdemlerin ilki, *insanlıktır*. Bu, tüm ötekilerin özetidir. En geniş alanda ele alındığı zaman, türümüzün bütün varlıklarına yüreğimizde taşıdığımız duyguyu yaratan budur. İşlenmiş bir duyarlık üzerine kurulunca, onlara tam iyilikte bulunmaya hazırlayan yeteneklerimizin ortaya çıkmasını sağlar. Sonuçları, türdeşlerimize karşı sevi, iyilikseverlik, eliaçıklık, hoşgörülük, acımadır."[90] Hatta Helvétius, doğal hukuk öğretisini yadsımış olmasına karşın, aklın ilerlemesiyle "insanlar az çok doğal hukuka yaklaşacaklar"[91] diyerek evrensel yasalara olan inancını dile getirir. Ancak, tüm insanlık için geçerli olan evrensel yasalar ve değerler inancı bir ideal olmaktan ileriye gidememektedir. Her ne kadar kişinin eylemlerini insanlık bağlamında değerlendirmesi gerekiyorsa da küresel bir düzen olmadığından ve insanlar belli toplumların ya da devletlerin üyeleri olduğundan, filozoflar erdem-mutluluk ilişkisini genellikle bu çerçeve içinde ele almayı yeğlerler. Onlara göre, farklı toplumlarda farklı ortak iyilik yargıları, dolayısıyla farklı ahlak anlayışları olabilir. Önemli olan, bireyin kişisel çıkarıyla içinde bulunduğu toplumun çıkarının uyum içinde bulunması ya da Condillac'ın deyişiyle, "kişisel çıkarların bütünün iyiliğine hizmet etmesidir".[92] Zaten mutluluğun bundan başka bir anlamı da yoktur. Birey, toplum kendisine engel olmadan haz peşinde koşup çıkarlarını gerçekleştirdiği için mutludur; toplumun mutluluğu ya da filozofların ağızlarından düşürmedikleri sloganla, "en büyük

[90] Aktaran: Plehanov, s. 23.
[91] Aktaran: Plehanov, s. 129-130.
[92] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 61.

sayının olası en büyük mutluluğu" ise, bireysel etkinlikler sayesinde ortak yararın sağlanıp çoğunluğun insana yaraşır yaşam koşullarına, kısacası uygarlığa kavuşmasıdır.[93]

Aydınlanma filozofları ister evrenselci, ister göreceli yaklaşımı benimsemiş olsunlar, bilinçli ya da bilinçsiz olarak burjuvazinin bireyci toplum anlayışını savunmaktadırlar. Bunu yaparken işin içine ahlakı sokmakta, erdem dolayımıyla bireysel çıkar ile ortak çıkar arasında uyumun kurulduğunu varsaymaktadırlar. Onlara göre, kişisel yararını gözeten insan, erdemle donanarak ortak iyiliği içeren uygarlığın gelişmesine katkıda bulunmakta ve böylece hem kendini hem toplumu daha mutlu kılmaktadır. Filozofların ağızlarından düşürmedikleri erdem kavramı, bu bakımdan, burjuva dünya görüşünü meşrulaştıran düşünsel bir kılıf işlevi görmektedir.

Bu çağda, bilimlerin, sanatların, sanayinin ve ticaretin gelişmesinin körüklenmesiyle zenginliklerin arttığı ve insanların iyi-rahat yaşam koşullarına ulaştığı burjuva uygar toplumunun bu noktaya gelmesinde ahlaki iyiliklerin değil, fakat tam tersine kötülüklerin etkili olduğunu açıkça dile getiren kişi, İngiltere'de yaşamış Felemenkli bir düşünür olan Bernard de Mandeville'dir (1670-1733). Bu düşüncesini ortaya koyduğu 1714 tarihli *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits (Arıların Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar)* adlı eğlenceli öykü-

[93] Hume'a göre, toplumdaki farklı "çıkarlar bir bütün olarak kamusal çıkara yöneliyorsa, orada bilge bir yönetimin ve mutlu bir devletin olduğu iddia edilebilir" (Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 265). D'Holbach'a göre ise, "bir toplum, bireylerinin büyük çoğunluğunun beslenebildiği, giyinebildiği, barınabildiği, bir sözcükle, aşırı çalışmaksızın, doğanın, onlara kaçınılmaz hale getirdiği gereksinimlerini karşılayabildiği andan itibaren kendine yaraşır tüm mutluluğa erişir" (Aktaran: Plehanov, s. 25).

sünün kısa özeti şöyledir:[94] İngiltere olarak okunabilecek bir arı kovanı varmış. Bu kovan-toplum, gelişmiş sanayi ve ticareti sayesinde çok zengin ve güçlüymüş, bir "bolluk mutluluğu" içinde yaşıyormuş. Ama buradaki arıların her biri, her türlü erdemden uzak olup salt kişisel çıkar peşinde koşarmış. Aralarında rekabet, kıskançlık ve sömürü ilişkilerinin hüküm sürdüğü tüccar, çiftçi, avukat, doktor, rahip, asker, yargıç, politikacı vb. olan tüm arılar, kibirli, açgözlü, hilebaz, hırsız ve sahtekârmış. Bir yandan açgözlülükten, savurganlıktan, lüks tüketiminden ve toplumsal yozlaşmadan şikâyet ediyorlarmış; ama öte yandan gözlerden ırak yapmadıkları hile, etmedikleri kötülük yokmuş. Kısacası, "her meslek kötülüklerle yoğrulmuş, ama ulus mutlu bir gönence sahipmiş". Dahası, "özel kötülükler, kamusal mutluluğa katkıda bulunuyormuş". Öyle ki lüks tutkusu milyonlarca yoksula iş sağlıyor ya da öz-sevgi ile kıskançlık bilimlerin ve sanatların ilerlemesine yol açıyormuş. Bu gerçeğin farkında olmayan ikiyüzlü arılar şikâyetlerini sürdürmüşler ve birgün Jüpiter onların bu isteklerine kulak verip hepsini ahlaklı yapmış. Artık bütün arılar namuslu, dürüst, alçakgönüllü, kanaatkâr olmuş. Ama kötülüklerle birlikte gönenç ve mutluluk da ortadan kalkmış: Ticaret ve sanayi durma noktasına gelmiş, bilim ve sanatlar gerilemiş, kıtlık ve savaşlar başgöstermiş, işsiz kalan yığınlarla arı başka yerlere göç etmiş. Sonunda, yoksullaşan, güçsüzleşen ve küçülen kovan, kendisinden çok daha kalabalık düşmanları için ideal bir yem haline gelmiş.

Mandeville, döneminde genellikle, bu masalıyla ahlaki kötülüğün övgüsünü yapan biri olarak yorumlanmış ve hatta bu nedenle adından "şeytan adam" *(Man-devil)* söz-

[94] Bu özet için yararlanılan kaynaklar: Çırakman, s. 146-147; Gökberk, s. 372; Renaut, s. 94-95.

cüğü türetilmiştir. Oysa Mandeville'in böyle bir amacı yoktur. Ona göre, "nasıl açlık bizi yemek yemeye zorlamak için gerekliyse, kötülük de o ölçüde bir devleti dört başı mamur yapmak için gereklidir". İnsan doğasının temelinde bencillik vardır; bencillikten kaynaklanan kendini beğenmişlik, para ve mal hırsı, lükse ve eğlenceye düşkünlük gibi ahlaki kötülükler insan eylemlerinin zorunlu güdüleridir. Bunlar olmaksızın bir toplumun gelişmesi, uygarlaşması olanaksızdır. Bireysel kötülükler toplumsal yararı oluşturur ve hem tek tek insanların hem de bir bütün olarak toplumun mutlu olmasını sağlar. Kısacası toplumsal gelişme ve mutluluk için zorunlu olan zemberek erdem değil, bencilliktir. Dolayısıyla, bencilliğin serbestçe serpilip gelişmeye bırakılması gerekir.

Böylece Mandeville, gerçekte kapitalizmin ruhundan söz etmekte, burjuva toplumu mekanizmasının bencillik temeli üzerine inşa edilip işlediğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bunu yaparken de, Aydınlanmacılardan farklı olarak, bu toplumsal yapıyı meşrulaştırmak amacıyla ahlakı işin içine sokup bu mekanizmayı erdem kılıfı altına gizlemeye çalışmamaktadır. Hatta tam tersine, bu konuda Aydınlanma'nın tam karşıt kutbunda yer alarak ahlaki bir söylem tutturmanın ikiyüzlülükten başka bir anlama gelmediğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Mandeville, daha sonraki yazılarında, bencilliğin yozlaşmasının önlenmesi için (ahlaki ilkelere değil de) devletin ve yasaların gücüne başvurulmasını salık vererek bireysel özgürlüğün sınırsız olmadığını kabul etmekte ve Aydınlanma'nın önemli temalarından biri olan "siyasal yapının belirleyeciliği" anlayışına kapıyı açmaktadır.

V- ÖZGÜRLÜK TUTKUSU VE EŞİTLİK SORUNU

A. Doğal Özgürlükten Düşünce Özgürlüğüne

Aydınlanma filozoflarının erdem-mutluluk konusuyla ilişkilendirdikleri ve çeşitli yazılarında sık sık gündeme getirdikleri bir başka kavram, özgürlük kavramıdır. Ahlaktan söz edildiği zaman, iradi eylemler de işin içine sokulmaktadır. Ama insanın gerçekten özgür bir iradesi var mıdır? Filozoflar bu soruya genellikle olumsuz bir yanıt getirirler. Öyle ki Diderot'ya göre, bir insanın iyilik yerine kötülüğe yönelmesi, tam anlamıyla onun kabahati değildir; çünkü böyle bir seçim özgür bir iradeden kaynaklanmamaktadır.[95]

Filozofların özgürlük sorununu felsefi açıdan ele aldıklarında, aslında pek de rahat olmadıkları görülmektedir. Ancak sonuçta, ya duyumcu bilgi anlayışına göndermede bulunarak ya da neden-sonuç ilişkilerini içeren doğal düzen anlayışını öne sürerek (ya da her iki anlayışı birden kullanarak) insanın her şeyden bağımsız bir özgürlüğü içinde barındırmadığını, yani özgür bir iradeye sahip olmadığını kabul ederler. Voltaire, 1734 tarihli *Traité de métaphysique*'te, salt istemek olgusunun bile özgürlüğü kanıtlamada yeterli olduğunu ileri sürer: "İstemek ve eylemek kesinlikle özgür olmakla aynı şeydir."[96] Fakat daha sonraki yapıtlarında, Voltaire, bu yargısını terk eder ve özgürlüğü determinizm (gerekircilik ya da belirlenimcilik) içine yerleştirir: İnsan belli nedenlerden ötürü ister, yani iradesi kendi dışındaki olgular ile nesnelerin yol açtığı duyumlar tarafından belirlenir; ama bu durum, insanın özgür

[95] "Kötülük yapan kimse, bu kötülüğe, en yetenekli yargıcın bile hepsini kavrayıp dökümünü yapamayacağı bir dizi karmaşık neden tarafından yönlendirilmiştir. Hiç kimse işlenen bir kötülükten kişisel olarak sorumlu değildir" (Aktaran: Viguerie, s. 275).

[96] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 324.

olmadığı anlamına gelmez; insan isteğini gerçekleştiriyorsa özgürdür. Böylece Voltaire, özgürlüğü iradede değil, eylemde bulur. 1766'da kaleme aldığı *Philosophe ignorant*'daki *(Cahil Filozof)* deyişiyle, "istediğimi yapabildiğimde, işte benim özgürlüğüm; fakat istediğimi zorunlu olarak isterim; yoksa, hiçbir neden, hiçbir sebep olmadan istemiş olurum ki, böyle bir şey de olanaksızdır:"[97] Ayrıca güdümlenmemiş bir irade düşüncesi tek kelimeyle saçmadır; çünkü böyle bir düşünce, doğal düzenin yadsınması anlamına gelmektedir: "Bütün doğa, bütün yıldızlar sonsuz yasalara itaat ederken, beş ayak uzunluğundaki küçük bir hayvanın [yani insanın] her zaman bu yasalara aldırmaksızın sırf kendi kaprisi doğrultusunda hoşuna gittiği gibi davranabildiğini düşünmek fazla tuhaftır. Bu durumda, bu hayvan talihin cilvesine göre davranıyor demektir; ama talihin hiçbir şey olmadığını biliyoruz. Bu sözcüğü [talih sözcüğünü], bilinmeyen her nedenin bilinen sonucunu ifade etmek için insanlar uydurmuşlardır."[98] Voltaire, ayrıca iki yıl önce yazdığı *Dictionnaire philosophique*'in "Özgürlük" maddesinde de, insanın ancak kafasında oluşan düşünceler nedeniyle istediğini belirtip özgürlüğün eylemde bulunduğunu açıkça dile getirmiştir: "İradeniz özgür değildir, fakat özgür olan eylemlerinizdir. Yapabilme gücünüz olduğu zaman yapmakta özgürsünüzdür."[99]

Voltaire'in felsefi özgürlüğe ilişkin bu saptaması, büyük ölçüde diğer filozoflar tarafından da paylaşılır. Örne-

---

[97] Aktaran: Hampson, s. 94.

[98] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 324-325. Ancak Voltaire, birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da kesin bir yargıya varabilmiş değildir. Örneğin Madame du Deffand'a yazdığı 2 Temmuz 1754 tarihli mektubunda, yazgıcı bir yaklaşım sergilemektedir: "Bizimle alay eden ve bizi oradan oraya çekip götüren yazgıya boyun eğelim. Nasıl ve ne kadar yaşayabilirsek öyle yaşayalım gitsin. Aptallar kadar mutlu olamayacağız hiçbir zaman, ama kendimize göre mutlu olmaya çalışalım. Çalışmak... ne anlamsız bir söz! Hiçbir şey bize bağlı değil ki; hepimiz birer saatiz, birer makineyiz..." (Aktaran: Viguerie, s. 1449).

[99] Voltaire, tarihsiz, s. 238.

ğin, Helvétius'a göre, "Bütün düşüncelerimiz ve irademiz, algıladığımız duyumların doğrudan sonuçları ya da zorunlu uzantıları olmak durumundadır."[100] İnsanı bir makineye benzeten yapıtıyla büyük gürültü koparmış olan La Mettrie, iradeyi neden-sonuç ilişkileri şeklinde işleyen bedensel mekanizmanın zorunlu bir eylemi olarak görür: "İradenin gücünü haykırıp durmak boşunadır. İrade, verdiği tek bir buyruk karşılığında, kendisine yöneltilen yüz tane buyruğa uymak zorundadır."[101] Aynı şekilde, Diderot ya da Condillac için de insan bir madde olduğundan, özgür bir iradeden söz etmek olanaksızdır. Bu görüşü paylaşan D'Holbach'ın deyişiyle, "insanın içindeki özgürlük, kendi üzerine kapalı zorunluluktan başka bir şey değildir."[102] Demek ki Aydınlanmacılar, genellikle maddeci determinist bir yaklaşımı benimseyerek, felsefi açıdan insana özgür bir irade tanımamakta birleşmektedirler.

Fakat daha önce de görmüş olduğumuz üzere, Aydınlanma düşüncesi pratik yaşamla doğrudan ilişkili olduğundan, filozoflar özgürlük konusunu felsefi (ya da metafiziksel) boyutundan çok, pratik boyutu içinde ele alıp tartışırlar. Onlar için önemli olan toplum içindeki insanın, hatta bir devletin üyesi anlamındaki yurttaşın özgürlüğü sorunudur. Bunun anlamı da bireyin-yurttaşın yaşamının, güvenliğinin, emeğinin ürünlerinin (mülkiyetinin) ne ölçüde korunup korunmadığı sorunudur. Bu bakımdan özgürlük düşüncesi, Locke'da dile getirilen insan hakları düşüncesiyle bağlantılıdır, hatta bu bakımdan özgürlüğün kendisi en önemli doğal haklardan birisidir.

Özgürlüğü insanın doğasının içine yerleştiren ve doğal hakların tanınıp korunmasıyla ilişkilendiren anlayış, De Jaucourt'un kaleme aldığı *Ansiklopedi*'nin "Doğal Öz-

[100] Aktaran: Hampson, s. 105.
[101] Aktaran: Hampson, s. 94.
[102] Aktaran: Viguerie, s. 1036.

gürlük" maddesinde açıkça ortaya konur: "Doğal özgürlük, insanların en uygun gördükleri şekilde, ama doğal yasaya uygun olarak ve bunu başkalarına zarar verecek biçimde kötüye kullanmadan, kişilikleri ve mal ve mülkleri üzerinde sahip oldukları haktır. Demek ki doğal yasalar bu özgürlüğün kuralı ve ölçüsüdür... İnsanoğlunun doğadan edindiği ve sahip olabileceği şeylerin en değerlisi olarak görülen ilk durum, özgürlük durumudur. İnsanoğlu kendini ne biriyle değiş tokuş edebilir ne satabilir ne de yitirebilir; çünkü bütün insanlar özgür doğmuşlardır yani bir efendinin iktidarı altında değillerdir ve onların üzerinde hiç kimsenin mülkiyet hakkı yoktur."[103] Bu tanımda, insan doğasına içkin olan özgürlüğün bir tür "doğa durumu"nda bulunduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla, siyasal toplum söz konusu olduğunda, bu düzeydeki özgürlük (yani siyasal ya da sivil özgürlük) doğal özgürlükten türetilmektedir; yani her bireyin başka bir insanın (ya da insanların) boyunduruğu altında olmadan bedeninin ve mallarının mülkiyetine sahip olmasının pozitif yasalarca güvence altında bulunması, sivil özgürlük olarak kabul edilmektedir. Bir toplumdaki pozitif yasalar özgürlüğün ölçüsü olan doğal yasalara ne kadar uygunsa, sivil özgürlük de o ölçüde büyük olmaktadır.[104]

Filozoflara göre, toplumdaki özgürlüğün ilk anlamı, hiçbir insanın bir başkasının mülkiyetinde bulunmaması,

---

[103] Diderot ve D'Alembert, s. 179. Diderot'ya göre, "Hiçbir insan, başkalarına buyruk verme hakkını doğadan almamıştır. Özgürlük tanrısal bir armağandır ve aynı türden olan her birey aklını kullanabilme durumuna girer girmez, özgürlükten yararlanma hakkına sahiptir" (Diderot ve D'Alembert, s. 270).

[104] Demek ki özgürlük, pratik boyutu içinde, her şeyden önce siyasal bir nitelik taşımaktadır. Son bölümde ele alacağımız siyasal toplumun örgütleniş biçimi, dolayısıyla pozitif yasaların varlığı ve içeriği, özgürlüğün derecesini belirlemektedir. Bu nedenle, Montesquieu'den büyük ölçüde esinlenen De Jaucourt, "sivil özgürlük, yapılabilecek en iyi yasalara dayanır" diye yazmaktadır (Diderot ve D'Alembert, s. 270).

yani köle olmamasıdır. Bu bağlamda, feodal düzene içkin olan serflik düzeni de bir tür kölelik olarak kabul edilip yadsınmaktadır.[105] De Jaucourt, *Ansiklopedi*'ye yazdığı çeşitli maddelerde, köleliğin doğal hukuka ve hatta Hıristiyanlık ilkelerine aykırı olduğunu belirtip "insanların özgürlükleri, bir ticaret eşyası değildir; satın alınamaz ve satılamaz" diyerek kölecilik kurumunu mahkûm eder.[106] Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*'de, Avrupalı gemiciye karşı yaşlı Tahitiliyi şöyle konuşturur: "Bir hayvan gibi sahip olmak istediğin Tahitili senin kardeşindir. Her ikiniz de doğanın çocuklarısınız; onun senin üzerinde sahip olmadığı hangi hakka sen onun üzerinde sahipsin ki?"[107] Voltaire, *Candide*'te, efendisi tarafından bir bacağı ile bir eli kesilmiş zenci köleye, "işte siz bu bedel karşılığında Avrupa'da şeker yiyorsunuz"[108] dedirterek, köleciliğin temelinde paraya tapan "uygar devletlerin" sömürgeci politikalarının bulunduğunu vurgular.[109] Condorcet ise, 1774'te kaleme aldığı *Remarques sur les Pensées de Pascal (Pascal'ın Düşünceler Kitabı Üzerine Açıklamalar)* adlı yapıtında, Voltaire'in bu saptamasından yola çıkıp köleciliği besleyen ticaretin boykot edilmesi çağrısında bulunur: "Eğer şekeri korkunç barbarlık pahasına yiyebiliyorsak, kardeşlerimizin kanıyla kirlenmiş bu yiye-

---

[105] Voltaire, Fransa'nın Franche-Comté, Bourgogne, Champagne ya da Auvergne gibi bölgelerinde ve özellikle de Kilise toprakları üzerinde gözlemlenen çeşitli serflik uygulamalarına karşı gerek yazılarıyla, gerek hukuki girişimleriyle mücadele etmiştir.

[106] Diderot ve D'Alembert, s. 234 ve 295.

[107] Diderot, 2003, s. 293.

[108] Voltaire, 1993, s. 237.

[109] Helvétius, Voltaire'in bu değerlendirmesine benzer bir şekilde, "Avrupa'ya insan kanıyla boyanmamış tek bir şeker varilinin bile gelmediğini" yazar (Aktaran: Hampson, s. 91). De Jaucourt'a göre ise, "Hıristiyan devletleri, dinlerinin, doğal haktan bağımsız olarak, zencilerin köleliğine karşı çıkmış olduğunu nasıl düşünmemişlerdi? Düşünmemişlerdi, çünkü, sömürgeleri, plantasyonları ve maden ocakları için bu kölelere ihtiyaçları vardı. *Auri sacra fames! [İğrenç altın açlığı!]*" (Diderot ve D'Alembert, s. 179).

cekten vazgeçmeyi öğrenmeliyiz."[110] Filozoflar, kozmopolit anlayışlarıyla uyum gösteren kölecilik eleştirilerinde, bu kurumun sahiplenme hırsı, yani özel mülkiyet tutkusu tarafından beslendiğine dikkat çekerler; ama aynı zamanda mülk edinmeyi ve bunun uzantıları olan ticaret yapma gibi ekonomik faaliyetlerde bulunmayı en önemli özgürlükler olarak savunurlar.

Aydınlanma'nın mülkiyet konusundaki genel eğilimi, onun burjuvazi ile olan bağlantısını açıkça ortaya sermektedir. Çünkü filozoflara göre, özel mülkiyet doğaldır. Bu doğallık, bir doğal hak, bir doğal yasa şeklinde ele alınmaktadır; ya da en azından, doğal sözcüğüyle hazza yönelen bencil insan doğasına göndermede bulunulmaktadır. Hume "kararlı mülkiyet iyeliğini" temel doğal yasalardan birisi olarak kabul eder.[111] *Ansiklopedi* yazarlarından De Jaucourt, "bütün insanlar eylemleriyle servetlerini istedikleri gibi gerçekleştirmek ve kullanmak yetkisini doğanın kendisinden almışlardır" diye yazarken, Marquis de Saint-Lambert (1716-1803), mülkiyeti "insanoğlunun doğasında yer alan... zenginleşme ve zenginliklerin tadını çıkarma isteği"nden türetir.[112] Fakat bu doğallığın yanında, savunulan mülkiyet (ve ona bağlı olan zenginlik) anlayışının aristokratik mülkiyetten farklılığının vurgulanması amacıyla emek de işin içine katılır. Örneğin, D'Alembert, *Ansiklopedi*'nin "Servet" maddesinde, "namuslu olarak servet sahibi olmanın araçları, yetenek ve çalışmadır"[113] der. Diderot ise, *Entretien d'un père avec ses enfants (Bir Ba-*

[110] Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 195. Condorcet, 1781'de Joachim Schwartz takma adıyla yine köleciliği yerden yere vurduğu *Réflexions sur l'esclavage des nègres (Zencilerin Köleliği Üzerine Düşünceler)* kitabını piyasaya çıkartır ve Devrim'den bir yıl önce Paris'te kurulan kölecilik karşıtı *Société des amis des Noirs*'da *(Siyahların Dostları Derneği)* aktif bir rol oynar.

[111] Aktaran: Copleston, 1990, s. 117. D'Holbach'a göre, "doğanın yasaları, her insana, iyelik [mülkiyet] denilen hakkı sağlar" (Aktaran: Plehanov, s. 40).

[112] Diderot ve D'Alembert, s. 179 ve s. 238.

[113] Diderot ve D'Alembert, s. 268.

banın Çocuklarıyla Söyleşisi) yapıtında, mülkiyetin temelinde emeğin (çalışmanın) bulunduğunu hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde dile getirir: "Mülkiyeti yaratan, başlangıçta, emek ile sahip olmadır."[114] Ayrıca sahiplenme özgürlüğü (mülkiyet hakkı) ile zenginleşme amacıyla ekonomik faaliyetlerde bulunma özgürlüğünün meşruluğu, doğallığın ötesinde faydacı bir temele de oturtulur: Kişisel çıkarları doğrultusunda zenginleşmeye çalışan lükse tutkun bireylerin, Adam Smith'in "görünmez eli"nin etkisiyle toplumlarının, hatta tüm insanoğlunun çıkarına hizmet ettikleri varsayılır.[115] Üstelik Voltaire'e göre, bu etkinin ötesinde, ticaret ile özgürlüğün karşılıklı olarak birbirlerini güdümlemesi de söz konusudur.[116]

Ancak filozofların önemli bir bölümü, yaşadıkları ülkelerde, hatta Avrupa'nın uygar toplumlarında, insan doğasına içkin özgürlüklerin (dolayısıyla hakların) çiğnendiği ve insanların siyasal otorite ile geleneksel kurumların boyunduruğu altına sokulduğu düşüncesindedir. Doğal özgürlüğün yitirilmesiyle sivil özgürlük oluşturulamamış, tam tersine çok daha karmaşık bir kölelik durumu yaratılmıştır. Diderot, daha önce sözünü ettiğimiz *Supplément au voyage de Bougainville*'de, Avrupalıların değil, fakat doğallıklarını yitirmemiş olan Tahitililerin özgür olduklarını ileri sürer. Helvétius ile D'Holbach ise, bazı yazılarında Rousseau'nun savlarını anımsatırcasına, uygar toplumu özgürlük adına çok ağır bir şekilde eleştirirler.[117] Bu du-

[114] Diderot, 2003, s. 268.

[115] Örneğin Saint-Lambert'e göre, zenginleşme isteği, "bütün büyük toplumları destekler, zenginleştirir ve canlandırır ve lüks, iyi bir şey"dir (Diderot ve D'Alembert, s. 238). Voltaire'e göre ise, "ülkesini zenginleştiren bir tüccar,. . dünyanın mutluluğuna katkıda bulunur" (Aktaran: Pomeau, s. 88).

[116] "İngiltere'de yurttaşları zenginleştirmiş olan ticaret, onların özgür olmasına katkıda bulunmuştur; buna karşılık, özgürlük de ticareti geliştirmiştir; böylece büyük [güçlü] bir devlet ortaya çıkmıştır" (Aktaran: Pomeau, s. 85).

[117] Örneğin, Helvétius'un *De l'esprit*'sine göre, "Uluslar uygarlaşarak farkında olmadan cesaretlerini, erdemlerini ve hatta özgürlük sevgilerini yitirirler;

rumdan kurtulmak nasıl mümkün olabilir? Aydınlanmacılar, insanlara haklarının ve özgürlüklerinin neler olduğu anlatıldığı takdirde, zincirlerin kırılacağı inancındadırlar. Açıkçası, gerçeklerin özgürce dile getirilmesiyle, gözü açılan insanların haklarının bilincinde olarak ergin olma ve mutluluğa ulaşma yolunda ilerleyecekleri kabul edilmektedir. Dolayısıyla modern kölelik ya da Voltaire'in deyişiyle "zihinsel kölelik"[118] durumundan kurtulmak aydınlanmak demektir; bunun için ise yapılması gereken ilk iş, "düşünce ve ifade özgürlüğünü" kazanmaktır.

Filozoflar, gerek insan hakları ile özgürlüklerinin tanınmasının, gerek kişisel görüşlerini rahatça yayabilmelerinin temel güvencesi olarak gördükleri düşünce ve ifade özgürlüğüne çok büyük önem atfederler. Hatta Voltaire'den Kant'a dek, "özgürlük" adı altında en büyük mücadeleyi bu alanda verirler. Onlara göre, düşünme yetisine sahip olan insanın düşüncelerini dile getirmesi ve basın yoluyla yayması en temel doğal haklarından birisidir. Düşünce ve ifade özgürlüğünün sağlanmadığı bir ortamda, diğer özgürlüklerin yeşermesi de mümkün değildir. "Düşünceyi açığa vurma özgürlüğü yoksa, insanların özgürlüğünden de söz edilemez"[119] diyen Voltaire, bu özgürlükten ne anlaşılması gerektiğini şu sözlerle ortaya koyar: "Tüm sorumluluğu üzerine alarak dili gibi kalemini de kullanmak insanın doğal hakkıdır. Sıkıcı olan çok kitap biliyorum, ama gerçekten kötülük yapmış hiçbir kitap tanımıyorum."[120] Demek ki basın özgürlüğünün hiçbir sınırı ol-

---

her toplum, oluşmasının hemen ardından, içinde bulunduğu farklı koşullara göre hızlı ya da yavaş bir biçimde köleliğe doğru ilerler." D'Holbach'ın *Système de la nature*'üne göre, "Toplum durumu, egemenin herkese karşı ve bütün üyelerin birbirlerine karşı savaşıdır. İnsan kötüdür, ama kötü yapıldığı için kötüdür... İnsan hemen her yerde köledir" (Aktaran: Hampson, s. 178).

[118] Aktaran: Pomeau, s. 219.

[119] Aktaran: Pomeau, s. 220.

[120] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 325-326.

mamalıdır; ya da daha doğrusu, kitapların iyi ya da kötü yazılıp yazılmadıklarına, hatta doğru ya da yanlış fikirler içerip içermediklerine bakılmamalı; dolayısıyla, her türlü düşünceye kendini açığa vurma hakkı tanınmalıdır. Bir toplumda ifade özgürlüğü olacaksa, bunun herkes için olması gerektiği düşüncesi, Voltaire'in hakarete varacak denli çok sert eleştiriler yönelttiği Rousseau'ya yazdığı bir mektupta şöyle dile getirilmektedir: "Söylediklerinizin hiçbirinde sizinle aynı düşüncede değilim; ancak onları söyleme hakkınızı ölünceye değin savunacağım."[121]

Düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmak, her şeyden önce bu özgürlüğü yadsıyan kişilere ve onların bu amaçla ileri sürdükleri gerekçelere karşı mücadele etmek demektir. Bu mücadelede siyasal iktidarı bu özgürlüğün gerekliliğine inandırmak, büyük önem arz etmektedir. İşte bu nedenle, *Ansiklopedi*'de De Jaucourt'un kaleminden çıkmış şu satırlarla karşılaşılır: "Özgürlüğü temel alan bütün devletlerde, basın özgürlüğü kuralına uymanın çok büyük önemi vardır. Dahası, bu özgürlüğün yararları, zararlarından çok fazla olduğu için genel bir hak olarak kabul edilmesi ve bütün yönetimlerde bu özgürlüğe yer verilmesi gerekir."[122] Aynı şekilde, basın özgürlüğünün İngiltere'de bulunduğunu ileri süren Hume için de, "bu özgürlüğün tüm insan soyunun sahiplenmeye hakkı bulunduğu genel bir ayrıcalık olmasının ötesinde, yol açtığı olumsuzluklar öylesine az sayıda ve öylesine önemsizdir ki hiçbir yönetim bu özgürlüğe izin vermemezlik etmemelidir."[123]

Filozoflara göre, yönetim biçimi ne olursa olsun, basın özgürlüğü aslında iktidar sahiplerinin çıkarınadır. Çünkü bu özgürlük nedeniyle düzen karşıtı görüşler dile getirilse bile, bu durum zorunlu olarak ayaklanmalara ya da bir

[121] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 210.
[122] Diderot ve D'Alembert, s. 137.
[123] Hume, 2004, s. 7.

devrime yol açmaz; tam tersine, iktidarın yönetilenlerin kendisi hakkındaki düşüncelerini öğrenmesine ve bu sayede gerekli reformları gerçekleştirerek varlığını sürdürmesine katkıda bulunur. Diderot'ya göre, "Yasalar kötüyse susup oturmak mı gerekir?... Hiç kimse sesini yükseltemiyorsa, yasamacı, yönetiminin kötülüğünden ve yasalarının yanlışlığından nasıl haberdar olacaktır?"[124] Hume da yanıtı içinde olan benzer bir soruyu sorar: "Basın özgürlüğünün yol açtığı mırıldanmalar ve hoşnutsuzluklar sözcükler yoluyla buharlaşıp etrafa yayılır. Böylece yönetici, tam zamanında bilgilenmiş olur; bu durum, dile getirilen sorunların, çare olacak önlemler almakta çok geç kalınacağı bir zamanda öğrenilmesinden daha iyi değil midir?"[125] Üstelik, basın özgürlüğünün olmadığı bir ortamda, düzen için çok daha tehlikeli olan dedikodular belirir. Yine Hume'un deyişiyle, "kulaktan kulağa tekrarlanan söylentiler genellikle aynı yayılmayı gösterir ve kâğıt üzerine basılmış olmaları kadar tehlikelidir. Ne diyorum ben? Düşünce özgürlüğü ne kadar engellenmişse, doğruyu yanlıştan ayırmak ne kadar güçse, tehlike de o ölçüde daha büyüktür." Oysa, basın özgürlüğü sayesinde insanlar, özgürce tartışma ve daha sağlam bir biçimde yargılama olanağına kavuşurlar; böylece "söylentilerin ve dedikoduların cazibesine kapılmaktan kurtulurlar."[126]

Hume'un bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere, düşünce ve ifade özgürlüğünün sağladığı en büyük yarar cehaleti

---

[124] Diderot, 2004(2), s. 5.

[125] Hume, 2004, s. 7. *Ansiklopedi*'nin "Basın" maddesini kaleme alırken Hume'un bu makalesinden epey yararlandığı anlaşılan De Jaucourt'un sözcükleriyle, "Şu ya da bu biçimde kötüye de kullanılsa, basın özgürlüğü halk kaynaşmalarına yol açmaz. Bu özgürlüğün doğurabileceği fısıltılar ve gizli hoşnutsuzluklar sadece söz ve konuşma alanında kaldığı için geç olmadan yargıçların dikkatini çekecek ve buna bir çare bulmaları olanağını sağlayacaktır üstelik" (Diderot ve D'Alembert, s. 137).

[126] Hume, 2004, s. 7-8.

ortadan kaldırmasıdır;[127] insanlar akıllarını kullanmayı öğrenerek doğruyu, gerçeği kavrarlar ve mutlu bir toplum kurma yolunda ilerlerler. Öyleyse toplum için var olması gereken iktidar, iyi-kötü ayrımı yapmaksızın her türlü düşüncenin basımına izin vermelidir.[128] Ne de olsa, "insanları kazanmanın en iyi yolu, onları hayvanlar gibi itip kakmak değil, fakat akılla yönetmektir."[129] Dahası, basın özgürlüğü sayesinde gerçeklerin ortaya çıkması ve insanın yanlışlardan, yanılgılardan kurtulması mümkün olmaktadır. Diderot'ya göre, insan kendine zarar vermeden yanılgı içinde olamaz. Bu bakımdan, gerçek insana yararlıdır, insan için "bir erdemdir". "İnsanın asıl mutluluğu gerçek üzerine kuruludur."[130] Böylece özgürlük (özellikle de düşünce ve ifade özgürlüğü ile mülkiyet özgürlüğü), doğru bir toplumun ve insan mutluluğunun olmazsa olmaz koşulu olarak belirmektedir.

B. Doğal Eşitlikten Toplumsal Eşitsizliğe

Filozoflar, özgürlüğe bu anlamda tutkuyla bağlı olmalarına karşın, özgürlük sözcüğünün çağrıştırdığı eşitlik konusunda epey ikircikli bir tutum sergilerler. Aydınlanmacıların eşitliğe ilişkin yaklaşımları, dönemin yükselen sınıfı olan burjuvaziye içkin temel bir çelişkiyi yansıtmaktadır: Bir yanda halkın yardımıyla feodal sistemden kurtulmak isteği, dolayısıyla eşitlikçi bir söylem tutturulması; öte

---

[127] Voltaire, bu savı, Osmanlı İmparatorluğu'nda matbaanın yasaklanmasına göndermede bulunarak ironik bir şekilde dile getirmektedir: "İnsanların düşüncelerini başkalarına aktarma kolaylığı, uygar devletlerin koruyucusu ve güvencesi olan cehaletin kesinlikle yok olmasına yol açar" (Aktaran: Pomeau, s. 229)

[128] Voltaire'e göre, "Zevk sahibi insan yalnızca iyi kitaplar okur, ama devlet adamı hem iyi hem kötü kitaplara izin vermelidir" (Aktaran: Pomeau, s. 226).

[129] Hume, 2004, s. 8.

[130] Diderot, 2004(2), s. 1.

yanda bu halkı kendi çıkarına sömürmek arzusu, dolayısıyla eşitliğin olanaksızlığının vurgulanması.

İnsanların doğal eşitliği düşüncesi, XVIII. yüzyılın en yaygın inançlarından birisidir.[131] Filozofların büyük bir bölümü de bu düşünceyi benimserler. *Ansiklopedi*'nin De Jaucourt'un kaleminden çıkmış "Doğal Eşitlik" maddesinde şu satırlar yer almaktadır: "Bu eşitlik, insanların doğal yapısından kaynaklanan ve onun gereği olan bir eşitliktir. Ve aynı zamanda onların özgürlüğünün de temelidir. Demek ki *doğal* ya da manevi *eşitlik*, aynı şekilde, doğanın çoğalan, yaşamını sürdüren ve ölen bütün insanlarda ortak olan insansal doğa üzerinde temellenmiştir."[132] Voltaire, *De l'égalité des conditions (Toplumsal Konumların Eşitliği Üzerine)* başlıklı şiirinde, eşitliği insanların beş duyusu bulunan aynı bedensel biçime sahip olmalarına indirger; ama ayrıca, herkesin eşit olarak mutlu olma hakkının bulunduğunu da ekler. Kısacası Aydınlanma'nın bu düzeyde anladığı eşitlik, insanların insan olmaları sıfatıyla, yani insani bir doğayı içermeleri nedeniyle eşit olmalarıdır. Bu bağlamda doğal eşitliğin özgürlük ile ilişkilendirilmesi ise, her insanın kendi bedeni üzerinde eşit hakka sahip olması, dolayısıyla bir başkasının mülkiyeti (kölesi ya da serfi) konumunda bulunmaması anlamına gelmektedir.

Özgürlük doğallığından soyutlanıp toplumsal açıdan ele alındığında, filozofların onun hakkındaki yargıları

---

[131] Bu düşünce, soylular arasında, saray çevresinde de büyük bir kabul görmüştür. Örneğin, Fransa Kralı XV. Louis'nin uzun yıllar bakanlığını yapan Aguesseau (1668-1751), *Essai sur l'état des personnes (Kişilerin Konumu Üzerine Deneme)* adlı yapıtında şu satırlara yer vermektedir: "Bütün insanlar doğanın bağrından eşit olarak çıkmışlardır; eşit olarak özgür ve soyludurlar; hepsi aynı babanın çocukları ve aynı bedenin üyeleridirler." Prenslerin eğitimcisi Duc de La Vauguyon (1706-1772) ise, geleceğin XVI. Louis'si ile iki kardeşine şu öğüdü verir: "Sizler, doğa gereği diğer insanların eşitisiniz; dolayısıyla, insanlığın başına gelen tüm kötülüklere ve felaketlere duyarlı olmanız gerekir" (Aktaran: Viguerie, s. 949-950).

[132] Diderot ve D'Alembert, s. 174.

önemli ölçüde değişir. Aslında Aydınlanmacılar, feodal düzene karşı bir savaş yürüttüklerinden ve genelde Montesquieu'nün "yasa fetişizmi" anlayışını benimsediklerinden, hukuksal eşitlik konusunda hemfikirdirler. Buna göre, bir toplumdaki tüm insanlar (yurttaşlar) eşit şekilde yasalara bağımlı olmalıdırlar; özellikle de kalıtımsal ayrıcalık düşüncesi ileri sürülerek yasalar önünde soylu-avam ayrımına denk düşen bir eşitsizliğe kesinlikle yer verilmemelidir. Örneğin Diderot, *Ansiklopedi*'nin "Yurttaş" maddesinde, kalıtımsal soyluluk savının ne denli saçma olduğunu belirtip "tüm yurttaşlar, yurttaş olma sıfatıyla eşit olarak soyludurlar" diye yazar.[133] Fakat Aydınlanma'da genel bir eğilim olarak beliren bu hukuksal eşitlik anlayışı, sosyo-ekonomik eşitliğin benimsenmesine yol açmaz. Hatta tam tersine, ağız birliği edilmişçesine bu eşitlik yadsınır.

Bununla birlikte, bazı filozoflar, gerek ahlaki kaygılarla, gerek feodal düzeni karalamak amacıyla yaşanılan aşırı ekonomik eşitsizliklere karşı eleştirel bir tavır takınırlar. D'Alembert, *Ansiklopedi*'ye yazdığı "Servet" makalesinde, "bazıları yoksuluk yüzünden ölürken, bazılarının boyunlarına kadar lükse batmış olmalarına yol açan eşitsizlik, yani servetler arasındaki bu korkunç eşitsizlik"ten yakınır ve doğrudan doğruya isim vermese de başta Fransa olmak üzere bazı devletlerde yaşanılan feodal sömürüyle ilişkilendirdiği bu eşitsizliği insanlık adına mahkûm eder: "Milyonlarca insanın, bazı ülkelerde olduğu gibi, az sayıdaki tembel yurttaşın utanılacak lüksünü beslemek için en gerekli şeylerden yoksun olmaları doğal hukuka ve insanlığa karşı bir durumdur."[134] Condorcet de toplumsal adaletsizliğin kaynağı olarak gördüğü servet eşitsizliğinin karşısında yer alır ve kendi deyişiyle "cumhuriyetçi eşitliği", yani servetler arasında büyük uçurumların bulunmadığı

[133] Diderot, 2004(1), s. 6.
[134] Diderot ve D'Alembert, s. 268.

bir düzeni savunur.[135] Diderot ise, böyle bir düzeni demokrasiyle ilişkilendirerek yüceltir: "Yurttaşlar arzuların ve servetlerin eşitliğine ne denli yaklaşırlarsa devlet de o denli huzurlu olur; bu üstün durum saf demokrasiye özgü gibi görünmektedir." Fakat hemen ardından, Aydınlanma'nın bu eşitliğe bakışını özetleyen anahtar kelimeyi, yani "düş" sözcüğünü işin içine sokar: "En yetkin bir demokraside bile, üyeleri arasındaki mutlak eşitlik düşsel bir şeydir."[136]

Aydınlanmacıların gözünde, Diderot'nun deyişiyle "mutlak eşitlik" ya da sosyo-ekonomik eşitlik bir düştür, bir kuruntudur ya da bir ütopyadır. Bir toplumdaki tüm insanların toplumsal statü, mevki ya da servet bakımından eşit olmaları mümkün değildir. Filozoflar, sosyo-ekonomik eşitsizliği meşrulaştırmak amacıyla, paradoksal bir biçimde, doğal eşitliği gerekçelendirmek için kullandıkları insan doğası kavramına göndermede bulunurlar, hatta toplumsal eşitsizliğin temeline doğal eşitliği yerleştirirler. Burada şöyle bir mantık yürütülür: Öz-sevgiyle donanmış "her insan, hükmetmeye, zengin olmaya ve haz almaya yönelik epey şiddetli bir eğilim ile doğar; ayrıca tembelliğe de çok yatkındır".[137] Her ne kadar tüm insanlar aynı bedensel biçime ve beş duyuya sahiplerse de gerek fiziksel ve ruhsal güç, gerekse de akılsal yetenek bakımından birbirlerinden farklılaşırlar. Diderot'ya göre, sanattan

---

[135] "Çok zengin bir yurttaşın hizmetçisi, işçisi ya da çiftçisi olan bir başka yurttaş, hiçbir yerde onun eşiti değildir; sefaleti nedeniyle aşağılanmış ve sersemlemiş bir insan, hiçbir yerde, özenli bir eğitim almış bir insanla eşit değildir. Çok yoksul ve çok zengin insanların bulunduğu her yerde, kaçınılmaz olarak iki sınıf yurttaş oluşur. Medeni yasaların, mali yasaların ve ticaret yasalarının uzun süreli büyük servetlerin oluşmasına olanak verdiği bir ülkede, cumhuriyetçi eşitliğin hüküm sürmesi olanaksızdı." (1770'lerde maliyeden sorumlu Necker'e yazdığı mektuptan aktaran: Badinter ve Badinter, s. 264)

[136] Diderot, 2004(1), s. 6.

[137] Voltaire, tarihsiz, s. 168.

bilime dek her alanda dâhi insanların varoluşları bu doğal yetenek eşitsizliğinin en açık kanıtıdır. D'Holbach'a göre ise, birileri diğerlerine kıyasla doğal olarak daha güçlü, daha çalışkan, daha becerikli, daha akıllı, daha yürekli, daha atılgandır. Dolayısıyla, "başlangıçtan beri, iyelik [mülkiyet] ve elde bulundurma bakımından eşitsizliğin nedeni budur".[138] Voltaire de "eşitlik hem en doğal hem de en düşsel şeydir"[139] derken, bir bakıma, doğal eşitlik ile toplumsal eşitsizlik arasındaki bu ilişkinin altını çizmektedir.

De Jaucourt, daha önce aktardığımız *Ansiklopedi* maddesindeki doğal eşitlik övgüsünün ardından, toplumsal yaşamda bu eşitliğin yerini eşitsizliklerin aldığını açıkça dile getirir: "Ben burada sadece, doğal eşitlik'ten söz ediyorum ve bütün yönetimlerde var olması gereken farklı koşulların, rütbelerin, saygınlıkların, ayrıcalıkların, alt-üst ilişkilerinin gerekliliğini çok iyi biliyorum." Hatta De Jaucourt, bu gerekliliği vurgulamak amacıyla, servetleri eşitlemek yönünde "bir uygulama yapmak da delilikten farklı olmayacaktır" diye ilave eder.[140] Böylece sosyo-ekonomik eşitsizlik, bir yanda mülkiyet ve ticaret özgürlüğünün, öte yanda toplumsal yaşamın bir gereği olarak doğrulanmaktadır. Farklı beceri ve yetenekli insanlar tarafından oluşturulan toplumun çeşitli iktidar ilişkilerini içerdiği varsayımından hareket edildiğinde, toplumsal yaşamın her düzeyinde eşitsizliklerin olmasının kaçınılmazlığı sonucunu varılır. Hatta öyle ki işbölümü temeline dayalı hiyerarşik

---

[138] Aktaran: Plehanov, s. 44. Helvétius'un deyişiyle, "En ustanın daha fazla kazanması, en iyi çekip çevirenin daha çok artırım sağlaması ve önceden elde ettiği zenginliklere yenilerini katması gerekir. Öte yandan, büyük kalıtlara konan kalıtçılar, gemilerine çok para yatırarak büyük kazanç sağlayan tecim adamları vardır, çünkü her tür tecimde, para parayı çeker. Öyleyse, onun eşitsiz dağılımı, içine girdiği durumun kaçınılmaz sonucudur" (Aktaran: Plehanov, s. 110).

[139] Voltaire, tarihsiz, s. 168.

[140] Diderot ve D'Alembert, s. 175.

bir düzen olarak algılanan toplumun varlığının sürmesi bile, bu tür eşitsizliklerin varlığıyla, zenginler ve yoksullar şeklinde en az iki sınıfın bulunmasıyla doğrudan bağlantılıdır.

Aydınlanma'nın sosyo-ekonomik eşitsizliğe ilişkin bu anlayışı, Voltaire'in çeşitli yazılarında açıkça ortaya konmaktadır: "Hepimiz insan olarak eşitiz, ama toplumun eşit üyeleri değiliz... Bazı Sofistlerin moda haline getirdikleri insanların sözde eşitliği çok tehlikeli bir düştür. Bir efendi için otuz tane ırgat olmazsa toprak ekilip biçilmez... İşçi ya da ırgat temel ihtiyaçlara muhtaç olmalıdır ki çalışsın; çünkü insanın doğası böyledir. Bu büyük sayıdaki insan yoksul olmalıdır, ama sefalet içinde bulunmamalıdır... Bütün insanlar eşit olurlardı, eğer gereksinimleri olmasaydı. Türümüze özgü bu zayıflık bir insanı bir başkasına muhtaç kılar; gerçek kötülük, eşitsizlik değil, bağımlılıktır... Zavallı dünyamızda, toplumda yaşayan insanların biri ezenler, diğeri ezilenler olmak üzere iki sınıfa ayrılmaması olanaksızdır; bu iki sınıf da binlerce bölüme ayrılmıştır ve hepsinin arasında farklılıklar vardır... İnsanoğlu, [bir yanda hükmetmeye, öte yanda tembelliğe eğilimli] doğası nedeniyle varlığını sürdüremeyip yok olurdu, eğer insanların büyük çoğunluğu hiçbir şeye sahip olmasaydı. Çünkü rahatı yerinde olan bir insan, kendi toprağını terk edip sizinkini ekmeye gelmezdi."[141]

Sosyo-ekonomik eşitsizliği "insan doğası"ndan "toplumsal işbölümü"ne kadar uzanan çeşitli gerekçelerle savunan filozoflar, cinsiyetler arası eşitlik konusunda da olumsuz bir tutum içindedirler. Genelde bu konu hakkında bir fikir yürütmekten kaçınırlar; ama bu konuya bilinçli ya da bilinçsizce değinmek durumunda kaldıklarında, dönemlerinin kadınlara ilişkin önyargılarını büyük ölçüde paylaşırlar; yani kadının erkeğe göre hem bedensel hem

[141] Aktaran: Pomeau, s. 232, 148, 85; Voltaire, tarihsiz, s. 167-168.

entelektüel bakımdan daha zayıf olduğunu kabul ederler ve cinsiyetlerin hukuksal eşitliğini de yadsırlar. Badinter'lerin filozoflar içinde "en feminist"[142] olarak değerlendirdikleri Voltaire'in, âşık olduğu Marquise du Châtelet'yi, hayranlığını dile getirmek ve övmek amacıyla "kadın olmaktan başka eksikliği olmayan büyük insan"[143] diye nitelendirmesi, Aydınlanma'nın kadına bakışını epey iyi özetlemektedir. Bununla birlikte, geç dönem Aydınlanmacısı Condorcet'nin kadın ile erkeğin her bakımdan eşit olduğunu ve bu eşitliğin yasalarca garanti edilmesi gerektiğini savunmuş tek filozof olduğu da belirtilmelidir.[144]

Filozoflar, toplumda insanlar arasında zekâ, servet ya da cinsiyet bakımından eşitsizliklerin kaçınılmaz olduğunu ileri sürmelerine karşın, aklı körelten dogmalardan, önyargılardan, boşinançlardan kurtulmak anlamında özgürleşmeyi bütün insanlar için talep ederler. Bir başka deyişle, akılsal körelmeyi beslediğine inandıkları dine ya da Kilise'ye (özellikle Katolik Kilisesi'ne) karşı verdikleri mücadeleyi insanlık adına yürütürler.

VI- DEİZMDEN ATEİZME

Aydınlanma felsefesine genellikle yüklenen en önemli özellik, dine yönelik kuşkucu ve eleştirel bir tutum takınmış olmasıdır. Daha çok Fransız filozofları arasında gözlemlenen bu özellik, zamanla tüm Aydınlanma'nın başat özelliği olarak kabul edilmiştir. Aslında, diğer konularda olduğu

---

[142] Badinter ve Badinter, s. 263.

[143] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 43. Ayrıca Diderot, *Le neveu de Rameau*'da, "doğru akıl yürütmenin" erkeklere göre "kadınlar arasında çok daha ender olduğunu" yazar (Diderot, 2003, s. 56).

[144] Ayrıca Condorcet, Devrim'in ilk yılı olan 1790'da yayımladığı bir denemesinde, kadınların erkeklerle aynı siyasal haklara sahip olmaları gerektiğini ileri sürerek, "erkek devrimciler" arasında da aykırı bir ses olarak dikkati çekmiştir. Bkz. Duhet, s. 57-66.

gibi bu konuda da düşünürler arasında çeşitli farklılıklar bulunmakta; daha doğrusu, düşünürlerin bu konuya ilişkin kişisel felsefi yaklaşımları deizmden (yaradancılıktan) ateizme (tanrıtanımazlığa) uzanan bir yelpaze oluşturmaktadır. Ancak, filozofların büyük çoğunluğu, geleneksel Hıristiyanlık ile Kilise'ye karşı düşmanlıkta ve hoşgörüyü savunmada birleşmişler ve böylece Voltaire'in *"Ecrasez l'infâme!"* (Alçağı [ya da rezili] ezin!) sloganıyla başlattığı bu savaşta aynı cephede yer almışlardır.

Düşünürlerin din sorununa büyük önem vermelerinin ve bu konuda çok sayıda yapıt ortaya koymalarının temel nedeni, dinleri, özellikle de papazların ellerindeki Hıristiyan dinini, Aydınlanma'nın (yani ergin olmayıştan kurtulmanın) önündeki en büyük engel olarak görmeleridir. Onlara göre dinler, her zaman ve her yerde entelektüel gelişmeyi frenlemiş, insanların kafalarını dogmalarla ve boşinançlarla doldurup halkları sersemletmiş ve gerek rahiplerin, gerekse bunlarla el ele vermiş kralların baskıcı iktidarlarını pekiştirmiştir. D'Holbach'ın deyişiyle, yüzyılların mirası nedeniyle "bir alışkanlık"[145] haline gelmiş olan dinin kitleler üzerindeki etkisini bir kalemde silip atmak hiç kolay değildir. Aklını kullanmaya kalkışacak kişinin sofuların oluşturduğu bir toplumsal tepkiyle karşılaşmaması ve dinin "rantını" yiyen çeşitli otoritelerin baskısına maruz kalmaması olanaksızdır. Voltaire, bu durumu, Osmanlı'ya, dolayısıyla Müslümanlığa göndermede bulunarak şöyle dile getirir: "Aklınız [dinsel] önyargılara karşı çıktığı zaman komşularınız, özellikle de kadın komşularınız sizi dinsizlikle suçlayıp korkuturlar; dervişiniz gelirinin düşeceğinden çekinerek sizi kadıya şikâyet eder; kadı ise, elinden geliyorsa sizi kazığa oturtur; çünkü kadı, budalalara hükmetmek ister ve budalaların başkalarına göre

[147] Aktaran: Viguerie, s. 273.

daha iyi itaat ettiklerine inanır."[146] Demek ki boşinançlar, önyargılar, dogmalar toplumlarda kökleştiği içindir ki dine karşı amansız ve yoğun bir savaş verilmelidir.

Fakat bu savaş verilirken her türlü din anlayışına da, Tanrı düşüncesine de karşı mı çıkılacaktır? Voltaire, "alçağı ezin!" derken, "alçak" ile inancı değil boşinancı, dini değil Kilise'yi, Tanrı'yı değil onun adına her çeşit kötülüğü yapan din adamlarını kastettiğini açıklar. Ancak daha sonra gelen D'Holbach ya da Hume gibi Aydınlanmacılar, Voltaire'in bu ince ayrımına rağbet etmeyip her türlü din anlayışının anlamsızlığını vurgulayıp Tanrı'yı yadsımaya varırlar. Başta da belirtildiği üzere, filozoflar, dinsel düşünceleri bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Hatta bazıları, kendi içlerinde bile tutarlı bir yaklaşım sergilemezler. Örneğin Diderot, 1740'larda (Türkçeye *Filozofca Düşünceler* olarak çevrilmiş) *Pensées philosophiques*'i yazdığı dönemde deist bir tutum içindedir; oysa 1769'da kaleme aldığı *Le rêve de d'Alembert*'de deizmi eleştirip ateizmi benimser. Bu bakımdan "Aydınlanma'nın din görüşü" dendiğinde, bir yanda filozofların birbirleriyle çelişmeye-çekişmeye kadar varan felsefi yaklaşımlarından söz etmek,[147] öte yanda Kilise'ye karşı birlikte yürüttükleri mücadelede ortaya koydukları temel düşünceleri ele almak gerekir.

A. Felsefi Yaklaşımlar

Aydınlanma'da ilk olarak ortaya çıkan din anlayışı, "akıl dini" ya da "doğal din"dir. XVIII. yüzyıla damgasını vur-

[146] Voltaire, tarihsiz, s. 295.

[147] Örneğin, D'Holbach'ın ateizmi savunan 1770 tarihli *Le système de la nature* yapıtının tüm filozofları zan altında bırakacağını ve ortak mücadeleye yarardan çok zarar getireceğini düşünen Voltaire, aynı yıl Grimm'e yolladığı bir mektupta, "Bu kahrolası *Système de la nature* onarılmaz bir kötülük yaptı" diye yazar (Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 76).

muş "tarihi olan" ile "doğal olan" karşıtlığından hareketle bu akıl dini, tarihi dinlerin üstünde olan, her bakımdan akla uygun olup akıl tarafından ortaya konan ve insanın doğasındaki yerleşik inançlardan oluşan bir din olarak tanımlanır. Alman Aydınlanmacı Christian Wolff'un (1679-1754) başını çektiği bir felsefi akım, tarihi bir vahiy dini olan Hıristiyanlık ile akıl dinini uzlaştırmayı dener. Buna karşılık Fransa'da Voltaire ile birlikte, "dinin akla uygun olması gerektiği ilkesi" sonuna kadar götürülüp vahiy bir kenara bırakılır ve akıl dininin ya da doğal dinin tarihi dinlerle hiçbir ilgisi bulunmayan biricik din olduğu kabul edilir. İşte bu yaklaşım, Aydınlanmacılar arasında epey yaygın olan deizmdir.[148] Diderot, deist döneminde, "insanların Tanrı'yı aralarından uzaklaştırarak bir tapınağa kapatmalarından" yakınır ve ardından "Tanrı'yı yaygınlaştırınız. Onu bulunduğu her yerde görünüz" diye haykırır. Ona göre, tarihi dinlerden farklı olarak bir başlangıcı olmadığı için yok olmayacak olan doğal din, insanların yüreklerine kazınmıştır; bu nedenle de, "sonsuz, evrensel ve apaçıktır".[149]

Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin inançların insanın doğasında (aklında) yerleşik olduğunu kabul eden deistler, doğanın gözleminin bir Yaratıcı'yı zorunlu kıldığını ileri sürerler. Yürütülen deist mantık doğrultusunda, Tanrı, kişilik özelliği kalmayan bir başlatıcı il-

---

[148] Genellikle Türkçede "Yaradancılık"la karşılanan deizm ile "Tanrıcılık"la karşılanan teizm (ya da theizm), dil bakımından "Tanrı" sözcüğünü içermelerine, yani birinin Latincedeki *Deus*, diğerinin Yunancadaki *Teos* sözcüklerinden türetilmiş olmalarına karşın, anlam bakımından birbirinden farklıdırlar. Macit Gökberk (s. 363), bu farklılığı şöyle açıklar: "Deiste göre, evreni yaratan Tanrı, sonra onu, kendi yasasına göre işlemek üzere, kendi başına bırakmıştır. Bu anlayışta Tanrı ile insan arasında canlı bir ilgi kalmıyor. Theist ise canlı ve kişiliği olan bir Tanrı'ya inanır; bu Tanrı yaratmış olduğu evrenin hem üstünde, hem de içindedir; her yerde her an bulunup her şeyi kendisi yönetir."

[149] Diderot, 1974, s. 25 ve 55.

keye, bir evren mimarına dönüşür; evren ise Tanrı'nın yalnızca başlangıçtaki müdahalesiyle yaratılmış ve düzene sokulmuş bir mekanizma haline gelir. "Tanrı beni, bir saatin, bir saat yapımcısının varlığını kanıtlayamayacağını söyleyen bir ahmağa benzetmekten korusun"[150] diyen Voltaire, evreni bir saate, Tanrı'yı da zamanı göstermesi amacıyla bu mekanizmayı yaratan bir saat yapımcısına benzetir. Bu "Yüce Varlık" zorunlu olarak vardır; ama onun ne olduğu akılla kavranamaz. Buna karşılık, onun yaratısını, yani saatin zembereklerini, işleyiş mekanizmasını rasyonel bir biçimde anlamak mümkündür. Ancak Voltaire'in bu düşüncelere saplanıp kaldığı sanılmamalıdır. Özellikle 1755 Lizbon depremi ardından Voltaire, evren yapısının bilinçli bir tanrısal ereğe uygun olduğundan kuşkuya düşer ve *Candide*'de Leibniz'in "bu dünyanın olabilecek dünyaların en iyisi olduğu" düşüncesiyle alay eder. 1766 tarihli bir mektubunda ise, "... bu dünyayı, bazen trajediye dönüşen bir kaba güldürü (*farce*) olarak görüyorum"[151] diye yazar.

Ancak bu kuşkucu tutumu, Voltaire'i Tanrı'nın varlığını sorgulamaya kadar götürmez. "Tanrı olmasaydı bile, onu yaratmak gerekecekti"[152] diyen Voltaire için deist bir Tanrı inancının asıl önemi, ahlak bakımından bir ağırlık merkezi, yani ahlaki yaşamı güvenceleyen bir temel olmasındandır. Kendi deyişiyle, "güzel eylemleri ödüllendirip kötülerini de cezalandıran, hafif kusurları bağışlayan bir Tanrı'ya inanç, insan soyuna en yararlı inançtır."[153] Din ile dinin içerdiği Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ya da cehennem cezası gibi inançlar, yasalardan gizli kalacak şekilde suç işlenmesinin önündeki en büyük "frenlerdir".[154] Filozoflar inançlı olmasalar da erdemli davranabilirler. Fa-

[150] Aktaran: Goldmann, s. 94.
[151] Aktaran: Viguerie, s. 1449.
[152] Aktaran: Gökberk, s. 365; Pomeau, s. 200; Tanilli, s. 200.
[153] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 200.
[154] Voltaire, tarihsiz, s. 169; 1989, s. 129.

kat sıradan insanları suç işlemekten alıkoyabilmek, aralarındaki ilişkilerin adalet duygusu temeli üzerinde yürümesini sağlayabilmek, kısacası toplumun varlığını sürdürebilmek için bu inançlara gereksinim vardır. Bu nedenle, "uygar bir ülkede (kötü de olsa) bir dinin olması, hiçbir dinin olmamasından çok daha yararlıdır... Dolayısıyla, prensler ve halklar için yaratıcı, yönetici, ödüllendirici ve cezalandırıcı bir Yüce Varlık düşüncesinin zihinlere kazınmış olması mutlak gereklidir."[155]

Voltaire'in, elitist bir dünya görüşüne sahip olduğu için, bir Tanrı inancını özellikle kitleleri yönlendirmek bakımından zorunlu gördüğü söylenebilir. Fakat ardından gelen bazı Aydınlanmacılar, Voltaire'in elitizmini benimselerse de deist öğretisini aşıp Tanrı'yı ve her türlü dinsel inancı yadsırlar. Diderot ve D'Holbach, deizmin, dinsel bir inanç olması nedeniyle, eleştirdiği tarihi dinler gibi boşinançlar ile önyargılar ürettiğini ileri sürerler. Diderot'ya göre, deist din canavarının on iki kafasını kesse de bıraktığı tek kafadan başkalarının türeyeceği kesindir.[156] D'Holbach, başta Hıristiyanlık olmak üzere tarihi dinlerin "barbar, despot" bir Tanrı tasarımı ortaya koyduklarını belirtir[157] ve ardından maddeci felsefesine uygun olarak (yani doğayı kendi başına devinme ve düşünme yetisine sahip fiziki nesne ile cisimlerin karşılıklı etkileşmeleri düzeni şeklinde algılayan anlayışının mantıki sonucu olarak), herhangi bir Tanrı düşüncesine gerek olmadığını

---

[155] Voltaire, tarihsiz, s. 43-44. "Nerede kurulmuş bir toplum varsa, orada din gereklidir; yasalar görünen suçlar üzerinde hüküm sürer, din ise gizli suçlar üzerinde" (1989, s. 129).

[156] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 194.

[157] "Bizi cehennem azabına uğratabileceği sanılan oldukça barbar bir Tanrı, korku ve telaşa kapılmadan, nasıl tasarlanabilir? Yeryüzünde hiçbir insan, çocuklarının yüzde 99'una, süre ve şiddet bakımından sınırsız ceza veren bir Tanrı'ya en küçük sevgi ışıltısı duyamaz... Ey tanrıbilimciler, bu durum karşısında, sizler, düşününüz ki, Tanrı, kendi ülkelerine göre, alabildiğine, en kötü adamdan daha kötüdür" (Aktaran: Plehanov, s. 61).

vurgular. "Hiçbir şey bizi, tanık olduğumuz olay ve nesnelere doğaüstü güçlerin biçim verdiği kanısına zorlayamayacağına"[158] göre, gerek yaratıcı, gerek yönetici anlamında bir Tanrı düşüncesine saplanıp kalmak akla aykırıdır. Buna benzer bir şekilde, Diderot da, Tanrı'ya yüklenen özelliklerin büyük çelişkiler içerdiğini, dolayısıyla bu özelliklerin Tanrı'nın varlığını değil de var olmayışını kanıtladığını öne sürer;[159] bir başka çalışmasında ise, Tanrı düşüncesinin anlamsızlığını göstermek amacıyla, Tanrı kavramının insanlığın başına bir bela sarmak isteyen bir toplum kaçkını tarafından ortaya atıldığını yazar.[160]

Diderot, bu masalımsı anlatısının yanında, akıl-inanç karşıtlığını savunarak,[161] Tanrı düşüncesi ile dinsel inançların kökeninde aklın körelmesinin, Kant'ın deyişiyle ergin olmayışın bulunduğunu ima eder. "Tanrı düşüncesi insan türünün ortaklaşa bir yanılgısıdır"[162] diyen D'Holbach ise, doğal olaylar karşısında duyulan korkular ile bilgisizliğin dinlerin doğmasına neden olduğunu belirtir ve dinsel inançların insanlara yeni korkular aşılayıp zincirlerini pekiştirdiğini açıklar: "Varolan din derin ve çıkarcı bir teolo-

---

158 Aktaran: Plehanov, s. 15.

159 "Hem bir yerde olan hem de uzayın hiçbir yerinde olmayan; hem yaygın olmayan hem de uzayda yer kaplayan; kapladığı yerin her parçasında bütünüyle bulunan, hem maddeden temelde ayrılan hem de onunla birleşen; kendisi hareket etmeden maddeyi güden ve harekete getiren; hem maddeyi etkileyen, değiştiren hem de kendisi bundan etkilenerek değişen, hakkında hiçbir fikrim olmadığı bir varlığın, bu denli çelişkili bir doğaya sahip bir varlığın var olduğunu kabul etmenin çok güç olduğunu itiraf ediyorum" (Diderot, 2003, s. 161).

160 "Bu korkunç isim [Tanrı ismi] bir uçtan bir uca yayılmış, her tarafta şaşkınlıkla dinlenmiş. İnsanlar önce yerlere kapanmışlar, sonra kalkmışlar, soruşturmuşlar, tartışmışlar, hırçınlaşmışlar, birbirlerini afarozlamışlar, birbirlerine diş bilemişler, boğazlaşmışlar ve böylece toplum kaçkınının dilediği gerçekleşmiş" (Diderot, 1974, s. 68).

161 "Eğer akıl bir Tanrı vergisi ise, inan (iman) için de aynı şey söylenebileceğine göre, Tanrı bize birbiriyle bağdaşmaz çelişik iki şey sunmaktadır" (Diderot, 1974, s. 53).

162 Aktaran: Cresson, 1994, s. 35.

jik politikanın meyvasından başka bir şey değildir... eğer başlangıca kadar gidersek, her zaman cehalet ve korkunun tanrıları yarattığını görebiliriz. Heves, coşku ve yalan onları süsler ya da çirkinleştirir; zayıflık onlara tapar, zalimlik onları canlı tutar, adetler onlara saygı duyar; tiranlık, insanların körlüğü kendisine hizmet etsin diye tanrıları destekler."[163] Dolayısıyla D'Holbach, ateizmi salt teorik gerekçelerle değil, ahlaki-siyasal nedenlerle de savunmaktadır. Çünkü ona göre yalnızca ateizm, metafizik korkuları besleyen ve boşinançları üreten tanrı inancını yıktığı içindir ki insanın özgürleşmesine ve tiranlıktan kurtulup doğasına yaraşır akılcıl bir toplumsal-siyasal düzen kurmasına olanak sağlar.

Hume, D'Holbach'tan farklı olarak, bir ateist olmasına karşın açıkça ateizmin savunusunu yapmaz. Bir Hume yorumcusu olan Ernest C. Mossner'in "doğal dine apaçık, bütün 'yaygın' dinlere, özellikle Hıristiyanlığa da üstü kapalı bir saldırı"[164] yönelttiğini söylediği Hume, *Natural History of Religion (Dinin Doğal Tarihi)* adlı yapıtında, kuşkucu yaklaşımına uygun olarak Tanrı'yı yadsımaz, ama Tanrı (dolayısıyla din) inancının bilimsel olarak temellendirilemeyeceğini açıklar. Ona göre, tarihi dinler gibi doğal din anlayışı da sağlam temellerden yoksundur. Deizm, doğal din anlayışını oluşturabilmek için temel bilgilerle donanmış değişmez bir "insan doğası" kavramından hareket eder. Oysa gözlem ve deney, böyle bir doğanın olmadığını göstermektedir; insan, içgüdülerinin ve tutkularının etkisi

[163] Aktaran: Copleston, 1989, s. 77; Çiğdem, s. 58.

[164] Hume, 1983, s. 140. Ayrıca yine Mossner, Hume'un, kendisi ile yapılan bir söyleşide, "büsbütün Yokolma düşüncesinin kendisini hiç mi rahatsız etmediği" sorulduğunda, bu soruyu "Hiç de değil; Lucretius'un gözlemlediği gibi, bir zamanlar hiç varolmadığım düşüncesinden fazla rahatsız etmiyor beni" diye yanıtladığını yazar (Hume, 1983, s. 139). Copleston'a (1990, s. 74) göre ise, "din onun için iç dünyasında çok az bir yanıt uyandıran ya da hiç uyandırmayan dışsal bir olay oluyordu. Bu anlamda 'dinsiz' bir insandı."

altındadır. Dolayısıyla dinin rasyonel ya da ahlaki bir temeli yoktur. İnsan ruhunda Tanrı ile din fikrinin oluşmasında korkular ile umut belirleyici olmuştur. Kendi deyişiyle, "ilk din fikirleri doğada olup bitenleri seyretmekten değil, yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygıdan ve insan zihnini işleten bitmek tükenmek bilmez umut ve korkulardan doğmuştur... İnsanların ilk dini, başlıca, gelecek olaylar hakkında duyulan kaygılı bir korkudan kaynak almıştır... Doğal korkularımız, şeytanca ve kötü yürekli bir tanrısal varlık kavramı ortaya koyar; yaltaklanma eğilimimizse, bizi üstün ve kutsal bir varlığı kabul etmeye götürür."[165] Hume, antropolojik bir yaklaşımla, dinsel inançların ilk önce çoktanrıcılık olarak belirdiğini, sonra tektanrıcılığa, hatta deizme geçildiğini, ama bu inançların beslediği bağnazlığın ölçüsünde herhangi bir azalma olmadığını ileri sürmektedir.

B. Kilise Düşmanlığı

Aydınlanmacılar, dine ilişkin felsefi görüşlerinde farklılıklar sergilemelerine karşın, toplumsal-siyasal kötülüklerin en büyük sorumlusu olarak gördükleri Kilise'ye karşı savaşlarında olabildiğince "birleşik bir cephe" oluştururlar. Kalemleriyle verdikleri bu savaşı, Hıristiyanlığın (ya da en azından dönemlerinin Hıristiyanlık anlayışlarının) içerdiğini ya da yol açtığını iddia ettikleri (birbiriyle bağlantılı boşinançlar, bağnazlık, şiddet gibi) kötülükleri sıralayarak ve bu kötülüklere karşı bir panzehir şeklinde sundukları hoşgörü düşüncesini savunarak yürütürler; bazen de dinsizlikle suçlanan ya da mahkûm edilen kişilere yardım etmeye ya da hiç olmazsa itibarlarının iade edilmesine çalışırlar. Ayrıca, düşüncelerini çok daha geniş kitlelere ulaş-

[165] Hume, 1983, s. 19, 42, 94 ve 95.

tırabilmek amacıyla dinsel çevrelerle polemiğe girmekten kaçınmazlar, hatta bu çevreleri bu yönde kışkırtmaktan geri kalmazlar.[166]

Filozoflara göre, genel olarak din (özel olarak da Hıristiyanlık), iktidarlarını kurmak ve pekiştirmek isteyen din adamlarının elinde dogmalarla, gizemlerle, boşinançlarla donatılır. Cehaletin ürettiği ve beslediği din, böylece cehaleti sürekli olarak yeniden üretir, hatta daha da koyulaştırır. Voltaire, deist yaklaşımı doğrultusunda, "bir Yüce Varlık'a tapınmanın ve onun ebedi buyruklarına gönülden boyun eğmenin ötesindeki hemen her şeyin boşinanç olduğunu" yazar. Ardından, farklı dinlerde, işlenmiş bir cinayetin bir nehirde yıkanılmasıyla ya da bir kara kuzunun kurban edilmesiyle affedilmesi anlamına gelen dinsel törenlerin en tehlikeli boşinançlardan biri olduğunu belirtir ve insanlara, "Ey zavallı insanlar, daha iyisini yapın: Ne cinayet işleyin ne de kara kuzuları boğazlayın" diye seslenir.[167] Hume boşinançların ruhları köreltip insanları köleliğe yönelttiğini yazarken,[168] Helvétius dinin yol açtığı tüm

---

[166] Örneğin, D'Alembert'in 1765'te Voltaire'in katkısıyla İsviçre'de yayımladığı *Histoire de la destruction des jésuites (Cizvitlerin Yıkılışının Tarihi)* kitabı büyük bir polemiğe neden olur. D'Alembert, yazdığı bir mektupta, bu polemikten memnun olduğunu şöyle dile getirir: "Cizvitlerin ve Jansenistlerin bağnazları, bana avazları çıktıkları kadar bağırıyorlar; benim de istediğim buydu zaten. Kızıp köpürmelerinden hoşlanıyorum epey; beni eğlendiriyor" (Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 65).

[167] Voltaire, tarihsiz, s. 321-322. Ona göre, Katolikliğin içerdiği en kötü boşinançlardan birisi, rahip ile rehibelere dayatılan ve ülkelerin nüfusunun azalmasına neden olan bekâret ilkesidir. *Babil Prensesi*'ndeki anlatımıyla, "Bu âdet, ebediyen birbirlerinden ayrılmış iki cinsiyetten son derece çok sayıda insanı kocaman zindanlara [manastırlara] diri diri gömüp asla birbirleriyle görüşmeyeceklerine yemin ettirmekti. Yüzlerce yıl el üstünde tutulan bu çılgınlık, en amansız savaşlardan bile daha fazla dünyayı kırıp geçirmiştir (Voltaire, 2002, s. 143).

[168] Tanrı inancı "boşinançlı tutkularla birleştiği zaman, insan zihnini en aşağılık boyun eğme ve zilletlere uğratma ve nefse eza, nedamet, alçakgönüllülük ve edilgin acı çekme gibi keşiş erdemlerini, tanrının indinde makbul yegâne nitelikler diye göstermek eğilimine olur" (Hume, 1983, s. 74-75).

kötülüklerin kökeninde dogmatizmin bulunduğunu ileri sürer: "Her dinde, ilk sorun, somut anlaşılmazlığından dolayı, insanın kendini kurtaramadığı, öğrenme isteğini körletip onu incelemeden uzaklaştıran, din adamının edindiği tüm dogmalardır."[169] Dogmalar ile boşinançlar da kaçınılmaz olarak bağnazlığı (fanatizmi) üretirler. Örneğin D'Holbach, *Ansiklopedi*'nin "Rahipler" maddesinde, din adamlarının boşinançlarla halkları serseme döndürdüklerini ve "insanoğlunun ruhunda bağnazlığa en elverişli zemini oluşturan kasvet ve kederi yaratan korkunç törenler, kutsamalar ve gizemler ortaya koyduklarını" yazar.[170] Benzer bir şekilde De Jaucourt da yine *Ansiklopedi*'de şu satırlara yer verir: "Cehalet ve barbarlık, *boşinanç*'ı getirir; ikiyüzlülük, onu beyhude törenlerle destekler ve sürdürür; sahte gayretkeşlik, yaygınlaştırır ve menfaat, devam ettirir... *Boşinanç* somutlaştığı ve eylemselleştiği zaman, bağnazlık dediğimiz şeyi doğurur."[171]

Aydınlanmacılara göre, bağnazlık ve onunla at başı giden hoşgörüsüzlük insanların birbirlerine kin, öfke, düşmanlık duymalarına neden olarak toplumları adaletsizliğe ve içsavaşa sürükleyen büyük bir beladır. Diderot, *Ansiklopedi*'ye yazdığı "Hoşgörüsüzlük" maddesinde, İsa'nın, Pavlus'un, Origenes'in sözlerinden örnekler vererek Hıristiyanlığın özünde bağnazlığın ve zorlamanın olmadığını, ama bu öğretinin salt kendi çıkarını düşünen Kilise'nin elinde yozlaştığını ileri sürer. "Bizden farklı düşünenin başından bir tek saç teli koparılabiliyorsa, kafası da koparılabilir; çünkü, haksızlık sınır diye bir şey tanımaz"[172] diyen Diderot'ya göre Hıristiyanlık, hakikatin tekeline sahip olduklarını iddia eden din adamları nedeniyle bağnaz bir din haline gelmiştir. Diderot'nun bu yazısındaki "uzlaşmacı"

[169] Aktaran: Plehanov, s. 124.
[170] Diderot ve D'Alembert, s. 252.
[171] Diderot ve D'Alembert, s. 147.
[172] Diderot ve D'Alembert, s. 218.

tutumuna karşılık, Hume, Hıristiyanlık da dahil olmak üzere bütün tektanrılı dinlerin bağnazlığı ve hoşgörüsüzlüğü içerdiğini açıkça dile getirir: "Tanrının birliğine inanan hemen bütün dinlerin hoşgörüsüzlüğü, çoktanrıcıların karşıt ilkesi kadar belirgindir."[173] "Yeryüzünde bağnazlıkla kirlenmemiş tek dinin Çin'deki kültürlü insanların dini olduğunu"[174] yazan Voltaire ise, daha da ileri gidip tarihi dinlerin bağnazlığı doğurduğunu ve bağnazlığın ateizmden çok daha kötü sonuçlara yol açtığını açıklar.[175]

Bu sonuçların içinde en kötüsü, farklı inançta olanlar (ya da inanmayanlar) üzerinde şiddet uygulanması, daha doğrusu tüm dinler bağnazlığı körüklediğinden, Tanrı adına hareket ettiğine inanan hoşgörüsüz kitlelerin sürekli olarak birbirlerini boğazlamalarıdır. De Jaucourt'un deyişiyle, "Yıkıcı bağnazlık *gaddarlığa* yol açar ve bu *gaddarlık*, haklı olduğu sanılan yanlış ilkelere dayanılarak yapıldığı için daha da korkuçtur". Ona göre, bir yanda İspanyolların Mağribiler ile Amerika yerlilerine, öte yanda Haçlıların Kudüslü Müslümanlara "yaptıkları inanılmaz barbarlıkların kaynağı" bu bağnazlıktadır.[176] De Jaucourt'un bu barbarlıklardan Hıristiyanlığın özünü değil, ama (belki de sansür kaygısıyla) bu özü yozlaştıran din adamlarını, Kili-

---

[173] Hume, bu cümlesinin devamında şu görüşlerine yer verir: "Yahudilerin uzlaşmaz dar kafasını herkes bilir. Müslümanlık daha da kanlı ilkelerle işe girişmiştir; bugün bile, bütün öteki dinlere ateşte yanmayı değilse de, lanetlenmeyi uygun görmektedir. Hıristiyanlar arasında İngilizler ve Hollandalılar hoşgörü ilkelerini benimsemişlerse, bu ayrıklık, rahiplerin ve bağnazların sürekli çabalarına karşıt olarak toplum yöneticilerinin şaşmaz kararlılığından ileri gelmiştir" (Hume, 1983, s. 72).

[174] Voltaire, tarihsiz, s. 186.

[175] "Bağnazlık, kesinlikle ateizmden bin kere daha zararlıdır; çünkü ateizmin kanlı tutkular esinlememesine karşılık bağnazlık esinler; ateizm cinayetlere karşı çıkmaz, oysa bağnazlık cinayetler işler... Bir ate (tanrıtanımaz) olarak bilinen Hobbes sakin ve masum bir yaşam sürmüştü; oysa döneminin bağnazları İngiltere'yi, İstoçya'yı ve İrlanda'yı kana bulamışlardı" (Voltaire, tarihsiz, s. 43).

[176] Diderot ve D'Alembert, s. 200.

se'yi sorumlu tuttuğu anlaşılmaktadır. Diğer Aydınlanmacılar, bu konuda ortaya koydukları görüşlerinde bazen aynı sakınımlı tutumu benimserler, bazen de sözlerini esirgemeyip doğrudan doğruya Hıristiyanlığı hedef alırlar. Hume, Hıristiyan barbarlığına Roma ve Madrid'teki engizisyon uygulamalarını örnek verir ve bu uygulamaların çoktanrılı dinlerdeki insan kurban etme törenlerinden çok daha fazla kan döktüğünü belirtir.[177] "Hıristiyan Kilisesi, Konstantinus döneminden günümüze dek kana bulanmıştır"[178] diyen Voltaire, bir yanda Hıristiyanlığın tarih içinde yozlaştığını ima eder, öte yanda kan dökücü bağnazlık konusunda din adamları ile hükümdarlar arasındaki işbirliğine dikkati çeker. Ama Voltaire, bu yaklaşımının yanında doğrudan doğruya Hıristiyanlığı suçlayan yargılarda da bulunur: "Putpereslik [paganizm] çok az kan döktü, bizim dinimiz ise yeryüzünü kana buladı... Hıristiyanlar, bütün dünyanın Hıristiyan olması gerektiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla, bütün dünya, Hıristiyanlığı benimsemediği sürece zorunlu olarak onlar için bir düşmandı."[179] Aynı şekilde

---

[177] Hume, 1983, s. 73-74. Voltaire de, *Candide, Scarmentado'nun Seyahatlerinin Öyküsü* ya da *Babil Prensesi* gibi felsefi masallarında, İspanya ile Portekiz'deki engizisyonu kendine özgü hicvedici diliyle eleştirmektedir. Örneğin, *Scarmentado'nun Seyahatlerinin Öyküsü*'nün anlatımıyla, engizisyonun karşısına çıkarılanlar "Musa'larından vazgeçmeye kesinlikle yanaşmayan Yahudiler, vaftiz analarıyla evlenmiş veya Notre-Dame d'Atocha'ya tapınmayan ya da Hieronymus keşişleri uğruna paracıklarından olmak istemeyen Hıristiyanlardı. Sofuca çok güzel dualar okunduktan sonra tüm suçlular hafif ateşte yakıldı; kraliyet ailesi bundan son derece gurur duymuşa benziyordu" (Voltaire, 2002, s. 33).

[178] Voltaire, tarihsiz, s. 325.

[179] Voltaire, tarihsiz, s. 306 ve 325. Ayrıca Voltaire'e göre, Hıristiyanlık, yalnızca Hıristiyan olmayanlara karşı değil, fakat farklı dogmalara inanan Hıristiyanlar arasında da kan dökülmesine ve sonuçta milyonlarca insanın öldürülmesine neden olmuştur: "Hıristiyanların dogmalar hakkında tartışmaya başlamalarının nelere mal olduğu çok iyi bilinmektedir: IV. yüzyıldan günümüze dek, gerek darağaçlarında, gerek savaşlarda sürekli kan akmıştır... Yaklaşık bin dört yüz yıldır, [Hıristiyan] teoloji, elli milyondan fazla insanın katledilmesine yol açmıştır" (1989, s. 42 ve 119).

Condorcet de eleştiri oklarını açıkça Hıristiyanlığa yöneltir: "Hıristiyanlık, insanları yırtıcı hayvanlara dönüştürdüğü için iğrençtir; papazlar da onların çılgınlıklarını istedikleri gibi yönetirler."[180]

Filozoflar, dinin ya da din adamlarının yarattığı bu korkunç ortamdan kurtulmak için hoşgörünün (toleransın) toplumda hâkim kılınmasının zorunlu olduğunda birleşirler. Düşünce ve ifade özgürlüğünün bir boyutunu oluşturan hoşgörü (dolayısıyla vicdan özgürlüğü) olmadan insanlığın huzur ve refahı yakalaması mümkün değildir. *Ansiklopedi*'ye "Hoşgörü" maddesini yazan Romilly'ye göre, "toplumda kargaşa yaratmayan her şey konusundaki vicdan hakları, hiçbir ihlale uğramadan saygı görmelidir. Soyut düşünce alanında işlenen hatalar devleti ilgilendirmez; kanıların farklılığı, insanoğlu gibi yetkin olmayan varlıklar arasında her zaman egemen olacaktır."[181] Üstelik hiçbir din mutlak hakikate sahip değildir; dolayısıyla din ya da Tanrı adına yapılan her türlü baskı akıl dışıdır. Her alanda olduğu gibi din alanındaki düşünceler de tek boyuta indirgenemez; öyleyse, barış isteniyorsa, insanların birbirlerinin inançlarına (ya da inançsızlıklarına) saygı göstermeyi öğrenmeleri gerekmektedir. Hiçbir dinin "sonsuz, evrensel ve apaçık olmadığını"[182] söyleyen Diderot'ya göre, hoşgörü ilkesel olarak şöyle tanımlanabilir: "İnsanlar Tanrı hakkında ne istiyorlarsa onu düşünsünler, yeter ki kendilerinden farklı düşünenleri rahat bıraksınlar."[183]

Ayrıca Diderot, hoşgörüyü gerekçelendirmek için, her insanın dininin doğduğu yere ve zamana bağlı olduğunun altını çizer. Kendi deyişiyle, "Bir kimse dinsel inançlarını

---

[180] Ayrıca Condorcet, 1774'te Voltaire'e yazdığı bir mektupta, "Siz de benim gibi, en aşağılık ve en iğrenç insan türünün Katolik papazlar olduğunu düşünmüyor musunuz?" diye sorar (Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 95).

[181] Diderot ve D'Alembert, s. 217.

[182] Diderot, 1974, s. 55.

[183] Diderot, 2004 (2), s. 3.

seçerek değil de, eğitim yoluyla aldığına göre,.. Hıristiyan veya Müslüman olmakla da övünemez. Bu bir talih işidir, değer konusu değildir."[184] Hoşgörünün ne olduğunu anlayabilmek için tarihe bakmak, ondan ders almak da mümkündür. Hume, çoktanrılı, çokdinli Roma gibi uygarlıkların hoşgörüyü benimsediklerini söylerken; Voltaire, 1763 tarihli *Traité sur la tolérance (Hoşgörü Üzerine İnceleme)* adlı yapıtında, "bana öyle geliyor ki bütün eski uygar halklardan hiçbiri düşünce özgürlüğünü rahatsız etmemişti" diye yazar.[185] Dolayısıyla, bir toplumda ne kadar çok din olursa, farklı inançtaki insanların bir arada yaşayabilmek için birbirlerine tahammül etmeleri, birbirlerine hoşgörüyle yaklaşmaları da o derece kolay olur. Üstelik çok sayıda dinin yan yana bulunduğu bir ortamda, içlerinden hiçbiri diğerlerini ezecek denli güçlü olamaz. Bir başka deyişle, tekçiliğin (monizm) değil de çoğulculuğun (pluralizm) olması hoşgörü ile özgürlüğün yerleşmesinin en önemli güvencelerinden birisidir.[186] Liberalizme özgü bu anlayışı dinsel alana uygulayan Voltaire'e göre, "ne kadar çok mezhep varsa, her biri o ölçüde daha az tehlikelidir; çokluk onları güçsüzleştirir".[187] Yine Voltaire, buna benzer bir görüşü, bu kez *Dictionnaire philosophique*'te, Osmanlı Devleti'ni hoşgörüye örnek göstererek şöyle dile getirir: "Ülkenizde iki din varsa, bunlar birbirinin boğazını keser; otuz tane dininiz olduğunda ise hepsi barış içinde yaşar. Büyük Türk'e [padişaha] bakınız: Gebrileri [Zerdüşt dininden olanları], Brahmanları, Yunan Hıristiyanları [Orto-

[184] Diderot, 1974, s. 30.

[185] Voltaire, 1989, s. 61.

[186] Zaten dünyadaki bütün insanların aynı inançlara sahip olması mümkün değildir. Voltaire'in deyişiyle, "Tüm insanları metafizik alanında aynı biçimde düşünmeye yöneltmek arzusu, çılgınlığın doruk noktasıdır. Dünyayı silahlarla boyunduruk altına almak, bir kentteki zihinleri boyunduruk altına almaktan çok daha kolaydır" (1989, s. 133). Demek ki hoşgörü ilkesinin benimsenip uygulanması her toplumun, her devletin çıkarınadır.

[187] Voltaire, 1989, s. 56.

doksları], Nasturileri, Katolikleri yönetiyor. Gürültü patırtı çıkarmaya kalkışan ilk kişi kazığa geçirilir ve herkes sessiz sakin yaşar."[188]

Avrupalı düşünürlerin hemen hepsi, Osmanlı'ya despotizmin, hatta barbarlığın tipik bir örneği olarak bakmaktadırlar; Voltaire de bu kervana dahildir. Dolayısıyla Voltaire, yukarıdaki alıntıda, Osmanlı'ya din konusunda "övgüyle" yaklaşıyorsa da onun hakkındaki despotizm yargısından vazgeçmiş değildir. "Büyük Türk"ten din konusunda olumlu bir şekilde söz etmesinin asıl nedeni, hoşgörünün yerleşebilmesi için Osmanlı'yla özdeşleştirilen güçlü kişisel otoritenin, dediğim dedik merkezi iktidarın uygun bir araç olabileceğine inanmasıdır. Aydınlanmacılara göre, bir toplumda dinsel barışın hüküm sürebilmesi için, bağnazlığı körükleyen din adamlarının, sofuların bastırılması, bir bakıma bunlara kesinlikle hoşgörü gösterilmemesi gerekmektedir. Voltaire'in deyişiyle, "insanlar, hoşgörüyü hak etmeleri için, ilk önce bağnaz olmamakla işe başlamalıdırlar."[189] Bağnazlığı ezebilecek ve hoşgörüyü toplum için bir yaşam tarzı haline getirebilecek tek güç ise merkezi iktidardır ve bu iktidarın en tepesinde yer alan monarktır. İşte "Büyük Türk"ün, bu anlamda bir örnek teşkil etmesi mümkündür.

Böyle bir anlayıştan hareket edildiğinde, din ile devlet işlerinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması anlamında laikliğe değil, fakat dinsel alanın mutlak bir biçimde siya-

---

[188] Voltaire, tarihsiz, s. 327. Ayrıca Voltaire, *Traité sur la tolérance*'ta (1989, s. 50) şu görüşe yer verir: "Büyük Senyör [Sultan], farklı dinden olan yirmi halkı barış içinde yönetiyor; iki yüz bin Yunanlı güvenlik içinde Konstantinopolis'te [İstanbul'da] yaşıyor; müftünün kendisi Yunan [Ortodoks] piskoposu seçip İmparatora takdim ediyor; bir de Latin [Katolik] piskoposa katlanılıyor... Bu imparatorluk, Jakobitlerle [Jakobenlerle], Nasturilerle, Monothelitlerle doludur; ayrıca Koptlar, Saint-Jean Hıristiyanları, Yahudiler, Gebrıler, Brahmanlar bulunmaktadır. Türk tarih arşivleri, bu dinlerin herhangi birisi tarafından kışkırtılmış hiçbir ayaklanmadan söz etmemektedir."

[189] Voltaire, 1989, s. 121.

sal iktidara tâbi kılınması anlamında dünyeviliğe varılır. Bir ülkede bir ya da birden çok dinin bulunması, bu bakımdan bir şey değiştirmez: Devlet içinde devlet olamayacağına göre, bütün güç siyasal iktidarın elinde toplanmalı ve dinsel alan monarkın (siyasal yönetimin) denetiminde bulunmalıdır. Voltaire'in sözcükleriyle, "din adamları her durumda yönetime bağımlı olmalıdırlar, çünkü devletin uyruğudurlar".[190] Öyle ki siyasal birliği bozan, kamusal çıkarı zedeleyen, kısacası devlet için bir tehlike oluşturan her din, her mezhep ya da her tarikat siyasal iktidar tarafından yasaklanmalıdır. Bu nedenle Turgot, "dogmaları ve tapıncı [*culte*] devletin çıkarına aykırı olan bir dinin özgürlük hakkını yitirdiğini" yazar.[191] Kilise'yi devletin boyunduruğu altına sokan bu anlayış, *Ansiklopedi*'de de Romilly'nin kaleminden açıkça savunulur: "Devletin *tek* ve *bir* olması, rahibin de sadece bir yurttaş olması; bütün öteki insanlar gibi hükümdarın iktidarına ve yurdunun yasalarına baş eğmesi ve tamamen manevi olan otoritesinin eğitmek, özendirmek ve erdemi savunmakla sınırlı olması zorunludur... Çünkü, kılıç ile buhurdanın bir an için bile olsa aynı elde bulunmasına izin verirseniz, her şey mahvolmuş demektir."[192]

Mahvolacak ilk kişi de hükümdardır. Filozoflar, Kilise'ye karşı açtıkları savaşta kralları yanlarına çekebilmek amacıyla, bir yanda toplumdaki tüm kötülüklerden yalnızca din adamlarını sorumlu tutarlar, öte yanda din adamla-

---

190 Voltaire, tarihsiz, s. 246. Ayrıca yine Voltaire'e göre, "Prens, hiçbir kısıtlama olmaksızın tüm Kilise örgütünün mutlak efendisi olmalıdır; çünkü bu Kilise örgütü yönetimin bir parçasıdır... Prensin Kilise örgütünün mutlak efendisi olduğu durumlarda, tek bir karışıklık ve anlaşmazlık örneğiyle karşılaşılmaz; oysa din adamlarının tümüyle prense bağımlı olmadığı durumlarda, sadece kargaşa ve felaket örnekleriyle karşılaşılır" (Aktaran: Pomeau, s. 196).

191 Aktaran: Viguerie, s. 275.

192 Diderot ve D'Alembert, s. 217. Kılıç ile buhurdanın ayrı ellerde bulunması, bir yanda teokrasinin yadsınması, öte yanda buhurdanın bu dünyadaki tek iktidarı simgeleyen kılıcın denetimi altına sokulması demektir.

rının iktidar hırsının doğrudan doğruya siyasal otoriteyi tehdit ettiğini kanıtlamaya çalışırlar. Özellikle D'Holbach, *Ansiklopedi*'ye yazdığı "Rahipler" ile "Teokrasi" maddelerinde, tarih boyunca "bağnazlık ve boşinançlar, monarkların tepesinde Demokles'in kılıcı gibi sallanıyordu" dedikten sonra, başta papalar olmak üzere "halkların boşinançlarla yüklü ahmaklıklarından yararlanan" din adamlarının fırsat buldukça devlete karşı isyan bayrağı açtıklarını ve yasalardan bağımsız olduklarını iddia ettiklerini belirtir. Ona göre, "bu iddialar, kimi zaman oluk oluk kan akıtılarak pekiştirildi. Aynı iddialar, halkların cehaleti, hükümdarların zayıflığı, rahiplerin düzenbazlığı yüzünden etkili oldu... Dolayısıyla, bu hırs dolu ve hayali iddiaları engellemek ve toplumun bütün üyelerini, aklın ve devletin huzurunun çizdiği sınırlar içinde tutmak, hükümdarların bilgeliğine düşen bir görevdir."[193] Buna benzer bir şekilde, Diderot da şu görüşlere yer verir: "Egemene saplanan bıçağı bileyen boşinançtır; papaz her zaman boşinancı yaratıp körükleyen olmuştur ve olacaktır." Öyleyse, egemenin, devletin ve uyrukların güvenliği ile huzuru için "papaz ile boşinancın yok edilmesi gerekmektedir."[194] Din adamlarının üstesinden gelmek için kılıç yeterli olabilir; ama yüzlerce yıldır boşinançlar ile bağnazlığın pençesinde bulunan halkları kurtarmak için eğitimden başka bir yol yoktur. Bu nedenle filozoflar, eğitimi insanların aydınlatılmasını sağlayacak en önemli araç olarak ele alırlar.

VII- EĞİTİM FETİŞİZMİ

A. "Eğitim Şart!"*

Aydınlanma'nın zihni bir *tabula rasa* kabul eden ve düşünceleri salt duyumlardan kaynaklandıran duyumcu bilgi

[193] Diderot ve D'Alembert, s. 252-253 ve 285-286.

[194] Diderot, 2004(2), s. 4.

* Cem Yılmaz'ın bir reklam filminde kullandığı slogandan esinlenilmiştir.

kuramını benimsemesi, kaçınılmaz olarak eğitime belirleyici büyük bir güç atfedilmesine neden olur. Çünkü eğitim, duyumları uygun bir biçimde yönlendirdiği takdirde, çocuğun düşüncelerinin oluşmasında belirleyici olmaktadır. Birçok filozofun pedagoji yapıtı kaleme almasının nedeni de budur. Tüm bu yapıtlar, eğitimin önemi ile gücüne, çocuğun yaşamının bütünüyle pedagojik bir denetim altına alınmasının gerekliliğine duyulan inancı dile getirirler.

Aydınlanmacılara göre insanın, dolayısıyla toplumun iyiliği ya da kötülüğü verilen eğitimin niteliğinden kaynaklanmaktadır. D'Holbach bu görüşü şöyle dile getirir: "Kötüleri yaratan hiçbir zaman doğa değildir; kişiyi belirleyen bizim eğitimimizdir... İnsanların kafasını dolduran kötülüklerin, erdemlerin, yanlışların ya da doğruların, edindiği saygın ya da kınanacak alışkanlıkların, elde ettiği nitelik ve yeteneklerin, aramamız gereken kaynağı, eğitimdir."[195] Bu konuda D'Holbach'tan daha fazla kalem oynatmış olan Helvétius, "İnsanın gerçekten sadece eğitimin ürünü olduğunu kanıtlayabilirsem, hiç kuşkusuz, uluslara büyük bir gerçeği açıklamış olurum"[196] dedikten sonra, kesin yargılarda bulunur: "Eğitim her şeyi yapabilir... Bizi biz yapan eğitimdir."[197] Ona göre, insanlar cahil doğarlar, ama aptal değil. Onları aptallaştıran kötü eğitimdir ya da daha doğrusu, din adamlarının onlara aşıladığı önyargılardır, boşinançlardır, bağnazca fikirlerdir. Dolayısıyla, dinin köreltici etkisini kıracak ve aklın önünü açacak bir eğitim sayesinde, insanları özgürleştirip erdeme, kamusal iyiliğe yönlendirmek ve böylece toplumun mutluluğunu sağlamak mümkündür. Ayrıca Helvétius, bu iyimser yaklaşımını sürdürerek insanların yetileri bakımından doğuştan eşit

[195] Aktaran: Plehanov, s. 27 ve 62.
[196] Aktaran: Viguerie, s. 272.
[197] Aktaran: Copleston, 1989, s. 60.

olduklarını, ama "eğitim farklılığının zihinsel eşitsizliği doğurduğunu"[198] belirtip uygun ve yaygın bir eğitim yoluyla bu eşitliğin yeniden kurulacağını ileri sürer.

Diderot, Helvétius'un bu görüşünü benimsemez. Çünkü ona göre, insanlar arasında beyinleri, duyarlıkları, karakterleri bakımından doğuştan gelme farklılıklar vardır. İki insanın aynı eğitime aynı tepkiyi göstermemesinin nedeni bu farklılıklardır. Kısacası, Newton eşsiz bir dâhi ise, bunu yalnızca aldığı kültüre değil, taşıdığı tohumlara da borçludur. Ancak Diderot, zihinsel eşitsizliği savunmasına karşın, eğitimin tümüyle belirleyici olmasa da insanın biçimlenmesinde büyük bir öneme sahip olduğunu kabul eder. Var olan eğitim-öğretim sisteminin baştan başa değiştirilmesini ister ve gerçek bir eğitimcinin dört amacının olduğunu yazar: Öğrencisini namuslu bir insan yapmak, beğenisini değiştirmek, kafasını işlemek ve hoşa gitme sanatını öğretmek.[199] Eğitim dâhiler yaratmaz, ama zihinleri açıp erdem, doğruluk, adalet, iyilik duygularının yeşermesini sağlar ve böylece çocukların aydın insanlar, hoşgörülü yurttaşlar haline gelmesine katkıda bulunur. İlerlemeci tarih anlayışını benimseyen Condorcet için de eğitim, toplumu mutluluğa götürecek aklın önünü açıp gelişmesini sağlayan en önemli araçtır. Aydınlanma projesini her şeyden önce aklın eğitimi projesi şeklinde algılayan bir diğer filozof da Voltaire'dir. "Ne kadar aydınlanırsa insanlar, o kadar özgür olacaklar"[200] diyen Voltaire'e göre de aydınlanma ancak eğitimle, tabii kafaları ve yürekleri değiştirecek bir eğitimle gerçekleşebilir.

---

[198] Aktaran: Viguerie, s. 1033.
[199] Aktaran: Cresson, 1994, s. 56.
[200] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 165.

B. Entelektüel Elitizm

Filozoflar eğitimin değeri konusunda hemfikirdirler. Ancak, "kim eğitilmelidir?" ya da "halkın ya da aşağı sınıfların eğitilmesi gerekli midir?" sorusunu yanıtlamaları söz konusu olduğunda, görüşleri arasında tam bir tutarlık olduğunu söylemek çok güçtür. Aslında filozoflar, içlerinde en radikalleri olan D'holbach ve Helvétius da dahil olmak üzere, zaman zaman "kalabalık", "ayak takımı" ya da "kitleler" şeklinde tanımladıkları "halk"a (yani din adamları, soylular ve varlıklı burjuvazi dışında kalan nüfusun büyük çoğunluğuna) genellikle olumlu bir biçimde yaklaşmazlar. "Akıllı-aptal", "cahil-aydın", "bilgili-bilgisiz" ya da "bağnaz-hoşgörülü" gibi karşıtlıklar kullanarak akıl yürütmeye eğilimli olduklarından tüm olumsuzlukları halka yüklerler. Ne de olsa okuma-yazma oranının çok düşük olduğu halkın, onlara göre, yüzyıllardır içinde debelendiği kara cehaletten kurtulması hiç de kolay değildir ya da en azından kısa vadede kurtulmasını beklemek boşunadır. Dolayısıyla, "aptal, cahil, bilgisiz, bağnaz" olarak algıladıkları halktan hiçbir beklentileri yoktur.

Böylece Aydınlanmacılar, insanların doğal eşitliğini vurgulamalarına karşın, toplumsal bakımdan olduğu gibi zihinsel (ya da entelektüel) bakımdan da eşitsizliğin var olduğunu kabul ederler. Onlara göre, insanın aydınlanıp özgür olması için ergin olmayı bilmesi, yani aklını kendi başına kullanmayı öğrenmesi gerekmektedir; fakat büyük çoğunluk, içinde bulunduğu konumdan dolayı bunu becerebilecek yetenekten yoksundur. Ergin olmayı seçkin bir azınlığın (bir elitin) ayrıcalığı gibi gören bu anlayışı Diderot, "doğru akıl yürütmek, insanlar arasında çok az görülen bir şeydir"[201] diye dile getirir; Voltaire ise, bu konudaki görüşünü, "birçok insan kötü şekilde akıl yürütü-

[201] Diderot, 2003, s. 56.

yor; diğerleri hiç akıl yürütmüyor; geri kalanlar ise akıl yürütenlere zulmediyor"[202] diyerek ortaya koyar. Yine ona göre, tüm bu kişiler, Ortaçağ'ın karanlığında yaşamaya devam ettiğinden Aydınlanma sürecine dahil olamamış "halk" denilen kitleyi oluşturmaktadırlar: "Bizim ulusumuzda, saygın insanlarla hiçbir ilişkisi olmayan, bu çağda yaşamayan, aklın ilerlemesine karşı duyarsız kalan ve bağnazlığın korkunçluğunun hükmü altında bulunan bir halk vardır her zaman... Aşağılık halk, yalnızca güce boyun eğer ve hiçbir zaman aklını kullanmaz."[203]

Entelektüel elitizm olarak nitelenebilecek bu tutum, filozofların yapıtlarını cahil kitleler için değil, fakat küçük bir aydınlar grubu ya da en azından aydınlanmaya yetenekli "saygın insanlar" azınlığı için yazdıklarını çeşitli vesilerle dile getirmiş olmalarında açıkça görülmektedir. Aydınlanmacılar, çelişkili bir biçimde, bir yanda tüm insanlığı kurtarmaya soyunmakta, öte yanda kendilerini anlayabilecek küçük bir azınlığa seslendiklerini vurgulamaktadırlar. Bu çelişki belki temsil ettikleri burjuva ideolojisine içkin bir çelişkidir, belki de çelişki bile yoktur. Çünkü benimsedikleri elitizm, bir bakıma onları "halka rağmen halk için", hatta daha evrenselci bir bakışla "insanlara rağmen insanlık için" anlayışına yöneltmektedir.

Bu tutuma ilişkin birçok örnek verilebilir. Kendisi bir Aydınlanma filozofu sayılmamakla birlikte filozofları çok derinden etkilemiş olan Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında* adlı yapıtının "Giriş" bölümünde, "insanların yararlarını savunduğunu" belirtir, ama aynı zamanda "ben sadece düşünmesini bilenler için yazıyorum" diye de ekler.[204] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*'in 1765'te Amsterdam'da yapılmış basımına yazdığı Önsöz'de şu sa-

[202] Voltaire, tarihsiz, s. 162.
[203] Aktaran: Hampson, s. 135 ve 182.
[204] Beccaria, s. 24.

tırlara yer verir: "... bu kitap, yalnız aydın kişilerce okunabilir; ayak takımı bu tür bilgiler için yaratılmamıştır; felsefe, hiçbir zaman nasibi olamayacaktır onun. Halktan saklanması gereken doğrular vardır, diyenler kaygılanmasınlar hiç; bir şey okumaz halk; haftanın altı günü çalışır, yedinci günü de meyhaneye gider. Kısacası, yalnız filozoflar için yazılmıştır felsefe eserleri."[205] Diderot, Voltaire'in bu düşüncesini benimsemekle kalmaz, fakat daha da ileri gidip *Filozofça Düşünceler*'in hemen başında, kitabını okuyacak bütün kişilerin kitabını beğenmelerinden kaygı duyduğunu açıklar: "Okuyucunun pek azına güvenim var, gene de birkaç kişi beğenir diye umuyorum. Bu düşünceler hiç kimsenin hoşuna gitmezse onlara kötü denebilir, ama herkesin hoşuna giderse kötüden de beter sayarım."[206] D'Holbach da, akıl bile yürütemeyen çoğunluk için değil, fakat yalnızca seçkin bir azınlık için yazdığını çeşitli yapıtlarında açıkça dile getirir: "Gerek ateizm, gerek felsefe ile tüm derin ve soyut bilimler ne avam için ne de insanların büyük çoğunluğu içindir... Halk akıl yürütmediği gibi okumaz da. Ne zamanı vardır ne de yeteneği. Kitaplar, ulusun, koşulları, eğitimi ve duyguları sayesinde kötülüğün üzerinde bulunan bölümü için yazılır yalnızca."[207]

Aydınlanmacılar, sergiledikleri bu entelektüel elitist yaklaşımları nedeniyle, halkın eğitilip eğitilmemesi konusunda ikircikli bir tutum takınırlar. İçlerinden bir bölümü, cehalete karşı verilecek savaşın başarıya ulaşabilmesinin ancak toplumun en cahil kesiminin (yani halkın) eğitilme-

[205] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 146.

[206] Diderot, 1974, s. 9. Diderot'nun yayıncısına yazdığı bir mektupta da şu satırlar göze çarpmaktadır: "Tekrar söylüyorum, istemediğim ve hiçbir zaman da istemeyeceğim bir okur kitlesi var; görüşmekten hoşnut olabileceğim kişiler için yazıyorum yalnızca. Yapıtlarımla filozoflara sesleniyorum; yeryüzünde onlardan başka insan yok benim için" (Aktaran: Hampson, s. 136).

[207] Aktaran: Hampson, s. 135.

siyle mümkün olacağı düşüncesindedir. Bir bakıma, halk kısa vadede Aydınlanma projesine dahil edilmezse de uzun vadede halkın felsefeye kazandırılması zorunlu görülmektedir. Bu nedenle Diderot, bir yanda kitaplarıyla filozoflara seslendiğini söylerken, öte yanda "iyi bir yöntem ile uzun bir alışkanlık" olarak nitelendirdiği eğitim sayesinde halkın karanlıklardan kurtarılacağını ileri sürer: "Felsefeyi popüler kılmakta acele edelim. Eğer filozofların toplumun önünde olmalarını istiyorsak, halkı filozofların bulundukları noktaya yaklaştıralım. Sıradan zihinlerin hiçbir zaman anlayamayacağı yapıtlar var deniyor. Bunu diyen kişiler, iyi bir yöntem ile uzun bir alışkanlığın nelere kadir olduğunu anlayamamışlar demektir."[208] Böylece Diderot, eğitim konusunda sınıfsal bir ayrım gözetilmemesi gerektiğini belirtir ve bu görüşünü desteklemek amacıyla, "yetenekler ile erdemler bir saraydan çok, kulübelerden çıkar"[209] der. Aynı şekilde Helvétius da yanlış ahlaki değerlere kapılmış olan çoğunluğun kurtuluşunun ancak doğru bir eğitim ile mümkün olduğu görüşündedir. Dolayısıyla, eğitim genel olmalı ve devlet eliyle verilmelidir.

Aydınlanmacıların diğer bölümü, elitizmi eğitimin de içine sokarak, herkesin eğitilmesinin gereksiz olduğunu, yalnızca layık olanların eğitim-öğretimden geçirilmeleri gerektiğini kabul eder. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan Voltaire, Prusya Kralı II. Friedrich'e yazdığı bir mektupta, boşinanç konusundan hareketle eğitim eşitsizliğini şöyle dile getirir: "Kral Hazretleri, bu alçak boşinancı yıkarak sonsuz bir hizmette bulunacaktır insansoyuna. Aydınlatılmaya değmeyen ve bütün boyunduruklara layık ayaktakımındaki boşinancı kastetmiyorum; kastettiğim, namuslu insanlardaki, düşünen insanlardaki, düşünmek isteyen insanlardaki boşinançtır... Size düşüyor onların ru-

[208] Aktaran: Cassirer, 1986, s. 344-345.

[209] Aktaran: Cresson, 1994, s. 57.

hunu eğitip zenginleştirmek."[210] Üstelik, yalnızca kamuoyunu etkileyen seçkinlerin eğitilmesi yeterlidir; çünkü bu kişiler kazanıldığı takdirde, onların sayesinde halkı papazların boyunduruğundan kurtarıp akla doğru yönlendirmek mümkündür. Kendi deyişiyle, "birkaç iyi kitabı yakabilirler; ama biz, onları toplum içinde ezeceğiz, seçkinlerin gözündeki saygınlıklarını yıkacağız; zaten kanıları yönetenler yalnızca seçkinlerdir."[211] Ayrıca Voltaire, Ferney'deki malikanesinde köylülerin çocukları için bir okul kurar, ama sonradan pişman olur. Bu pişmanlığını açıkladığı yazısında, eğitim eşitsizliğini bu kez toplumsal hiyerarşinin sürdürülmesinin bir gereği olarak savunur: "Birçok kişi topraklarında okullar kurdu, ben de bir tane kurdum, fakat bu okullardan çekiniyorum. Birkaç çocuğun okuma yazmayı ve sayı saymayı öğrenmesinin uygun olduğunu düşünüyorum; ama büyük çoğunluk, özellikle de vasıfsız işçilerin çocukları, yalnızca toprağı ekip biçmeyi bilmeliler; çünkü iki ya da üç yüz kol için tek bir kaleme gereksinim var."[212]

Aydınlanmacılar, eğitimi ister bir azınlığın ayrıcalığı olarak görseler, ister herkese (tabii, erkeklerden oluşan herkese) açık olarak tasarlasalar da, "eğitimi kim vermelidir?" sorusuna, genellikle devlet ya da siyasal iktidar diye yanıt getirirler. Bu yanıtın arka planında, bireylerin biçimlendirilmesi ile toplumun düzenlenmesinde siyasal yönetimin etkili olduğuna, kısacası siyasal yapının her bakımdan belirleyici bir rol oynadığına ilişkin bir anlayış yatmaktadır.

---

[210] Aktaran: Tanilli, 1994, s. 189.

[211] Helvétius'a yazdığı 27 Ekim 1768 tarihli mektubundan aktaran: Viguerie, s. 1449.

[212] Aktaran: Pomeau, s. 149.

VIII- BELİRLEYİCİ SİYASAL YAPI

Filozoflar, göreceğimiz üzere, doğrudan doğruya siyaset konusunda çok çeşitli ve farklı görüşler ortaya koymalarına karşın, bir noktada birleşirler: "Her halk, yönetimi onu nasıl yapıyorsa öyledir" anlayışını kabullenip, Fransız devrimcilerine miras bırakacakları "siyasal belirleyicilik" (ya da üstyapısal belirleyicilik) yaklaşımını benimserler ve bunu her şeyi açıklayıcı ve değiştirip dönüştürücü bir ilke olarak kullanırlar. Örneğin D'Holbach'a göre, insanları erdeme yöneltebilecek, yani genel iyiliği gözeten yurttaşlar haline getirebilecek tek güç siyasal iktidardır: "Ahlak, eğer üst otorite tarafından desteklenmiyorsa etkisiz ve anlamsızdır. Egemen, halkının Papası olmalıdır; halkına ahlakı öğretecek, onu erdeme özendirecek olan yalnızca egemendir."[213] Aynı şekilde, Helvétius'a göre de, yönetimin toplum için yararlı değerleri saptayıp kamusal iyiliği özel çıkarlarla özdeşleştirmesi durumunda, herkes zorunlu olarak erdemli olur. Buna karşılık, insanların akıllarını kullanamayacak denli yozlaştığı, kul köle olduğu, sömürüldüğü, her türlü şiddete maruz kaldığı bir toplumsal yapının sorumlusu da yine siyasal iktidardır; ama bu kez karşımızda adalet ilkelerini çiğneyen, haklar ile özgürlükleri ayaklar altına alan ve yasaları hiçe sayan keyfi bir iktidar vardır.

Aydınlanmacılar, özellikle de Fransız filozoflar, içinde bulundukları iktidarı bu şekilde algılarlar. Dolayısıyla, onlara göre, haklar ve özgürlükler adına *Ancien Régime*'e karşı verilen mücadelenin başarıya ulaşabilmesi, bir başka deyişle aydınlanmış bir toplumun kurulabilmesi, ancak var olan siyasal yapının değiştirilmesi ya da düzeltilmesiyle mümkündür. Bu hedef doğrultusunda yapılması gereken ilk iş, siyasal otoritenin geleneksel ilkelerinin gözden

[213] Aktaran: Viguerie, s. 278.

geçirilmesidir. Böylece, iktidara denetlenemez keyfi bir güç sağlayan "kralların kutsal hakkı" ilkesinin yadsınmasına varılır. Tanrı'nın siyasal alanın dışına çıkarılması, iktidara yeni bir meşruluk kaynağının bulunmasını zorunlu kılar. Bu amaçla da "halk" kavramı işin içine sokulur; siyasal sözleşme kurgusu ister kullanılarak ister kullanılmadan, halkın açık ya da zımni (örtük) onayı siyasal meşruluğun temeline yerleştirilir. Ama aslında, iktidarın kuruluş aşamasındaki meşruluğundan çok, işleyiş aşamasındaki meşruluğu sorunu daha önemlidir. Açıkçası, halkın çıkarını gözeterek, genel iyiliği sağlayarak yönetmek, iktidarın meşruluğu için yeterli görülmektedir.

Buraya kadar filozofların bir görüş birliği içinde oldukları söylenebilir. Fakat bundan sonra, siyasal alana ilişkin ortaya koydukları çeşitli saptamalar, değerlendirmeler, öneriler filozofların hem kendi aralarında hem kendi içlerinde çelişkilerle doludur: Halk siyasal otoritenin temeline yerleştirilir, ama bir siyasal özne olarak kabul edilmez; cumhuriyetin erdeminden söz edilir, ama monarşiden vazgeçilmez; İngiliz modeline övgüler düzülür, ama örnek olarak Prusya gösterilir; paylaşılmış sınırlı iktidara vurgu yapılır, ama tüm güçlerin tek elde toplanması gerektiğinin altı çizilir; despotizmden nefret edilir, ama aydınlanmış olduğu varsayılan mutlak hükümdardan medet umulur. Bu çelişkili görüşlerin, filozofların siyaset sorununa bazen teorik, bazen pratik açıdan yaklaşmış, yani bir yanda genel ilkelerden hareket etmiş, öte yanda somut durumlara pratik çözümler getirmiş olmalarından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Ayrıca, siyasal görüşlerdeki bu dağınıklığın ve tutarsızlıkların ardında bir "Aydınlanma siyasal öğretisi" bulunduğu, bu öğretinin üç temel kaygıyı ya da sorunu yansıtan üç farklı düzlemden oluştuğu ve çelişkilerin de kaçınılmaz olarak bu üç farklı düzleme ilişkin düşüncelerden beslendiği kabul edilebilir. Gerçekte filozofların sis-

tematik ve bilinçli bir şekilde bir siyasal öğreti ortaya koydukları düşünülmemelidir. Fakat Aydınlanma'nın karmakarışık siyasal düşüncelerini anlaşılır kılabilmek, hatta çelişkileri açıklayabilmek için böyle bir öğretinin varsayılması uygundur. Bu öğretinin birinci düzlemini, siyasal iktidarın düzeltilmesi kaygısına getirilen reformcu anlayış oluşturur; ikinci düzlemi, reformları kim, nasıl yapacak kaygısının yol açtığı "aydın despotizmi" anlayışı kapsar; son düzlemde ise, olması gereken en iyi siyasal sistem nedir sorusuna yanıt olarak getirilen liberal iktidar anlayışı yer alır.

A. Refomcu Yaklaşım ve Reformlar

Aydınlanmacılar, akla aykırı olarak nitelendirdikleri toplumsal-siyasal yapının baştan aşağı değiştirilmesi gerektiğini her fırsatta dile getirirler. Aklın ve felsefenin ilerleyişinin önünü açacak değişim uğruna kitaplarının yasaklanmasını, kovuşturmaya uğramayı ve hatta hapse atılmayı göze alırlar; ama aynı zamanda, bu mücadelelerini olabildiğince yasal bir zeminde sürdürmeye özen gösterirler. Onlara göre, kötü kurumlar, kurallar, yasalar acımasızca eleştirilmeli, bunların değiştirilmesi talep edilmeli, ama toplumu kuralsızlığa, şiddet ortamına götürecek bir yasadışılık örneği verilmemelidir. Diderot'nun *Supplément au Voyage de Bougainville*'deki deyişiyle, "akla aykırı yasalara karşı, bunlar düzeltilinceye kadar sesimizi yükselteceğiz; ancak bunu beklerken bu yasalara itaat edeceğiz. Kendi özel girişimiyle kötü bir yasayı çiğneyen bir kişi, başkalarının da iyi yasaları çiğnemesine izin vermiş olur."[214] Diderot'nun bu mantık yürütüşünün temelinde yasallık kaygısının bulunduğu açıkça görülmektedir. Bu kaygı ise, var olan dü-

[214] Diderot, 2003, s. 335.

zenin (toplumsal bir hareket şeklinde) bir anda zorla değiştirilmesi anlamında devrim düşüncesinin yadsınmasına, bunun yerine değişimi üstten yapılan reformlara (düzeltmelere) bağlayan evrimci yaklaşımın benimsenmesine yol açar.

Gerçekte Aydınlanmacıların devrim sözcüğüne kesinlikle hiç itibar etmedikleri sanılmamalıdır. Özellikle Voltaire, 1760'tan sonraki çeşitli yazılarında devrim sözcüğünü kullanmaktan kaçınmaz. 2 Nisan 1764'te Chauvelin'e yazdığı mektuptaki bazı satırlar, sanki 1789 Devrimi'ni haber veriyormuş gibi görülebilir: "Gördüğüm her şey, kaçınılmaz olarak gerçekleşecek ve benim tanığı olmak zevkinden yoksun kalacağım bir devrimin tohumlarını ekiyor. Fransızlar geç varırlar her şeye, ama varırlar sonunda. Işık öylesine yayılıyor ki gitgide, ilk fırsatta patlayacak ve o zaman güzel bir gürültü patırtı olacak."[215] Aslında Voltaire mektubunda din adamlarından söz ettiğinden, düşündüğü devrim ne siyasal ne de toplumsal bir devrimdir; devrim sözcüğü ile kastettiği "alçağın ezilmesi", yani bağnaz Kilise'nin yıkılmasıdır. Ayrıca başka yazılarında devrim sözcüğüne evrim anlamını da yükler. Örneğin, Fransa tarihine bakışı içinde, XIV. Louis dönemiyle birlikte "zihinlerde bir devrim"in başladığını kabul eder ve bu devrimin bir yüzyıldır sürmekte olduğunu ileri sürer. Fakat zorla değiştiren kökten bir devrim anlayışı söz konusu olduğunda, buna şiddetle karşı çıkar ve "kişi, her zaman kendisinin bulunduğu ve ulusların ulaştığı noktadan hareket etmelidir"[216] diyerek reformist çizginin izlenmesi gerektiğini savunur.

---

215 Aktaran: Pomeau, s. 48; Tanilli, 1994, s. 164.

216 Voltaire, 1989, s. 56. Ayrıca Voltaire, bu reformcu anlayışını şu sözlerle de dile getirir: "Bir gün bir hasat verebilecek bir tohum dikiyorum. Bekleyelim her zaman; kralın iyiliğinden, bakanlarının bilgeliğinden ve her yana ışıklarını yaymaya başlayan aklın ruhundan bekleyelim [değişimi]" (1989, s. 151).

Voltaire'in bu devrim karşıtlığı düşüncesi, diğer filozoflar tarafından da paylaşılır. Örneğin Hume, yurttaşların siyasal yükümlülüğünün biricik temelinin yönetimin "insanlar arasında barışı ve düzeni koruyarak topluma sağladığı yarar"[217] olduğunu belirtip, yararlık sona erdiği zaman bağlılık yükümlülüğünün de ortadan kalktığını açıklar. Ama hemen ardından, bir ayaklanmaya çok büyük kötülükler ile tehlikelerin eşlik ettiğini vurgular. Dolayısıyla, bir yönetimin düzeltilmesi umudu olduğu sürece, ona karşı bir devrime kesinlikle kalkışılmamalıdır. Bu konuda Aydınlanma'nın sözcüsü denebilecek D'Holbach, Hume'dan daha da ileri gidip hangi koşulda olursa olsun devrime başvurulmasını kesin bir dille mahkûm eder. Halkın içinde bulunduğu sefaletten yakınmasına ve "Hükümdar, halkın, kendisinden dilediği sınırları aştığı andan itibaren, artık, herkese karşı, tek başına savaş ilan eden egemen bir güç haline gelir"[218] demesine karşın, böyle bir durumda bile devrimi bir çözüm olarak görmez. "Kargaşadan" kaygı duyan ve "tıpta olduğu gibi, politikada şiddet araçlarının, her zaman, en tehlikeli [araçlar] olduğuna"[219] inanan D'Holbach, *Système social (Toplumsal Düzen)* adlı yapıtında, bu görüşünü şöyle dile getirir: "Bu şiddet içeren çareler, yok edilmek istenen kötülüklerden çok daha acımasızdır. Yıldızlar [ışık] gerçeğin yardımıyla yeryüzündeki insanlar arasına indirilebilir. Aklın yolu, ne ayaklandırıcı ne de kan dökücüdür. Onun önerdiği reformlar en uygun olanlardır."[220] Bu reformlar yavaş olsalar da çok daha güvenlidirler.

Aydınlanma'nın bu reformist yaklaşımı, daha önce görmüş olduğumuz "entelektüel elitizm"den ve bununla

[217] Aktaran: Copleston, 1990, s. 133.
[218] Aktaran: Plehanov, s. 50.
[219] Aktaran: Plehanov, s. 51.
[220] Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 265.

bağlantılı olan halk kitlelerine duyulan güvensizlikten (hatta korkudan) beslenmektedir. Filozoflar, yüzyıllardır karanlığın içinde debelenen cahil kitlelerin geleneklerin kabuğunu kırıp düzeni değiştirecek bir devrimi gerçekleştiremeyeceğini düşünürler. Onlara göre, uzun süredir sessizce kul köle durumuna katlanan halkın ruhunda hiçbir direnme gücü kalmamıştır. Fakat tarih, tepesi atan halkların ne gibi tepkiler verdiğinin örnekleriyle doludur. Üstelik filozoflar, içinde bulundukları toplumda, açıktan açığa olmasa da sınıflar arasında bir çatışmanın yaşandığının farkındadırlar. Örneğin, Diderot, *Le neveu de Rameau*'da, "[nasıl] doğada bütün türler birbirlerini yiyorsa, toplumda da bütün sınıflar birbirlerini yer"[221] diye yazar. Fakat sınıfsal çelişkileri gidermek amacıyla bir halk devrimine de kapıyı açmamak gerekir. Çünkü kitleler, aklın sesini dinleyemediklerinden neyin değiştirilip neyin kurulacağını bilemezler; feodal yapıları yıkarken burjuvazinin kazanımlarını da yerle bir edebilirler. Örneğin D'Holbach'a göre, halk "kesinlikle buyurmak için değildir, buna yeteneği yoktur". Eline geçirdiği özgürlük, kısa zamanda toplumu büyük bir kargaşaya sürükler. Öyle ki "halkın iktidarda olduğu yerlerde, devlet, kendini yıkma ilkesine varır."[222] Dolayısıyla tek çıkar yol, yukarıdan siyasal iktidar eliyle gerçekleştirilecek, ama aynı zamanda siyasal iktidarın kendisini de dönüştürecek olan reformlardır.

Filozofların feodal yapıyı çökertip toplumu değiştirmeye yönelik reform önerilerinin önemli bir bölümü, hukuksal yapıya ilişkindir. Özellikle Beccaria'nın 1764 tarihli *Suçlar ve Cezalar Hakkında* adlı yapıtının çeşitli dillere çevirisinin ardından, birçok filozof bu alana el atıp yapılması gereken hukuksal düzeltmeleri sıralamaya koyulurlar. Fransa'da bu girişimin başını çeken düşünür Voltaire'dir.

[221] Diderot, 2003, s. 63.
[222] Aktaran: Plehanov, s. 52-53.

Beccaria'ya övgüler düzen ve çeşitli yazılarında doğrudan doğruya ona göndermelerde bulunan Voltaire, Fransız yasalarının ve yargı sisteminin baştan aşağıya gözden geçirilmesi gerektiği kanısındadır. Günah ile suçun birbirinden ayrılmasını savunup hukuksal yapının Kilise'nin etkisinden kurtarılmasını ister. Geçerli hukuksal yapının içerdiği bir başka sorun, yasaların eyaletlere, bölgelere göre değişiklik göstermesi ve aralarında büyük çelişkilerin bulunmasıdır. Ona göre, "raslantısal bir biçimde uygulanıp bir hastayı iyileştirirken diğerlerini öldüren ilaçlar gibi geçici gereksinimler doğrultusunda oluşturulan bu yasalar çelişkilidir, tutarsızdır ve yanlıştır."[223] Yapılması gereken iş, tüm bu yasaların birleştirilmesi ve uyumlu bir bütün haline getirilmesidir; kısacası, tüm ülkede geçerli olacak açık ve adil yasaların gerçekleştirilmesidir. Feodal hukuk sisteminin yadsınması anlamına gelen bu reform önerisinin mantıksal sonucu, "ulusal yasaların" bütün yurttaşlara, toplumsal statülerine bakılmaksızın, aynı şekilde uygulanması; bir başka deyişle, hukuksal eşitliğin sağlanmasıdır. Aslında böyle bir öneriyle Aydınlanma'nın varmak istediği nokta, soyluluk kavramının içini tümüyle boşaltmak ve aristokratik düzene son vermektir.

Beccaria'nın "cezaların amacı, suçlunun kendi yurttaşlarına karşı zarar vermelerini engellemekten ve başkalarının benzer eylemlerde bulunmalarını önlemekten başka bir şey değildir"[224] değerlendirmesini benimseyen filozoflar, ceza hukukunun barbarca uygulamalardan arındırılıp insanileştirilmesini savunurlar. Onlara göre, iyi yasalar sayesinde suçları önlemek mümkündür. "Sıradan talihsizlikleri cezalandırmakla yetinmektense önlemek daha iyidir. Gerçek hukuk biliminin amacı, suçları engellemektir. Suça eğilimli kişilere elinizden geldiğince bir gelir sağlayınız,

[223] Aktaran: Pomeau, s. 158.
[224] Beccaria, s. 69-70.

böylece daha az cezalandırmak durumunda kalırsınız"[225] diyen Voltaire, acımasız katı ceza yasalarının bulunduğu ülkelerde suçların azalmadığını, tersine arttığını vurgular.[226] Dolayısıyla, cezalar işlenen suçların ağırlıklarına göre orantılı olmalı ve hem yararsız hem de insanlık dışı olan işkenceye son verilmelidir. Bu uygulamanın sürmesi Fransa için büyük bir ayıptır; çünkü (gerek zanlıları itiraf ettirmek amacıyla yapılan, gerek bir ceza işlemi olarak uygulanan) işkence, yalnızca İngiltere'de değil, fakat Prusya ya da Rusya gibi ülkelerde de ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca Voltaire, hiçbir caydırıcı etkisinin bulunmadığını ve topluma hiçbir yararının olmadığını ileri sürerek ölüm cezasına da karşı çıkar. Condorcet ise, hiçbir suçun bu cezayı haklı gösteremeyeceğini belirterek ölüm cezasını mahkûm eder.

Aydınlanmacılar, hukuk alanından başka, vergilerden memuriyet koşullarına, tarımdan ticarete kadar çok değişik alanlarda çeşitli reform önerileri getirirler. Bu bağlamda, *Ancien Régime*'in tipik bir uygulaması olan devlet görevlerinin parayla satın alınmasının ortadan kaldırılması istenir. Diderot "memuriyetleri parayla satana lanet olsun!"[227] derken Voltaire bu uygulamayı "utanç verici"[228]

---

[225] Aktaran: Pomeau, s. 163. Beccaria da iyi bir hukuk sisteminin asıl amacının suçları cezalandırmaktan çok suç işlenmesini önlemek olduğunun altını çizer: "Suçları cezalandırmaktansa önceden önlemek daha iyidir. İyi bir yazılı hukukun temel amacı budur... Suçları önlemek istiyor musunuz? Öyle yasalar yapınız ki, açık, yalın, anlaşılabilir olsunlar; toplum onları sevsin ve savunmak için bütün gücüyle birleşsin; toplumun hiçbir kesimi onları yıkmaya durmasın, yeltenmesin. Öyle yasalar yapınız ki bunlar bütün insanlara eşitlik getirsin, kimi sınıflara ayrıcalık getirmesin; insanlar onlardan çekinsinler; insanları yalnızca onlar titretsinler" (s. 201-202).

[226] "Yasaların her zaman korkunç gösteriler sergilediği ülkelerde suçların daha fazla olduğunu fark etmiyor musunuz? Onur sevgisi ile utanç korkusunun cellatlardan daha yetkin ahlakçılar olduğunu anlamıyor musunuz?" (Aktaran: Pomeau, s. 173).

[227] Aktaran: Cresson, 1994, s. 54.

[228] Aktaran: Pomeau, s. 159.

olarak nitelendirir. Vergi sistemi tümüyle değiştirilmelidir. Voltaire, soyluların hukuksal ayrıcalıklarından başka ekonomik ayrıcalıklarına da son vermek amacıyla, vergi konusunda "hiçbir toplumsal tabakanın diğerleri aleyhine kayırılmaması"[229] gerektiğini vurgular. De Jaucourt ise, *Ansiklopedi*'ye yazdığı "Vergiler" maddesinde, Voltaire'in bu görüşünü "vergiler, adaletli bir biçimde yurttaşlar arasında dağıtılmalıdır" diyerek destekler ve ardından ekonomik yapıyı düzeltmeye yönelik çeşitli önlemler sıralar: Tarım ile ticaret geliştirilmeli, lüks sınırlandırılmalı, tekeller engellenmeli, ticari ayrıcalık haklarına son verilmeli ve israfa yol açan alışkanlıklar bir yana bırakılmalıdır.[230] Ayrıca De Jaucourt, "Sanayi" maddesinde, "sanayi her şeyi verimli hale getirir ve her yana bolluk ve yaşam yayar"[231] diye yazar ve sanayinin desteklenmesini ister. Bir diğer *Ansiklopedi* yazarı Fizyokrat Quesnay, hem sanayinin hem de ticaretin tarıma bağlı olduğunun altını çizip "kırsal alanda yaşayanların keyfi haraçlardan kurtarılmasıyla" tarımın canlanacağını ve böylece ülkenin daha güçlü hale geleceğini savunur.[232]

Sorun, bu kurtarma işini kimin gerçekleştirebileceği, daha açıkçası tüm bu reform önerilerini kimin uygulayabileceğidir. Aslında filozoflar bakımından bir sorun yoktur. İçlerinde en liberali olarak bilinen Condorcet, Beccaria'ya 1771'de yazdığı mektupta, kralı *parlements* (yüksek yargı organları) üyelerine yeğlediğini şöyle dile getirir: "Bize adil bir hukuk sistemi verecek olan insanı kutsarız ve bizi iyi yasalarla yönetecek olan bir despotu yasalara dönüştürdükleri korkunç âdetleri keyfince uygulayan iki yüz tiranden daha çok severiz."[233] Voltaire ise, işkenceye karşı yaz-

[229] Aktaran: Pomeau, s. 134.
[230] Diderot ve D'Alembert, s. 293.
[231] Diderot ve D'Alembert, s. 261.
[232] Diderot ve D'Alembert, s. 161.
[233] Aktaran: Badinter ve Badinter, s. 84.

dığı 1777 tarihli bir makalesinde, XIV. Louis'yi eleştirip genç kral XVI. Louis'yi reformları yapmaya çağırır: "XIV. Louis'nin işkence uygulamalarına nasıl izin verdiğini anlamıyorum. Fakat bayramlarıyla, fetihleriyle ve metreslerıyle meşgul olan bir kralın bu iğrençliklerin basit ayrıntılarıyla ilgilenecek zamanı var mıydı ki? Ey XVI. Louis, siz ki bu tür eğlencelerin hiçbirine sahip değilsiniz, bunlarla ilgilenmeye tenezzül ediniz!"[234] Condorcet ile Vol-taire'in yukarıdaki bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere, halktan hiçbir beklentileri olmayan ve siyasetin belirleyici olduğunu düşünen filozofların gösterebilecekleri tek adres monarktır, bir despot olsa bile; ama Aydınlanma'nın düşüncelerini benimsemiş olan bir despot.

B. Aydın Despotizmi

XIX. yüzyılda kavramsallaştırılmış olan aydın despotizmi, Aydınlanma düşüncesine içkin olan ve bütün filozoflar tarafından paylaşılan bir anlayış mıdır? Bunun böyle olmadığı söylenebilir. Ama "mutlak bir güçle donanmış bulunan ve Aydınlanma'nın ilkelerini benimseyip uygulayan monarşik bir siyasal iktidar" olarak kısaca tanımlanabilecek aydın despotizmi anlayışı, yine de Aydınlanma'nın temel düşünsel taşlarından biri olarak kabul edilmelidir. Çünkü birçok filozof, liberal siyasal iktidar özlemleriyle çelişkiye düşmekten kaçınmayarak, farklı nedenlerle de olsa, hiç olmazsa yaşamlarının belli dönemlerinde bu anlayışı benimserler ya da bu anlayışı savunan çeşitli görüşler ortaya koyarlar. Ancak içlerinden hiçbirisi, bu konuda kaleme aldıkları dağınık düşüncelerin ötesinde, aydın despotizmini bir doktrin (öğreti) olarak sergilemiş değildir. Bu işi başaranlar, genellikle ilk bilimsel iktisatçılar olarak bilinen fizyokratlardır.

[234] Aktaran: Pomeau, s. 170.

En önemli temsilcileri François Quesnay (1694-1774) ile Anne Robert Jacques Turgot'nun olduğu fizyokratlar, iktisatçı kimliklerinin yanında, Aydınlanma düşünürleri ile yakın ilişki içindedirler. Örneğin, Quesnay ile Turgot, Diderot'nun *Ansiklopedi*'sinin yazarları arasında yer alırlar. Ekonomik alanda, ünlü deyişleri "*laissez faire, laissez passer*" ("bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler") doğrultusunda tarıma dayalı liberal bir sistemi savunan fizyokratlar, siyasal alanda aydın despotizminin kuramcılığına soyunmuşlardır. Mutlak bir iktidar anlayışına ulaşmalarında saray çevresinde yer almalarının etkili olduğu söylenebilir. Örneğin, Quesnay, XV. Louis'nin başhekimidir; Turgot ise, çeşitli devlet hizmetlerinden sonra 1774-1776 yılları arasında XVI. Louis'nin maliye bakanı olarak görevde bulunur. Bununla birlikte, fizyokratların, aydın despot anlayışına kuramsal yaklaşımlarının mantıksal bir sonucu olarak ulaştıkları ve böyle bir siyasal yapılanmanın tek doğru iktidar biçimi olduğuna inandıkları da bir gerçektir.

Fizyokratlara göre her zaman ve her yerde geçerli olan doğal bir ekonomik düzen, dolayısıyla da bu düzeni yansıtan doğal yasalar vardır. Bir toplumun kendi içinde barındırdığı çeşitli çıkarları bağdaştırarak uyumlu bir biçimde işlemesi, ancak bu düzenin bir parçası olmasıyla mümkündür. Bunun anlamı, siyasal iktidarın kesinlikle ekonomik alana müdahale etmemesidir. Buradan hareketle, iktidarının (en azından bu açıdan) "küçültüldüğü" bir kral anlayışına varmak hiç de zor değildir. Fakat fizyokratlar bunun tam tersi bir sonuca ulaşırlar: Tam da bu noktada aydın despot düşüncesini gündeme getirirler. Çünkü onlara göre, doğal ekonomik düzeni tesis etmek ve doğal ekonomik yasaları uygulamak için mutlak bir monarşik iktidara gereksinim vardır. Quesnay'in deyişiyle, "egemen otorite, toplumun tüm bireylerinden üstün biricik bir oto-

rite olmalıdır."[235] Böyle bir otorite, doğal yasaları uygulayarak kendisini fizyokratların adlandırmasıyla "yasal *[légal]* despot" konumuna getirir. Daha açıkçası, yasal despot, tiran anlamındaki despottan farklı olarak keyfince yasalar ortaya koymaz, fakat doğal yasaları pozitif yasalara dönüştürerek onlara itaat edilmesini sağlar. Bu nedenle monarkın iktidarına herhangi bir sınır getirilmesi kabul edilemez. Toplumsal-ekonomik yapının doğal düzene uygun kılınmasının tek yolu, siyasal düzeyde yasal despotizmin kurulup işletilmesidir. Bu anlamda, yasal despotizm, doğal düzenin de bir gereğidir. Bir başka fizyokrat Mercier de la Rivière'in (1720-1793) deyişiyle, "Doğal düzene uygun bir yönetimde, ulusun bütün çıkarları ve bütün güçleri, ortak merkezleri olan egemende birleşirler... İnsanın despotik bir otorite tarafından yönetilmek için yaratıldığı,... apaçık bir gerçekliktir."[236]

Fizyokratlar, bu görüşleriyle tutarlı olarak, monarşik mutlakıyetçiliğin karşısında yer alan bütün kuramları yadsırlar. Onlara göre, Locke ile Montesquieu'de dile getirilen iktidarın paylaşımı (ya da erkler ayrımı) kuramı ya da Rousseau'daki halk egemenliği kuramı keyfi despotların sayısını artırmaktan başka bir sonuç doğurmaz. Fakat yine de fizyokratlar, mutlak bir güçle donattıkları yasal despotlarının karşısına bir tür yüksek yargıçlar kurulunu dikmekten kaçınmazlar. Önerdikleri bu düzenlemeyi bir çelişki olarak görmemek gerekir. Çünkü fizyokratlar, monarkın yanılabileceği varsayımından hareketle, bu kurula monarkın yasalarının doğal yasalara uyumlu olup olmadıklarını denetleme görevini verirler. Bir bakıma bu kurul, despotun hep yasal (ya da aydın) olarak kalmasının bir güvencesidir. Zaten "aydın despotizmi", tanım gereği biri-

[235] Aktaran: Ory, s. 88; Prélot ve Lescuyer, s. 259.
[236] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 249 ve 251.

lerinin (böyle bilgili bir kurulun ya da filozofların) despotu "aydınlatmasını" çağrıştırmaktadır. Turgot'nun kendini, XVI. Louis'yi aydınlatmakla görevli bir aydın olarak görmediği iddia edilebilir mi acaba?

Despotun doğal düzen konusunda bilgilendirilmesi, bir bakıma "yasallaştırılması" düşüncesi ile despotun felsefenin gerçekleri doğrultusunda aydınlatılması düşüncesi arasında çok ince bir çizgi vardır. İşte birçok Aydınlanma düşünürü, büyük ölçüde aynı ortamı paylaştıkları fizyokratların mutlakıyetçi kuramını benimsememekle birlikte, bir kralın aydınlatılabileceği fikrine bel bağlayarak aydın despotizmi diye bilinen görüşlerini bölük pörçük bir şekilde ortaya koyarlar. Bunu yapmalarında birbiriyle ilintili, hatta iç içe geçmiş (ve bazılarıyla daha önce karşılaşmış olduğumuz) dört temel nedenin etkili olduğu söylenebilir:

1- Aydınlanma'nın "filozof" sözcüğüne yüklediği anlam ve işlev.

2- Aydınlanma'nın içerdiği "iktidarda aklı ya da felsefeyi hâkim kılma", "siyasetin belirleyiciliği", "kitlelere inançsızlık" gibi düşünceler.

3- Aydınlanmacıların sorunlara reformlar yoluyla hemen çözüm bulma arzusu.

4- Aydınlanmacıların çeşitli siyasal otoritelerle kurdukları kişisel ilişkiler.

Aydınlanma düşünürleri, kendilerini, yani filozofları gerçeğe sahip kişiler olarak kabul ederler ve ardından şu mantığı yürütürler: Gerçeği topluma dayatmak, böylece toplumu her türlü kötülükten kurtarıp iyiliğe götürmek siyasal iktidar aracılığıyla olacağından, yapılacak ilk iş iktidar sahibini gerçeğe-felsefeye kazandırıp aydınlatmak olacaktır. Tabii ki bu işi gerçekleştirecek olan kişi filozoftur, gerçeğin dostu olan ve toplumu kurtarmayı amaçlayan filozof. Böylece karşımıza Platon'un çok önem verdiği, daha doğrusu tüm sistemini ona bağladığı "filozof-kral" an-

layışı çıkar. *Ansiklopedi*'nin "Filozof" maddesi, bu anlayışı Platon'a değil, ama 138-161 yılları arasında hüküm sürmüş olan Roma İmparatoru Antoninus'a göndermede bulunarak dile getirir: "Filozofun topluma duyduğu belirleyici sevgi, İmparator Antoninus'un şu sözünün ne denli doğru olduğunu ortaya koyar: 'Krallar filozof ya da filozoflar kral olduğu zaman halklar da mutlu olacaktır.' Demek ki filozof, her konuda akılla hareket eden ve düşünceli adalet zihniyetine toplumcul nitelikler ile görenekleri bağlayan namuslu bir insandır. Bir egemene bu kumaştaki bir filozof kimliği aşılayın, o zaman mükemmel bir egemeniniz olur."[237] Voltaire'in *Dictionnaire philosophique*'in "Devletler, Yönetimler" maddesindeki yargısı da bundan pek farklı değildir: "Fransa'da, İspanya'da ya da İngiltere'de, belki yönetmeye çok layık olan çok bilge insanlar, devletlerin yönetimi üzerine yazmışlardır. Kitapları büyük iyilikler yapmıştır... Bu iyi kitaplar, yüksek mevkilere hazırlanılan gençleri, prensleri yetiştirirler; böylece ikinci kuşak eğitilmiş olur."[238] Diderot da "hoşgörü" hakkındaki yazısında, tüm umudunu monarka bağlamış gibidir. Bu metinde, doğal, medeni ve dini olmak üzere üç tür yasa bulunduğunu belirtir ve ardından yanıtları belli şu iki soruyu sıralar: "Davranışlarımızı belirleyen bu üç yasayı uyum içine sokma yetkisi, toplumun başındaki kişide değil de kimdedir? Filozof, ısrarla, egemene başvurmayacak da kime başvuracaktır?"[239]

Öyle görülüyor ki bu çağda, kendisinin prensleri, kralları eğitip aydınlatmak "misyonuyla" donanmış olduğu hissine kapılmayan bir düşünür hemen hemen yok gibidir. Böylece Aydınlanmacılar, halk kitlelerinden hiçbir beklentileri olmadığından, entelektüel elitizmden siyasal elitizme

[237] Aktaran: Ory, s. 85.
[238] Voltaire, tarihsiz, s. 175.
[239] Diderot, 2004(2), s. 3.

doğru kayarak, toplumun kaderinin aydın danışmanlarca çevrili tek bir "filozof kralın" ya da "aydın despotun" ellerinde olmasında hiçbir sakınca görmezler. Hatta onlara göre, her şey siyasal yapı tarafından belirlendiği, yani her halk siyasal iktidar tarafından biçimlendirildiği içindir ki böyle bir monark ne denli mutlak bir güce sahip olursa o kadar iyi olur. Ayrıca Aydınlanmacılar, ilk bakışta çelişkili gibi görünen siyasal liberalizm yaklaşımları ile aydın despotizmi anlayışlarını bağdaştırmakta pek zorluk çekmezler. Bu amaçla şöyle bir uslamlamada bulundukları söylenebilir: "Toplumu bir an önce karanlıktan kurtarmanın ve haklar ile özgürlüklerle donatmanın yolu bu yönde reformlar yapmaktır. Bunu gerçekleştirebilecek olan ise, yalnızca şu anda var olan iktidardır. Öyleyse tek pratik çözüm aydınlanmış mutlak bir prenstir."

Böyle bir mantıkla varılan sonuç, her şeyin devletten ve devletin başındaki kişiden beklenmesidir. Bir bakıma, aydınlanmış olduğu varsıyılan mutlakıyetçi (ya da despotik) bir iktidar, özgürlükleri tesis etmenin zorunlu koşulu olmaktadır.[240] Örneğin D'Holbach, fizyokratların "yasal despotizm" kavramının özünde çelişkili olduğunu belirtip akıldışılık ile keyfiliği içeren her türlü despotizmin onaylanamayacağını ileri sürer. Ama XVI. Louis'ye ithaf ettiği 1776 tarihli *Ethocratie (Ahlakın Iktidarı)* adlı yapıtında, bazı Roma imparatorlarının mutlak iktidarını çağı için örnek göstermekten çekinmez: "Dünyaya Traianus'lar, Antoninus'lar, Marcus Aurelius'lar veriniz; böylece onların iktidarını sınırlamak gereği kalmayacaktır. Otoriteleri daha büyük olduğu ölçüde uyrukları da daha varlıklı olacaktır; ne kadar fazla güçleri olursa kötülüklerle o kadar daha kolay mücadele edebileceklerdir."[241] Helvétius ise, kuzeyin

[240] Pomeau'ya göre (s. 8), "Voltaire'in kafasında, aydın despotizmi bir 'özgürlük diktatörlüğü' gibi doğrulanmaktadır."

[241] Aktaran: Fierro ve Liébert, s. 672. D'Holbach'ın ithaf yazısında da şu satırlar yer almaktadır: "Gerçeğin, yalınlığın dostu, yağcılığın, kötülüğün, gösteri

despotlarına ithaf ettiği kitabı *De l'homme*'da *(İnsan Üzerine)* "adil, insancıl ve erdemli prenslerin keyfi yönetiminden daha iyisi olamaz"[242] diye yazar.

Demek ki birçok filozofun, dönemlerindeki aydınlanmış ya da aydınlanmaya yatkın olarak kabul ettikleri bazı monarklara (en azından belli bir süre) körü körüne bağlandıklarını, tüm umutlarını onlara bağladıklarını ve hatta onlarla yakın kişisel ilişkiler kurduklarını görmek şaşırtıcı olmasa gerek. Kurdukları bu ilişkilerin, Aydınlanmacıların ya aydın despotizmi anlayışına sapmalarında ya da bu anlayışı pekiştirmelerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Çeşitli tarih yapıtlarında IV. Henri, XIV. Louis, Büyük Petro gibi monarkların övgüsünü yapmış olan Voltaire, henüz veliaht iken yazışmaya başladığı Prusya Kralı II. (Büyük) Friedrich'i birkaç kez ziyaret eder ve 1750-1753 yılları arasındaki üç yılını onun Berlin'deki sarayında geçirir. Eylül 1750'de D'Argental'e yazdığı bir mektubunda, "filozof" olarak nitelendirdiği II. Friedrich'ten övgüyle söz eder.[243] Diderot'nun ilişki kurduğu monark

şin, zorbalığın düşmanı, düzen ve aktörenin kurucusu, halkın babası... insancıl, iyiliksever, adaletli krala" (Aktaran: Plehanov, s. 52).

242 Aktaran: Fierro ve Liebert, s. 672.

243 "Bir kralın koruması, bir filozofun sohbeti, bir hoş insanın tatlılıkları, bütün bunlar, onaltı yıldan beri mutsuzluklarımda beni avutmak, düşmanlarıma karşı da koruyup gözetmek isteyen bir kişide toplanmış halde... Ölünceye değin sakin yaşayacağımdan eminim burada. Bir şey hakkında kefil olmak gerekirse, Prusya kralının karakterini gösteririm" (Aktaran: Tanilli, 1994, s. 85). Bundan on yıl önce, Voltaire, II. Friedrich'in Machiavelli'yi çürütmek amacıyla kaleme aldığı kitaba yazdığı önsözde, kral hakkında şu yargıda bulunur: "Bu çürütmenin ünlü yazarı, koydukları kurallarla ve kişisel anlamda örnek olmalarıyla insan soyunu erdeme götürsünler diye çok ender olarak Tanrı tarafından yaratılan büyük insanlardan birisidir" (Aktaran: Pomeau, s. 69). *Ansiklopedi*'nin (belki Voltaire'in kaleminden çıkmış) imzasız "Prusya" maddesinde ise şu satırlarla karşılaşılır: "II. Friedrich, yirmi yıldır, bir savaşçının, bir yasa koyucunun ve taht üzerindeki bir filozofun ne demek olduğunu bütün dünyaya gösterdi. Yazın dünyasına aşkla bağlı olması, uyruklarına ve şanına duyması gereken bağlılığı unutturmadı ona" (Diderot ve D'Alembert, s. 249).

ise, Rus Çariçesi II. Yekaterina'dır (Büyük Katerina). Çariçe, Diderot'yu mali sıkıntıdan kurtarmak için kütüphanesini satın alır, ama kitapları kendisi adına korumasını ister; daha sonra da yaşamı boyunca yıllık bir ücret karşılığı onu kütüphanecisi yapar. Diderot, teşekkür etmek için 1773'te Rusya'ya gider ve beş ay burada kalır. Bu iki monarkın dışında, Avusturya-Macaristan İmparatoru II. Joseph, İsveç Kralı III. Gustaf, İspanya Kralı III. Carlos ya da Toscana Grandükü Leopold da "aydın despotlar" olarak değerlendirilirler. Fransa'da ise durum farklıdır. Kendi ülkelerinde iktidarla başları sık sık derde giren ve bir bakıma bu nedenle umutlarını "idealize" ettikleri yabancı monarklara bağlayan Fransız Aydınlanmacılar, yine de saray çevresindeki dostları (örneğin, XV. Louis döneminde Malesherbes ile Madame de Pompadour, XVI. Louis döneminde de Turgot) aracılığıyla kendi kralları üzerinde etkili olmaya çalışırlar.

Filozofların, "Kuzey"[244] adlandırması altında başta Prusya ile Rusya olmak üzere bu monarşileri desteklemelerindeki en önemli etken, bu ülkelerin monarklarının "modernleşme" çabası doğrultusunda feodal yapılara ve eskimiş geleneksel kurumlar ile değerlere karşı bazı yönetsel, hukuksal, kültürel reformlar gerçekleştirmeleridir. Fakat gerçekte, filozoflar ile monarklar arasındaki bu "işbirliğinde", her iki taraf belirli amaçlar için birbirlerini kullanmaya çalışırlar. Dolayısıyla bu işbirliği, "felsefi olmak-

[244] Filozofların birçok yapıtında, "Kuzey" kavramı, Aydınlanma'nın ya da aydın despotizminin gerçekleştiği varsayılan ülkeler anlamında kullanılır. Örneğin, Voltaire, II. Yekaterina'ya 24 Ocak 1766'da yolladığı mektubunda, "kalbim bir mıknatıs gibi Kuzey'e yöneliyor" diye yazar (Aktaran: Pomeau, s. 30). Yine Voltaire, *Babil Prensesi* adlı felsefi masalında, "akıl ve felsefenin Kuzey'de ulaşmış olduğu ilerleme"den söz eder (Voltaire, 2002, s. 143). Helvétius ise, *De l'homme*'un önsözünde şu satırlara yer verir: "Mutluluğun, bilimler gibi, yeryüzündeki yolcu olduğu söylenıyor. O, gezisini, şimdi Nord'a [Kuzey'e] doğru yapıyor. Büyük prensler, oraya yetenekli kimseleri, onlar da mutluluğu çağırıyorlar" (Aktaran: Plehanov, s. 133).

tan ziyade *realpolitik* kaygılara göre biçimlenir."[245] "Despotlar", filozofların Avrupa çapında elde ettikleri saygıdan yararlanıp bunu kendileri için bir propaganda malzemesine dönüştürme amacındadırlar. Filozoflar ise, savundukları belli görüşlerin bu monarklarca hayata geçirilebileceği inancındadırlar. Hatta eğitim ya da din konusunda atılan somut bir adım bile, filozofların bu mutlakıyetçi rejimleri desteklemeleri için yeterli olabilmektedir. Kilise'nin bağnazlığıyla mücadele eden, din adamlarını vergiye bağlayan ya da Cizvitleri ülkeden kovan her hükümdar, onların gözünde büyük bir saygınlık kazanmaktadır. Örneğin, Voltaire, II. Friedrich'e veliaht iken 1738'de yazdığı bir mektupta, Rus Çarı Büyük Petro'nun büyüklüğünün nedenlerinden biri olarak "keşişlerin sayısını azaltmış olmasını" gösterir.[246] 1750 tarihli bir yazısında ise, "insanların başına gelebilecek en büyük mutluluk, prensin filozof olmasıdır"[247] diye yazar ve ardından filozof prensten ne anladığını açıklar: Teolojik çatışmalara son vermesi ve ahlakı öğütleyen bir din anlayışını yerleştirmesi. Dolayısıya, diğer filozoflar gibi, "Voltaire'in de II. Friedrich ile II. Yekaterina'nın tiranlıklarına gözünü kapatmasının nedeninin, bu monarkların kendi ülkelerinde Kilise'yi zaptı rapt altına alarak iyi birer örnek oluşturmaları"[248] olduğu söylenebilir.

Ancak, filozofların bu monarkları yakından tanıyıp tiranlığa kayan keyfi uygulamalarına şahit olmaları ve özellikle 1772'de Prusya, Rusya ve Avusturya'nın "uluslararası hukuk"u hiçe sayarak Polonya'yı kendi aralarında paylaşması sonucunda, doğrudan doğruya aydın despotizmi anlayışı üzerinde olmasa da bu monarkların aydın oldukları

---

[245] Çiğdem, s. 29.
[246] Aktaran: Pomeau, s. 101.
[247] Aktaran: Pomeau, s. 196.
[248] Prélot ve Lescuyer, s. 264.

hakkında kuşkular uyanmaya başlar. Filozoflar, kuşkularının ardından "bu monarkların halihazırdaki politikalarının kendi beklentilerine ve ilkelerine hemen hemen hiç uymadığını itiraf etmek zorunda kalırlar"[249] ve onlara katı eleştiriler yöneltmeye koyulurlar. Hatta "yasal despotizm" adlandırması altında aydın despotizminin kuramını yapmış fizyokratlar bile bu kervana katılırlar. Örneğin Turgot, 1773'te Condorcet'ye yazdığı bir mektubunda, Helvétius'u, II. Friedrich ile II. Yekaterina'yı desteklediği için sert bir dille yerer: "Kesinlikle doğru olmamasına karşın, baskının ve aşağılamanın en üst dereceye ulaştığı bir despotizmin içinde bulunduğunu söylediği ülkesindeki kötülüklerden yakınırken kendisine kahramanlar olarak Prusya kralı ile Rusya çariçesini seçen tumturaklı söz söyleme ustası Helvétius hakkında ne düşünebilirim ki! Bütün bu söylediklerinde kibirden, particilik zihniyetinden, gözü dönmüşlükten başka bir şey görmüyorum; ne insanlık sevgisi ne de felsefe görüyorum."[250] Voltaire, II. Friedrich'in kendisine verdiği mabeyinci madalyasını "Bu, tutsaklığın utanç verici belgesidir"[251] diyerek geri yollar ve ölümünden sonra yayımlanan *Mémoires (Hatıralar)* adlı yapıtında, eski dostunu "Büyük Türk'ten [Padişah'tan] daha mutlak bir kral" ve Prusya'yı da "despotik bir ülke" olarak tanımlar.[252] II. Friedrich için "Tanrı bizi bu filozof bozuntusu hükümdardan korusun"[253] diyen Diderot ise, 1774'te, sözünü esirgemeden II. Yekaterina'nın liberalizminin bir tuzak, akılcı siyasetinin bir aldatmaca, reformculuğunun ikiyüzlülük, insancılığının da bir düş olduğunu belirtir. Yine Diderot, Grimm'e yazdığı bir mektupta, "Beğendiğim

[249] Goldmann, s. 56.
[250] Aktaran: Fierro ve Liébert, s. 673.
[251] Aktaran: Raynaud ve Rials, s. 133.
[252] Voltaire, 1998, s. 121 ve 125.
[253] Aktaran: Raynaud ve Rials, s. 133.

kitap, Brutus'ların doğmasını sağlayan kitaptır"[254] diyerek bu kez bir despotu değil, tam tersine despota suikast düzenlemiş bir kişiyi yüceltir ve "Tiranların içinde en kötüsü, erdemli tirandır"[255] sözüyle de bu monarkların eleştirisiyle yetinmeyip aydın despot anlayışının kendisini yadsımaya varır.

Filozoflar, kişisel olarak yaşadıkları bu düş kırıklığının ötesinde, aydın mertebesine yükselttikleri monarklara övgüler düzdükleri dönemlerde bile, ilkesel bir yaklaşımla despotizmi eleştirip siyasal liberalizm olarak nitelendirilebilecek çeşitli görüşlerin sözcülüğünü yapmayı sürdürmüşlerdir. Çünkü hedefledikleri sonul amaç, hakların ve özgürlüklerin güvence altına alındığı liberal bir siyasal düzendir. Bu bakımdan, aydın despotizmini böyle bir düzenin kurulmasını sağlayacak geçici bir yapılanma olarak gördüklerini söylemek yanlış olmasa gerek.

C. Liberal Siyasal Düzen

Aydınlanmacılar, özellikle de ülkelerinin yönetimini despotizm olarak algılayan Fransız filozoflar, bir yanda özgürlükçü bir siyasal düzenin ne olduğunu ya da ne olması gerektiğini ilkeler düzeyinde (bir bakıma kuramsal bir anlatımla) ortaya koymaya çalışırlar, öte yanda bu ilkelerin hangi yönetim biçiminde hayata geçirilebileceğini tartışırlar.

Siyasal toplumun kökeni konusunda ortak bir görüş yoktur. Ancak filozoflar, toplum sözleşmesi kurgusunu ister benimsesinler ister benimsemesinler, sonuçta hepsi devlete (insanların şu ya da bu şekilde birleşmesinden oluşan) yapay bir nitelik atfederler ve onu aynı işlevlerle donatırlar: Bütünün iyiliği doğrultusunda özgürlüğü, barışı,

[254] Aktaran: Raynaud ve Rials, s. 133.
[255] Aktaran: Fierro ve Liébert, s. 673.

düzeni ve adaleti sağlamak. Diderot, *Ansiklopedi*'nin "Siyasal Otorite" maddesinde, siyasal iktidarın kökeninde ya güç ve şiddetin ya da sözleşmenin bulunduğunu ileri sürer.[256] Ona göre, gerçekte meşru olan iktidar sözleşmeyle kurulan iktidardır; ama "güçlünün hakkı" ilkesine dayanan bir iktidar da zamanla halkın rızasını kazanarak kendisini meşru kılabilir. "İnsanlar çıkarları nedeniyle toplumu oluştururlar"[257] diyen D'Holbach, siyasal iktidarı bu bireysel çıkarların genel çıkar şeklinde düzenlenmesi gereksiniminden türetir. Hume ise, toplum sözleşmesi kurgusunu tümüyle yadsıyıp, bütün yönetimlerin "ya kamusal çıkar düşüncesi ya güçlünün hakkı düşüncesi ya da özel mülkiyet hakkı düşüncesi"[258] üzerine temellendiğini kabul eder. Her ne kadar siyasal toplumun oluşumunda savaşlar ve güç belirleyici olmuşsa da, zamanla ortak yararın izlenmesi ve adaletin sağlanması amacıyla yönetim ile yönetilenler arasında bir tür zımni siyasal sözleşme yapılmış olsa gerektir. Buna benzer bir şekilde De Jaucourt da bir devletin temelinde "halk ile halkın kendisine hükümranlık hakkını verdiği kişi ya da kişiler arasında yapılmış sözleşmelerin"[259] bulunduğunu vurgulayarak siyasal sözleşme anlayışını benimser.

Kısacası, siyasal iktidar nasıl belirmiş olursa olsun, önemli olan ona yüklenen ya da ondan beklenen işlevlerini yerine getirmesi ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunmasıdır. Hume'un deyişiyle, toplumun farklı bölümlerine ya da sınıflarına özgü "çıkarlar bir bütün olarak kamusal çıkara yöneliyorsa, orada bilge bir yönetimin ve

---

256 "[Siyasal] otoritenin, iyice incelendiğinde, iki kaynaktan birine dayandığı görülür: ya otoriteyi ele geçirenin gücü ve şiddete başvurması ya da aralarında yaptıkları ya da varsayılan bir sözleşmeyle otoriteye boyun eğenlerin rızası" (Diderot ve D'Alembert, s. 271).

257 Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 256.

258 Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 265.

259 Diderot ve D'Alembert, s. 280.

mutlu bir devletin var olduğu iddia edilebilir".[260] Bu noktada temel bir sorun ortaya çıkmaktadır: Böyle bir devletin, yani haklar ile özgürlükleri koruyup gözeten ve ortak iyiliği sağlayan bir siyasal iktidarın yaratılıp sürdürülmesi için hangi düzenlemelere gereksinim vardır? Ya da tersinden söylersek, yöneticinin (ya da yöneticilerin) keyfiliğe kaçıp bir tirana, bir despota dönüşmesini engellemek için hangi yollara başvurulmalıdır? Aydınlanmacıların bu amaçla önerdikleri (birbirleriyle ilintili) düzenlemeleri dört çerçeve içinde toplamak mümkündür: Yasaların egemenliği, iktidarın sınırlanması, erkler ayrımı ve siyasal temsil (ya da katılım).

Locke ile Montesquieu'den büyük ölçüde yararlandıkları görülen *Ansiklopedi* yazarları, yasa kavramını yüceltip yasaların mutlak bir güçle donanması gereği üzerinde dururlar. Öyle ki D'Holbach, "egemen hiçbir zaman despot olmamalıdır, ama yasa despotik olmalıdır"[261] demekte bir sakınca görmez. Bunun nedeni, yasaların, başta kral olmak üzere herkesi hiçbir ayrım ya da ayrıcalık gözetmeksizin aynı şekilde bağlaması, keyfiliği ortadan kaldırması ve böylece tüm yurttaşların özgürlüğünü güvencelemesidir. Tabii yasalara böyle biçimsel bir işlev yüklenmesinin yanında, içeriklerinin belirlenmesinin de (dolayısıyla kaynağının saptanmasının da) ne denli önemli olduğunun altı çizilir. Sözü edilen yasalar, Leviathan'ın iki dudağı arasından dökülen sözcükler değil, fakat (yazarların sergiledikleri farklı yaklaşımlara göre) ya akıldan ya doğadan ya sözleşmeden ya da halkın rızasından kaynaklanan ve ortak yararı gözeten yasalardır, yani "iyi yasalar"dır. İşte bu yüzden, Voltaire için "özgürlük yalnızca yasalara bağımlı olmak demektir".[262] De Jaucourt da, *Ansiklopedi*'nin "Sivil

[260] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 265.
[261] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 258.
[262] Voltaire, bu cümlesinin ardından şu satırlara yer verir: "Bu bakımdan, İs-

Özgürlük" maddesinde, özgürlüğü yasalarla ilişkilendirir ve tıpkı Montesquieu gibi keyfiliğin hüküm sürdüğü despotluğa örnek olarak Osmanlı Devleti'ni gösterir: "Sivil özgürlük, yapılabilecek en iyi yasalara dayanır ve böyle yasaların geçerli olduğu bir devlette, yasalara göre mahkemesi görülen ve ertesi gün asılması gereken bir kimse, Türkiye'deki bir paşadan daha özgür olacaktır."[263]

Yasaların yurttaşların hak ve özgürlüklerini yönetime karşı koruma altına alması, siyasal iktidarın sınırlı olduğunun ve sınırlarının da akılcıl yasalar tarafından belirlendiğinin bir göstergesidir. De Jaucourt'un deyişiyle, "halkın ödevlerini tanıyıp bilmesi ve kendini yasalar altında güvende hissetmesi ve yöneticilerin, davranışlarının akla uygun bir biçimde sınırlandırılması ve ellerindeki iktidarı, siyasal topluma zarar verecek şeyler yapmak için kullanmamaları için, bu iktidarın düzenlenmiş yasalara göre kullanılması ve keyfi olmaması gerekir."[264] Bu nedenle, "sahip oldukları iktidar ne kadar geniş olursa olsun hükümdarların elindeki bu güç; yasaları çiğnemek, halkları ezmek, aklı ve eşitliği ayakları altına almak hakkını onlara asla vermez."[265] Diderot, *Ansiklopedi*'nin "Siyasal Otorite" maddesinde, De Jaucourt'un kullandığı dilden daha açık ve kesin

---

veç'teki, İngiltere'deki, Hollanda'daki, İsviçre'deki, Cenevre'deki, Hamburg'daki her insan özgürdür; ancak bu durum, egemenlik kurumlarının buralarda küçük düşürüldüğü anlamına gelmez. Fakat hâlâ insanların büyük çoğunluğunun köle olduğu Hıristiyan ülkeler ve krallıklar bulunmaktadır" (Aktaran: Pomeau, s. 232). Öyle görülüyor ki Voltaire, Fransa Krallığını isim vermeden köleliğin hüküm sürdüğü ülkeler arasına yerleştirmektedir.

263 Diderot ve D'Alembert, s. 270.

264 Diderot ve D'Alembert, "Hükümet" maddesi, s. 221-223. Ayrıca De Jaucourt, "Temel Yasa" maddesinde şu görüşlere yer verir: "Bir devletin *temel yasaları*,... halk ile, halkın kendisine hükümranlık hakkını verdiği kişi ya da kişiler arasında yapılmış sözleşmelerdir ve bu sözleşmeler nasıl hükümet edileceğini belirler ve hükümdarın otoritesine sınırlar koyar" (Diderot ve D'Alembert, s. 280)

265 Diderot ve D'Alembert, "İktidar" maddesi, s. 225.

bir dille siyasal iktidarın kökenine halkı ya da ulusu yerleştirir ve böylece "kralların kutsal hakkı" anlayışını bir kalemde silip atar. Ona göre tacın, yönetimin ve siyasal otoritenin mülkiyeti ulusa aittir; krallar ya da yöneticiler ise, bu otoritenin kullanıcılarından başka bir şey değildirler. Açıkçası, "hükümdar, *otoritesini*, otoritesi altında olan uyruklarından alır ve bu otorite, doğanın ve devletin yasalarıyla sınırlanmıştır." Dolayısıyla "kral, bu otoritesini, kendisine sağlamış olan ahit ya da sözleşmeyi hiçbir şekilde bozamaz... [Yani] yönetim, özce ve tam mülkiyet hakkıyla ait olduğu halkın elinden hiçbir zaman alınamaz."[266]

Diderot'nun bu sözlerinde, açıkça dile getirilmemiş olmasına karşın, -belki Rousseau'nun etkisiyle- halk egemenliği anlayışının ilk nüvesinin bulunduğu görülmektedir. Ancak Diderot, yine de yönetici olarak kraldan, prensten, hükümdardan söz etmeyi sürdürür. Dahası, "halkları yöneten hükümdarların gerçek görkemini yasalara saygı duyup özgürlüğü korumalarında aramak gerekir"[267] diyerek sınırlı bir iktidarın kralların da çıkarına olduğunu savunur. Aynı şekilde, *Ansiklopedi*'nin "Hükümdarlar" maddesinin ismi belirtilmemiş yazarı da, bir iktidarın yasalarla sınırlı oluşunun aslında onun sağlam ve güçlü olmasına yol açtığını ileri sürer.[268]

Bununla birlikte, her kralın gerçek çıkarının ayırdına varıp sınırlarını aşmayacağına inanmak da safdillik olur. Sınırlı bir siyasal yapının kurulup sürdürülebilmesi için anayasal güvencelere gerek vardır; daha açıkçası, içsel sı-

---

266 Diderot ve D'Alembert, s. 271.

267 *Ibid.*

268 "Hükümdarlar, hakları sınırlandırıldığı zaman, hükümranlığın yozlaştığına inanırlar. Oysa, ulusların başında bulunarak uyruklarının mutluluğu için çalışanlar, uluslarını sevdiklerini gösterenler, onların kendilerine hemen baş eğdiklerini görecekler ve düşmanlarının yüreğine de korku salacaklardır" (Diderot ve D'Alembert, s. 221).

nırlar oluşturmak amacıyla iktidar farklı kurumlara dağıtılmalı, kralın karşısına karışamayacağı kurumlar dikilmelidir. D'Holbach, "her türlü yönetimde, mutlak bir otorite gereklidir; nerede var olursa olsun, bu otorite toplumun tüm güçlerini elinde bulundurmalıdır" diye yazar. Ama hemen andından, bu otoritenin tek kişiye ya da ulusa verilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre ister doğal bir kişi olarak kralın, ister tüzel bir kişi olarak ulusun tek başına iktidarda olması bir çılgınlıktır. "En iyi yol, gücü toplumun farklı katmanları arasında paylaştırmaktır." Mutlak iktidarın kendi içinde bölünmesi sayesinde de, "en iyi yönetim, [yani] en büyük sayının mutluluğunu sağlayan ve onu azınlığın tutkularından koruyan yönetim"[269] sağlanmış olur.

D'Holbach ve Hume, siyasal iktidarın toplumun farklı katmanları ya da bölümleri arasında bölünmesine vurgu yaparlarken; De Jaucourt, bu bölünme işlemini -ileride "erkler ayrımı kuramı" olarak adlandırılacak- iktidarın farklı güçlerini farklı kurumlara dağıtan bir anayasal düzenleme biçiminde sunar. *Ansiklopedi*'nin "Siyasal Özgürlük" maddesindeki sunumu, doğrudan doğruya Locke esinlidir: "Bir devletin siyasal özgürlüğü, yasama gücünün, uluslar hukukuna ilişkin yürütme gücünün [Locke'taki federatif gücün] ve medeni hukuka ilişkin yasalara dayanan yürütme gücünün birbirinden ayrılmasını sağlayan yasalar tarafından oluşturulur."[270] "Sivil Özgürlük" maddesinde ise De Jaucourt, bu kez Montesquieu'yü izlemeyi tercih eder: "Yasama gücü ile yürütme gücünün tek elde

[269] Aktaran: İmbert, Morel, Dupuy, s. 257. D'Holbach, günümüz demokrasi anlayışının olmazsa olmaz koşullarından birisi olan "azınlığın çoğunluğa karşı korunması" ilkesine yer vermemekte, tersine tüm dikkatini çoğunluğu azınlığa karşı korumaya odaklamaktadır. Bunun nedeni, azınlık sözcüğüyle aristokratları kastetmesi ve genel iyiliğe karşı tehlikenin aristokratlardan geldiğine inanmasıdır.

[270] Diderot ve D'Alembert, s. 272.

toplandığı devletlerde özgürlük diye bir şey söz konusu olamaz. Yargı gücünün yasama ve yürütme güçlerinden ayrılmadığı devletlerde ise, *özgürlük* hiç mi hiç yoktur."[271]

Siyasal güçlerin farklı ellere verilmesine, özellikle de kraldan bağımsız bir yasama organının bulunmasına yapılan vurgu, siyasal temsil anlayışını çağrıştırır. D'Holbach, *Ansiklopedi*'nin "Temsilciler" maddesinde, Avrupa halklarının "bir ulusun, bu ulus adına konuşan ve engellenmediği zaman çoğunlukla kötülüğe yönelen bir iktidarın girişimlerine karşı çıkan belli birtakım yurttaşlar tarafından temsil edilmesinin yarar[l]ı ve gerekli olduğunu her zaman anladıklarını" belirtir ve bu yüzden değişik ülkelerde "diyet, états-généraux, parlamento ya da senato adları verilen meclislerin" bulunduğunu yazar. Dolayısıyla, "ılımlı monarşilerde, hükümdara ancak yürütme gücü verilmiştir ve ulusunu ancak bu alanda temsil eder ve yönetimin öteki alanları için [halk] temsilciler seçer." Kral, temsilciler aracılığıyla toplumsal gerçeklerden haberdar olup iyi bir yönetim gösterme olanağına kavuşur ve böylece halkının sevgisini kazanır. İşte bu nedenle, "ulusunun temsil edilmesi hükümdarın yararınadır."[272]

Siyasal temsilin varlığı, böyle bir düzenin siyasal katılımı içerdiğine, yurttaşların siyasal yapıda yer aldıklarına işaret eder. Zaten yasaların egemenliğinin benimsenmesi, ülkede yaşayan herkesin yurttaş olması demektir. Diderot, yurttaşlığın eşit hak ve özgürlüğe sahiplik anlamına geldi-

---

[271] Diderot ve D'Alembert, s. 270. De Jaucourt'un "Sınırlı Monarşi" maddesinde yazdıkları da, yine Montesquieu'nün "erkler ayrımı kuramı"nın (kendi yorumu doğrultusundaki) bir "özeti" niteliğindedir: "Sınırlı monarşi: Üç siyasal gücün, birbirini dengeleyecek ve karşı ağırlıklar oluşturacak biçimde birbirinin içinde erimiş olduğu monarşi çeşidi... Bu rejimde, adalet aygıtı, birbirlerini karşılıklı denetleyen ve aralarında bağlantı bulunan iki bölümden oluşmuştur; ve bu iki bölüm de, yasama gücüne bağlı olan yürütme gücüyle sıkı bir ilişki içindedir" (Diderot ve D'Alembert, s. 269). Karşılaştırma için bkz. Montesquieu bölümünün "Erkler Ayrımı Kuramı" altbölümü.

[272] Diderot ve D'Alembert, s. 281-283.

ğini açıklar ve "yurttaşların hepsi yurttaş nitelikleriyle eşit olarak soyludurlar"[273] diyerek yurttaşlığı soyluluğa bağlayan feodal anlayışı, dolayısıyla toplumun soylu-avam şeklindeki bölünmüşlüğünü reddeder. Ancak tüm yurttaşların siyasal haklardan aynı şekilde yararlanıp yararlanamayacağı ya da (temsilci seçme ve seçilme bakımından) tam anlamıyla yurttaş olabilmek için mülkiyet gibi bir kriterin işin içine sokulup sokulmayacağı konusunda bir şey söylemez. Oysa D'Holbach, açık ve kesin bir dille, yurttaşlığı mülk sahibi olma kriterine bağlayıp siyasal katılım hakkını yalnızca "zenginlere" tanır. Gerekçesi ise mülkiyetin zenginliğe, zenginliğin ise bilgiye yol açmasıdır: "Yararlı ve hakça olmaları için, bu meclislerin para ve mülk sahibi olmaları dolayısıyla yurttaşlık niteliğini edinmiş olanlardan ve hem durumları hem de bilgileri sayesinde ulusun çıkarlarını ve halkların gereksinimlerini bilen kişilerden oluşması gerekir; kısacası, yurttaşı yurttaş yapan mülkiyettir."[274] Görmüş olduğumuz "entelektüel elitizm" ile "toplumsal eşitsizlik" düşüncelerinin siyasal düzeydeki uzantısı olan D'Holbach'ın bu yaklaşımını filozofların büyük çoğunluğunun paylaştığından kuşku duymamak gerekir. Öyle ki Devrim yıllarında sadece erkeklerin kendi aralarında değil, ama kadınların bile eşit siyasal haklara sahip olmalarını savunacak olan bir Condorcet bile, 1787 yılında yazdığı bir yapıtında, seçme ve seçilme hakkı anlamındaki yurttaş hakkını mülkiyete bağlamakta bir sakınca görmemektedir.[275]

---

[273] Diderot, 2004(1), s. 6.

[274] Diderot ve D'Alembert, s. 283.

[275] "Medeni ülkelerde devleti yapan topraktır. Demek ki yurttaşları yapan mülkiyet olmalıdır... Mülk sahiplerinin yasamaya ilişkin her konuda mülksüzlerle aynı çıkarları vardır; ancak medeni yasalar ile vergi yasaları bakımından daha büyük çıkarları bulunmaktadır. Bu bakımdan, onları toplumun geri kalanlarının çıkarlarının temsilcisi ve koruyucusu yapmanın hiçbir tehlikesi yoktur" (*Lettre d'un bourgeois de New Haven*dan [New Havenli Bir Burjuvanın Mektubu] aktaran Badinter ve Badinter, s. 315).

Özgürlükçü siyasal yapının ilkelerini bu şekilde saptayan ve halka kuşkuyla yaklaşan Aydınlanmacıların, bu ilkelerin hangi yönetim biçiminde gerçekleşebileceği sorusunu sorduklarında, buna yanıt olarak cumhuriyet (ya da genellikle cumhuriyet ile bir tuttukları demokrasi) demeyecekleri çok açıktır. Cumhuriyeti monarşiye karşı bir alternatif olarak düşünmezler ve cumhuriyetten söz ettiklerinde de bunu genelde bu yönetim biçiminin olanaksızlığını ya da kötülüğünü vurgulamak amacıyla yaparlar. Bu konuda da Montesquieu'yü izleyen De Jaucourt, "bir cumhuriyetin, doğası gereği, çok küçük toprakları olması gerekir; yoksa böyle bir devlet ayakta kalamaz"[276] diyerek cumhuriyetin Fransa'ya uygun olmadığını belirtir. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*'in "Patrie" (Vatan) maddesinde, "monarşik devletin mi yoksa cumhuriyetçi devletin mi daha iyi olduğu" sorusunu sorup aristokrasiyi zenginlerin, demokrasiyi halkın ve krallığı yalnızca kralların yeğlediğini, ama yeryüzünün neredeyse bütünün monarşilerce yönetildiğini yazar. Ardından bu durumun gerekçesini şöyle açıklar: "Bunun gerçek nedeni, insanların çok ender olarak kendi kendilerini yönetmeye layık olmalarıdır."[277] Hatta belli koşullarda, buna layık olsalar bile, böyle bir yönetimi uzun süre sürdürmeleri olanaksızdır.[278] Ayrıca filozoflar, halk yönetimine düzensizlik ile kargaşaya neden olmak ya da cahil kitlelerin despotizmine yol açmak gibi olumsuzluklar yüklerler. Öyle ki D'Holbach, mutlak monarşi ile

---

[276] Diderot ve D'Alembert, s. 154. Voltaire'e göre de "demokrasi, yalnızca çok küçük bir ülkeye uygun düşer; üstelik talihli bir konumda da olması gerekir" (Aktaran: Pomeau, s. 184).

[277] Voltaire, tarihsiz, s. 285-286.

[278] Çünkü Voltaire, aynı yapıtının "Etats, Gouvernements" (Devletler, Yönetimler) maddesinde, aynı cümleyi kullanıp şu değerlendirmede bulunur: "İnsanlar çok ender olarak kendi kendilerini yönetmeye layıktırlar. Bu mutluluk, yırtıcı hayvanlardan saklanan tavşanlar gibi adalara ya da dağların arasına gizlenmiş küçük halklara ait olabilir ancak. Fakat bir süre sonra, bu halklar keşfedilirler ve yenilip yutulurlar" (s. 176).

demokrasi arasında seçim yapmak durumunda kalınca, birinciyi tercih eder. Çünkü ona göre, zorbalık biçimlerinin "en acımasızı ve aptalı" demokratik olanıdır.[279] Buna benzer bir şekilde, Voltaire de cumhuriyet ya da demokrasi sözcüklerini kullanmaksızın, "eğer seçmek gerekirse, çoğunluğun tiranlığındansa tekin tiranlığından daha az nefret ederim"[280] diye yazar.

Gerçekte, filozofların gözünde cumhuriyet-monarşi tartışması anlamsız bir spekülasyondan başka bir şey değildir. En iyi siyasal yönetimin ne olduğu üzerinde düşünmeye kalkıştıklarında bile gerçekçiliklerinden uzaklaşmazlar ya da reformist yaklaşımlarını terk edip ütopyacılığa kaçmazlar. Onlara göre önlerinde yüzyıllardır süren bir monarşi vardır; öyleyse, yapılması gereken bu monarşiye özgürlükçü bir yapı kazandırmak olmalıdır. Ayrıca, dile getirdikleri siyasal liberalizmin ilkeleri de monarşik bir yapıyı, daha doğrusu yasalarla sınırlı parlamenter monarşiyi işaret etmektedir. Üstelik, bu özgürlükçü monarşinin somut bir örneği karşılarında durmaktadır: İngiliz monarşisi. Ona öykünülmesi, arzulanan siyasal düzenin kurulması için yeterli olacaktır.

Bir İngiliz olan Hume, içinde yaşadığı siyasal düzenden hoşnuttur. Ancak özgürlükle bir tuttuğu İngiltere'deki siyasal sistemi, saf bir monarşi olarak değil, karma bir anayasa olarak algılar: "Yönetimimizin karma yapısı, bizim ne monarşi ne de cumhuriyet olmamıza yol açar... Özgürlüğe biraz monarşi katılınca, yönetim daha fazla özgür olur." Buna karşılık, Fransa özgürlüğü dışlayan mutlakıyetçi bir yapıya sahiptir: "Fransa'daki gibi mutlak bir yönetimde töreler, yasalar ve din halkın boyunduruk altında olmasına katkıda bulunurlar."[281] Ülkeleri hakkındaki bu yargıyı bü-

[279] Aktaran: Plehanov, s. 52.
[280] Voltaire, tarihsiz, s. 327.
[281] Hume, 2004, s. 5.

yük ölçüde paylaşan Fransız filozoflar, İngiltere'deki bazı uygulamalara eleştirel bir gözle yaklaşırlarsa da genelde bir İngiliz hayranlığı sergilerler. Gerçekte İngiliz sistemini doğru bir biçimde anlayıp anlayamadıkları tartışmalıdır; ama onlar için önemli olan, bu sistemi gerçeklere uygun bir biçimde analiz etmek değil, fakat "idealleştirdikleri" İngiltere'yi, kendi arzuları doğrultusunda kurguladıkları İngiltere'yi Fransa monarşisinin karşısına alternatif bir model olarak dikmektir.

Ansiklopedi'nin çeşitli maddelerinde, İngiltere, De Jaucourt'un ya da D'Holbach'ın kaleminden sınırlı ya da ılımlı monarşinin tipik bir örneği olarak sunulur.[282] Helvétius, İngilizleri yeryüzünün en özgür halkı olarak kabul eder ve bu özelliklerinden ötürü tüm insanlık için geçerli bir erdem tanımı yapabileceklerini ileri sürer: "İngiltere belki de Avrupa'da evrenin kendisinden bu iyiliği bekleyebileceği ve elde edebileceği biricik ülkedir."[283] Tüm filozoflar arasında İngiliz hayranlığının bayraktarlığını yapan düşünür Voltaire'dir. 1726-1729 yılları arasında İngiltere'de yaşayıp bu ülkeden çok etkilenen Voltaire,[284] 1734'te yayımladığı *Lettres anglaises*'den *(İngiltere Mektupları)* başlayarak kaleme aldığı çeşitli yapıtlarında İngiltere'nin övgüsünü yapar. Bunlardan sadece bir tanesine değinmekle yetinelim: *Dictionnaire philosophique*'e sonradan eklediği "Gouvernement" (Hükümet) maddesinde, "felsefenin

---

[282] De Jaucourt'a göre, "İngiltere'de, yasama iktidarı hükümdarın ve iki parlamentonun elinde" olduğundan, hükümdarın iktidarı sınırlıdır. D'Holbach'a göre ise, İngiltere ılımlı bir monarşidir. Çünkü, "İngiltere'de, yürütme gücü, monarkın kişiliğine verilmiştir ve yasama gücü ise, hükümdar ile parlamento arasında paylaşılmıştır" (Diderot ve D'Alembert, s. 225 ve 281).

[283] Aktaran: Copleston, 1989, s. 60.

[284] Voltaire, 12 Ağustos 1726'da İngiltere'den yazdığı bir mektubunda, bu ülkeden şöyle söz eder: "İçimden geçene uyabilseydim, sadece düşünmeyi öğrenmek bakımından burada yerleşir kalırdım. İnsanı aşağılatan hiçbir korkuya kapılmadan, özgürce ve soyluca düşünülen bir ülke burası" (Aktaran: Tanilli, s. 33).

fanatizmi yıktığı" İngiltere'de, bütün doğal hak ve özgürlüklerin güvence altına alındığını ve bu durumun büyük ölçüde iktidarı paylaştıran siyasal sistemden kaynaklandığını belirtir. Ona göre bu sistem, "ideal" olması nedeniyle, sonsuza dek sürebilecektir: "Kralın, soyluların ve halkın haklarını düzenleyen ve herkesin güvenliğini sağlayan böyle bir anayasanın, insanlık var olduğu sürece var olacağına inanmak gerekir." Üstelik bu anayasa, bir devrime karşı da en iyi panzehirdir. Çünkü ona göre, "bu tür ilkeler üzerine kurulmamış devletlerin devrimler yaşayacağına da inanılmalıdır."[285] Devrimden çekinen, hatta korkan Voltaire'in -ve diğer filozofların- daha sonraları Fransız Devrimi'nin hazırlayıcıları olarak nitelendirilmeleri tarihin bir cilvesi midir acaba?

IX- SONUÇ

Tek bir "Aydınlanma düşüncesi"nden, kendi içinde tutarlı türdeş bir düşünceden söz etmek çok güçtür. Aydınlanma, gördüğümüz üzere, bir düşünceler yumağıdır, çelişkilerle doludur, hatta çelişkilerle beslenir. Ama çelişik, karşıt görüşleri bağrında barındırması ve bunların karşılıklı etkileşimiyle "ilerlemesi", onun dogmatik bir düşünce akımı olmadığının ve her şeye eleştirel bir bakış açısıyla yaklaştığının da bir kanıtıdır. İşte belki de onu özgün kılan ve bir düşünce bütünü olarak algılanmasına neden olan bu yönüdür; tıpkı Eski Yunan'daki Sofist düşünce gibi.

Aydınlanmacılar, eleştirel yaklaşımı paylaşmaları dışında, hem insanlığın genel-evrensel sorunlarına eğilmişler hem de dönemlerindeki adaletsizliklere, haksızlıklara, cehalete, bağnazlığa vb. karşı savaş bayrağı açmışlar ve zaman zaman bu yönde militan bir tutum içine girmekten de kaçınmamışlardır. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin

[285] Aktaran: Pomeau, s. 189-190.

iki boyut içinde devindiği, bir başka deyişle soyutlamalarıyla ya da ideal tasarımlarıyla "evrensel" bir boyuta ve döneminin sorunlarına somut çözüm arayışlarıyla da "tarihsel" bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Zaten içerdiği çelişkilerin önemli bir bölümü de bu iki boyut düzleminde dile getirilen karşıt önermelerden kaynaklanmaktadır. Filozofların, bir yanda liberal-özgürlükçü bir siyasal sistem arzusuyla yanıp tutuşurlarken, öte yanda aydın despotizmini savunmaları bunun en tipik örneklerinden biri değil midir? Voltaire, II. Friedrich'e 29.8.1742 tarihinde yolladığı mektubunda, "Bana gerekli olan, efendim olarak Prusya Kralı, yurttaşlarım olarak da İngiliz halkıdır"[286] diye yazar. Buradaki çelişki apaçık ortadadır: Ne İngiliz halkı böyle bir efendiye katlanabilir ne de böyle bir efendi bu halkla birlikte olabilir. Voltaire, bu çelişkinin farkında değil midir? Yoksa, İngiliz halkının ifade ettiği liberal düzen düşüncesi ile Prusya Kralı'nın ifade ettiği aydın despotizmi düşüncesini aynı anda dile getirmekte bir sakınca görmemekte midir? Eğer böyleyse, (teorik ve pratik) iki farklı bakış açısına ilişkin bu iki karşıt önerinin aynı cümle içinde sunulmasını Voltaire'in düşünsel bir zenginlik olarak algılamış olduğu düşünülebilir.

Aydınlanma, çelişkilerle yoğrulmuş ve bu nedenle de "düşünsel bir zenginlik" ile bezenmiş olduğu için, çok farklı yorumlanmaya açıktır; zaten günümüzde de hâlâ tartışılmakta, çok farklı biçimlerde değerlendirilmektedir. Bugün Aydınlanma, farklı çevrelerce, bir yanda demokrasinin ve özgürlüklerin, öte yanda modern barbarlığın ve totalitarizmin sorumlusu olarak görülmektedir. Fakat kitabımızın konusu bakımından bizi asıl ilgilendiren, kral-devletten ulus-devlete giden süreçte yer alan Aydınlanma'nın bir düşünce akımı olarak nerede durduğu, ne anlama geldiğidir. Bir başka deyişle, ulus-devletin tarih sah-

[286] Aktaran: Pomeau, s. 51.

nesine çıkmasına yol açan Fransız Devrimi üzerinde Aydınlanma'nın bir etkisinin olup olmadığını sorgulamamız gerekmektedir.

Her ne kadar 1789 devrimcileri Devrim'e hem bir köken hem bir meşruluk kazandırmak amacıyla Aydınlanma'nın Devrim'i doğurduğunu savunmuş ve bu görüş gerek karşı-devrimciler, gerekse daha sonraları tarihçiler tarafından büyük ölçüde paylaşılmış olsa da Devrim'in doğrudan doğruya Aydınlanma sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmek pek de tutarlı gözükmemektedir. Aynı şekilde, 1789'un kralcı liderlerinden Mounier'nin "Devrim'e Aydınlanma ilkelerinin etkisi yol açmamıştır, tersine bu ilkelerinin etkili olmasına Devrim neden olmuştur"[287] deyişinde dile getirilen karşı savın da tam anlamıyla gerçekleri yansıttığı söylenemez. Gerçek, bu iki savın arasındadır; yani Aydınlanma, bir yanda sunduğu düşünsel malzemeleriyle 1789'un aktörlerinin entelektüel formasyonun oluşumunda rol oynamış ve böylece dolaylı bir biçimde Devrim'e etkide bulunmuş, öte yanda bu aktörlerin ona göndermede bulunmalarıyla günümüzde de etkisini sürdürecek denli önem kazanmıştır.

Aydınlanma filozoflarının hiçbiri, görmüş olduğumuz üzere, devrimci değildir. Bir devrim çağrısında bulunmaları şöyle dursun, devrim düşüncesinden bile korkmuşlar, olası bir devrimi engellemenin çarelerini araştırmışlardır.[288] Ayrıca Aydınlanma, *de jure* ya da en azından *de facto* olarak Cumhuriyet'e yol açan bir ulus-devlet projesine de sahip değildir. Filozoflar, İngiltere benzeri bir anayasal monarşi talebiyle yetinmişler, hatta dönemlerinin sorunlarına somut bir çözüm olarak aydın despotizmini savunmaktan da geri kalmamışlardır. Bununla birlikte, Ay-

[287] Aktaran: Hampson, s. 222.

[288] Dizinin son kitabı olan *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*'nin son bölümünde görüleceği gibi, 1789 devrimcilerinin ne kadar "devrimci" oldukları da bir başka sorundur.

dınlanma, içerdiği tüm çelişkili önermeleriyle, ulus-devlet anlayışının kafalarda oluşması için gerekli olan düşünsel malzemeleri sağlamış ve üstelik, bilinçsiz bir şekilde de olsa, devrim için uygun bir entelektüel zemin hazırlamıştır.

Ulus-devletin düşünülebilir olması için ondan önce var olanın, yani bir bakıma feodalitenin sürdürülmesinin üstyapısal kurumu olan kral-devletin (dolayısıyla, *Ancien Régime*'in) yadsınması gerekmektedir. İşte, hiçbir şeyin akıl süzgecinden geçirilmeden kabul edilmemesini savunan Aydınlanmacılar, feodal sömürüye, soylu-avam ayrımına, feodal yapıdan kaynaklanan adaletsizliklere ve haksızlıklara, kraliyetin keyfi uygulamalarına ve baskılarına karşı çıkarak ve *Ancien Régime*'in temel dayanağı olan Kilise'yi yerden yere vurarak bu yıkım işlevini gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca, bir yanda insanların felsefi eşitliğini dile getirerek ve toplumdaki tüm bireylerin yasalar önünde eşit yurttaşlar olduğunun altını çizerek toplumsal tabakalar üzerinde yükselen feodal düzenin anlamsızlığını ortaya koymuşlar; öte yanda monarşinin meşruluk temelini (yani kralların kutsal hakkı savını) yıkarak ve devletin kökenine halkı ya da en azından halkın rızasını yerleştirerek, monarşinin gereksizliğine vurgu yapıp cumhuriyetçi olmamalarına karşın cumhuriyetçilik anlayışının yeşermesine yol açmışlardır.

Demek ki Aydınlanma, bu yönüyle değişime bir çağrıdır. Aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanma cesaretini gösteren ve evrensel akıl ilkeleri doğrultusunda davranan insanların, halkların kendi kaderlerini kendilerinin çizeceklerine ve köhnemiş yapıları değiştirerek mutlu bir düzen kurabileceklerine olan bir inançtır. Aydınlanmacıların gözünde bu değişim, (siyaseti her türlü toplumsal değişimin belirleyici odağı olarak algılamaları nedeniyle) siyasal iktidar düzeyinden başlatılmalıdır. Dolayısıyla filozoflar, her ne kadar değişimin yumuşak bir

yöntemle olmasını, yani elitler eliyle ve reformlar yoluyla gerçekleşmesini savunmuşlarsa da farkında olmadan devrim düşüncesine kapıyı aralamışlardır. Çünkü değişim gerekliyse, yani aklın gereğiyse ve buna karşı yerleşik iktidar tarafından bir direnç varsa devrim zorunlu hale gelmez mi, hatta aklın buyruğunu gerçekleştirme anlamında meşrulukla donanmaz mı? Bu bakımdan Aydınlanma'nın, filozoflarının kişisel elitist ve reformist görüşlerine rağmen, ulus-devlet düşüncesinin oluşmasına ve bu düşünceyi hayata geçiren Fransız Devrimi'ne önemli bir katkıda bulunmuş olduğu söylenebilir. Ama tabii asıl katkı, bundan sonra göreceğimiz Montesquieu'den ve özellikle de Rousseau'dan gelecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Montesquieu: Özgürlük Arayışı ve Erkler Ayrımı

I- MUTLAK MONARŞİ VE ARİSTOKRATİK TEPKİ

A. Fransa'nın Siyasal Yapısı

İngiltere, 1688'de Görkemli Devrim'ini gerçekleştirip siyasal liberalizm yoluna girmişti; oysa aynı tarihlerde Fransa, doruk noktasına ulaşmış bulunan "mutlak monarşi" altında yaşıyordu. "Mutlak monarşi" nitelendirmesi, her şeyden önce, devletin kralın kişisel otoritesi altında merkezi bir şekilde yapılanması anlamına geliyordu. Bu siyasal örgütleniş, kral IV. Henri ile ivme kazandırılan devletin "bir"liğinin kurulması politikasının bilinçli bir sonucuydu. Çünkü devletin "bir" kılınması için tüm insanları (ya da farklı etnik grupları) Fransızlaştıracak, yani birleştirecek ortak bir öğeye gereksinim vardı. Birkaç düzine dilin ya da diyalektin konuşulduğu, Katoliklik ile Protestanlığın bir

arada bulunduğu ve çok çeşitli kültürlerin yan yana yaşadığı Fransa'da, bu ortak öğe ne dil ne din ne de kültür olabilirdi. Bu işlevi yerine getirebilecek olan tek bir değer vardı: Ortaçağın sonlarından başlayarak günbegün güçlenen krallık ya da daha doğrusu krallığın kişiliğinde somutlaştığı kral.

Kralın birleştirici olabilmesi için her türlü bağlılığın doğrudan doğruya ona yönelik olması gerekiyordu. Bu da ülkedeki bütün özerkliklerin yok edilmesini, krallık iktidarıyla rekabet edebilecek bütün güçlerin bastırılmasını ve çeşitli yerel otoritelerin ya ortadan kaldırılmasını ya da tümüyle kralın denetimi altına sokulmasını zorunlu kılıyordu. Bu politika XVII. yüzyıl boyunca başarıyla sürdürüldü. Bu başarıda en büyük pay ise, yaşamının son on sekiz yılını Kral XIII. Louis'nin (1601-1643) başbakanı olarak geçiren Kardinal Richelieu (1585-1642) ile beş yaşında tahta çıkıp büyük bir ayaklanmayla karşı karşıya kaldıktan sonra 1661'de başbakanlık sistemini kaldırarak yönetim yetkisini tek başına üstlenen Kral XIV. Louis'ye (1638-1715) aitti.

Bu iki adamın yönetimleri döneminde, hem kentlerin hem de soyluların çeşitli özerklikleri ile ayrıcalıkları sürekli olarak törpülendi: Tahkimatlı şatolar yıkıldı, özel ordular dağıtıldı, kent milisleri kaldırıldı, düello yasaklandı ve daha profesyonel daimi ordular kuruldu.[1] Soylular, toplumsal ayrıcalıklarını sürdürmekle birlikte gerek yerel, gerek ulusal düzeydeki siyasal (ve yönetsel) işlevlerinden yoksun bırakıldılar. Eyaletlerin yönetimini merkezden atanan krallık denetçilerinin (*intendants*) eline veren ve yerel meclisleri iyice önemsizleştiren kraliyet iktidarı, büyük devlet bakanlığından yargıçlığa değin çeşitli yönetim görevlerine "avam"dan kişileri gitgide daha çok atamaya koyuldu. Soylulaştırılan bu kişilere, yargıçların ve öteki

[1] Tilly, s. 225.

yöneticilerin giydikleri binim ya da cübbelerden ötürü *noblesse de la robe* (cüppe soyluluğu) deniyordu. Bu bürokratik soyluluk, orduda görev almayı sürdüren ve *noblesse de l'épée* (kılıç soyluluğu) olarak adlandırılan eski soyluluğun kıskançlığını üzerine çekiyordu. Aristokrasinin en alt kesiminde ise, taşradaki çiftliklerinde yaşayan ve ekonomik durumları her geçen gün daha da bozulan *hobereaux* (atmacalar) bulunuyordu.

Soylu sınıfının bu şekilde kendi içinde bölünmüş olması, kralın onun üzerinde hüküm sürmesini daha da kolaylaştırıyordu. Özellikle XIV. Louis, küçük yaşlarında yaşamak zorunda kaldığı Fronde Ayaklanması'ndan (1648-1653) gerekli dersleri çıkarıp bir daha soyluların böyle bir girişimiyle karşı karşıya kalmamak için gerekli tüm önlemleri aldı. Ülkeyi doğrudan doğruya kendine bağlı konseyler (bakanlıklar) aracılığıyla yönetmeye koyulan kral, üyelerini genellikle soyluların oluşturduğu yüksek yargı organları olan parlamentoların *(parlements)* "yasaların yargısal denetimi" diye nitelenebilecek haklarını ellerinden alıp onların bir muhalefet odağı haline gelmelerini engelledi. Gerekli gördüğü her durumda, yürütme içinden (örneğin, krallık konseyinin atadığı görevlilerden oluşan) olağanüstü mahkemeler kurdurtup bağımsız yargı organlarını devre dışı bıraktı. En son 1614'te toplanmış olan Etats Généraux'yu (Toplumsal Tabakalar Meclisi'ni) yaşamı boyunca toplantıya çağırmayarak bu kurumun unutkanlık içine düşmesine neden oldu.[2] Paris'in dışında inşa ettirdiği Versailles Sarayı'nı sürekli ikametgâhı yaptı ve büyük feodal beyleri bu sarayda topladı; böylece, soyluların eski yetkilerini yeniden elde etmek için girişecekleri herhangi ciddi bir çabaya karşı kendini güvence altına aldı.[3]

---

[2] Bu anlayış, ondan sonra gelen krallar tarafından da sürdürüldü ve Etats Généraux,ancak Devrim'den hemen önce 1789 yılında toplanabildi.

[3] "Kral aynı zamanda, feodal soyluların yitirdikleri gücü bir ölçüde başka açılardan telafi ediyor, sarayı toplumun üstünde bir konuma oturtuyor, saraylı-

Krallık iktidarı, soyluları hiç görülmemiş bir ölçüde etkisizleştirirken Fransız Protestanları olan *huguenot*'lar üzerinde de baskıcı bir politika uygulamaya girişti. IV. Henri zamanında yayımlanan Nantes Fermanı, *huguenot*'lara dini ibadet özgürlüğü yanında, belli birtakım siyasal ayrıcalıklar, bu arada da çoğu Güneybatı Fransa'da bulunan yüz kadar surlarla çevrili kenti yönetme hakkını vermişti. Richelieu, *huguenot*'ların siyasal gücünü kırmak amacıyla bu kentlerin en önemlisi olan La Rochelle'e karşı büyük bir saldırı başlattı. On beş aylık bir kuşatmadan sonra 1628'de La Rochelle'in düşmesiyle birlikte, Nantes Fermanı'nın siyasal hükümleri kaldırıldı, ama dinsel düzenlemelerine dokunulmadı. Devletin birliğini dinsel birlikle pekiştirmeyi düşünen XIV. Louis, Richelieu'den daha da ileriye giderek 1685'te Nantes Fermanı'nı tümüyle yürürlükten kaldırdı.[4] Böylece Protestanlık, Fransa'da yasaklı din konumuna düşmüş oldu. Ayrıca kral, bir yanda Gallikanizm politikasını sürdürerek Katolik Kilisesi'nin devlete bağlılığını pekiştirdi, öte yanda kendisinin "kutsal hakkı"na karşı bir tehdit oluşturan Katolik tarikatlara karşı amansız bir mücadeleye girişti; bunları ya denetimi altına aldı ya da kapattı.[5]

Richelieu-XIV. Louis yönetim çizgisi, Fransa'yı Avrupa'nın en güçlü krallığı yapmak amacıyla sürekli saldırgan bir dış politika izledi. Bu bağlamda, ekonomik alanda mer-

---

lara kendi tercih ettiği erkân arasına girme olanağı tanıyor, maaşa bağlanmaları ya da ağır çalışma gerektirmeyen bir memuriyete atanmaları ümidini veriyordu. Ayrıca sarayda çevresine soyluları toplayarak onların primus inter pares üstü olarak onlarla hâlâ aynı kültürel, ekonomik ve sosyal statüyü paylaştığını vurguluyordu-tabii, siyasal konumu hariç olmak üzere" (Poggi, s. 76-77).

4 Fontainebleau Fermanı ile Protestanlar için inanç özgürlüğünün yok edilmesi, ülkenin ekonomik yaşamında belli bir öneme sahip olan elli bin *huguenot* ailesinin Fransa'yı terk etmesine neden olmuştur.

5 Örneğin, Jansenist tarikatı, 1709 yılında Papa'nın bir fermanına dayanılarak dağıtıldı.

kantilist öğreti benimsenerek devletin korumacı-denetleyici rolü olabildiğince artırıldı. Ülkedeki değerli maden miktarını artırmayı hedefleyen ve bu amaçla ticareti ve sanayiyi yüreklendiren bu ekonomik politika, burjuvazinin palazlanmasını sağladı. Buna karşılık, giderek artan savaş harcamaları aşağı sınıfların, özellikle de köylülerin ağır vergiler altında ezilmelerine yol açtı. Ancak güçlü devlet aygıtı, artık her türlü yerel ayaklanmayı kolaylıkla bastırabiliyordu.

Sonuçta kral, gücünü doğrudan doğruya Tanrı'dan alan ve devlete içkin egemenliği kendinde somutlaştıran kişi olarak mutlak bir iktidara sahip olmuştu. Çıkardığı yasalardan, aldığı kararlardan dolayı hiç kimseye hesap vermek zorunda değildi; iktidarını kullanırken kendisini denetleyebilecek, sorumluluğunu gündeme getirebilecek ne bir siyasal güç vardı ne de herhangi bir kurum.[6] Belki XIV. Louis'nin ağzından hiç çıkmamış olan, ama ona yakıştırılan "Devlet, benim" sözü, "kral-devlet" anlayışını, yani devletin kralın kişiliğinde beden bulması değil de kralın kişiliğinin devletin gücünü ve birliğini yansıtması demek olan anlayışı çok iyi özetliyordu. Üstelik monarşik ideolojik söylem, merkezi egemen gücün "bir"liğini pekiştirmek amacıyla, kralı yalnızca devletle değil, fakat ulusla da özdeşleştirmeye çalışıyordu.[7] Kısacası, "Güneş Kral" olarak adlandırılan XIV. Louis'nin iktidar dönemi, tarihte

---

[6] Tocqueville'e göre, Fransa Krallığı, Avrupa'da hiçbir ülkenin başaramadığı ölçüde merkezi bir iktidar biçiminde örgütlenmişti ve bu merkezileşmenin özellikleri de şöyle sıralanabilirdi: "Bütün ülke içinde kamu idaresini düzenleyen ve krallığın merkezinde yerleşmiş tek bir gövde; hemen hemen bütün içişlerini yöneten aynı bakan; her taşra vilayetinde bütün ayrıntıları yönlendiren tek bir memur; hiçbir ikincil idari organ yok, ya da harekete geçmeleri için önceden izin verilmeden eyleyemeyen organlar var; kamu idaresini ilgilendiren olaylarda yargı yetkisini kullanan ve onun bütün memurlarını koruyan olağanüstü mahkemeler" (1995, s. 100).

[7] Ulus anlayışını, sistem için bir tehlike olmaktan çıkarıp monarkın içinde eriten ideoloji, XIV. Louis tarafından "Fransa'da ulus kendi başına bir beden oluşturmaz, tümüyle kralın kişiliğinin içinde yer alır" (Burdeau, 1952, s. 94) şeklinde dile getirilmişti.

mutlak monarşi olarak nitelendirilen devlet biçiminin en tipik örneğini oluşturmaktaydı.[8]

Güneş Kral'ın ölümünden sonra tahta çıkan XV. Louis'nin (1710-1774) ilk yıllarında, soylular belli ölçüde de olsa yönetimde söz sahibi olabildiler. Çünkü krallık naibi olan Orléans Dükü, devleti, başlarında bir prensin ya da bir dükün bulunduğu yedi konseyle yönetmeye çalıştı. Ama soyluların oluşturduğu bu kurullar, başarısız olmaları nedeniyle 1722'de kaldırıldılar. Böylece aristokratların siyasal yetkilerini geri alma yönündeki son çabaları da hüsranla sona ermiş oldu.[9] Bunun ardından başbakanlık sistemi yeniden tesis edildi; daha sonra da XV. Louis, 1743'te başbakanlığı kaldırıp Krallık Konseyi'ni işlemez duruma getirerek tek başına hüküm sürdü. Ancak, mutlak monarşinin parlak günleri sona ermişti artık. Başarısız reform girişimleri, kaybedilen savaşlar, yitirilen sömürgeler, giderek artan ekonomik sorunlar ve çığ gibi büyüyen toplumsal huzursuzluklar gibi nedenlerden ötürü çanlar krallık için çalmaya başlamıştı bile.

B. Aristokrat Düşünürler

Fransa'da mutlak monarşinin en önemli ideoloğu, bir din adamı olan Jacques Bénigne BOSSUET'dir (1627-1704).

---

[8] Yanlış bir anlamaya yer vermemek için, mutlak monarşinin, XX. yüzyılın tanıdığı bir mutlaklığa sahip olmadığını belirtmek gerekir. XIV. Louis bile, elindeki tüm devlet gücüne rağmen, toplumdaki bütün alanları kesinkes denetleyebilecek bir konumda değildi. Bir başka deyişle, XIV. Louis'nin "yönetimi, bu sözcüğün herhangi bir tam ve mantıklı anlamında mutlak olmaktan uzaktı. Uyruklarının neler yaptığını ayrıntılı olarak denetlemenin maddi olanaklarından düpedüz yoksundu. Böyle bir denetim, bugün çağdaş haberleşme, propaganda ve yönetim teknikleriyle, 'mutlak' monarşi zamanlarındakinden çok daha olanaklıdır" (Brinton, Christopher, Wolff, s. 138).

[9] "Soylulara eski feodal danışmanlık rollerini geri vererek Fransız hükümetini ıslah etmek olanaksızdı. Fransa'nın ikinci tabakası yararlılığını artık tümüyle yitirmişti" (Op. cit., s. 199).

Kralın danışmanlığına kadar yükselmiş olan Bossuet, temel yapıtı olan *Kutsal Kitaba Göre Siyaset* başlıklı çalışmasını, 1670-1679 tarihleri arasında veliahtın eğitim görevini sürdürürken kaleme almıştır.[10] "Her iktidar Tanrı'dan gelir" (*omnis potestas a Deo*) görüşünü benimseyen Bossuet'ye göre, "en yaygın, en eski ve en doğal yönetim biçimi"[11] olan monarşinin özellikleri dört madde altında toplanabilir:

a/ *Monarşi kutsaldır:* Kral, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir; bu nedenle hem otoritesi hem de kişiliği kutsaldır. Krala karşı çıkmak Tanrı'ya karşı gelmek olduğundan uyrukların koşulsuz, mutlak bir biçimde boyun eğmeleri gerekir.

b/ *Monarşi mutlaktır:* Zorlayıcı güç tekeline sahip olan kral, bütün yetkileri elinde toplamıştır ve hiç kimseye hesap vermek zorunda değildir. Yasaların öngördüğü yaptırımlar ile yükümlülükler krala uygulanamaz. Ancak monarşinin mutlak olması keyfi olduğu anlamına gelmez. Çünkü kral, Tanrı'ya karşı sorumludur.

c/ *Monarşi "paternalist"tir:* İnsanlığın babası olan Tanrı'nın yerini tutan kral, babanınkine benzer bir otoriteye sahiptir. Halkı için yaşayan kral, otoritesinden kesinlikle ödün vermez, ama uyruklarına da sevgiyle yaklaşır.

d/ *Monarşi akılcıdır:* Otoritesi akla uygun olan kral, gerçekleri öğrenmek için öğüt almaktan, danışmaktan çekinmez. Ama kararları, kimsenin etkisi altında kalmadan, aklın doğrultusu yönünde tek başına alır.

Bossuet'nin Kutsal Kitap'tan getirdiği kanıtlarla yüceltip meşrulaştırmaya çalıştığı mutlak monarşiye karşı, durumlarından hoşnut olmayan soyluların tepkilerini yüksek sesle dile getirmeleri kaçınılmazdı. Gerçekten de XIV. Louis'nin son yıllarında, kökleri tarihin derinliklerinde yatan düşünsel bir aristokrat muhalefet belirir. "Geçmişe öz-

[10] Yapıt, ölümünden sonra 1709 yılında yeğeni tarafından yayımlanmıştır.
[11] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 60.

lem" olarak nitelendirilebilecek bu muhalefet, monarşinin özünü tartışma konusu yapmaz, tersine krallık rejimine bağlıdır. Onun karşı çıktığı bu rejimin soyluları ezen uygulanış biçimidir, ulaştığı keyfiliktir. Bu anlayışı paylaşan en önemli kalemler, temelde birbirleriyle benzer görüşleri savunan Fénelon, Saint-Simon ve Boulainvilliers'dir.

Soylu bir aileden gelen ve bir din adamı olan FÉNELON (1651-1715), uzun yıllar XIV. Louis'nin torunlarının eğitmenliğini yapar. Bu görevi sürdürdüğü yıllarda, büyük bir olasılıkla 1694'te, krala yazdığı, ama yerine hiç ulaşmayan bir mektubunda, XIV. Louis'nin yönetimi hakkında hiç de olumlu düşünceler taşımadığını açıkça ortaya koyar: *"Kabaca otuz yıl boyunca, önde gelen bakanlarınız, kendi otoriteleri haline gelen sizin otoritenizi doruğa çıkarmak amacıyla, devletin eski ilkelerini sarsıp yıktılar. Artık ne devletten söz ettiler ne de kurallardan; yalnızca kraldı ve kralın keyfiydi dile getirdikleri. Gelirlerinizi ve giderlerinizi sonsuz bir şekilde artırdılar. Sizi göklere çıkardılar; sizden öncekilerin toplamının büyüklüğünü silip attığınız için dediler, ama aslında saraya korkunç ve onulmaz bir lüksü sokup Fransa'nın tümünü yoksullaştırdığınız içindi. Sizi devletin bütün toplumsal tabakalarının yıkıntıları üzerinde yükseltmek istediler, sanki bütün uyruklarınızı yıkıma uğratarak büyük olacakmışsınız gibi."*[12]

1699'da yayımladığı *Aventures de Télémaque (Telemakhos'un Maceraları)* adlı yapıtı XIV. Louis'nın hışmına uğrar: Kitap yasaklanır ve Fénelon saray çevresinden uzaklaştırılır. Çünkü kitabın içerdiği iki ütopyadan biri olan Salente ütopyası, XIV. Louis Fransasının bir eleştirisi niteliğindedir. Ayrıca, kitapta yer alan iyi bir monarşinin ne olması gerektiğine ilişkin çeşitli ilkeler de, dolaylı bir şekilde, yine XIV. Louis yönetimini mahkûm etmeye yöneliktir. Bu

[12] Aktaran: Chevallier, 1983, s. 47.

ilkeler şöyle sıralanabilir: Kral, şiddetten kaçınmalı ve uyruklarını sevgiyle yönetmelidir; gururun, tutkuların tutsağı olmamalı, tersine kendini kamusal iyiliğe adamalıdır; çevresindeki kişileri, bakanlarını iyi seçmelidir; yasalara boyun eğmelidir;[13] dine saygılı olmalı ve kesinlikle onu düzenlemeye kalkışmamalıdır; yargının işine karışmamalıdır; barışçıl olup savaştan kaçınmalıdır.[14]

Fénelon, halkın içine düştüğü sefaletten yakınmakla birlikte, soyluların ayrıcalıklara sahip bir sınıf olarak varlıklarını sürdürmeleri konusunda çok daha duyarlıdır. Salente ütopyası kralına, "Toplumsal tabakaları doğum esasına göre düzenleyiniz. Daha eski ve daha parlak bir soyluluğu olanları birinci sıraya koyunuz"[15] diye öğüt verdikten sonra, bu ülkedeki sınıfların birbirine karışmaması için her birinin farklı renkte giysilere sahip olması kuralını getirir. Ayrıca Fénelon, mutlak monarşinin merkantilist politikasına ve bu politikanın yol açtığı lüks tutkusuna da bu doğrultuda eleştiriler yöneltir. Gerçek zenginliğin topraktan elde edildiğini belirtip ticaretin sınırlandırılmasını savunur ve lüks tutkusunu, toplumdaki farklılıkları yok ederek bütün tabakaları birbirine karıştırdığı için mahkûm eder.[16]

---

[13] "Halkları yönetmek için ellerinde yasalar olan kişiler, her zaman kendilerinin de yasalar tarafından yönetilmelerini kabul etmelidirler... Kralın otoritesi yasaların otoritesidir; uyruklarına örnek olmak için kendisi de yasalara itaat etmelidir" *(Aventures de Télémaque*, V, s. 104 ve XVIII, s. 379).

[14] "Savaş, en büyük zaferler kazanılsa bile, bir devleti bitkin düşürüp yok olma tehlikesi içine sokar... Bütün insanlar kardeştir, ama birbirlerinin gözünü oyarlar; yırtıcı hayvanlar bile insanlardan daha az gaddardır... Yalancı bir ün, anlamsız bir fatih unvanı edinmek isteyen bir prens, uçsuz bucaksız topraklar üzerinde savaş ateşini yakar. Böylece tek bir insan, bunca insanı kendi gururuna gaddarca kurban eder" (Op. cit., XI, s. 243 ve XIII, s. 279).

[15] Op. cit., X, s. 208.

[16] "Lüks, bütün bir ulusu zehirler... Kraldan en aşağı halk tabakasına kadar bulaşan bir hastalık halini alır. Kralın yakın akrabaları onun görkemine, büyükler de bu kişilerinkine öykünmek isterler; kimse haddini bilmediği için, orta halliler büyüklerle eşit olmak, küçükler de orta halli görünmek ister-

Son olarak Fénelon, 1711 yılında Chevreuse Dükü'ne sunduğu bir raporda, monarşiyi sınırlamaya ve yeniden düzenlemeye yönelik çeşitli reform önerileri sunar. Krallık otoritesinin merkezi yapısını kırmak amacıyla, yerel düzeylerde çeşitli yetkilerle donanmış değişik meclislerin kurulmasını salık verir. Ulusal düzeyde, kralın iktidarını, üyeleri seçimle belirlenecek ve üç yılda bir toplanacak Etats Généraux ile dengelemeyi amaçlar. Ayrıca bu raporunda, gerçek soyluların saptanmasını ve soylulaştırmanın çok sınırlı tutulmasını isteyen Fénelon, feodal adaletin ve soylulara özgü vergi ayrıcalıklarının kaldırılmasını savunur. Çünkü ona göre, verilen bu "ödünlerin" karşılığı olarak soylulara ticaret yapma hakkı tanınmalı ve bu sınıfın devlet yönetiminde önemli bir yere sahip olması sağlanmalıdır. Böylece Fénelon, aristokrasiyi yeniden "canlı ve faydalı"[17] kılmayı, kraldan bağımsız olmakla birlikte krallığı etkin bir şekilde destekleyen bir sınıf haline getirmeyi tasarlamaktadır.

Soyluluğun en üst basamağında yer alan ve dük unvanını taşıyan SAİNT-SİMON (1675-1755), sınıfının onursal ayrıcalığına bir tutku derecesinde bağlıdır. Burjuva toplumu edinimlerini ve burjuva ahlak anlayışını tümüyle reddeden bu soylu düşünür, paranın bir değer olarak yükselmesiyle birlikte aristokratik onurun düşüş içine girmiş olmasından yakınır ve soyluluğun "bütün tabakalar ile sınıfları birbirine karıştıran eşitleme ve gasp etme bulaşıcı hastalığının"[18] kurbanı olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu uğursuz değişimin en büyük sorumlusu, soylulara sırtını çevirip devleti aşağılık avamdan kişilerle yönetmeye çalışan monarşidir. Dolayısıyla çözüm, krallığın temel yasala-

ler... [Böylece] bütün bir ulus iflas eder, bütün tabakalar birbirine karışır" (Op. cit., XVII, s. 351).

17 Prélot ve Lescuyer, s. 275.

18 Aktaran: Chevallier, 1983, s. 50.

rına (anayasasına) geri dönülmesinde yatmaktadır. Bunun anlamı ise, bakanların, denetçilerin, bürokratların gasp ettikleri iktidarı ellerinden alıp soylulara vermek ve krallığı başında büyük soyluların bulunduğu konseyler aracılığıyla yönetmektir. Bu bağlamda, alt sınıfları sürekli aşağılayan Saint-Simon, Etats Généraux'ya içinde *tiers-état*'nın yer alması nedeniyle çok sınırlı bir rol tanımakla yetinir; ancak, halkın sefaletinden de yakınmaktan geri kalmaz.

Bir kont olan BOULAINVILLIERS (1658-1722), tarihsel yaklaşımı benimseyerek, Fransız monarşisinin temellerinden sapıp yozlaştığını ve toplumdaki özgürlüğü yok eden bir despotizme dönüştüğünü kanıtlamaya çalışır. XIV. Louis'nin yönetimini "despotik, kaba, çok uzun, dolayısıyla da iğrenç" şeklinde nitelendiren ve Bossuet'yi "Kutsal Kitap'ta yazılanları çarpıtarak insanların doğal özgürlüğüne yeni zincirler hazırlamıştır"[19] diyerek eleştiren bu kont, soyluların ülkeyi fetheden Franklar soyundan geldiğini ileri sürer. Ona göre, devleti kurmuş ve insanlığın başyapıtı olan feodal rejimi gerçekleştirmiş olan soyluların tarihi hakları, kral ile onun destekçisi *tiers-état* tarafından gasp edilmiştir. Oysa eskiden, yönetim soylular ile kral arasında paylaşılmıştı ve egemenlik de soyluların meclisine aitti. Dolayısıyla krallığın, hem Fransız geleneklerine hem de iyi yönetim ilkelerine uygun bir hale getirilmesi gerekir; ki bu da aristokratik monarşiye geri dönülmesi demektir.

Tüm bu düşünürler, soyluların çıkarları doğrultusunda çeşitli reformlar ileri sürmelerine karşın, bir anayasal monarşi anlayışına sahip değillerdir. Aralarında küçük farklılıklar olmakla birlikte, hepsinin özlemleri geriye dönüktür. Amaçları, toplumsal hareketliliği dışlayan, aristokratik, hiyerarşik, kalıplaşmış bir toplum modelidir. Kralın iktidarını yalnızca soyluların erkiyle sınırlamayı hedefle-

[19] Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 278.

mektedirler. Oysa, Fransız toplumu, onların "idealize" ettikleri ortaçağın aristokratik monarşisinden bu yana çok büyük değişiklikler yaşamıştır. Her gün biraz daha çözülen feodal yapının içinden kapitalist sistem yükselmekte ve bu sisteme özgü zihniyet giderek bütün toplumu sarmaktadır. Tarihi aynı yere varacak şekilde gerisin geriye işletmek mümkün değildir; hele bu değişiklikler görmezden gelinirse ve yükselen sınıf olan burjuvazi hiç dikkate alınmazsa. İşte bu gerçeği kavrayacak ve oluşturacağı toplum modelinde aristokratların yanında burjuvaziye ve onun değerlerine önemli bir yer verecek olan soylu düşünür Montesquieu'dür.

II- YAŞAMI VE YAPITLARI

Asıl adı Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu olan düşünür, 18 Ocak 1689'da Bordeaux yakınlarındaki La Brède şatosunda doğmuştur. Ailesi, XVI. yüzyıl boyunca Fransa Krallığı'na yaptığı hizmetler nedeniyle çeşitli soyluluk unvanları elde etmiş ve IV. Henri döneminde Huguenot'luğu terk edip Katolikliği benimsemiş asker kökenli bir aileydi. Babası Jacques de Secondat, yoksullarla kardeş olduğunu hiç unutmasın diye, bir dilenciyi ona vaftiz babası seçmişti.

Yedi yaşındayken annesinin ölümü üzerine, ailenin en büyük çocuğu olarak miras yoluyla La Brède baronu unvanını alan Montesquieu, orta öğrenimini Paris'e yakın olan Juilly'deki bir kolejde tamamlar. Ardından Bordeaux Üniversitesi'nde hukuk okur ve 1708'de avukat olur. Mesleğinde deneyim kazanmak amacıyla Paris'e gider ve 1713 yılına kadar başkentte yaşar. Bu tarihte babasının ölümü üzerine Bordeaux'ya dönen Montesquieu, bir yıl sonra Bordeaux Parlamentosu'na danışman olarak kabul edilir. 1715'te kendisine yüklü bir çeyiz getiren ve soylu bir

Huguenot olan Jeanne de Lartigue ile evlenir. 1716 yılı, bu genç hukukçunun daha sonraları tanınacağı adı aldığı yıl olur: Montesquieu baronu olan amcasının ölümü üzerine onun tüm servetini, Montesquieu baronu unvanını ve Bordeaux Parlamentosu'ndaki başkanlık görevini devralır; ayrıca aynı yıl Bordeaux Akademisi'ne de seçilir.

"İki tür insan vardır: Düşünenler ve eğlenenler"[20] diye yazmış olan Montesquieu, hoş bir yaşam sürmeyi ihmal etmeksizin düşünenler sınıfından olmayı yeğlemiştir. Tipik bir Aydınlanma Çağı insanı olarak düşünebilmek için her şeyden önce bilgili olmanın gereğine inanmış[21] ve bu amaçla çok çeşitli alanlara el atıp bol bol okumuş ve araştırmalar yapmıştır. Sağlam bir Antik kültürle de donanmış olan Montesquieu, 1717 yılından başlayarak bu bilgi birikimini insanlığın hizmetine sunmaya koyulur. İlk olarak ahlaktan felsefeye, felsefeden doğa bilimlerine kadar uzanan değişik alanlarda çok sayıda inceleme kaleme alır ve bunları Bordeaux Akademisi'ne sunar. 1721'de ilk önemli yapıtı olan *Lettres persanes*'ı *(Acem Mektupları),* kitabın üstüne adını koymadan yayımlatır. Fransa'yı, özellikle Paris'i gezen iki İranlının ağzından, ülkenin yerleşik tüm değerleri ile kurumlarını yeren, Avrupa uygarlığıyla inceden inceye alay eden bu yapıt, hem eleştirel içeriği hem de canlı üslubu nedeniyle büyük bir ilgi toplar. Kitabın yazarının kendisi olduğunun anlaşılmasıyla birlikte büyük bir ün

---

[20] *Mes pensées*, no 1154 *(Œuvres complètes*, c. 1, s. 1295).

[21] "Bilgi insanı daha bir yumuşatır; akıl kişiyi insanlığa doğru götürür; bunun böyle olmamasının tek nedeni önyargılardır" *(De l'esprit des lois*, XV, 3, s. 239).

Montesquieu'nün bu yapıtı için öncelikle Fransızca metni kullandım, ancak Fehmi Baldaş'ın *Kanunların Ruhu Üzerine* başlığıyla gerçekleştirmiş olduğu çevirisinden de yararlandım. Dolayısıyla elinizdeki kitapta yer alan bu yapıttan yapılmış alıntılar, genellikle Türkçe çevirisiyle bire bir uyuşmayacaktır. Ayrıca, bundan sonra, *De l'esprit des lois*'dan yapılacak alıntılar için dipnot kullanılmayacak, her alıntıdan sonra bunun yer aldığı kitap, bölüm ve sayfa numaraları (XV, 3, s. 239) şeklinde belirtilecektir.

kazanan Montesquieu, artık bütün Fransa'da tanınan bir kişi haline gelir.

1722'de Paris'e gelen ünlü yazar, bir yanda başkentin eğlence hayatında boy gösterirken öte yanda çalışmalarını sürdürür. *Dialogue de Sylla et d'Eucrate (Sulla ile Eucrates'in Söyleşisi)* adlı siyasal kurgusunu bir edebiyat kulübünde okur ve edebi bir çalışması olan *Le temple de Gnide*'i *(Gnidos Tapınağı)* bastırır. Ayrıca, *Yasaların Ruhu Üzerine* adlı yapıtının uzaktan da olsa temeli sayılabilecek olan *Considérations sur les richesses de l'Espagne*'ı *(Ispanya'nın Zenginliği Üzerine Düşünceler)* kaleme alır. Bu arada, Académie française'e (Fransız Akademisi'ne) girmek için başvuruda bulunur ve seçilir; ama kral, adayın Paris'te oturmadığı gerekçesiyle bu seçimi onaylamaz.

Bunun üzerine 1725'te Bordeaux'ya dönen Montesquieu, düşünsel etkinliklerine gerekli zamanı ayırabilmek amacıyla Bordeaux Parlamentosu'ndaki başkanlık görevini bir başkasına satar ve ailesini La Brède şatosunda bırakıp kendisi Paris'e yerleşir. 1728'de, bu kez XV. Louis'nin karşı koymamasıyla Fransız Akademisi'nde koltuk sahibi olur. Aynı yıl bilgisini ve görgüsünü artırmak amacıyla uzun süren bir Avrupa gezisine çıkar. Alman devletlerini, Avusturya'yı, Macaristan'ı, İsviçre'yi, İtalya'yı ve Hollanda'yı dolaşır; ardından Lord Chesterfield ile birlikte İngiltere'ye gider. Aşağı yukarı iki yıl kaldığı bu ülkede, Vikont Bolingbroke gibi dönemin ünlü siyasetçileriyle dostluklar kurar, Masonların arasına karışır, İngiliz anayasa sistemini inceler, Lordlar Kamarası ile Avam Kamarası'nın oturumlarını izler ve Londra'daki Royal Society'ye üye seçilir.

1731'de bir İngiltere hayranı olarak ülkesine dönen Montesquieu, bilgisini ve gözlemlerini değerlendirmek amacıyla La Brède şatosunda yoğun bir çalışma temposu içine girer. 1734'te, on dört yıl sonra yayımlayacağı başyapıtını bir anlamda haber veren *Considérations sur les*

causes de la grandeur des romains et de leur décadence (Romalıların Büyüklüğü ile Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler) adlı kitabını piyasaya sürer. Çağdaş tarih felsefesinin ilk büyük yapıtlarından biri olarak kabul edilen bu kitap, Montesquieu'nün sosyal yöntemini oluşturan bazı temel düşünceleri ile daha sonraları "erkler ayrımı" diye anlandırılacak anlayışının ilk biçimini içermektedir.

Görme yeteneğinin bozulmasına aldırmayarak okumalarını ve araştırmalarını sürdüren Montesquieu, yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olduğunu belirttiği *De l'esprit des lois (Yasaların Ruhu Üzerine)* adlı yapıtını, 1748'de yine adını koymadan Cenevre'de bastırır. Kendi deyişiyle, *"Bu kitabın konusu yeryüzündeki bütün halkların yasaları, gelenekleri ve görenekleridir. Konunun devasa olduğu, insanlar arasında kabul görmüş bütün kurumları kapsadığı söylenebilir; çünkü yazar bu kurumlar arasında ayrım gözetmekte; hangilerinin hem genelde topluma hem de herhangi belli bir topluma en uygun olduğunu incelemekte; bunların kökenlerini araştırıp fiziki ve ahlaki nedenlerini açığa çıkarmakta; kendiliğinden bir iyilik derecesine sahip olanlar ile olmayanları birbirinden ayırt etmekte; iki zararlı uygulamadan hangisinin topluma daha çok ve hangisinin daha az zararlı olduğunu araştırmakta; bu uygulamalardan hangilerinin belli durumlarda iyi sonuçlar ve başka durumlarda da kötü sonuçlar doğurabileceğini tartışmaktadır."*[22] Büyük yankı uyandıran ve yazarının ölümüne dek yirmi iki baskı yapan bu yapıttan sonra Aydınlanmacı düşünürler Montesquieu'yü kendilerinden biri olarak benimserler; buna karşılık, kimi çevreler de onu dine karşı olmakla ve maddeciliğe yönelmekle suçlarlar. Sorbonne Üniversitesi'nin iki kez sansür etme girişiminde bulunduğu kitap, Roma'daki Fransız konsolosunun ve liberal görüşlü yüksek kilise görevlilerinin çabalarına karşın, Papa-

[22] *Défense de l'esprit des lois* (*Œuvres complètes*, c. 2, s. 435-436.)

lık tarafından "yasak kitaplar listesi"ne *(İndex Librorum Prohibitorum)* alınır. Montesquieu, Fransa'da Cizvitler ile Jansenistlerin başını çektiği bu saldırılara karşı, 1750'de *Défense de l'esprit des lois (Yasaların Ruhunun Savunması)* adlı kitabını yayımlar; ancak tutucu çevreleri yine de ikna edemez.

Yaşamının son yıllarında yazmayı sürdüren Montesquieu, *Lysimaque, Arsace et Isménie* gibi edebi çalışmalarını bastırır. Son olarak, Ansiklopedi için *Essai sur le goût (Beğeni Üzerine Deneme)* maddesini hazırlar, ama bu yazısının 1756'da çıktığını göremez. Çünkü yapıtlarını "evrenselci" bir yaklaşımla belli bir toplumsal kesim ya da belli bir halk için değil de tüm insanlığın iyiliği için kaleme aldığını düşünen bu aydın soylu düşünür,[23] 10 Şubat 1755'te Paris'te ölür. Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki yolculuklarını anlattığı *Notes de voyage (Gezi Notları)* ile yaşamı boyunca değişik konular hakkında karaladığı görüşlerinin toplandığı *Mes pensées (Düşüncelerim)* adlı kitapları ölümünden sonra yayımlanır.

III- YÖNTEM

Birçok düşünür tarafından sosyolojinin, hatta siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edilen Montesquieu, Althusser'in deyişiyle bir yöntem (metot) devrimi gerçekleştirmiştir. Böyle bir yargıda bulunmanın temel gerekçesi, Montesquieu'nün, diğer modern düşünürlerden farklı olarak, yeryüzündeki bütün yasaların, gelenek ve göreneklerin incelenmesini kendisine konu edinmesi ve bunları çeşitli koşullarla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmasıdır.

[23] "Kendime yararlı, ama aileme zararlı olan bir şey biliyorsam onu kafamdan silip atarım. Aileme yararlı olan, ama yurduma yararlı olmayan bir şey biliyorsam onu unutmaya çalışırım. Yurduma yararlı, ama Avrupa'ya zararlı olan ya da Avrupa'ya yararlı olmakla birlikte insanlığa zararlı olan bir şey biliyorsam, onu büyük bir suç olarak görürüm" *(Mes pensées*, no 11, s. 981).

A. Doğal Toplumsallaşma

Montesquieu, *Yasaların Ruhunun Savunması*'nda kendisinden söz ederken "yazar, Hobbes'un yanlışları ile Spinoza'nın yanlışlarının sonuçlarını eleştirdi"[24] diye yazmıştır. Gerçekten Montesquieu, yaklaşımının özgünlüğünü ortaya koyabilmek için, ilk önce bu düşünürlerle hesaplaşmak gereğini duymuş ve böylece onlarla kendisi arasındaki farkı daha iyi vurgulamak amacı gütmüştür. Nedir bu farklılık? Grotius, Hobbes ya da Spinoza gibi modern siyasal düşünürler, "gerçek tarihin kuramını değil, toplumun özünün kuramını yaparlar."[25] Her ne kadar içinde yaşadıkları toplumun verilerinden hareket ederlerse de ne belli bir toplumu ne somut bir tarihsel dönemi ne de toplumların ve tarihin tümünü açıklarlar. Toplumun özünü incelemekle yetinirler ve sonuçta onun ideal ve soyut bir modelini oluştururlar. Daha açıkçası, olguları anlamak ve açıklamak gibi bir kaygıları olmayan bu düşünürlerin amacı, "sürmekte olan kurulu düzene saldırmak ya da doğan veya doğacak olan düzeni meşrulaştırmaktır."[26] Oysa Montesquieu, bu kurgusal yaklaşımın tam karşıt kutbunda yer alır: Özlerle uğraşmayıp olgulardan hareket eder ve bu olgulardan bilimsel yasalar çıkarmaya çalışır. Ona göre, siyasetin bir bilim olması için tarihin ve siyasetin bir zorunluluğunun (yasalarının) bulunduğu kabul edilmelidir. Tarihi yöneten zorunluluğun bilimsel olabilmesi için ise, bu zorunluluğun nedeninin herhangi bir tarih dışı düzenden kaynaklanmaması gerekir. Bir başka deyişle, bilimin yolunun üzerinden teolojik ve ahlaksal yargılar ile kurallar kaldırılmalıdır. Siyaset bilimi, ancak kendine özgü alan üzerinde, siyasetin radikal özerkliği üzerine kurulabilir.

---

[24] *Œuvres complètes*. c. 2, s. 421.
[25] Althusser, 1969, s. 14 [1987, s. 7].
[26] Althusser, 1969, s. 25 [1987, s. 15].

Montesquieu'nün özelliği, Hobbes, Locke, Spinoza gibi kuramcıların ardılı olmasına karşın, bunların uğraştığı doğal hukuk kuramına karşı çıkarak çok farklı bir yol izlemiş olmasından ileri gelir. Doğal hukuk filozoflarının ortak yönü, hepsinin "toplumun kökeni" problemini ortaya koymaları ve aynı düşünsel-kurgusal araçlarla, yani "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" ile bunu çözmeleridir. Toplumun bir sözleşmeyle ortaya çıktığını söylemek, gerçekte tüm toplumsal kurumların tamamıyla yapay olduğunu belirtmektir. Böylece toplumun tanrısal bir kurum ya da doğal bir düzen olmadığı da açıklanmış olur. Ayrıca bu kuramla, feodalizme özgü insanlar arası doğal eşitsizlik, toplumsal tabakaların zorunluluğu gibi inançlar yadsınmakta ve insanların kendi düzenlerini kendi iradeleri doğrultusunda bir sözleşmeyle kurabilecekleri anlayışı benimsenmektedir. Dolayısıyla, "o zamanlar, eğilimleri birbirinden ayırt etmede, doğal toplumsallaşma ya da toplumsallaşma içgüdüsü öğretisinin feodal esinli bir kuramı ve toplum sözleşmesi öğretisinin (Hobbes'taki gibi mutlak monarşinin hizmetinde olsa bile) 'burjuva' esinli bir kuramı ifade ettiğini kabul etmek oldukça güvenilir bir göstergeydi."[27] Demek ki tam bir spekülasyon gibi görünen doğa durumu ile toplum sözleşmesi kurguları üzerine kurulan kuramlar içinde, belli bir sosyal ve siyasal düzen, yani feodalizm yıkılmakta ve burjuvazinin düzeni rasyonel temeller üzerine kurulup savunulmaktaydı.

Montesquieu, Hobbes'un yaklaşımını tümüyle reddetmekle birlikte, yine de onu kendi alanı içinde çürütmek amacıyla doğa durumu varsayımını ele alır ve bu durumda insanların birbirleriyle çatışma içinde olmadıklarını ileri sürer. Ona göre korku, insanları ilk önce birbirlerinden kaçmaya, ama daha sonra da birbirlerine yakınlaşmaya yöneltir. İnsanlar arasında savaş, doğa durumunun de-

[27] Althusser, 1969, s. 23 [1987, s. 14].

ğil, fakat toplum durumunun özelliğidir. Daha açıkçası, "insanlar toplum içinde yaşamaya başlar başlamaz... savaş durumu da başlar" (I, III, s. 5).[28] Dolayısıyla Hobbes, toplumsal insana özgü nitelikleri doğal insana yükleyerek büyük bir yanılgı içine düşmüştür.

Hobbes'un ve diğer doğal hukuk kuramcılarının bir başka büyük yanılgısı, toplumun kökenini bir sözleşmeye dayandırmalarıdır. Doğal toplumsallaşma ya da toplumsallaşma içgüdüsü yaklaşımını benimseyen Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nda "insanın toplumda yaşamak için yaratılmış olduğunu" (I, I, s. 3) ve dördüncü doğal yasa gereği insanda "toplum içinde yaşamak [doğal] isteği" (I, II, s. 5) bulunduğunu yazar. Topluma bir başlangıç biçmenin saçmalığını ve toplumdan ne anlaşılması gerektiğini ise *Acem Mektupları*'nda çok açık bir şekilde dile getirir: "Toplumların kökenini araştırmakla işe başlayan hiçbir kamu hukukundan söz edildiğini duymadım; böyle bir araştırma bana gülünç geliyor. Eğer insanlar toplu halde bulunmasa, birbirlerini terk edip kaçıyor olsalardı, o zaman bunun nedenini sormak ve niçin tek başlarına kaldıklarını araştırmak gerekirdi. Fakat hepsi birbirlerine bağlı olarak doğuyorlar; bir oğlan babasının yanında doğar ve orada kalır: İşte toplum, işte toplumun kökeni."[29] Demek ki toplumu anlamak için bir baba ile oğlu yeterlidir.

Montesquieu'nün doğal hukuk kuramını yadsımasının iki temel nedeni vardır:

1- Ideolojik neden: Soylu bir düşünür olan Montesquieu, feodal anlayıştan kopamadığı için eşitliğe yol açan doğal hukuk kuramına karşı çıkmaktadır.

2- Metodolojik neden: Montesquieu, doğal hukuk ve sözleşme kuramını dışlarken aynı zamanda bu kuramın

---

[28] "Hobbes, aslanların birbirlerine yapmadıkları şeyleri insanlara yaptırtıyor. İnsanlar, ancak toplumların kurulmasıyla birlikte birbirleri üzerinde baskı kurarlar ve en güçlü yaratıklar olurlar" (*Mes pensées*, no 615, s. 1140).

[29] *Lettres persanes*, no XCIV, s. 242.

felsefi sonuçlarını, her şeyden önce de idealist tutumunu yadsımaktadır. Doğal hukuk kuramcılarından farklı olarak, olguları anlamaya ve buradan hareket ederek bütün ulusların kurumlarını ve yasalarını açıklamaya çalışmaktadır. Olanı olması gerekenle yargılamayı reddeden Montesquieu, tarihin zorunluluğuna (bilimsel) yasa biçimi vermeyi ve bu yasayı olguların çeşitliliği ile değişimlerinden çıkarmayı amaçlamaktadır.[30]

B. İlişkiler Zinciri

Birçok yorumcunun belirttiği gibi sosyolojik bir yöntem uygulayan Montesquieu, her şeyden önce indirgemeci yaklaşımın kolaylığına kapılmamak kaygısıyla hareket eder. Daha açıkçası, "gerçekte ayrı olan durumları birbirine benziyormuş gibi görmemek, benziyormuş gibi görünenler arasındaki farkları da gözden kaçırmamak" (Önsöz, s. V) gerektiğini vurgular. Ona göre, tarihi gözlemleyen bir kimse, geleneklerin, göreneklerin, yasaların, kurumların hemen hemen sonsuz bir çeşitlilik içinde bulunduklarını görür ve bunların sürekli olarak değiştikleri düşüncesine kapılır. Oysa, "her çeşitlilik birlik ve her değişme süreklilik [değişmezlik]tir" (I, I, s. 2). Demek ki olguların ve olayların görünürdeki kaosunun ardında bir düzen vardır; insani şeylerin, tarihin anlaşılabilir kılınması ise bu düzenin ortaya konmasıyla mümkündür.

Montesquieu, bu düzenin ne olduğu sorusuna, bir bakıma birbirini tamamlayan iki yanıt getirir. İlk olarak, her olayın nedensellik yapısı içinde bir anlama sahip olduğunu belirtip her şeyin rasyonel bir zorunluluk içinde gerçekleştiğini kabul eder. Kendi deyişiyle, "insanlar her zaman aynı tutkulara sahip olduklarından, büyük değişikliklere yol

[30] Althusser, 1969, s. 27 [1987, s. 17].

açan ortamlar farklıdır, ama nedenler hep aynıdır."[31] Aynı olan bu nedenlerin, yani derinlerde yatan genel nedenlerin belirlemesiyle, her olay içinde bulunduğu durumun zorunlu sonucu olarak meydana gelir. Daha açıkçası, "Dünyaya hükmeden Kader [Yazgı] değildir... Her monarşide etkili olan, onu yükselten, sürdüren ya da çökerten hem ahlaki hem fiziki nedenler vardır. Bütün raslantısal olaylar bu nedenlere bağlıdır. Eğer talihin cilvesi olan bir savaş, yani özel bir neden bir devleti batırmışsa, bu devletin tek bir savaşla ortadan yok olmasını gerektirecek genel bir neden vardır. Tek bir sözcükle, ana gidiş, kendisiyle birlikte özel raslantısal olayları da sürükleyip getirir."[32] Demek ki tarihin mantığı yine tarihe aittir; tarihte ne Tanrı'nın ne de insanların iradesine yer vardır. "Önce insanları inceledim" diyen Montesquieu için, "yasalar ile törelerin sonsuz çeşitliliği içinde, insanların yalnız kendi keyiflerine [kaprislerine] göre yönlendirilmedikleri" (Önsöz, s. V) çok açıktır.

Montesquieu, düzene ilişkin ikinci olarak, bu çeşitliliğin (ve tabii değişimin) az sayıdaki tipler içinde örgütlenebileceğini, yani bunların temel ilkeler ya da genel (bilimsel) yasalar içine yerleştirilerek anlamlandırılacağını ileri sürer. Roma tarihi üzerine çalışırken neden-sonuç ilişkilerini kavramıştı, ama siyaset ve tarih konularına

---

[31] *Considérations sur les causes...*, I, s. 27.

[32] *Considérations sur les causes...*, XVIII, s. 145.
Buna benzer bir açıklama, diğer yapıtlarında da karşımıza çıkar: "Charles'ı yıkan Poltova olmadı; eğer orada yıkılmasaydı başka bir yerde yıkılacaktı. Kaderin yol açtığı aksilikler kolay giderilir, ama nesnelerin [olguların] doğasından sürekli olarak kaynaklanan olaylara karşı konulamaz" *(Yasaların Ruhu.* X, XIII, s. 143). "Reform çağını doktor Luther'e mal ediyorlar. Reform'un olması gerekiyordu. Eğer Luther olmasaydı bir başkası olacaktı. Yunanistan'dan getirilen bilimler ile edebiyat, gözlerin kötülükleri görmesini sağlamıştı. Böyle bir nedenin herhangi bir sonuç doğurması kaçınılmazdı" *(Mes pensées,* No 2180, s. 1566.)

Newtoncu bir yasa kategorisi uygulaması epey zamanını almıştır.[33] Bu uğraşısında ne denli zorluklarla karşılaştığını *Yasaların Ruhu*'nun "Önsöz"ünde şöyle dile getirir: "Bu yapıta kaç kere başladım, kaç kere de bıraktım;... belli bir tasarımda bulunmadan konumu incelemekteydim; ne kuralları biliyordum ne de istisnaları; gerçeği bulur gibi olduğumda hemen yitiriyordum. Fakat ilkeleri bulduğum zaman aradığım her şey bana doğru geldi" (s. VII). Önyargılarından değil, ama "nesnelerin doğasından", yani olguların ve olayların bizzat kendilerinden hareketle ortaya koyduğunu söylediği ilkelerin işlevini ise şöyle açıklar: "Ilkeler koydum ve özel hallerin kendiliğinden bunlara boyun eğdiğini, bütün ulusların tarihinin bu ilkelerin sonuçlarından başka bir şey olmadığını ve her özel yasanın bir başka yasaya bağlı ya da daha genel bir yasaya bağımlı olduğunu gördüm... Birçok gerçeği, ancak bunları başka gerçeklere bağlayan zinciri iyice gördükten sonra anlamak mümkündür" (Önsöz, s. V-VI).

Montesquieu'ye göre, toplumsal alandaki her şey, demek ki bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlanmış durumdadır. Gerçeği kavramak, değişkenler arasındaki çeşitli ilişkileri açığa çıkarmakla mümkündür. İşte bu yüzden Montesquieu, toplumsal yasaların incelenmesini kendine konu edindiği zaman, hukuksal kurumlar olan yasaları her şeyden kopuk ve durağan bir yapı içinde ele almaz; tersine bunları oluşumun ve gelişimin (bilimsel) yasası içinde kavramaya çalışır. Yasaları yasaların ruhundan ayırt ederken bu anlayışını açıkça dile getirir: "Yasaları değil, yasaların ruhunu inceliyorum... Bu ruh, yasaların çeşitli şeylerle olan çeşitli ilişkilerinde bulunur" (I, III, s. 7).

[33] Montesquieu'nün Newton'ın fiziki olaylara yaklaşımının bir benzerini insani olaylara uygulaması için bkz. Althusser, 1987, s. 20; Goyard-Fabre, 1993, s. 55-58; Janet, s. 399.

IV- YASALAR VE TARİH

A. Evrensel Yasalar

Montesquieu, yapıtına, yasanın evrensel bir tanımını vererek başlar: "Yasalar, en geniş anlamı içinde, nesnelerin doğasından türeyen zorunlu ilişkilerdir" (I, I, s. 1). Yasalar bir ilişkiler çemberi olarak tanımlanınca, bütün varlıkların bu anlamda yasaları olduğu sonucuna varılır. Tanrı'dan insanlara, hayvanlardan cansız maddelere dek "bütün varlıkların yasaları vardır". Bu bağlamda evrendeki bütün sonuçların "kör bir kadere" bağlanamayacağını belirten Montesquieu, Stoacılar gibi, bir ilk akıl (bir ilk neden) olduğunu kabul eder. Tanrı dünyayı yaratmıştır, her şeyi başlatan ilk nedendir; ama onun yasaları da nesnelerin doğasından kaynaklanan ilişkiler çemberinin ilk halkasından başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı'nın evreni yaratmak ve yönetmek için yaptığı yasalar, "onun bilgeliği ve gücüyle ilişkidedirler" (I, I, s. 1). "Bu yasaları yapan Tanrı, varlıkları yaratırken ilk kararının aynı türden bir zorunluluğa bağlı olduğunu görür."[34] Yani tanrısal yasalar da nesnelerin doğasından, bir başka deyişle Tanrı'nın doğasından, özünden türeyen zorunlu ilişkilerdir.

Her şeyin başlangıcında bir ilk aklın olması, dünyanın bir düzeni içerdiği, yani bir zorunluluk, nedensel bir determinizm içine oturduğu anlamına gelir. İşte bu nedenle, yasalar, yatay olarak "çeşitli varlıkların kendi aralarındaki ilişkilerdir", dikey olarak ise "bu çeşitli varlıklar ile ilk akıl arasındaki ilişkilerdir" (I, I, s. 1). Tanrı ile insan arasında kurulan bu ilişki evrensel yasaların bulunduğu sonucuna yol açar. Montesquieu, insanın doğal yapısından kaynaklanan doğal yasalardan[35] başka, her türlü somut koşullar-

[34] Althusser, 1969, s. 31 [1987, s. 20].

[35] Montesquieu, 1. kitap, 2. bölümde, insanın, bir Tanrı düşüncesine sahip olması ve ona yönelmesi; yaşamını koruması ve barışı amaçlaması; karnını do-

dan bağımsız bir adalete ilişkin yasaların var olduğunu ileri sürer: *"Belirli akıllı varlıkların kendi yaptıkları yasaları olabilir; ama kendilerinin yapmadıkları yasaları da vardır. Akıllı varlıklar var olmadan önce mümkündüler; yani mümkün ilişkileri, dolayısıyla da mümkün yasaları vardı. Yapılmış yasalar var olmadan önce, mümkün adalet ilişkileri vardı. Pozitif yasaların düzenledikleri ya da yasakladıkları şeyler dışında haklı ve haksız diye bir şey yoktu demek, daire çizilmeden önce bütün yarıçapları birbirine eşit değildi demektir. Şu halde, pozitif yasalardan önce de adalet ilişkilerinin var olduğunu kabul etmek gerekir"* (I, I, s. 2).

"Doğal" (ya da tanrısal) olarak nitelenebilecek bu evrensel adalet yasaları, her zaman geçerli olan normlardır ve Montesquieu'nün deyişiyle "pozitif yasalar tarafından yerleştirilirler" (I, I, s. 2). Çünkü ona göre insan, sınırlı bir akla sahip olduğundan bilgisizliğe ve yanlışa düşer, kendini bin bir tutkuya kaptırır ve daha önemlisi tanrısal yasalara uymamaya, bunları çiğnemeye yönelir. Bu nedenle, insan toplumlarını (çeşitli alanları kapsayacak şekilde) düzenlemek için çeşitli yasaların yapılması gerekmiştir;[36] bu yasalar, ilk adalet ilişkilerini yansıtırlar ya da yerleştirirler, yani tanrısal yasalarla uyum içindedirler. Montesquieu'nün bu şekilde algıladığı yapılmış (pozitif) yasalar, "unutkanlığa karşı insanın belleğini tazeleyen, yani ona ödevlerini anımsatan, şöyle ya da böyle, eğer insan olma kaderini tamamlamak istiyorsa onu izlemesi gereken ereğinin yoluna sokan uyarıcı yasalardır."[37]

---

yurmaya yönelmesi; karşı cinsiyete eğilim duyması; toplumda yaşamak istemesi şeklinde beş doğal yasası bulunduğunu açıklar.

[36] "Böyle bir varlık [insan], her an yaratıcısını unutabilirdi; Tanrı onu din yasalarıyla kendine çağırdı. Böyle bir varlık, her an kendini de unutabilirdi; filozoflar onu ahlak yasalarıyla uyardılar. Toplumda yaşamak için yaratılmış olmasına karşın diğerlerini unutabilirdi; yasa koyucular siyasal ve medeni yasalarla ona görevlerini hatırlattılar" (I, I, s. 3).

[37] Althusser, 1969, s. 39 [1987, s. 26].

Yasaların Ruhu'nun ilk sayfalarında (birinci kitabın 1. ve 2. bölümlerinde), pozitif yasaların, çeşitli şeylerle ilişkileri içinde ele alınmayıp doğal yasalarla (her zaman için geçerli değerlerle) uyum içine oturtulması, Montesquieu'nün yukarıda açıkladığım yöntemiyle kesinlikle bağdaşmaz. Çünkü bu durumda, determinist yaklaşım terk edilmekte ve doğal hukuk anlayışına geri dönülmektedir. Düşünürün yapıtının ilk sayfalarında dile getirdiği, ama daha sonra üzerinde durmadığı bu görüşleri bütün Montesquieu yorumcuları için büyük bir sorun teşkil etmiştir. Bazıları olanı değil de olması gerekeni ortaya koyan bu görüşlere hiç yer vermezler, diğerleri ise bunları "metafiziksel spekülasyonlar"[38] şeklinde tanımlayarak geçiştirme yolunu seçerler. Durkheim, Thomson ya da Tütengil gibi yorumcular, düşünürün kendisini çağının genel eğiliminden tümüyle kurtaramadığını ve gözlem ile deneyin dışında tümdengelimi de (*déduction*) kullandığını ileri sürerler.[39] Althusser için bu görüşler, Montesquieu'nün Kilise'ye verdiği ödünler olmalarının ötesinde, mücadele ettiği Hobbes sisteminin üstesinden gelebilmek için gerekli olan araçlardır.[40] Çeşitli yorumcuların getirdiği bu açıklamaların belli ölçüde geçerli oldukları kabul edilebilir; ama kanımca, en tutarlı açıklama Durkheim ile Aron tarafından ortaya konmuştur. Her iki sosyolog da Montesquieu'nün olanı açıklamayı kendine hedef edinmiş olmakla birlikte, olanlar üzerinde olması gerekenci yargılarda bulunmak amacı da güttüğünü savunurlar.[41] Aron'un deyişiyle, "Montesquieu, bir yandan, pozitif yasaların çeşitliliğini nedensel olarak açıklamak, öte yandan incelenen kurumlara ilişkin ahlak ya da değer yargıları yaratabilecek evrensel olarak geçerli

[38] Dedieu s. 118.
[39] Durkheim, s. 99; Thomson, s. 99; Tütengil, s. 24-25.
[40] Althusser, 1969, s. 40-41 [1987, s. 27].
[41] Durkheim, s. 100; Aron, s. 58.

ölçütlere sahip olmak istemektedir."[42] Gerçekten de Montesquieu, despotizm ya da kölelik gibi kurumları çeşitli nedenlerle ilişkilendirerek açıklama yoluna gider, ama aynı zamanda evrensel yasaları işin içine sokarak bu kurumların insan doğasına, hatta toplumun özüne aykırı olduğunu ileri sürer.

B. Tarihin Açıklanması

Montesquieu, doğal (tanrısal) yasalara ilişkin bu pek de açık olmayan görüşlerinin ardından, kitabının asıl konusunu oluşturan pozitif yasaları ele alır. Toplumsal yaşamın gereği olan ve üç farklı ilişkiler alanını kapsayan[43] pozitif yasalar, insan yapısı yasalardır. Ancak bu özellik, pozitif yasaların salt insan iradesinin bir ürünü olduğu, insanların keyiflerinden kaynaklandığı anlamına gelmemektedir. Çünkü yukarıda verilen yasa tanımı gereği, pozitif yasalar, "nesnelerin doğasından türeyen zorunlu ilişkiler" olmaları nedeniyle, doğrudan doğruya içinde bulundukları toplumun koşullarıyla ilişki içindedirler. Durkheim'ın deyişiyle, "pozitif yasalar toplumların doğasından kaynaklanırlar; nedenlerini insan zihninde değil, fakat toplumsal yaşamın koşulları içinde aramak gerekir."[44] Evet, yasaları kaleme alanlar insanlardır; ama kendi kafalarınca onlara yükledikleri nedenlerin ötesinde, kendilerinin bile farkında olmadıkları gerçek nedenleri vardır bu yasaların. En acayip gö-

---

[42] Aron, s. 58.

[43] "Böylesine büyük bir gezegende oturduklarına göre yeryüzünde çeşitli halkların bulunması gerektiğini düşünen insanlar, bu halklar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalara sahiptirler; bunlar *Devletler Hukuku*'nu oluşturur. Sürdürülmesi gereken bir toplumda yaşadıklarını göz önünde bulunduran insanların yönetenler ile yönetilenlerin ilişkilerini düzenleyen yasaları vardır; bunlar *Kamu* [Siyasi] *Hukuku*'nu oluşturur. Ayrıca insanların bütün yurttaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasaları vardır; bunlar da *Medeni Hukuk*'u oluşturur" (I, 1, s. 5).

[44] Durkheim, s. 50.

züken bir yasanın da belli toplumsal, tarihsel ya da maddi koşullarca belirlenen nedenleri bulunmaktadır. Çeşitli koşullar bir ülkeden bir diğerine farklılıklar gösterdiğine göre, bir ülkenin yasalarının kendisine özgü olması da kaçınılmazdır.

Böylece, yasaları değil de yasaların ruhunu incelediğini vurgulayan Montesquieu, I. kitabının sonunda, yönteminin "devrimci" yönünü açıkça ortaya koyan, bir bakıma bu yapıtıyla güttüğü amacı gözler önüne seren temel paragrafına ulaşır: *"Yasalar, ister siyasal yasaların yaptığı gibi yönetimi oluştursun, ister medeni yasaların yaptığı gibi yönetimi devam ettirsin, ya kurulmuş ya da kurulması istenilen yönetimin doğasına ve ilkesine bağlı olmalıdır. Bu yasalar ülkenin fiziki yapısıyla; yani soğuk, sıcak ya da ılıman olan iklimiyle; toprağının niteliğiyle, konumuyla ve büyüklüğüyle; halklarının yaşam biçimiyle, yani çiftçi, avcı ya da çoban oluşlarıyla ilişkili olmalıdır; anayasasının tahammül edebileceği özgürlük derecesiyle; insanlarının dinleriyle, eğilimleriyle, zenginlikleriyle, sayılarıyla, ticaretleriyle, töreleriyle, davranışlarıyla bağlantılı olmalıdır. Nihayet, yasaların kendi aralarında da ilişkiler vardır; kökenleriyle, yasa yapıcının amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle ilişki içindedirler. Yasaları, işte bütün bu noktaları göz önünde bulundurarak ele almak gerekir"* (I, III, s. 6-7).

Montesquieu, yapıtında yasaları bu şekilde ele alıp inceler; ama bunu yaparken belli bir düzen kaygısı gütmez, sistematik bir anlatım tarzı sergilemez; dahası, tarihi anlaşılır kılmaya yarayan ilkelerin neler olduklarını da hiçbir yerde açıkça dile getirmez. Dolayısıyla, yeni yönteminin yol açtığı pozitif buluşları kavrayabilmek ve bulduğunu ileri sürdüğü ilkeleri açığa çıkarıp aralarındaki ilişkiyi saptayabilmek için bu büyük yapıtın sayfaları arasında gezinerek kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Böyle bir araş-

tırmayı gerçekleştirmiş olan Althusser'in açıklamalarını izlersek,[45] yukarıdaki paragrafın birinci cümlesinde yer alan "yasaların bir yönetimin doğası ve ilkesiyle ilişkisi" anlayışının Montesquieu'nün ilkelerinin ilkini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

a. Doğa-İlke Birliği Yasası

Montesquieu'ye göre, her yönetimin kendine özgü bir doğası ve bir ilkesi vardır. "Doğası onun öyle olmasını, ilkesi ise onun hareket etmesini sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki onu harekete geçiren insani tutkulardır" (III, I, s. 19). Montesquieu'nün bu "doğa" ve "ilke" kavramlarıyla ne kastettiğini açıklamak gerekir. Bir yönetimin doğası, onun biçimini, hukuksal-siyasal yapısını ifade eder. İktidarın kimde olduğu ve bunu nasıl kullandığı ölçütünden hareketle, üç yönetim doğası ya da biçimi ortaya çıkar: Cumhuriyet, monarşi ve despotluk. Monarşi tek kişinin belli temel yasalara göre yönetimi anlamına gelirken; despotluk yine tek kişinin, ama bu kez yasasız ve kuralsız yönetimi demektir. Cumhuriyet ise, halkın (ya da bir bölümünün) kendi yaptığı yasalarla kendini yönetmesidir.[46]

Herhangi bir yönetim biçiminin (doğasının) var olabilmesi, varlığını sürdürebilmesi için yönetilenlerin ona boyun eğmesi gerekir. Ama bunun ötesinde, La Boétie'nin "gönüllü kulluk" dediği olgunun da gerçekleşmiş olması lazımdır. Bu olgu ise, insanlarda bu yönetim doğasına bir yatkınlığın, bu doğayı kollayan belirli davranış-düşünüş kalıplarının bulunması demektir. İşte Montesquieu, bunu, özgül bir tutku diye tanımladığı ilke olarak adlandırmak-

[45] Althusser, "Tarihin Diyalektiği" başlıklı bölümü, 1969, s. 43-64 [1987, s. 29-44].

[46] Montesquieu'nün yönetim biçimleri tipolojisi (sınıflandırması), bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

tadır. Her yönetim biçimi, zorunlu olarak kendine özgü bir tutkuya sahiptir: Cumhuriyet erdemi, monarşi onuru, despotluk korkuyu ister. İlke, yönetimin biçiminden kaynaklanıyor gibi görünmektedir; ama gerçekte yönetimin varoluş koşuludur. Örneğin, cumhuriyetin var olması, yurttaşların erdemli olmaları koşuluna bağlıdır. Aynı şekilde, korkunun hüküm sürmediği bir ülkede despotluğun, onurun hâkim bir tutku olmadığı bir ülkede de monarşinin yaşaması mümkün değildir.

Montesquieu, yönetimin doğası ile ilkesini birbirinden kopuk olarak değil, bir bütünsellik içinde ele alır. Yönetimin biçimsel yönünü oluşturan doğa, kendi başına bir hiçtir, anlamsızdır; ona itici gücü veren, onu harekete geçiren ilkedir. İlke, genel anlamda tutku olarak soyut görünebilir; ama yönetimin varoluş koşulu olarak "yurttaşların gerçek yaşamlarının siyasal ifadesidir".[47] Daha açıkçası, bir devlette hâkim tutku korku ya da erdemse, o ülke insanlarının özel ya da kamusal yaşamlarında da bu tutku egemen konumda bulunuyor, onların tüm tutkuları korku ya da erdem olan bu başat tutku tarafından biçimlendiriliyor demektir. Althusser'in deyişiyle, "ilke, yönetimin doğasıyla (siyasal biçimiyle) insanların gerçek yaşamlarının birleşmesidir".[48] Benrekassa'ya göre ise, doğa-ilke bütünlüğü anlayışıyla, "bir örgütlenme biçimi ile insanların bu örgütlenme biçimine olan ilişkileri arasındaki yapısal bağ açığa çıkartılmakta ve bu bağ 'siyasal' ile 'toplumsal'ı aynı perspektif içinde birleştirmektedir".[49] Demek ki bir devlet, siyasal ile toplumsal alanlarını birleştiren bu bağ nedeniyle bir bütünsellik içinde ele alınmak zorundadır.

Montesquieu'nün ortaya koyduğu bu "doğa-ilke bütünselliği" düşüncesi, yapıtının "Önsöz"ünde bulduğu zaman

[47] Althusser, 1969, s. 47 [1987, s 32].
[48] *Ibid.*
[49] Benrekassa, s. 112.

aradığı her şeyin kendisine doğru geldiğini söylediği ilkedir, insanların tarihini açıklamaya yarayan Newtonvari bilimsel bir yasa ya da daha doğrusu düşünsel bir kategoridir. Bu kategoriyle Montesquieu tarihi nasıl açıklama yoluna gider? Onun temel varsayımı, tarih alanında yer alan her devlette doğa-ilke birliğinin (ya da bütünselliğinin) bulunduğudur; bu bakımdan her devlet, gerçek bir bütündür, içsel birliğe sahiptir. Bir ülkedeki tüm yasalar, kurumlar, töreler (örf ve âdetler) o devletin içsel birliğinin zorunlu sonucu ve ifadesidir. Bu nedenle, keyfi ya da nedensiz gibi görünen her kurum ya da yasa, gerçekte doğa-ilke birliğinden kaynaklanan derin bir mantığa bağlıdır. Böylece insanlık tarihinin o zamana kadar akla sığmayan çeşitliliği bu kategoriyle düşünülebilir, anlaşılabilir bir şey haline gelir. Aynı şekilde, tarih sahnesindeki değişimler de doğa-ilke birliği sayesinde çözümlenip kavranabilir.

Her ne kadar Montesquieu devletleri genellikle saf modeller ve yetkin siyasal biçimler olarak ele alıyorsa da,[50] (doğa-ilke birliğinin özünü oluşturduğu) *"bütünsellik* kavramı yalnızca yetkin bütünlere (cumhuriyet-erdem, monarşi-onur, despotluk-korku) ilişkin olmayıp evrensel bir kategoridir"[51] Açıkça Montesquieu, her devlette, saf olsun ya da olmasın, bu bütünselliğin ya da "doğa-ilke birliği yasası"nın egemen olduğu görüşündedir. Eğer devlet saf ise, doğa ile ilke arasında uyum vardır, dolayısıyla birlik tamdır. Fakat devlet saf değilse, bu birlik çelişkilidir; çelişkili olan bir şeyin de uzun süre varlığını koruması olanaksızdır. Yönetimin siyasal biçimi ile onun içeriğini oluşturan tutkusu arasındaki ilişki devletin yaşamını, gelişimi-

[50] "İşte üç yönetimin ilkeleri bunlardır; bu demek değildir ki bir cumhuriyette erdemli olunur, ama erdemli olunmalıdır. Aynı şekilde bu, bir monarşide onur bulunduğunu, despotik bir devlette de korkulduğunu göstermez; ama öyle olmalıdır, yoksa yönetim yetkın olmaz" (III, XI, s. 28).

[51] Althusser, 1969, s. 50-51 [1987, s. 34].

ni, geleceğini, tek kelimeyle tarihini belirler. Örneğin, bir devlette siyasal biçim monarşi ve tutku onur ise, bu devlet bu biçimiyle ve buna uygun düşen yasalarıyla, kurumlarıyla devam edecek demektir. Fakat doğası ile ilkesi arasında bir zıtlık oluşmuşsa, yani onur ortadan kalkıp yerini bir başka tutkuya bırakmışsa bu durum devletin yok olacağı anlamına gelir; daha doğrusu monarşi bozulup çökecektir ve onun yerini yeni tutkuya uygun olan yeni bir siyasal-hukuksal biçim alacaktır.[52]

Montesquieu, "doğa-ilke birliği yasası" ile, tarihe belli bir erek atfeden, yani tarihi insanların iradeleri ve umutlarıyla açıklamaya yönelen anlayışı yadsımış olmaktadır. Tarihsel olaylar ne rastlantısal bir şekilde oluşmakta ne de insanların iradi ya da keyfi kararları sonucunda meydana gelmektedir. Bu bağlamda Althusser, Montesquieu'nün Marx'tan önce "tarihin evrensel açıklaması için pozitif bir ilke öneren ilk düşünür"[53] olduğunu ileri sürer. Ona göre bu ilke (yani "doğa-ilke birliği yasası") hem statiktir hem de dinamik. Statiktir, çünkü belli bir yönetimin yasalarının ve kurumlarının çeşitliliğini açıklamaya yarar; dinamiktir, çünkü yapıların tarihsel süreç içindeki gelişimlerini ve değişimlerini irdelemeye olanak verir. Kısacası her şey, doğa ile ilke arasındaki ilişkiye bağlıdır, bu ilişkinin zorunlu bir sonucudur.

Doğa ile ilke arasındaki ilişkilerdeki değişimin, somut olarak tarih sahnesine nasıl yansıdığını Montesquieu'nün çeşitli yapıtlarında ele aldığı Roma tarihine göndermede bulunarak açıklamaya çalışalım: Roma'da doğanın cumhu-

---

[52] Bu bağlamda, Montesquieu için ilkenin yitirilmesinin ardından beliren her yapısal değişim bozulmanın bir işaretidir: "Bir devlet iki şekilde değişebilir: Ya anayasası düzeltilir ya da bozulur. Devlet ilkelerini koruyor ve anayasası değişiyorsa, anayasa kendini düzeltiyor demektir; devlet ilkelerini yitirmişse ve anayasası da değişiyorsa anayasa bozuluyor demektir" (XI, XIII, s. 168).

[53] Althusser, 1969, s. 52 [1987, s. 35].

riyet, ilkenin de erdem olduğu, yani iki kavram arasında uyumun bulunduğu dönemde devlet dinginlik içindedir. Fakat Romalılar cumhuriyet yönetimi altında bulunmalarına rağmen erdemlerini yitirmeye başlayınca uyum bozulmuş olur ve devlette kriz patlak verir. Bu uyumsuzluk durumu, zincirleme sonuçlar doğurur: Yönetim biçimi, bilinçsizce bu çelişkiyi gidermeye çalışır ve bu amaçla kendini değiştirmeye yönelir (Sulla ya da Sezar örnekleri); hukuksal-siyasal yapıdaki her değişim, tutkuyu da beraberinde büyük bir değişime sürükler. Sonuçta, koşulların da yardımıyla, ya yeni bir uyuma ulaşılır ve böylece karşımıza despotik Roma İmparatorluğu ile korku içinde yaşayan Romalılar çıkar; ya da bu uyum arayışı bir felaketle sonuçlanır, yani Roma "barbarlar"ın istilasına uğrar. Bu örneklemede de açıkça görüldüğü üzere, doğa ile ilke arasında karşılıklı bir etkileşim vardır ve birinin değişimi karşı konulamaz bir biçimde diğerinin de değişimine yol açmaktadır.

İlişki içindeki bu iki kavram eşit konumda mıdır? Birinin diğerine bir üstünlüğü ya da belirleyiciliği yok mudur? Althusser'e göre, Montesquieu, "ilkenin son kertede belirleyici" olduğunu ortaya koyarak "tarihin motoru" sorununa bir yanıt getirmiştir.[54] Gerçekten de Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nda, bu yorumu haklı çıkaracak birçok açıklamada bulunur. Yapıtının henüz ilk kitabının sonunda, "ilkenin yasalar üzerinde çok büyük bir etkisi vardır,... bu ilkeyi bir kez saptadık mı, yasaların sanki kaynaklarından akıyormuş gibi aktıklarını göreceğiz" (I, III, s. 7) diyerek ilkenin üstünlüğüne dikkati çeker. Üstelik, yasalar (anayasalar) ile yönetimin biçimi arasında bir özdeşlik kurulursa, bu cümlenin, ilkenin belirleyici özelliğini üstü örtük bir biçimde de olsa dile getirdiği söylenebilir. Fakat bu

[54] Althusser, 1969, s. 54 [1987, s. 37].

özellik, yapıtın ileri bölümlerinde, özellikle "bozulma" olgusunun açıklanması çerçevesinde çok daha açıkça ortaya konur: "Her yönetimin bozulması, hemen hemen her zaman ilkelerinin bozulmasıyla başlar" (VIII, I, s.108). "Gerek monarşilerde, gerek cumhuriyetlerde büyük ödüllerin verilmesi bu yönetimlerin çökmek üzere olduklarının bir işaretidir; çünkü bu ödüller, ilkelerinin bozulduğunu gösterir" (V, XVIII, s. 65). "Yönetimin ilkeleri bir kez bozuldu mu, en iyi yasalar kötü olur ve devletin aleyhine işler; ilkeler sağlıklı ise, kötü yasalar bile iyi sonuçlar verir; ilkenin gücü her şeyi sürükler" (VIII, XI, s. 115).[55]

Demek ki ilke doğayı belirler; tutku değişince yönetim biçimi de (ve buna ilişkin olan yasalar, kurumlar da) değişir. Fakat bu belirleme, Marksizmdeki altyapı ile üstyapı ilişkisindeki ekonominin belirleyiciliği gibi son kertededir.[56] Yapıtın bir bölümünün başlığının "Anayasadaki [siyasal yapıdaki] küçük bir değişiklik nasıl olur da ilkelerin yıkılmasına yol açar" şeklinde düzenlenmiş olması, doğanın da ilke üzerinde etkide bulunduğunu gösterir. Daha açıkçası, doğa ile ilke arasında karşılıklı bir etkileşim vardır; ancak, sonuçta belirleyici olan ilkedir.[57]

b. Ulusun Ruhu

Montesquieu, yapıtının XIV. kitabından başlayarak yasalarla ilişkili olan, hatta siyasal yapıyı belirleyen (ülkenin büyüklüğü, iklimi, toprağı, nüfusu, ticareti, dini gibi) birçok yeni etkenden ya da ilkeden söz eder. Genellikle fiziki (maddi) ve ahlaki (manevi) nedenler şeklinde iki grup al-

---

[55] Ayrıca bkz. Dipnot 52'de yer alan alıntı.

[56] Althusser, 1969, s. 56 [1987, s. 38].

[57] Siyasal yapının, özellikle de yasa koyucunun ilke üzerindeki etkisi, dolayısıyla bu iki kavram arasındaki karşılıklı etkileşim olgusu, "Yasa yapıcının rolü" başlıklı altbölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

tında topladığı ve düzensiz bir biçimde üst üste yığdığı bu yeni etkenlerin, tarihi açıklayan "doğa-ilke birliği yasası"yla çelişip çelişmediğini; bir başka deyişle, bu etkenlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu yasanın hâlâ geçerliliğini koruyup koruyamadığını sorgulamak gerekmektedir.

= İlk bakışta, bu etkenlerin doğrudan doğruya yönetim biçimini belirledikleri izlenimine kapılmak hiç de zor değildir. Dolayısıyla, Montesquieu'nün daha önce yazdıklarıyla çelişkiye düşerek tarihin yasasını darmadağın ettiği ileri sürülebilir. Çünkü Montesquieu, henüz VIII. kitabında, ülkenin coğrafi boyutunun yönetimin doğası üzerinde belirleyici bir güce sahip olduğunu hiçbir kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde dile getirir. Buna göre, küçük bir devlet cumhuriyet, orta boy bir devlet monarşi, büyük bir devlet despotluk olacaktır (VIII, XVI-XIX, s. 119-122). Ardından, iklimin de aynı güce sahip olduğu görülür. Eski Yunan'dan beri birçok düşünürün önem verdiği iklim kuramını kendine göre yorumlayan Montesquieu için, sıcak ülkelerin insanları köleliğe, soğuk ülkelerin insanları da özgürlüğe yatkındır. Ayrıca, büyük iklim farklılıkları olan ve geniş düzlükleri bulunan yerlerde (örneğin Asya'da) despotik imparatorluklar ortaya çıkar; ılıman bir iklime sahip olan ve toprakları doğal engellerle bölünmüş bulunan yerlerde ise (örneğin Avrupa'da) özgürlüklerine düşkün orta ve küçük boy devletler oluşur.[58] Aynı şekilde toprağın yapısı da belirleyici bir nitelik taşır: "Tek kişinin yönetimi daha çok verimli ülkelerde, çok kişinin yönetimi ise verimli olmayan ülkelerde bulunur" (XVIII, I, s. 274). Ülkenin anakarada ya da adada yer alması da orada köleliği ya da özgürlüğü içeren bir yönetimin hüküm sürmesi-

[58] *Esprit des lois*, XIV, s. 222-235. Daha önce yazmış olduğu *Considération sur les causes...* adlı yapıtında da iklimle ilgili bir düşüncesine yer vermiştir: "Kuzey'in [soğuk ülkelerin] halklarından birçoğu, Güney'e [sıcak ülkelere] yerleştikleri zaman, ilk önce [savaşkanlıklarını yitirip] gevşerler" (XX, s. 157).

ne neden olur (XVIII, V, s. 277). Bundan sonra Montesquieu, diğer etkenlerin belirleyiciliğini açıklamaya girişir. Örneğin, din konusunda, Katolikliğin monarşiyi, Protestanlığın cumhuriyeti ve Müslümanlığın despotluğu çağrıştırması gibi (XXIV, III-V, s. 102-104).

Bütün bu etkenler dağınık, birbirinden kopuk bir biçimde bulunmaktadır. Fakat bu dağınıklığın içinden belli bir düzen belirir. Gerek yönetimin doğasını, gerek çeşitli yasaları belirledikleri söylenen bu etkenler, gerçekte nesnelerin üzerinde ancak dolaylı olarak etkide bulunurlar. Bunu açıklamak için iklim örneğini ele alalım: İklim, yönetim biçimini doğrudan belirlemez, fakat insan fizyolojisi, insan doğası üzerinde etki yapar. Farklı iklimlerdeki değişik insanlarda değişik gereksinimler oluşur; değişik gereksinimlerden törelerin dışavurumu olan değişik yaşam biçimleri kaynaklanır. Bu yaşam biçimleri de değişik yasaların (dolayısıyla farklı yönetim biçimlerinin) ortaya çıkmasına neden olur. Montesquieu'nün deyişiyle, "Farklı iklimlerdeki farklı gereksinimler farklı yaşam biçimlerini, bu farklı yaşam biçimleri de farklı yasaları oluşturmuştur" (XIV, X, s. 230). Bu zincirleme etkileyiş, diğer etkenler için de geçerlidir. Örneğin, toprağın yapısı ilk önce insanların mizaçlarını biçimlendirmekte,[59] bu şekilde koşullanmış insanlar da şu ya da bu yasalara ve yönetimlere uygun düşmektedirler. Aynı şekilde din de ancak insanların davranışları, yaşam biçimleri dolayımıyla yönetim biçimleri üzerinde etkide bulunmaktadır.

Kesin bir biçimde birbirlerinden ayrı gibi görünen bu nedenler, yönetimi etkileme ve bazı temel yasalarını belirleme sırasında ortak bir noktada birleşirler; daha açıkçası,

[59] "Toprağın verimsiz oluşu insanları becerikli, kanaatkâr, çalışkan, yürekli ve savaşkan yapar; toprağın onlara vermeyi reddettiğini kendilerinin elde etmesi gerekmektedir. Bir ülkenin verimli oluşu, insanlara rahatlıkla birlikte bir de gevşeklik ve yaşama bağlılık duygusu verir" (XVIII, IV, s. 276).

hep birlikte insanlara törelerini, düşünme, hissetme, davranma kalıplarını, kısacası yaşam biçimlerini verirler. Etkenlerin bu birleşmesinden, buluşmasından Montesquieu'nün "ulusun ruhu" ya da "genel ruh" diye adlandırdığı şey doğar:[60] "Birçok şey insanları yönetir: İklim, din, yasalar, yönetimin kuralları, geçmişten alınan dersler, töreler, görenekler; bütün bunlardan bir genel ruh kaynaklanır" (XIX, IV, s. 299). Aron'un değerlendirmesiyle, "bir ulusun genel ruhu, Amerikalı antropologların bir ulusun kültürü dedikleri şeydir, yani belirli bir yaşam biçimi ile ortak ilişkilerdir. Bu, aslında nedenden çok bir sonuçtur, zaman içinde topluluğu şekillendiren fiziki ve manevi etkilerin toplamının sonucudur."[61] Tarihsel süreç içinde, bütün nedenlerin etkisi sonucu oluşmuş olan her ulusa özgü bu yaşam biçimi, bu genel ruh her şeye egemendir, o ülkedeki yönetim biçimini belirleyen temel nedendir.[62]

Burada karşımıza çıkan belirleyici (ulusun ruhu), daha önceki belirleyici (ilke) ile özdeştir. İlke (erdem, onur ya da korku), insanların somut davranışlarının, törelerinin, kısacası ulusal ruhun siyasal ifadesinden başka bir şey değildir. Cumhuriyetin yıkılma durumunda, artık "töreler, düzen sevgisi ve nihayet erdem olmayacaktır" (VIII, 2, s. 109) diyen Montesquieu için, "töreler-yaşam biçimi-ulusun ruhu" şeklinde karşımıza çıkan bu genel etken, ilkenin temelini oluşturur, hatta ilkenin ta kendisidir. Yine Montesquieu'ye göre, "yasalar yapılmıştır, töreler zaman içinde yerleşmişlerdir; birinciler daha çok belirli bir ku-

---

60 Althusser, 1969, s. 59 [1987, s. 40].

61 Aron, s. 51.

62 "Bir ruhlar birliği olan tüm toplumlarda ortak bir karakter oluşur. Bu evrensel ruh, yüzyıllar boyunca artan ve birbirleriyle birleşen sonsuz nedenler zincirinin sonucu olan bir düşünme biçimi kazanır. Bu biçim bir kez oluştu mu yöneten yalnız odur ve kralların, yöneticilerin, halkların yapabilecekleri ya da düşünebilecekleri her şey -mevcut biçime karşı çıksalar da, uysalar dahep ona bağlıdır ve tümüyle yok oluncaya kadar hükmeden odur" (*Mes pensées*'den aktaran: Althusser, 1969, s. 61. [1987, s. 41-42]).

rumdan, ikinciler ise daha çok genel ruhtan kaynaklanırlar. Genel ruhu altüst etmek, belirli bir kurumu değiştirmek kadar ve hatta daha da tehlikelidir" (XIX, XII, s. 303). Genel ruhu değiştirmek yasaları değiştirmekten daha tehlikeli olduğuna göre, demek ki genel ruhun (törelerin), tıpkı ilkenin doğa üzerindeki üstünlüğü gibi, yasalar üzerinde üstünlüğü vardır: Son kertede belirleme üstünlüğü. Böylece, ulusun ruhu ile ilkenin özdeşliği bir kez daha açığa çıkmış olmaktadır.

Sonuçta, çok değişik maddi ve manevi etkenlerin varlığı, "doğa-ilke birliği yasası" ile çelişmez. Tersine, tüm bu nedenlerin "ulusun ruhu" denen bir bütünü oluşturmaları ve bu bütünün de ilke ile özdeşleşmesi sonucunda, tarihin motorundaki belirleyici öğenin tam olarak ne olduğu büyük bir açıklık kazanmış olur. Tarihsel süreç içinde çeşitli etkenlerin birleşimi sonucu oluşan ulusun ruhu (ilke) kurumları, yasaları belirlemektedir; değiştiği zaman bunların da değişmesine yol açmaktadır. Fakat bu belirleme, daha önce de vurgulandığı gibi son kertededir; çünkü siyasal yapı, çeşitli etkenlerin dolayımıyla ilke üzerinde etkide bulunma, ulusal ruhu değişikliğe uğratma gücüne sahiptir.

c. Yasa Yapıcının Rolü

Yasaların içinde bulundukları toplumun somut koşullarıyla ve bu koşulların sonucu olan ulusun ruhuyla ilişkisi vardır. Ancak bu yasaları yapanlar yine de insanlardır. "Yasa, genel olarak, yeryüzündeki bütün halkları yöneten bir şey olması sıfatıyla insan aklıdır" (I, III, s. 6). Bu cümlede yasanın zorunlu ilişkiler değil de akıl olarak tanımlanması, yasanın (nesnelerin doğasının gerektirdiği akıl doğrultusunda) ülkedeki tutkuya uygunluğu şeklinde yorumlanabilir. Buna göre, yasa koyucu aklını kullanıp "doğa-ilke birliği yasası"nı göz önünde bulundurmalı ve törelere ay-

kırı düşen yasalar yapmamalıdır. Montesquieu'nün devlet adamlarından ya da yasa yapıcılardan ne beklediğini V. kitabın başlığı açıkça ortaya koymaktadır: "Yasa yapıcının koyduğu yasaların yönetimin ilkesine uygun düşmesi gerektiği üzerine" (V, s. 40).[63] Hemen ardından Montesquieu, tıpkı fiziki bir hareketin bir tepkiye yol açması gibi, ilkeden kaynaklanan (ilkeye uygun olan) yasanın karşıt bir etkide bulunarak ilkeye yepyeni bir güç kazandıracağını belirtir.

Doğa ile ilke arasında karşılıklı bir etkileşimin olması yasa yapıcıya önemli bir rol yükler. Bu rol, nesnelerin doğasının (toplumun koşullarının-ulusun ruhunun) iyice incelenmesi ve halkın hangi amaca (yönetim biçimine) ne tür araçlarla (yasalarla) yönetileceğinin saptanmasıdır.[64] Montesquieu, yasa yapıcıya öğütler şeklinde dile getirdiği bu konudaki görüşlerini iki farklı yaklaşım altında sunar. İlk olarak, yapılacak yasaların ve bunlara ilişkin uygulamaların ulusun ruhuna uygun düşmesini ister. Örneğin Fransız ulusunun ruhundan söz ettiği bölüm, yöneticilere yönelik şu öğütle son bulur: "Yönetimin ilkelerine aykırı olmadığı zaman ulusun ruhunu izlemek yasa yapıcıya düşer... Bırakınız, bu ulus havai işleri ciddiyetle, ciddi işleri de neşeyle yapsın" (XIX, V, s. 299-300).

İkinci olarak, yapıtının bölümlerinden birinin başlığını "Bir ulusun törelerinin, davranış biçiminin ve karakterinin oluşumunda yasaların nasıl katkısı olabilir" (XIX, XXVII, s. 314) şeklinde düzenleyen Montesquieu, yasa yapıcının töreleri, dolayısıyla yönetimin ilkesini biçimlendirebileceğini kabul eder. Bu anlamda yasalar, insanları yöneten maddi nedenlerin dışındaki manevi nedenlerden bi-

[63] "Yazar, değişik ülkelerin yöneticilerinin, uluslarını karakterlerine en uygun bir şekilde yönetmeleri için neler yapabileceklerini araştırmıştır..." *(Défense de l'esprit des lois,* s. 443).

[64] Durkheim, s. 84.

risidir. İşte bir yasa yapıcı, elindeki bu araçla, diğer etkenlerin doğuracağı sonuç üzerinde etkide bulunup bunu değiştirme gücüne sahiptir. Bu nedenle Montesquieu'ye göre, "Kötü yasa yapıcılar iklimin yol açtığı kusurları geliştirenler, iyiler ise bunlara karşı koyanlardır" (XIV, V, s. 227). Örneğin, Çin'in yasa yapıcıları, ülkenin sıcak ikliminin insanları hareketsizliğe, tembelliğe itmesine karşın, yaptıkları yasalarla onları harekete getirmişlerdir.[65] Yine aynı şekilde, Sparta'da Lykurgos, iklimin bu kötü etkisini kırarak Spartalılara savaşçı bir ruh aşılamayı başarmıştır (XIX, XVI, s. 307).[66]

Demek ki siyasal otorite, elindeki olanakları kullanarak çeşitli etkenlerin etkilerini kırabilmek, hatta (Montesquieu açıkça söylememiş olsa da) bu etkenlerin özelliklerini değiştirebilmek[67] ve böylece halka kendi kafasındaki bir karakteri aşılayabilmek gücüne sahiptir. Ancak, siyasal otoriteye böyle bir gücün tanınması, "doğa-ilke birliği yasası"nın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Her şey yine bu birlik yasası çerçevesinde olup bitmektedir. Yasa yapıcı, fiziki ve ahlaki nedenler üzerinde oynayarak insanlara belli eğilimler kazandırmakta ve ulusun ruhunun oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Ama ulusun ruhu, son kertede yönetimin bi-

---

[65] "Fiziki nedenler insanları ne denli hareketsizliğe yönlendirirse, manevi nedenler de o denli hareketsizlikten uzaklaştırmalıdır" (XIV, V, s. 227). "İklimin neden olduğu tembelliği yok etmek için yasaların, çalışmadan yaşamayı sağlayacak bütün olanakları ortadan kaldırması gerekir" (XIV, VII, s. 228).

[66] Bu bağlamda Montesquieu'nün yasa yapıcıya verdiği son öğüt, iklim gibi fiziki nedenlerin baştan çıkarıcılığına karşın, pozitif yasalar sayesinde ar ve namus gibi evrensel değerlerin yine de toplumda hüküm sürmesini sağlamasıdır: "Bazı iklimlerin fiziki gücü, kadınla erkeğin, zeki varlıkların doğa yasasına aykırı davranmalarına yol açıyorsa, iklimin özelliğini zorlayacak ve ilkel [evrensel] yasaların yeniden yerleşmesini sağlayacak medeni yasalar koymak yasa yapıcısına düşen bir görevdir" (XVI, XII, s. 262).

[67] Örneğin, sıcak ve kurak bir iklimin hüküm sürdüğü bir yörede (baraj yapılarak bir gölün oluşturulması, ağaçlandırılarak yeni bir bitki örtüsünün yaratılması gibi) bazı değişiklikler yapılarak buradaki iklimin ılıman ve yağışlı bir hale getirilmesi.

çimini belirlemektedir. Eğer siyasal otorite, yaptığı yasalarıyla başında bulunduğu yönetim biçimine uygun olmayan bir ilkenin oluşumuna neden olmuşsa, kendi sonunu da hazırlamış demektir. Çünkü daha önce de görmüş olduğumuz üzere, doğa ile ilke arasında baş gösteren bir uyumsuzluk, yönetimin aynı biçim altında sürmesini olanaksız kılar. Dolayısıyla her siyasal yönetim, (eğer yerini başka bir yönetim biçimine bırakmak istemiyorsa) ilke üzerinde etkili olabilecek yasalarının bu tür bir uyumsuzluk yaratmamasına özen göstermek zorundadır.

Sonuçta Montesquieu, (doğa ile ilke arasında karşılıklı etkileşimi içeren ve ilkenin son kertede belirleyiciliğini kabul eden) "doğa-ilke birliği yasası"yla siyasal yasaların, siyasal yönetimlerin tarihsel mantığını ortaya koymayı başarmıştır. Tarihi, tarihsel süreç içinde gözlemlenen yasaların çeşitliliğini ve değişimini açıklamaya yarayan bu bilimsel yasa ya da düşünsel kategori, insana, siyasal-toplumsal düzeni bozabilecek eğilimleri kavrayıp bunlarla mücadele etme ve bu düzenin gelişimini örgütleme ya da bir başka deyişle tarihin motor güçlerini gelecekte düzenleme olanağı sağlar.[68] Ama bu örgütleme ya da düzenleme, evrensel bir en iyi yönetim biçiminin, ideal bir devletin kurulması şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü her devletin kendine özgü koşulları vardır; dolayısıyla, bu koşullara (kısacası ulusun ruhuna) uygun düşen yönetim söz konusu ülke için en iyi yönetimdir. Montesquieu'nün her tür ideal devlet kurgusunu somut gerçekliğe aykırılık gerekçesiyle yadsıması, bilimsel olarak nitelenebilecek bir yaklaşımdır. Fakat aynı zamanda Montesquieu, geleneksel yasaların ve kurumların ülkenin özel koşullarına uygun düşmesinden dolayı bunların zorla değiştirilmemesini salık vererek tutuculuğa (muhafazakarlığa) "bilimsel" bir temel de kazandırmış olmaktadır. Ona göre bir siyasal değişim, koşullar

[68] Cassirer, 1986, s. 283; Desné, s. 106.

(ulusun ruhu) temelinde yaşanan uzun süreli değişikliklerin kendiliğinden ulaştığı zorunlu bir sonuç olmalıdır. Böyle bir değişim, doğa ile ilkenin her birinin, ülkede huzursuzluk yaratmadan kendini diğerine göre ayarlaması demektir. Oysa, koşulların getirdiği bir zorunluluk olmaksızın siyasal yapıyı tepeden inmeci bir şekilde, bir devrim yoluyla değiştirmeye kalkışmak, ilke ile doğanın arasındaki uyumu bozar, ülkeyi düzensizliğe sürükler. Önemli olan düzen ise (ki birçok düşünür gibi Montesquieu için de öyledir), düzensizliğe yol açacak bir zorlamada bulunmamak gerekir; çünkü her devrim bir sonraki devrimi çağrıştırır.

V- YÖNETİM BİÇİMLERİ

"Bir toplumun yönetimsiz yaşaması olanaksızdır" (I, III, s. 6) diyerek siyasal iktidarın gerekliliğinin altını çizen Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nun hemen başında, yüzyıllardır filozofları meşgul eden "en iyi yönetim biçimi" sorunuyla ilgilenmediğini belirtir. Çünkü ona göre, bir yönetim iyi ya da kötü olması özü nedeniyle değildir, fakat üzerinde hüküm sürdüğü toplumun koşullarına uygun olup olmamasına bağlıdır: "Doğaya en uygun olan yönetim, özel yapısının, kendisi için yapılmış olan halkın yapısına en uygun düştüğü yönetimdir" (I, III, s. 6). Bu anlayış, yönetim biçimleri hakkında her zaman için geçerli bir değer yargısında bulunulmasını ya da yönetimlerin özde iyi ve kötü yönetimler şeklinde sınıflandırılmasını engellemektedir. Çünkü her yönetim biçiminin halkın yapısıyla (ulusun ruhuyla) olan ilişkisi içinde anlamlandırılması durumunda, bir ülke için en iyi yönetimin, eğer halkı erdemliyse cumhuriyet ya da halkı korkuyorsa despotluk olduğu sonucuna varılacaktır. Ancak Montesquieu, yönetimleri yargılamak amacıyla "insanın doğal eğilimlerinin gerçekleştirilmesi" denebilecek bir başka ölçüt daha getirir: "Akla en uygun yönetimin ne ol-

duğunu araştırdım durdum. Bana öyle geliyor ki en yetkin yönetim, insanları eğilimlerine uygun olarak yöneltecek şekilde amacına en az çaba harcayarak giden yönetimdir."[69] *Acem Mektupları*'nda Usbek'in dile getirdiği bu anlayış, *Yasaların Ruhu*'nda da geçerli kılınmıştır. Böylece Montesquieu, bu ölçütü devreye sokarak, belli bir yönetim biçimini "barış, özgürlük, yaşam güvenliği" şeklinde nitelendirilebilecek insani eğilimlere, kısacası insan doğasına ters düştüğü gerekçesiyle mahkûm etmek olanağına kavuşmaktadır.

Montesquieu, her ne kadar tüm toplumlar için ve her zaman, her yerde geçerli bir en iyi yönetim biçiminin bulunmadığını belirtiyorsa da ideolojisi doğrultusunda kendi tercihini ortaya koymaktan çekinmez. Bu amaçla, klasikleşmiş sınıflandırmayı terk edip kendine özgü bir yönetimler sınıflandırması gerçekleştirir: Cumhuriyet, monarşi ve despotluk.[70] Yönetimleri saf biçimler ya da "ideal tipler" şeklinde ele alan Montesquieu'nün böyle farklı bir tutum benimsemesi, onun belli bir ideolojik amaç gütmesinden, yani (özellikle kendi ülkesi Fransa için) diğer iki yönetim biçimini şu ya da bu şekilde kötüleyip monarşinin en iyi ya da en uygun yönetim biçimi olduğunu göstermek istemesinden kaynaklanmaktadır.

Yönetimleri sınıflandırmak için Montesquieu'nün başvurduğu ilk ölçüt, egemenliği elinde bulunduranların sayısıdır: "Cumhuriyet yönetimi, halkın tümünün ya da sadece bir bölümünün egemen güce sahip olmasıdır; monarşi yönetimi, bir kişinin, ama belirli ve yerleşmiş yasalarla yönetimidir; despotluk yönetimi ise, bir kişinin yasasız ve kuralsız olarak her şeyi kendi iradesi ve keyfi doğrultu-

[69] *Lettres persanes*, LXXX, s. 215.

[70] Montesquieu'nün, örneğin kendisinden önceki Jean Bodin'den ve kendisinden sonraki Jean-Jacques Rousseau'dan farklı olarak, yönetim biçimleri ile devlet biçimleri arasında herhangi bir fark gözetmediğini belirtmek gerekir.

sunda sürükleyip götürmesidir" (II, I, s. 8). Ancak bu tanım, bir yönetimin biçiminin (doğasının) yalnızca yönetimdeki kişilerin sayısına değil, fakat yönetimin işleyiş biçimine de bağlı olduğunu gösterir. Bu ikinci ölçüt, her ikisi de tek kişinin yönetimi olan monarşi ile despotluğu birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca bunlara bir üçüncü ölçütü, yönetimin ilkesi ölçütünü eklemek gerekir. Çünkü bir yönetim tipi, yalnızca yasal nitelikleriyle ya da işleyiş biçimiyle yeterince tanımlanamaz. Daha açıkçası her yönetim tipi, ilke (ulusun ruhu) ile daha bir belirginleşir; onsuz ne bir bütünselliğe sahip olabilir ne de süreklilik kazanabilir.

Montesquieu, bu üçlü sınıflandırması dışında yönetimleri bir de "ılımlı ve baskıcı (ya da despotik)" şeklinde ikiye ayırma yoluna gider. İkisini birbirinden farklı kılan en önemli ölçüt özgürlükle olan ilişkileridir. Baskıcı-despotik yönetim özgürlüğün kırıntısını bile içermezken, ılımlı yönetim özgürlüğün yeşerebileceği tek siyasal ortamdır. Buradaki amaç yine aynıdır: Despotluk yönetimini olabildiğince karalayıp kötülemek; buna karşılık monarşiyi ılımlı yönetimin en tipik örneği olarak benimseyip yüceltmek. Montesquieu'nün bu ideolojik amacını daha iyi kavrayabilmek için, bu üç yönetim biçiminin yakından incelenmesi gerekir.

A. Cumhuriyet

Cumhuriyet, yönetimdeki kişilerin sayısına göre demokratik ya da aristokratik olabilir. "Cumhuriyette halkın tümü egemen güce sahipse bu, bir demokrasidir. Egemen güç halkın bir bölümünün elindeyse, buna aristokrasi denir" (II, II, s. 8). Cumhuriyeti bu şekilde ikiye ayıran Montesquieu, demokrasiye daha ağırlıklı bir yer verir ve yapıtının çeşitli bölümlerinde cumhuriyet sözcüğü altında genellikle demokrasiden söz eder.

Demokraside "insanlar her şeydir" (VI, II, s. 73); ama bu, onların keyfi hareket ettikleri anlamına gelmez. Herkes yasalarca belirlenmiş düzene boyun eğmek zorundadır. Fakat bu düzen onlara dışarıdan dayatılmış değildir; çünkü yasaları yapan da halktır. Bu nedenle "demokraside halk, bazı bakımlardan hükümdar, bazı bakımlardan da uyruk durumundadır" (II, II, s. 9). Ancak halkın egemen olması, iktidarın yine onun tarafından kullanılacağı anlamına gelmez. "Halk yönetiminde bile, iktidar hiçbir zaman aşağı halk tabakasının eline geçmemelidir" (XV, XVIII, s. 251) diyen Montesquieu, temsilcileri olmayan bir demokrasinin hemen halkçı (popüler) bir despotluğa dönüşeceğini belirtip doğrudan demokrasi anlayışını yadsır. Bunun gerekçesini ise şöyle ortaya koyar: "Egemen güce sahip olan halk, iyi yapabileceği her şeyi kendisi yapmalıdır; iyi yapamayacağı şeyleri de temsilcilerine yaptırmalıdır" (II, II, s. 9). Bu konuda Montesquieu, Aristoteles'i anımsatırcasına, halkın değerleri fark edip iyi seçim yapmasına karşın önceden hesaplamaya, düşünmeye, yargılamaya, tek kelimeyle yönetmeye yetenekli olmadığını ileri sürer. Yönetim işlerinin belli bir hızda götürülmesi gerekmektedir. "Oysa halk, ya çok hareketlidir ya da çok az. Bazen yüz bin kolla her şeyi devirir; bazen yüz bin ayakla ancak böcekler gibi ilerleyebilir." Kısacası, "nasıl seçmek için yeterliği olan yurttaşların çoğunda seçilmek için gerekli yeterlik yoksa, başkalarının yönetimini denetleyecek yetenekte olan halk da kendi kendini yönetecek yeteneğe sahip değildir" (II, II, s. 10). Kimlerin hangi siyasal haklardan yararlanacağını saptamaya yönelik en iyi yöntem ise, halkı sınıflara bölmektir.

Demokrasi yönetiminin tarihteki örnekleri olarak Atina'da ve Roma'da yaşanmış demokrasileri sayan Montesquieu, öyle anlaşılıyor ki Atina'da *thetes* sınıfını, Roma'da *pleb*'leri yönetimin dışında bırakan ya da en azından bu alt tabakaları yönetim görevlerine seçmeyen siyasal yapıları

demokrasiler olarak kabul etmektedir. Halkın kendi oylarıyla kendi başına getirdiği küçük bir seçkinler grubunun yönetimi olan Montesquieu'nün bu demokratik cumhuriyeti hangi ilke, hangi tutku tarafından hareket ettirilir? Bu ilke erdemdir, yurttaşların erdemli olmalarıdır. Erdem sözcüğünden ne anlaşılması gerektiği *Yasaların Ruhu*'nun hemen başında yer alan "Uyarı" bölümünde şöyle açıklanır: "Cumhuriyetteki erdem sözcüğü ile vatan sevgisini, yani eşitlik sevgisini kastediyorum. Bu erdem ne ahlaki bir erdemdir, ne de Hıristiyanca bir erdem; doğrudan doğruya siyasal erdemdir" (s. IX).

Montesquieu, demokrasi gibi erdemi de Antik Çağlar'da bulur: "Halk yönetiminde yaşayan Yunanlı politikacılar, kendilerine dayanak olarak erdemden başka bir güç görmüyorlardı. Günümüz politikacıları ise, bize yalnızca endüstriden, ticaretten, maliyeden ve hatta servet ile lüksten söz ediyorlar" (III, III, s. 21). İlk bakışta "modernizm"in eleştirisi gibi görünen bu sözleriyle Montesquieu, evrensel bir anlamla yüklü bu erdem kavramının çağdaşları üzerindeki etkisini sınırlamayı, hatta yok etmeyi amaçlar. Platon gibi düşünürler demokrasiyi erdeme yer vermediği için eleştirmişlerken, Montesquieu erdemi demokrasinin ilkesi haline getirir ve demokrasiyi de Yunan (ya da Roma) sitesine özgü kılar. Böylece "erdemi demokratikleştirerek" bu kavramı Antik demokrasinin sınırlarıyla sınırlar.[71] Bir başka deyişle, özel (siyasal) bir anlam kazanan erdem, modern çağların insanları için bir "erdem", istenilmesi gereken evrensel bir insanlık değeri olmaktan çıkar.

Ancak demokratik erdem yalnızca siyasal olmakla kalmaz, fakat daha sonraki sayfalarda "ahlaki erdemler" olarak niteleyebileceğimiz özel erdemleri de kapsar: "Cumhuriyet yönetimindeki erdemi yasa ve vatan sevgisi diye tanımlamak mümkündür. Bu sevgi, kamusal çıkarın birey-

[71] Manent, 1994, s. 29.

sel çıkara sürekli yeğlenmesi olduğundan özel erdemlere de kaynaklık eder; özel erdemler işte bu yeğlemeden [tercihten] başka bir şey değildir" (IV, V, s. 34). Böylece özel, yani ahlaki erdemler vatan sevgisiyle, yani siyasal erdemle özdeşleşmektedirler. Bunun anlamı, demokrasilerde özel-kamusal ayrımına yer olmaması, insanın özel kişiliğinin kamusal kişiliği içinde erimesi demektir.

"Her yurttaştan devleti için kişiliğinden fedakârlıkta bulunmasını isteyen" (V, XIX, s. 66) erdem, ayrıca kişisel tutkuların bastırılmasını, isteklerin sınırlandırılmasını, azla yetinilmesini ve zenginlikten kaçınılmasını gerektirir. Eşitlik sevgisi erdemin olmazsa olmaz koşuludur; eşitlik hemen hemen bütün alanlarda geçerli olmalı, hatta mümkünse topraklar eşit olarak paylaştırılmalıdır.[72] Eşitliği yerleştirmenin en iyi yolu ise, "insanları yetenekleri ve servetleri bakımından orta halli bir durum" (V, III, s. 42) içine yerleştirmektir.

Bu denli katı bir ilke olan erdemin yaşatılıp sürdürülebilmesi, yasalar aracılığıyla gerçekleştirilirse de yeterli olmaz. Yasaların gücünün yanına eğitimin gücünü de eklemek gerekir. "Kişinin kendi benliğinden fedakârlık etmesi çok ağır ve çok güç bir iş olduğundan,... eğitimin tüm gücüne gereksinim duyulan yer cumhuriyet yönetimidir" (IV, V, s. 34). Sürekli verilen bir eğitim sayesinde yurttaşlara erdemli olmaları öğretilecek, bunu hiç yitirmeyecekleri bir duygu olarak yaşamaları sağlanacak,[73] bir bakıma toplumdaki herkes erdeme zorlanacaktır. Bu bakımdan demokratik cumhuriyetin varlığını sürdürmesi hem çok zor hem de çok masraflıdır. Erdemin bozulması, bir başka deyişle yurttaşların yozlaşıp yasalara uymamaları ve

[72] Montesquieu'nün demokrasiler için çizdiği bu eşitlik anlayışı ile yurttaşların önemli bir bölümünü seçilme hakkından yoksun bırakılması anlayışını nasıl bağdaşırdığını anlamak mümkün değil!

[73] "Cumhuriyette erdem,... bir duygudur, yoksa birçok bilginin sonucu değil" (V, II, s. 40).

kişisel çıkarlarını gözetmeleri sonucunda demokrasi çöker. Bu bozulma, eşitlik sevgisinin bozulmasından kaynaklanır: "Demokrasinin ilkesi, yalnızca eşitlik ruhunun yitirilmesiyle değil, aşırı eşitlik ruhunun benimsenmesiyle, herkesin kendini yönetmek için seçtiği kişilere eşit olmak istemesiyle bozulur" (VIII, II, s. 108). Birinci bozulma, çeşitli nedenlerle toplumda ast-üst ilişkilerinin kurulması, ayrıcalıkların belirmesi demektir ki bunun sonucu da ya aristokrasi olur ya da tek kişinin yönetimi. Aşırı eşitlik olarak karşımıza çıkan ikinci bozulma, gerçekte demokrasinin paradoksu olarak kabul edilebilir. Çünkü Montesquieu'nün "eşitlerine itaat etmek ve eşitlerini yönetmek" (VIII, III, s. 110) şeklinde tanımladığı gerçek eşitlik, demokrasinin benimsediği anlayıştır. Bozulma (yani Montesquieu'nün aşırı eşitlik dediği durum) ise, aslında bu gerçek eşitlik anlayışının ısrarla sürdürülmesinin doğurduğu bir sonuçtan başka bir şey değildir. Çünkü Montesquieu'nün açıklamalarına göre, bu bozulma mekanizması şöyle işler: İnsanlar, seçtikleri yöneticilerin kendilerine eşit olmalarını isterler, ama bunun böyle olmadığını görürler (ya da hissederler); dolayısıyla bu kişileri kıskanmaya, onlara düşmanlık beslemeye başlarlar; ardından da yöneticilerin "temsil" ettikleri görevlere, kurumlara ve anayasaya düşman olurlar. Demek ki demokrasinin başarısı (yani eşitlik sevgisinin güçlü bir şekilde yerleşmiş olması), paradoksal bir biçimde demokrasinin yıkılmasına yol açmaktadır.[74]

Montesquieu'nün kendi dönemindeki Venedik ile Polonya'daki rejimlerle örneklendirdiği aristokratik cumhuriyet halkın tümünün değil, fakat bir bölümünün egemen olduğu yönetimdir. Bu bölüm ne denli büyük olursa, aristokrasi de o denli iyi bir yönetim haline gelir. Bir başka deyişle, aristokrasi, demokrasiye yaklaştığı ölçüde yetkin-

[74] Saint-Amand, s. 36.

leşir.[75] Bu bakımdan aristokrasi, Montesquieu'nün gözünde, "sınırlanmış, yoğunlaştırılmış ve arındırılmış bir demokrasiden başka bir şey değildir."[76]

Erdem, aristokraside de halkın tutkusu olmaya devam eder; ancak bu yönetim biçiminin gerçek tutkusu, özellikle iktidardaki soylulara özgü olan ılımlılıktır. Bir bakıma ılımlılık, demokrasideki erdemin yerini tutar: Bir yanda aristokratların yasalara uymalarını ve halka baskı yapmamalarını sağlar, öte yanda gerek yönetenler ile halk arasında gerek yönetenlerin kendi aralarında büyük eşitsizliklerin oluşmasını engeller. İlke son kertede belirleyici olduğuna göre, aristokrasinin bozulması da tıpkı demokrasi gibi ilkesinin (yani ılımlılığın) bozulup ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Yönetenlerin baskıcı bir tutum benimseyip yasaları hiçe saymaları durumunda, artık bir aristokrasiden söz edilemez; bu, olsa olsa "birçok despotu bulunan despotik bir devlettir" (VIII, V, s. 111). Gerçekte aristokrasi, birbiriyle bağdaşmayan şeyleri bağrında barındırmaya kalkıştığı için (yani halktan erdemli olmasını istemesi, ama erdemin yaşayabileceği bir ortama sahip olmaması ya da soylulardan ılımlı bir tutum takınarak olabildiğince eşitliğe yaklaşmalarını beklemesi, ama kendisinin eşitsizlik üzerine temellenmiş olması nedeniyle) özünde çelişkili bir yönetimdir.[77] Bu özelliğinden ötürü de aristokrasinin sağlam, kalıcı bir yönetim olması mümkün değildir.

---

[75] "En yetkin aristokrasi, halkın yönetime katılmayan bölümünün çok küçük ve çok zavallı olmasından dolayı, hâkim bölümün bunu ezmek için hiçbir çıkarının bulunmadığı aristokrasidir... Aristokratik aileler mümkün olduğunca halka yaklaşmalıdır. Bir aristokrasi demokrasiye ne kadar yaklaşırsa o kadar yetkin olur" (II, III, s. 14-15).

[76] Chevallier, 1970, s. 89.

[77] "Eğer aristokraside halk erdemli ise, burada da halk yönetimindeki mutluluğun aşağı yukarı bir benzeri yaşanır ve devlet güçlü olur. Fakat özel servetlerin bunca farklı olduğu bir yerde erdemin pek öyle fazlasıyla bulunması ender görülen şeylerden olduğuna göre, yasaların mümkün olduğunca kişilere bir ılımlılık ruhu aşılaması ve devletin anayasasının zorunlu olarak kaldırdığı eşitliği de kurmaya çalışması gerekir" (V, VIII, s. 49).

Sonuçta Montesquieu, Althusser'in de belirttiği gibi,[78] yalnızca aristokratik cumhuriyetlere değil, fakat genel olarak cumhuriyete (özellikle de demokrasiye) inanmamaktadır. Çünkü ona göre, demokrasilerin zamanı geçmiştir, dönemi kapanmıştır; bu yönetim biçimi eski çağlara aittir. Demokrasi ancak site türü küçük devletlerde tutunabilir; oysa artık her yerde büyük ve orta boy devletler vardır. Siyasal erdem olmadan demokrasinin yaşaması mümkün değildir; oysa artık yeni toplumsal koşullar içinde insanların kişisel çıkarlarını devlete feda etmeleri şöyle dursun, ahlaki erdemler bile onlara bir külfet gibi görünmektedir. Demokrasi zenginleşme tutkusunu dışlayan basit ve azla yetinen bir yaşam anlayışının varlığını gereksindirir; oysa artık ticaret ile lüks bütün ülkeleri hükmü altına almıştır. İşte bu nedenlerden (ve bunlara eklenebilecek daha birçok nedenden) ötürü, modern çağlar için hiçbir bakımdan geçerli olmayan demokrasiyi tarihin tozlu sayfaları arasında bırakmak gerekir. Üstelik hem demokrasi hem de aristokrasi, (birincisi halkın ikincisi soyluların sınırsız iktidarını içerdiği için) her an ılımlı yönetim olmaktan çıkıp özgürlüğü yıkıcı bir nitelik alabilir. Cumhuriyetlere karşı bu tür olumsuz düşünceler besleyen Montesquieu'ye göre, modern çağlara uygun düşen ve aynı zamanda özgürlüğün de güvencesini oluşturan yönetim biçimi hangisidir? Soylu düşünür bu soruyu monarşi diye yanıtlar.

B. Monarşi

Montesquieu'nün monarşi sözcüğüyle belirttiği yönetim biçimi, gerçekte aristokratik ya da feodal sıfatlarını hak eden bir monarşi türüdür. Montesquieu, modern çağların monarşiye, monarşinin de modern çağlara ait olduğuna inanır.[79] Antik dönemlerde gerçek anlamda monarşiler

[78] Althusser, 1969, s. 65 [1987, s. 45].
[79] Althusser, 1969, s. 70-71 [1987, s. 49].

yoktu; çünkü geçmişin monarşi gibi görünen siyasal yapıları, ne sınırlı bir iktidar anlayışına ne de bu sınırlamada soylulara bir yer veriyordu. Buradan hareketle Montesquieu'nün monarşi yönetiminden ne anladığı ortaya çıkar: Monarşi, doğası bakımından devleti belli ve değişmez yasalara göre tek kişinin (monarkın) yönetmesidir; ilkesi bakımından onurun hüküm sürmesidir.

"Monarşide kral, her çeşit siyasal ve medeni iktidarın tek kaynağıdır" (II, IV, s. 15); ancak, var olan temel yasalarla bağlıdır. Fransa'da üç yüzyıldır hukukçular (örneğin, hem hukukçu hem siyasal düşünür olan Jean Bodin[80]), kralın kendisinin yapmadığı ve değiştiremeyeceği (örneğin, tahta geçişteki ardıllık ilkesi gibi) temel yasaların bulunduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, kralın tahta çıkması bu yasaların varlığının, tahtında hüküm sürmesi de bu yasalara uymasının bir koşuludur. Montesquieu, temel yasalar kavramını bu anlamda ele alır, fakat bu kavrama hukuksal değil, toplumsal bir içerik verir. Daha açıkçası, soylular ile din adamları toplumsal tabakalarının birer temel yasa konumunda olduklarını belirtir.

Bu toplumsal tabakalar, aynı zamanda kral ile halk arasındaki "ara-erkler"i oluştururlar; krala bağlıdırlar, ama kral da onlara bağlıdır. Ara-erkler, monarşi iktidarının "akmasını" (yani işlemesini) sağlayan zorunlu kanallardır. Montesquieu, neden soylular ile ruhban sınıfını bir zorunluluk olarak nitelendirmektedir? Çünkü ona göre bu zorunluluk, kralın bir despot olması istenmiyorsa ara-erklerin olması zorunluluğudur: *"En doğal olan bağımlı ara-erk, soyluluğun erkidir. Soyluluk, temel şiarı 'monark yoksa soyluluk da yok, soyluluk yoksa monark da yok' olan monarşinin özünde bulunur. Monark yoksa despot vardır... Eğer devlette yalnızca bir kişinin anlık ve keyfi yönetimi söz*

[80] Bkz. Ağaoğulları, Akal, Köker, *Kral-Devlet yada Ölümlü Tanrı*. Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, s. 31.

konusuysa, hiçbir şey belirli ve değişmez olamaz, dolayısıyla hiçbir temel yasa bulunamaz... Bir monarşide senyörlerin, ruhbanın, soyluluğun ve kentlerin ayrıcalığını yıkın; kısa süre içinde ya bir halk devletinin ya da bir despotik devletin ortaya çıktığını görürsünüz" (II, IV, s. 15-16).

Temel yasalar, hukuksal-siyasal açıdan bir rejimin belirliliği ile değişmezliğinin, siyasal açıdan ise ayrıcalıklı tabakaların varlığının göstergesidir. Bu bakımdan başat sorun, ara-erkler olmaksızın monarşinin olamayacağı değil, ama monarkın kaçınılmaz olarak kraldan despota dönüşeceğidir. Öyleyse monarşi dendiği zaman, her şeyden önce soylular ile ruhbanın ayrıcalıklarıyla yerleşmiş, durağan ve değişmez sınıflar olarak var olmalarını anlamak gerekir. Demek ki temel yasalar kavramı, aristokratlar ile din adamları toplumsal tabakalarının konumunu güvence altına almaktadır. Yukarıdaki uzun alıntıda da görüldüğü gibi ayrıcalıkları olan kentler de (bir bakıma günümüz kavramıyla yerel yönetimler de) bir ara-erktir. Yasaları koruyan, bunların unutkanlık içine düşmesini engelleyen hukuksal kurumlar, yani o dönem Fransa'sındaki adlandırmayla parlamentolar ara-erklerin sonuncusunu oluştururlar. Bunlar kral adına yargı yetkisini kullanırlar ve kralı her konuda uyarabilirler. Tüm bu ara-erkler, kralın egemenliğini sınırlayan ve onun yasalarla belirlenmiş toplumsal-siyasal düzene uymasını sağlayan, gerekirse uymaya zorlayan gerçek birer siyasal güçtür.[81]

Monarşide iktidar, demokraside herkesin yurttaş ya da despotlukta herkesin kul-köle olması gibi birbirinin benzeri insanlar üzerinde değil, fakat aralarında eşitsizlikler, farklılıklar, ayrıcalıklar bulunan insanlar üzerinde hüküm sürer. Farklılığını vurgulamak, ayrıcalığını sürdürmek is-

[81] "Nasıl ki yeryüzünü baştan başa kaplamak ister gibi görünen denizi kıyılardaki otlarla çakıl taşları durdurursa, iktidarları sınırsız gibi görünen monarklar da böyle küçük engeller karşısında dururlar" (II, IV, s. 16).

teyen her zümre, her tabaka monarkın karşısına dikilmiş bir engeldir. Soyluların ve diğer ara-erklerin oluşturduğu bu engeller, kralın hem belirlenmiş iktidar çerçevesi içinde kalmasını sağlarlar hem de yürütme işini doğru bir biçimde gerçekleştirmesine neden olurlar. Çünkü kral, tek başına yönetim erkine sahip olduğundan çabuk, hızlı hareket etme eğilimindedir. Ama bu çabukluk, bazen gereksiz bir acelecilik, bir telaş halini alabilir. İşte o zaman yasalar, özellikle de ara-erklere ilişkin yasalar, "gerekli yavaşlığı sağlar" (V, X, s. 54).

Monarşi "üstünlüklerin, mevkilerin ve köklü bir soyluluğun varlığını gereksindirdiği", "onurun doğası da tercih yapma ile ayrımda bulunmayı istediği" için, bu yönetim biçiminin ilkesi zorunlu olarak onurdur (III, VII, s. 25). Yükselme, diğerlerinden üstün olma tutkusu cumhuriyeti yıkıma sürüklerken monarşiye hayat verir, onun hareket etmesini sağlar. Bu şekilde tanımlanan onur, Montesquieu'nün deyişiyle "felsefi olarak sahte bir onurdur" (III, VII, s. 25).[82] Sahtedir, yalandır; çünkü hem gerçek değildir hem de gerçek olmamasına rağmen bir gerçeklik üretir. Daha açıkçası monarşinin onuru (doğruluk, nezaket, gönül yüceliği gibi) belli ahlaksal değerler içermez; mücadele, yarışma içinde kazanılmış bir değer de değildir, fakat doğuştan elde edilmiş bir üstünlüktür. Bu bakımdan onur, belli bir toplumsal sınıfın, yani soyluların tutkusudur. Gerçek olmayışı nedeniyle sahte oluşu, "bir sınıfın kendini beğenmişliğine dayanan nedenlere ahlak ya da erdem görüntüsü vermesindedir."[83]

Onur, belli bir sınıfın kendine özgü önyargısı olmasına karşın, (sivrilmek, üstün olmak, gururlanmak, kendini

[82] Montesquieu'nün onuru sahte ya da yalan olarak nitelendirmesine ilişkin ayrıca bkz. *De l'esprit des lois*, XXIV, VI, s. 105 ve *Défense de l'esprit des lois*, s. 424.

[83] Althusser, 1969, s. 79 [1987, s. 54].

başkalarına beğendirmek gibi) tutkuları tüm topluma yayarak bir toplum gerçeği haline gelir. Aslında soylular sınıfından değil, ama birinci soyludan, yani kraldan kaynaklanır ve buradan da toplumun en alt kesimlerine kadar yayılır: "Prens ruhunun karakterini saray çevresine aşılar; saray çevresi kente, kent de taşraya. Egemenin ruhu, herkesi biçimlendiren bir döküm kalıbıdır."[84] Tüm toplumu eline geçiren bu tutku, ilk bakışta toplumsal-siyasal yapıyı altüst edecek gibi görünür, ama devlete yararlıdır; düzen onun sayesinde işler. "Her şeye bulaşıp bütün düşünme tarzlarının ve duygu biçimlerinin içine işleyen onur" (IV, II, s. 31), içerdiği gurur-kibir sayesinde (kibarlık, doğruluk, görevini en iyi şekilde yerine getirme, yasalara ve siyasal otoriteye itaat etme gibi) erdemleri doğurur.[85] Demek ki demokratik cumhuriyette siyasal erdemin üstlendiği işlevin aynısını, yani kamusal iyiliği sağlama işlevini monarşide onur gerçekleştirir: "Onur siyasal bedenin bütün bölümlerini harekete getirir; kendi etkisiyle onları birbirine bağlar; böylece herkes kendi özel çıkarları doğrultusunda gittiğini sanırken ortak yarara doğru yönelir" (III, VII, s. 25).[86] Durkheim bu mekanizmayı şöyle açıklar: Monarşide birbirinden farklı birçok onur, saygınlık, zenginlik, iktidar dereceleri vardır; dolayısıyla herkes kendinden üstün kişilere gıpta eder. Bu duygu, bütün insanlarda yükselme tutkusunun, bir anlamda sınıf atlama arzusunun oluşmasına yol açar. Bu tutku bireyleri ve tabakaları (zümreleri) harekete geçirir ve herkesin kendi işlevini en iyi şekilde yerine ge-

---

84 *Lettres persanes*, XCIX, s. 256.

85 "Monarşide yasalar da, din de, onur da her şeyden önce prensin buyruklarına uymayı salık verir. Fakat bu onur, bize, prensin küçük düşmemize neden olacak bir şeyi buyuramayacağını da öğretir; yoksa kendisine hizmet edemeyecek bir duruma düşeriz de ondan" (IV, II, s. 31).

86 "Başkalarınca beğenilmek arzusudur topluma kaynaştırıcı bağları veren; işte insan türünün mutluluğu budur ki, toplumu dağıtması gereken bu benlik sevgisi, tam tersini onu güçlendirir ve sarsılmaz kılar" (*Mes pensées*'den aktaran Saint-Amand, s. 40).

tirmesine neden olur. Bunun anlamı ise, herkesin bilinçsizce ortak iyiliğe hizmet etmesidir. "İşte, toplumun farklı öğelerinin uyumunu yaratan, onların arasındaki bu rekabettir."[87]

Modern toplumlar kişisel çıkarların peşinden koşulduğu ve ticaretin, zenginliğin, lüksün her yanı sardığı yapılar olduğundan, eşitsizlikler ve farklılıklar üzerinde temellenmiş feodal monarşi bunlara en uygun düşen yönetim biçimidir. Benrekassa'nın değerlendirmesiyle, "Monarşinin modern çağların devleti olmasının temel nedeni, ona özgü toplumsal tutkuların dinamiğinin doğmakta olan liberalizme bağlı olmasındadır." Dolayısıyla Montesquieu'nün gözünde, "feodalizmin mantığı ile maddi çıkarlar rekabetinin mantığı aynı şeydir".[88]

Montesquieu'ye göre, monarşinin diğer yönetimlere göre bir diğer üstün yönü, toplumdaki herkesin özgürce hareket edip[89] yükselebileceği umudu taşımasından ötürü düzeni yıkmak gibi bir tutum içine girmemesidir. Üstelik ara-erkler, kralı sınırlandırdıkları gibi halkın da aşırıya kaçmasına engel olurlar. Bir toplumsal sorun patlak verdiği zaman, yasalara bağlı bir yönetim olduğu için yasalarda düzenlemeler yapılarak uzlaşı sağlanır ve her şey yeniden yerli yerine oturur. Dolayısıyla "[monarşilerin] tarihi devrimsiz iç savaşlarla, despotik devletlerin tarihi ise iç savaşsız devrimlerle doludur" (V, XI, s. 55). Ayrıca monarşi, istikrarı kolayca sağlayan bir yönetim olmanın dışında, farklı siyasal güçlerin birbirini frenlemesi, özellikle kralın ara-erkler tarafından sınırlandırılması nedeniyle ılımlı bir yönetimdir. Bu özellik de monarşiyi siyasal özgürlüğe en uygun devlet yapar.[90]

---

87 Durkheim, s. 65-66.

88 Benrekassa, s. 126-127.

89 Montesquieu'nün özgürlük anlayışı, "Erkler Ayrımı Kuramı" bölümünün başında ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

90 "Demokrasi ile aristokrasi, doğaları gereği kesinlikle özgür devletler değildir. Siyasal özgürlük, yalnızca ılımlı yönetimlerde vardır" (XI, IV, s. 150).

Ancak her şey sistemin işleyişine bağlıdır. İşleyişin bozulması yalnızca özgürlüğün değil, fakat onunla birlikte monarşinin de ortadan kalkmasına neden olur. Bu bozulma, monarkın toplumdaki ayrıcalıkları, ara-erkleri yıkması, tüm gücü keyfi bir biçimde kendi elinde toplamasıdır. "Prens, devleti başkentte, başkenti sarayında, sarayı kendi kişiliğinde toplamaya kalkıştığı zaman monarşi yok olur" (VIII, VI, s. 113). Bu durum, aynı zamanda onurun yozlaşmış olması anlamına gelir. Daha açıkçası, toplum soyluların tutkusuna (onur'a) göre hareket edeceği yerde, kral tek başına toplumun davranış normunu (onurlar'ı) belirler. Yani "onur onurlar ile çelişki içine sokulduğu ve herkes hem aşağılanmayla hem de saygınlıkla donatılabildiği zaman" (VIII, VII, s. 113) monarşinin ilkesi bozulur. Artık kral despota, monarşi de despotluğa dönüşmüş demektir.

C. Despotluk

Montesquieu, bir bakıma monarşinin bozulmuş biçimi olan despotluk yönetimini Avrupa'nın doğusuna yerleştirir; bu rejimin kendi çağındaki örnekleri olarak Osmanlı İmparatorluğu, İran, Çin ya da Japonya gibi ülkelerin adlarını sayar. Ancak Venedik'ten daha doğuya gitmemiş olan Montesquieu için, bu ülke örneklerinin (ya da bu Doğu despotizmi anlayışının), bu konuyu işlemek, ama daha önemlisi ülkesindeki monarşinin kötü işleyişine göndermede bulunmak amacıyla ortaya attığı bir bahane olduğu kolaylıkla fark edilebilir. *Yasaların Ruhu*'ndan önce *Acem Mektupları* da aynı yöntemle kaleme alınmıştır: Montesquieu, Fransa Krallığı'nın despotluğa kaydığı (hatta bir despotluk haline geldiği) inancını açıkça dile getiremeyeceğinden, dolaylı bir yol izleyerek despotluğu İran'a yakıştırır, aynı zamanda da Acem gezginlerin ağzından Fransa monarşisine küçük eleştiri okları yollar.

Montesquieu, diğer yönetim biçimleri gibi belli maddi ve manevi koşulların sonucu olması gereken despotluğa tam bir önyargıyla yaklaşır. Mutlak bir kötülük olarak algıladığı bu yönetimi kapkara bir tablo biçiminde sunar. Despotluk aklı dışlamasıyla doğaya aykırıdır, insan doğasına bir hakarettir; orada doğal yasaların, evrensel adalet anlayışının kırıntısına bile raslamak mümkün değildir. Böylesine olumsuzlanan despotluk, yönetimin doğası bakımından, bir tek kişinin her şeyi yasasız ve kuralsız, kendi iradesi ve keyfi doğrultusunda yönetmesi olarak tanımlanabilir. Ancak buradaki "yasasız" sözcüğünden temel yasaların yokluğu anlaşılmalıdır. Çünkü Montesquieu, despotlukta az sayıda da olsa yasaların bulunduğunu belirtir (V, XIV, s. 57; VI, II, s. 73); fakat bu yasalar siyasal iktidar tarafından her an değiştirilebileceği gibi, kolaylıkla da çiğnenebilir. Despotluk yönetimi, diğer iki yönetim biçiminden çok farklıdır; hatta buna "yönetim biçimi" demek bile biraz güçtür, çünkü burada hiçbir yapı yoktur, ne siyasal ne de toplumsal.

Siyasal düzeyde, herhangi bir kurumdan söz edilemez; karşımızda, "beş duyusunun sürekli olarak kendisine, sen her şeysin, başkaları hiçbir şey değil dediği" (II, V, s. 17) tek bir insan vardır yalnızca. Zaten "iktidarın mutlak bir biçimde kişiselleşmesi, kurumsallaşmanın antitezi ve olumsuzlanmasıdır."[91] Bir bakıma devlet ile bu insan özdeşleşmiştir.[92] Mutlak iktidar despotun elleri arasında toplanmışsa da "ilginç bir hastalığa sahiptir: Oradan uçup gider."[93] Montesquieu'nün açıklamasına göre, konumu gereği "doğal olarak tembel, bilgisiz ve şehvet düşkünü olan" (II, V, s. 17) despot, iktidarı kendi kullanmak istemeyip

[91] Goyard-Fabre, 1987, s. 315.

[92] "Devletin korunması, prensin ya da daha doğrusu prensin kapandığı sarayının korunmasından başka bir şey değildir" (V, XIV, s. 58).

[93] Barret-Kriegel, 1989(2), s. 43.

bir vezire devreder. "Vezir despotun ta kendisidir; her devlet görevlisi de bir vezirdir" (V, XVI, s. 63). Bunun anlamı, toplumun her düzeyinde despot adına kullanılan her türlü iktidarın, karşısında kendisini sınırlayacak hiçbir gücün bulunmaması nedeniyle, tam anlamıyla despotik olmasıdır. Bu durum, bir bakıma siyasetin iflasıdır. Söz konusu olan devletin yönetilmesi, devlet işlerinin yürütülmesi değil,[94] fakat baştaki büyük despot ile onun gibi düşünüp hareket eden küçük despotların her yerde baskı ve şiddet uygulamalarıdır.

Monarşideki ara-erklerin bir benzerine despotlukta raslamak mümkün değildir. "Temel yasaların bulunmadığı despotik devletlerde, yasa koruyuculuğu yapacak bir kurum da yoktur" (II, IV, s. 17). Ancak yine de despotlukta, temel yasa ayarında olan bir şey vardır: Din. Despotun iradesine bağımlı olmayan din, iktidarın karşısındaki bir engeldir, bazı durumlarda onun baskısını hafifleten bir otoritedir. Fakat din de despotik bir niteliğe sahiptir: "Korkuya eklenen bir korkudur" (V, XIV, s. 58). Bu özelliği nedeniyle, gerçekte despotik yönetimin hizmetindedir.[95] Bununla birlikte, despotun dini kurallara aykırı bir tutum içine girmesi kendisi için çok tehlikeli olur; çünkü böyle bir durumda kendisine korkuyla boyun eğen halkın birdenbire itaatsizlik etmesiyle, hatta ayaklanmasıyla karşı karşıya kalabilir.[96] Aynı şekilde, "despotik devlette töreleri değiş-

[94] "İmparatorluk ne kadar genişlerse saray da o kadar büyür, dolayısıyla prens de o derece hazlardan sarhoş olur. Böylece, bu devletlerde prensin yönetece-ği insan sayısı ne kadar çok olursa, prens de o ölçüde yönetimi ihmal eder; yönetim işleri ne kadar çok olursa, bunlar üzerinde o kadar az görüşülüp tartışılır" (II, V, s. 18).

[95] "Müslüman imparatorluklarda, halk, prensi için duyduğu şaşırtıcı saygıyı büyük ölçüde dinden alır" (V, XIV, s. 58).

[96] Müslüman bir despotlukta, "prens buyurursa kişi babasını terk edebilir, hatta öldürebilir; ama prens istese de, buyursa da yine de şarap içmez. Dinin yasaları daha üstün buyruklardır; çünkü bu yasalar, halkın olduğu gibi prensin de başının üstündedir" (III, X, s. 28).

tirmemek" (XIX, XII, s. 303), bunlara ters düşecek kararlar almamak gerekir.[97] Bunlar olması gerekenlerdir; oysa Montesquieu'ye göre bu yönetim, tümüyle akıldışı olduğundan, geçmişi ve geleceği olmayan anlık bir rejimdir. Kendisini hiçbir yasayla bağlı görmeyen despotun eylemleri, kararları, uygulamaları bir anda ortaya çıkar. Düşünmek, tasarlamak için zamana ve belli bir gelecek fikrine sahip olmak gerekir. Oysa, o anda karnını doyurmaktan başka bir şey düşünmeyen bir insan gibi, despotun gelecek zaman hakkında en ufak bir fikri yoktur. Günü gününe yaşadığından ötürü, ne izlenecek bir politika anlayışına sahiptir ne de devletin yönetimiyle ilgilenir.

"Louisianeli vahşiler yemek yemek istedikleri zaman ağacı dibinden kesip meyveyi koparırlar. İşte despotik yönetim budur" (V, XIII, s. 56). Bu akıldışılık, yalnızca despota özgü değildir, fakat tüm topluma yayılmıştır. Daha doğrusu siyasetin iflası olan "siyasal alan", aynı şekilde toplumsalın iflası olan, yani hiçbir toplumsal yapıyı, kurumu içermeyen bir "toplumsal alan" üzerine dayanmaktadır. Despotlukta insanları birbirinden ayırt eden, toplumsal hiyerarşiye benzeyen hiçbir şey yoktur. Bütün insanlar bir hiç derecesine indirgendiğinden aralarında aşırı bir eşitlik vardır (VI, II, s. 73); yani herkes kul-köle kılınmıştır.[98] Despot, tekdüze bir boşluk üzerinde, yani geleceğin belirsizliği nedeniyle işlenmeyen terk edilmiş toprakla-

---

[97] Bazı örf ve âdetlerin muhakkak değişmesi gerekiyorsa, bu değişiklikler tepeden inmeci bir şekilde gerçekleştirilmemeli; fakat başka örf ve âdetlerin yardımıyla ya da halkta böyle bir değişim isteğinin yaratılmasıyla, yani "halkın kendisinin bu değişimi yapmaya yönlendirilmesiyle" (XIX, XIV, s. 305) gerçekleştirilmelidir.

[98] "Soyluluğun bulunmadığı mutlak devletlerde, kölelik, fark edilmeden en zavallı kişiden sultana kadar yükselerek bütün toplumsal sıraları kapsar" (*Mes pensées*, 1806, s. 1433). Despot da diğer insanlar gibi özgür değildir; korkularının, arzularının tutsağıdır: "Yasa'nın ta kendisi olan prens, başka ülkelerdeki iktidar sahiplerine göre daha az efendidir" (*Lettres persanes*, LXXX, s. 216).

rın, istilaya açık sessiz kentlerin, yıkılmış sanayinin, doğduğu anda can çekişmeye başlayan ticaretin üzerinde hüküm sürmektedir. Hiç kimsesinin yarınından emin olmadığı bu ülke "tümüyle bir çöldür" (V, XIV, s. 59); "çevresindeki her şey bir boşluktur" (VI, I, s. 72).

Gerçekte bir yönetim olmayan bu yönetimin ilkesi korkudur. Despotluğu ayakta tutan bu tutku, erdemin ve onurun tersine, ne eğitilmiş, düzenlenmiş bir tutkudur ne de kurallara, yasalara sahiptir. Hobbes'ta tüm toplumların kökeninde bulunan, oysa Montesquieu'de yalnızca despotluğa özgü olan korku Althusser'e göre, "Kendini yinelemekten başka bir şey yapmayan anlık bir tutkudur. Siyasal tutkular arasında siyasal olmayan, ani ve dolaysız olduğu için 'psikolojik' olan tek tutkudur."[99] Goyard-Fabre için ise, ilkesi nedeniyle "psikolojik kavramlarla çözümlenen tiranlık, bir delilik olarak belirir; siyasal hastalığın simgesi olan patalojik bir fenomendir o."[100]

Despotluk, toprakları üzerinde erdemin ya da onurun bulunmasına katlanamaz. Yönetime katılma düşüncesini yok etme, yürekliliği kırma ve yükselip farklı olma tutkusunu söndürme işlevini insanların yüreklerine salınan korku gerçekleştirir. Despotlukta amaç, (erdemin doğrudan, onurun dolaylı olarak yarattığı) iyi yurttaş değil, fakat köle ruhlu insanlar yetiştirmektir. Böylece despot, kara cahil, alçak, her türlü dalkavukluğa açık insanlar üzerinde keyfi iktidarını kurup mutlak itaati sağlar; bunun için despotun istemesi yeterlidir. Ancak, halkın despottan korktuğu kadar despotun da halktan korktuğu söylenebilir. Ayrıca, korkunun yanında arzunun da despotluğun bir ilkesi gibi işlediğini ileri sürmek mümkündür. Kamusal bir kişiliğe bürünmeyi reddederek saraya kapanan ve kendini şehvetin kollarına bırakan despot, artık tümüyle arzular-

[99] Althusser, 1969, s. 90 [1987, s. 62].
[100] Goyard-Fabre, 1993, s. 150.

dan ibarettir. Haremin de buradan hareketle açıklanabileceğini belirten Althusser'e göre, arzulara kapılma güdüsü tüm ülkeye, bütün insanlara yayılır. "En sonuncu uyruk en azından karılarının despotudur, ama aynı zamanda onların tutsağıdır; yani arzularının tutsağıdır."[101] Fakat bu arzular da korku gibi anidir, düşünülmemiştir; geleceğe yönelik bir tasarının ürünleri değildir. Kısacası despotlukta her şey anlıktır. Hayat gibi tutkular da (korku ve arzular da) anlık bir biçimde yaşanır.

Doğası bozuk olduğundan ilkesi de sürekli bozulan despotluk (XI, VIII, s. 115), bir bakıma kendi sonunu kendisi hazırlayan bir rejimdir. Montesquieu'nün bu despotluk betimlemesiyle, Doğu ülkelerindeki devlet biçiminden başka bir şey anlatmak istediği açıkça bellidir. Despotluğu belli bir bölgeye, yani Asya'ya (V, XV, s. 60) yakıştırmakla birlikte, gerçekte saldırıp karalamak istediği mutlak monarşinin ta kendisidir ya da bu rejime yönelik eğilimlerdir. Özellikle de işaret ettiği devlet, soylu bir uyruğu olduğu Fransa Krallığı'dır. Ona göre Fransa, Richelieu ile başlayıp XIV. Louis ile devam eden çok tehlikeli bir sürecin içine girmiştir: Monarşi gitgide korkunç bir rejim olan despotluğa doğru kaymaktadır.[102] Bunun yasalı bir yönetim olduğuna bakıp hakkında yanlış bir yargıya varılmamalıdır. Üstelik şu gerçek de unutulmamalıdır: "Adalet görüntüsü

---

[101] Althusser, 1969, s. 90 [1987, s. 62].

[102] Montesquieu, bu görüşünü açıkça dile getirmez, genelde ima yoluyla, küçük iğnelemelerle ne demek istediğini anlatmaya çalışır: "Kardinal Richelieu, her şey üzerinde zorluk çıkaran [Paris Parlamentosu ya da krallık konseyi gibi- *Lettres persanes*, CXL, s. 356] kurumlar belasını monarşiden defetmek istemiştir. Despotizm bu adamın yüreğinde olmasa bile kafasında vardı" (V, X, s. 54). "Kardinal Richelieu devletin çeşitli sınıflarını aşırı derecede küçük düşürmüş olduğunu anlamış olacak ki..." (V. XI, s. 56). "[XIV. Louis] o kadar şark politikası yapıyor ki dünyadaki bütün yönetimler içinde Türklerinki ya da bizim haşmetli sultanımızınki en hoşuna giden yönetim olacaktır." (Usbek'in ağzından- *Lettres persanes*, XXXVII, s. 105.)

altında ve yasaların gölgesinde yürütülen despotluktan daha korkuncu yoktur."[103]

Ayrıca Montesquieu, despotun iktidarını sınırsız, keyfi olarak nitelendirmesine karşın, aslında bunun bir kurgu, bir ideal tip olduğunu ve gerçek yaşamda despotluk olarak adlandırılan yönetimlerin karşısında her zaman din gibi ya da töreler gibi (kısacası ulusun ruhu denebilecek) engeller bulunduğunu kabul etmektedir. Bu görüşünü, bir başka yapıtında çok daha açık bir şekilde dile getirir: *"Yeryüzünde her bakımdan despotik bir insani iktidarın olduğuna inanmak büyük bir yanılgıdır; hiçbir zaman olmamıştır, hiçbir zaman da olmayacaktır. En büyük iktidar, her zaman bir köşesinden sınırlanmıştır... Her ulusta iktidarın üzerinde temellendiği bir genel ruh bulunur. İktidar bu ruh ile çeliştiği zaman, kendi kendisiyle de çelişki içine düşer ve zorunlu olarak durur."*[104] Kuşkusuz Montesquieu'nün çizdiği despotluk portresi bir karikatürdür. Ancak bu karikatürün belli bir amacı vardır: Bu yönetimin korkunçluğunu göstererek dehşete düşürmek ve kaçınılması gereken bir örnek yaratmak. Bununla bağlantılı olarak, bu despotluk karikatüründen (ve onun monarşiyle karşılaştırılmasından) üç ders çıkmaktadır.[105]

Birinci ders: Soylular, despotluktan, bunun uyguladığı yıkıcı, yok edici şiddetten çekinmekte, korkmakta haklıdırlar. Çünkü despotluğa yönelen her monark, kendisine şu ya da bu şekilde karşı koyabilecek toplumdaki üst kesimleri (monarşide özellikle soyluları) yok etmeye, Aristoteles'in deyişiyle "tepeleri biçmeye" yönelir.[106] Oysa monarşide soylular her şeydir; monarşinin ılımlı bir yönetim

---

[103] *Considérations sur les causes...*, XIV, s. 111.

[104] *Considérations sur les causes...*, XXII, s. 178.

[105] Aşağıdaki açıklanan bu "üç ders" konusunda, büyük ölçüde Althusser'den yararlanılmıştır: 1969, s. 94-97 [1987, s. 65-67].

[106] Aristoteles, *Politika*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, s. 164 ve 170.

VI- ERKLER AYRIMI KURAMI

Yasaların Ruhu yapıtının XI. kitabının VI. bölümü, üzerinde birbirinden çok farklı, hatta birbiriyle çelişen birçok yorumun yazılmasına yol açmıştır. Montesquieu'nün bu bölümde ortaya koyduğu anayasal sistemin ne olduğu ve bu sistemden ne anlaşılması gerektiği (farklı yorumların ışığı altında) sırasıyla incelenecektir. Ama soylu düşünürün önerdiği sistem, onun siyasal özgürlük anlayışıyla doğrudan bağlantılı olduğundan, ilk önce bu konuyu ele almak gerekir.

A. Siyasal Özgürlük

Birçok yorumcu tarafından bir "özgürlük düşünürü" olarak tanımlanan Montesquieu, ne ilginçtir ki bu konuya ilişkin düşüncelerini derli toplu ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koymak gereksinimi duymamıştır. Özgürlük sorununu çeşitli açılardan tartışmak gibi bir kaygı gütmeden, yalnızca "siyasal özgürlüğün" ne olduğunu açıklamakla yetinir. Zaten ona göre özgürlük, her şeyden önce siyasaldır, çünkü ancak siyasal toplumda (ya da her toplum ister istemez siyasal bir örgütlenme olacağından sadece "toplum"da) elde edilebilir. Siyasal toplum soyutlandığı ya da yok sayıldığı zaman, artık özgürlükten değil, fakat bağımsızlıktan söz edilebilir.[111] Bu bakımdan özgürlüğü bağımsızlıktan ayırt etmek gerekir. Bağımsızlık kişinin (arzuları, tutkuları doğrultusunda) istediğini yapmasıdır; ama böyle

[111] Bu bağlamda Montesquieu, "bir insanın malıyla mülküyle, yaşamıyla bir başka insana bağımlı olmasını kölelik" olarak tanımlar (XV, I, s. 236). Her ne kadar kölelik kurumunu iklim ile ilişkilendirirse, örneğin "sıcak iklim insanlarının korkaklıkları nedeniyle öteden beri köle olduklarını" (XVII, I, s. 267) söylerse de öznel değer yargısı doğrultusunda, "köleliğin doğal hukuka olduğu kadar medeni hukuka da aykırı olduğunu" savunur (XV, II, s. 238).

davranan kişi özgür değildir; tıpkı despot gibi arzularının tutsağıdır. Dahası, herkesin bağımsız olduğu bir ortamda, her birey bir diğerinin (diğerlerinin) karşısına dikilmiş bir engel olduğundan, gerçekte hiç kimse bağımsız değildir.[112]

Dolayısıyla özgürlüğün ilk koşulu, bağımsızlığın yasalarla "sınırlanması" olarak görülebilir. Buradan da siyasal özgürlüğün tanımı belirir: "Siyasal özgürlük her istediğini yapmak anlamına gelmez... Özgürlük yasaların izin verdiği her şeyi yapma hakkıdır; bir yurttaş yasaların yasakladığı bir şeyi yapabilseydi özgür olamazdı; çünkü o zaman diğer yurttaşlar da aynı yetkiye sahip olurlardı" (XI, III, s. 150). Yasa kişinin kendi iradesini bir başkasına dayatmasını yasaklar; fakat aynı zamanda, başkalarının da iradelerini o kişiye dayatmalarını engeller. Birinci durumda, kişinin her istediğini yapmasının karşısına bir set çekilmesi, bağımsızlığının sınırlanması demektir. İkinci durumda, kişi, hem başkalarının baskısından kurtulur hem de başkalarına zarar vermeyecek, onların üzerinde iktidar kullanmayı gerektirmeyecek şekilde istediğini yapma hakkına kavuşur. Gerçekte bu durum, bağımsızlığın sınırlandırılmasından çok bağımsızlığa işlerlik kazandırılmasıdır; bir başka deyişle, bağımsızlığın yasaların gölgesine yerleştirilerek anlamlandırılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, özgürlük ile işlerlik kazandırılmış bağımsızlığın eşanlamlı olduğu söylenebilir. Yasalar herkesin çıkarına olduğundan, yasaların istediği her şey aslında bütün yurttaşların istemeleri gereken şeydir. "Bir devlette, yani yasaları olan bir toplumda özgürlük, ancak istenilmesi gereken şeyi yapmaktan ibaret olmalıdır, yoksa istenilmesi gerekmeyen şeyi yapmaya zorlanmaktan değil" (XI, III, s. 150).

---

[112] Buradan da anlaşılacağı üzere, Montesquieu gibi Hobbes'u çürütmeyi amaçlayan düşünürlerin, *Leviathan*'ın mantıksal sistemine şu ya da bu açıdan yakalanmamaları çok zor. Hobbes'un, Montesquieu'nün "bağımsızlık" dediği "mutlak özgürlük" hakkındaki görüşü için bkz. Ağaoğulları, Akal, Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, s. 259-260.

Özgürlük yasaların çizdiği çerçeve içinde hareket etmek özgürlüğüdür. "İyi düzenlenmiş bir monarşide, uyruklar büyük bir ağın içindeki balıklar gibidir: Özgür[113] olduklarını sanırlar, oysa yakalanmışlardır."[114] Ağ simgesiyle ifade edilen yasalar ülkeden ülkeye değiştiklerine göre, her ülkenin kendine özgü siyasal özgürlük biçimi vardır. Bu bakımdan özgürlük, her ülkenin maddi ve manevi koşullarıyla (ve tabii, ulusunun ruhuyla) ilişkilidir. Demek ki Montesquieu için özgürlüğün ne olduğunu belirleyen evrensel ölçütler yoktur, yani evrensel bir özgürlük anlayışından söz etmek olanaksızdır.

Bir ülkede yasalar olduğu ve yurttaşlar bunlara itaat ettiği sürece, ister ayrıcalıklı sınıflar olsun ya da olmasın, ister yurttaşlar arasında eşitlik hüküm sürsün ya da sürmesin, orada siyasal özgürlük vardır demek bir yasa fetişizmi yaratmak olmuyor mu? Bu yaklaşım, yasaların baskıcı olma olasılığını göz ardı etmiyor mu? Evet. Fakat Montesquieu'nün bu tutumu iki nedene bağlanabilir. İlk olarak Montesquieu, yasayı (ve yasalı yönetimi) depotluğun panzehiri olarak görmek gibi bir önkabule sahiptir. İkinci ve daha önemli neden, Montesquieu'nün yasalar derken evrensel adalet ilkesine aykırı düşmeyen ve toplumda bireylerin (ve toplumsal grupların) birbirlerine baskı yapmasını engelleyen yasaları düşünmesi, bu yasaların da ancak ılımlı yönetimlerde bulunduğunu varsaymasıdır. Daha açıkçası, yasa ile özgürlük arasında bu şekilde kurulan ilişki, Montesquieu'ye ılımlı yönetim biçimini özgürlüğün ikinci koşulu olarak saptama imkânı vermektedir.

Aynı şekilde, siyasal özgürlüğün yasayla değil, yurttaşla ilişkisi bakımından ele alınması, kapıyı yine ılımlı yönetim biçimine açar. Montesquieu'nün tanımıyla, yurttaşlar bakımdan "özgürlük, kişinin duyduğu güvenlikten ya da

[113] Buradaki "özgür" sözcüğünü, "mutlak özgür" ya da "bağımsız" olarak kabul etmek gerekir.

[114] *Mes pensées*, 1800, s. 1431.

güvenliği üzerinde edindiği kanıdan ibarettir" (XII, I, s. 182). Bir devletin yasalı bir yönetim olması, özgürlüğün yurttaşlar düzeyinde yaşanmasını zorunlu kılmaz. Örneğin, bir demokrasi yasalarla ilişkili olduğundan özgür olarak nitelenebilir; ama yasaların halk iktidarının karşısına hiçbir engel getirmemesi, dolayısıyla da bireylerin bu sistemde iktidara karşı korunmasız bir durumda bulunmaları, demokrasiyi özgür devletlerin dışında bırakır. Her yurttaşın kendisini güvenlik içinde görmesi ya da hissetmesi, ancak iktidarın aşırılığı dışlayan bir şekilde düzenlendiği ve aşırılığa kaçmayacak şekilde işlediği devletlerde mümkündür.

Böylece siyasal özgürlüğün ikinci koşulu ortaya çıkar: Yönetimin ılımlı olması. "Demokrasi ile aristokrasi, doğaları gereği kesinlikle özgür devletler değildir. Siyasal özgürlük, yalnızca ılımlı yönetimlerde vardır" (XI, IV, s. 150). "Ilımlı bir yönetim oluşturmak için ise güçleri uzlaştırmak, yumuşatmak ve düzenleyip hareket ettirmek; güçlerden birine bir ağırlık vererek onu diğer güce direnebilecek konuma getirmek; kısacası bir sistem yaratmak gerekir."[115] İşte yalnızca böyle bir siyasal sistem, özgürlüğü içinde barındırabilir. Dolayısıyla siyasal özgürlük, bir anayasa sorunudur, "hukuksal bir yapıttır".[116] Fakat biçimsel bir garanti yoktur; yani özgürlük ılımlı bir devlette bile ortadan kalkabilir; dolayısıyla, anayasanın işleyiş şekli de önem kazanmaktadır. "Ilımlı devletlerde de her zaman siyasal özgürlük olmaz; iktidar kötüye kullanılmadığı takdirde özgürlük bu devletlerde bulunur; her zaman kanıtlanmış bir tecrübeyle sabittir ki iktidara sahip olan her insan bu iktidarı kötüye kullanma eğilimindedir" (XI, IV, s. 151).[117]

---

[115] *Mes pensées*, 633, s. 1153. Ayrıca, *Esprit des lois*, V, XIV, s. 61.

[116] Goyard-Fabre, 1987, s. 317.

[117] "İnsan, ne kadar çok iktidara sahipse o derece iktidara doymak bilmez ve çok şeye sahip olduğu için de önüne çıkan her şeyi arzular" (*Considérations sur les causes...*, XI, s. 94).

Bu nedenle, anayasanın işleyişi öyle bir şekilde düzenlenmelidir ki iktidarın bir baskı aygıtına dönüşmesi kesinlikle engellenebilsin: "İktidarın kötüye kullanılamaması için, olguların düzeni gereğince, iktidarın iktidarı durdurması gerekir. Bir anayasa öyle olabilir ki hiç kimse, yasanın kendisini yapmaya mecbur tutmadığı şeyi yapmaya, yasanın izin verdiği şeyleri de yapmamaya zorlanamaz" (XI, IV, s. 151). Montesquieu, "amacı doğrudan doğruya siyasal özgürlük olan" (XI, V, s. 151) böyle bir anayasayı İngiltere'de bulduğuna inanır.

B. İngiliz Anayasası

Montesquieu, birbirinden ayrı çeşitli iktidar odaklarının olduğu ve bunların birbirlerini frenleyip dengelediği sistemi, iç içe geçmiş, hem kuramsal hem (İngiliz anayasasına ilişkin) betimleyici bir yaklaşımla ele alıp inceler. Bu konudaki görüşleri özünde yepyeni şeyler değildir. Daha önce görmüş olduğumuz John Locke, yasama ile yürütme erklerinin ayrı ellerde bulunduğu bir devlet modeli çizmişti. 1720'li yıllarda Rapin de Thoyras'ın kaleme aldığı *Histoire d'Angleterre (İngiltere Tarihi)* adlı yapıtta ise, şu satırlara raslanılmaktaydı: "İngiliz anayasasının amacı özgürlüktür. Bunu sağlamanın yolu ise karma bir monarşidir... Egemenin, büyüklerin ve halkın ayrıcalıkları birbirlerini öylesine ılımlılaştırır ki hepsi karşılıklı olarak birbirine dayanır."[118]

a. Erklerin Özellikleri

Montesquieu, öncüllerinin düşüncelerinden yararlanarak ve Aristoteles'ten bu yana birçok düşünürün kabul ettiği devletin "üç işlevi"ni "üç erk" şekline dönüştererek her

[118] Aktaran: Chevallier, 1970, s. 97. Ayrıca bkz. Dedieu, s. 112.

devlette yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üç erkin bulunduğunu belirtir. Bu üç erk, yasaya ilişkin rollerine göre belirlenmiştir:

- Yasama: Yasayı yapan otoritedir.
- Yürütme: Yasayı uygulayan otoritedir.
- Yargı: Yasanın uygulanmasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar hakkında karar veren otoritedir.

Siyasal özgürlüğün yaratılması, yani herkesin kendini güvenlik içinde hissettiği ve hiçbir yurttaşın bir başka yurttaştan korkmadığı bir ortamın sağlanması üç erkin farklı ellere verilmesine bağlıdır. Bu nedenle Montesquieu, ilk önce hangi düzenlemelerin hangi nedenlerle özgürlüğü dışladığını açıklamaya yönelir: Yasama erki ile yürütme erkinin aynı kişide ya da aynı yönetim organında toplandığı bir yerde özgürlükten söz edilemez. Çünkü bu durumda, "aynı monarkın ya da aynı senatonun [meclisin] yasaları despotça uygulamak için despotik yasalar yapmasından korkulur" (XI, VI, s. 152). Yargının yasamadan ya da yürütmeden ayrılmadığı bir devlette, yine özgürlük bulunmaz. Çünkü o zaman yurttaşların özgürlüklerini ve yaşamlarını tehdit edecek bir güç oluşur. Tabii, bu üç erkin tek bir kişinin, tek bir senatonun ya da tek bir halk meclisinin elinde birleşmesi ise devletteki her şeyin yok olmasına neden olur.

Montesquieu'ye göre, Avrupa krallıklarının çoğunda yasama ile yürütme erklerine monark, yargı erkine de uyruklar sahiptir; bu nedenle bu yönetimler ılımlı bir nitelik gösterirler.[119] Oysa, Osmanlı İmparatorluğu gibi Doğu ülkelerinde, her üç erkin padişahın ya da sultanın kişiliğinde

[119] Montesquieu'nün bu değerlendirmesinin, yasama ile yürütmenin aynı kişide toplanması durumunda özgürlüğün yok olacağına ilişkin yargısıyla çeliştiği görülmektedir. Fakat onun monarşi tanımı göz önünde tutulduğunda bu çelişki ortadan kalkar: Avrupa monarşileri, anayasalarındaki bu olumsuz düzenlemeye karşın, anayasanın uygulanmasında ara-erklere yer vererek ılımlı, dolayısıyla özgür devletler olmayı sürdürebilmektedirler.

birleşmiş olmasından dolayı korkunç bir despotluk hüküm sürmektedir. Fakat aynı durum, demokratik ya da aristokratik cumhuriyetler için de geçerlidir; çünkü bu yönetimlerde, üç erki birden eline geçirmiş olan bir meclis, mutlak ve sınırsız bir iktidarı kullanmaktadır. Öyle ki "İtalyan cumhuriyetlerinin yönetimleri, tutunabilmek için Türklerin yönetimi kadar şiddete başvurmak zorundadırlar" (XI, VI, s. 153).

Yargı erki, kendisine atfedilen bağımsızlığıyla, kararlarının yasa metinlerine tıpa tıp uymasıyla, bir tür jüri sistemiyle ve *habeas corpus* anlayışıyla yurttaşların siyasal özgürlüğünün önemli bir güvencesidir. Bu erk, kullanılması için gerekli olduğu sürece görevde kalan ve üyeleri (yargıçları) halk arasından seçilen mahkemelere bırakılmıştır. Bir başka deyişle, yargı erkine süreklilik gösteren bir kurumun ve bu kurumda yer alan belli kişilerin sahip olması diye bir şey söz konusu değildir. Bu nedenle yargı erki, önemli bir işlevi yerine getirmesine karşın, "sanki görünmezdir ve bir hiçtir. Yargıçlar sürekli göz önünde bulunmadığından, yargıçlardan değil, yargıçlıktan çekini-lir" (XI, VI, s. 153-154). Yargı erkini kullanan kişilerin yasalara ilişkin hiçbir inisiyatif almaya yetkileri yoktur. Montesquieu'nün deyişiyle, "ulusun yargıçları,... yasayı okuyan bir ağızdan, yasayı ne hafifletebilecek ne de ağırlaştırabilecek durumda olan cansız varlıklardan başka bir şey değillerdir." (XI, VI, s. 159)

Yasama ile yürütme erkleri, yargı erkinden farklı olarak kişilere ya da sürekli organlara verilmelidir. Bunun gerekçesi, her ikisinin de iktidarlarını özel kişiler üzerinde kullanmamaları, yani genele ilişkin olmalarıdır. Çünkü "biri devletin genel iradesi, öteki ise bu genel iradenin uygulanmasıdır" (XI, VI, s. 154).[120]

[120] Bir sonraki ana bölümde görüleceği gibi, genel irade kavramı, J. J. Rousseau'nun kuramının temel taşlarından biridir.

Montesquieu, yargıdan sonra yasamayı ele aldığında, ilk önce özgür bir devlette, yasama erkinin halkın tümüne ait olması gerektiğini ileri sürer; ama hemen ardından, cumhuriyet konusunu incelerken ileri sürmüş olduğu nedenleri yineleyerek bunun olanaksızlığını savunur. Böylece karşımıza, yine temsil mekanizması çıkar. Yasama organında yer alacak temsilcilerin seçiminde, bütün yurttaşların oy verme hakkı olmalıdır. Fakat "kişisel iradelerini belirtemeyecek kadar aşağılık duruma düşmüş insanlar" (XI, VI, s. 155) genel oy hakkının dışında tutulmalıdır.[121] Ayrıca Montesquieu, bir yanda temsilcilerin tüm halkı ya da ulusu değil de yalnızca seçildikleri yörenin insanlarını temsil etmelerini isteyerek ulusal temsil anlayışını yadsır; öte yanda temsilcilerin seçmenlerinden genel bir talimat aldıklarını belirterek emredici vekalet uygulamasına karşı çıkar.

Montesquieu'ye göre, halkın oylarıyla seçilmiş temsilcilerden oluşan bu meclis yeterli değildir, bir başka meclise daha gereksinim vardır. Çünkü bir devlette her zaman doğum, servet ya da mevki bakımından seçkin kişiler bulunur. Bu kişilere toplumsal konumlarından kaynaklanan ayrıcalıklarıyla orantılı bir siyasal ayrıcalık tanınmazsa, meclis kararlarının çoğunun onların aleyhine olacağından,

---

[121] Montesquieu'nün bu tanımıyla kimleri kastettiği belli değildir. Seçme hakkından yoksun bırakılanlar, yalnızca çocuklar, yaşlılar ve akıl hastaları mıdır; yoksa bir senyöre ya da bir patrona bağlı olan köylüler, işçiler ya da hizmetkârlar da bu kategoriye dahil edilmekte midirler? Bu belirsizliğe karşılık, kadınlar konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Montesquieu'nün, çağının hâkim ideolojisi doğrultusunda, kadınları yurttaştan saymadığı çok açıktır. Yapıtı, kadınlara ne denli olumsuz bir gözle baktığının örnekleriyle doludur. Birkaç örnekle yetinelim: "... Kadın milletinin bir hayli başarı sağladığı gülünç olma sanatından başka hiçbir işe yaramayan o zarafet sanatı..." (VII, VIII, s. 101). "Kadınlar zayıf yaratıklardır; kibire değil, boş şeylere kaptırırlar kendilerini..." (VII, IX, s. 101). "Kadınların evin hâkimi olmaları, hem akla hem doğaya aykırıdır" (VII, XVII, s. 107). "Erkekleri akıl ve kuvvet bakımından [kadınlardan] daha üstün yaratmış olan doğa..." (XVI, II, s. 255).

ortak özgürlük bu kişilere bir kölelik gibi görünecek, dolayısıyla da bu özgürlüğü savunmaları için hiçbir nedenleri bulunmayacaktır. Bu siyasal ayrıcalık, seçkinlerin ya da daha doğrusu soyluların yasama düzeyinde kendilerine özgü bir meclislerinin olması demektir. Böylece, yasama erkini paylaşan iki meclis ortaya çıkar: Halk meclisi ile soylular meclisi; ya da İngiltere'deki adlarıyla Avam Kamarası ile Lordlar Kamarası.

Soylular meclisinin iki önemli özelliği vardır. İlki, üyelerinin seçimle belirlenmemesidir; üyelikler, bu sınıfın doğası gereği soydan elde edilir, yani babadan oğula geçer. İkinci özellik, yasa yapma yetkisine sahip olmamasıdır. Çünkü her iki meclis de bu yetkiyle donatılırsa, aralarında anlaşmazlık çıkar ve yasama erki dosdoğru işleyemez. Ayrıca Lordlar Kamarası temelde soyluların "özel [sınıfsal] çıkarlarını gözetmeye, halkın çıkarlarını da unutmaya yönelebileceğinden" ve halkta soyluların aleyhine kararlar alma eğilimi bulunduğundan, bu ikinci meclisin "yasamadaki payı salt engelleme yetkisi olmalıdır" (XI, VI, s. 156). Daha açıkçası, soylular meclisi, vergilerin saptanması gibi bazı konularda, kendi çıkarlarına ters düştüğüne inandığı (halk meclisinin çıkarmış olduğu) yasaları veto etme hakkına sahiptir.

Hükümeti yasama organı atarsa ya da hükümet yasama organı içinden çıkan birkaç kişi tarafından oluşturulursa ortada özgürlük diye bir şey kalmaz. Çünkü bu durumda, iki erk yine birleştirilmiş olur. Böylece bir meclis hükümeti anlayışını yadsıyan Montesquieu, yürütme erkinin tek bir kişinin, bir mokarkın eline bırakılmasını savunur. Bu sayede yürütme erki, gerekli çabukluğu kazanır ve işlevlerini en iyi şekilde yerine getirir. Yürütme erkine sahip olan bu tek kişi, İngiltere anayasasındaki kraldır.

b. Erklerin İlişkileri

Farklı ellere verilmiş bu üç erk birbirinden tümüyle kopuk değildir; aralarında çeşitli ilişkiler bulunmaktadır. Montesquieu'yü izleyerek ilk önce yasama erki ile yürütme erki arasındaki ilişkilerin neler olduğunu görelim:

- Yasama organının kendiliğinden toplanmaya ya da toplantılarına son vermeye hakkı yoktur. Çünkü bir meclis, ancak bir bütün şeklinde toplanmış olduğu zaman bir iradeye sahiptir. Dolayısıyla, toplanmaya ya da dağılmaya ilişkin kararın oybirliğiyle alınmaması durumunda hangi tarafın gerçek meclis olduğu anlaşılamaz ve artık bir meclis iradesinden de söz edilemez. Bu nedenle, yasama organını toplanmaya çağırma, oturumlarının başlangıç tarihini ve sürelerini belirleme hakkı yürütme erkine aittir.

- Yasamanın belli oturumları vardır. Daha açıkçası, yasama organının her yıl, (yürütmeye bağlı) ordu ile devlet bütçesine ilişkin yasalar yapıp oylaması gerekir. Yoksa yürütme erki yasama erkinden bağımsızlaşır ve sınırlarını aşan bir iktidara kavuşabilir. Bu nedenle, yürütme erki yasama organını yılda en az bir kere toplanmaya çağırmak zorundadır.

- Yasama erkinin yapmaya hakkı olduğu işler (yasalar) yürütme erki tarafından engellenebilmelidir; yoksa meclis despotik bir erk halini alır. Bu engellemenin anlamı, kralın veto hakkını kullanarak yasama alanına karışmasıdır; böylece, yürütme erkinin iradesinin yasama organı tarafından çiğnenmesinin önüne geçilmiş olunur. Fakat bunun karşılığında, yasama erkine yürütmenin uygulamalarını durdurmak hakkı tanınmaz. "Çünkü doğası gereği zaten sınırları olan yürütmeyi bir daha sınırlandırmak gereksizdir; üstelik yürütme erki, daima gelip geçici işlerle uğraşır" (XI, VI, s. 158). Bu doğal sınırlar, yürütme erkinin yasa yapamaması, hatta yasa önerilerinde bulunamamasıdır.

- Yasama organı, yürütme erkini durduramamasına karşılık, çıkardığı yasaların nasıl ve ne şekilde uygulandığını denetlemek hakkına sahiptir. Hükümette yer alan danışmanlardan, bakanlardan icraatları hakkında hesap sormak, gerekiyorsa bu kişileri yargılamak ve cezalandırmak yasama erkinin en temel görevlerinden biridir.

- Ancak yasama organının bu denetimi, yürütme erkinin sahibi sıfatıyla hükümetin başı konumunda bulunan kralı kapsamaz. "Kralın kişiliği kutsal sayılmalıdır" (XI, VI, s. 158). Monarkın dokunulmazlık zırhına büründürülmesi devletin özgürlüğü için bir zorunluluktur. Çünkü yürütme erkinin sahibi sıfatıyla hükümetin başı olan kralın yasamanın denetimine açık bir konumda olması, "devletin monarşi olmaktan çıkıp özgür olmayan bir cumhuriyete" (XI, VI, s. 158), daha doğrusu bir halk despotluğuna dönüşmesine yol açar.

Yargı erki, diğer iki erkten farklı bir doğaya sahip olduğundan, bunlarınkine benzer bir ilişkiler çemberi içinde bulunmaz. Belirgin ve sürekli bir kurum olmadığı, bir bakıma sanki yokmuş gibi göründüğü için yasamanın ya da yürütmenin alanlarına karışması söz konusu bile edilemez. Buna karşılık, yasama ile yürütme erklerinin de yargı alanına şu ya da bu şekilde müdahale edemeyeceği, yargıyı kendilerine bağımlı kılamayacağı bir kural olarak ortaya konmuştur. Bu kural yürütme erki için kesindir; fakat yasama erki bakımından üç istisna vardır. Daha açıkçası, üç belli durumda bu kural ortadan kalkar ve yasama organı yargı erkini kullanan bir tür mahkemeye dönüşür. Yargılanan kişinin özel çıkarını gözetmek amacını taşıyan bu üç kuraldışı durum şunlardır:

- Toplumdaki seçkinler her zaman kıskanılırlar; dolayısıyla, üyeleri halktan kişilerce oluşturulmuş mahkemelerde yargılanmaları onlar için çok tehlikeli olur. Üstelik özgür bir devlette her yurttaşın eşitleri tarafından yargı-

lanması gerekir. "Demek ki soylular ulusun olağan mahkemeleri önüne değil, yasama organının soylulardan oluşan bölümü önüne çıkarılmalıdırlar" (XI, VI, s. 159). Bu durumda, Lordlar Kamarası her konuda soyluları yargılayan bir mahkeme halini almaktadır.

- Bazı yasalar çok ağır ve çok katı bir şekilde düzenlenmiş olabilir. Bu yasalar gereğince yargılanıp cezaya çarptırılmış kişilerin affedilmesi ya da cezalarının indirilmesi söz konusu olduğunda, devreye yine Lordlar Kamarası girer. Bu durumda da bir mahkemeye dönüşen soylular meclisi, "yüce otoritesiyle yasayı bizzat yasanın lehinde yumuşatmak" (XI, VI, s. 159) işlevini yerine getirir.

- "Kamu işlerini gören bazı yurttaşlar, halkın haklarını çiğneyebilirler ve mevcut yargıçların cezalandırmak istemeyecekleri ya da cezalandıramayacakları suçları işleyebilirler" (XI, VI, s. 159). Olağan mahkemelerin yine devre dışı bırakıldığı siyasal davalarda yetkili kurum, bu kez yasama organının tümüdür. Bir bakıma, davacı konumundaki halkı temsil eden halk meclisi savcının, sanıkla eşit olan soylular meclisinin üyeleri de yargıcın işlevini üstlenirler. Bu durum, İngiliz anayasasındaki *impeachment* kuralına, yani bir bakanın Avam Kamarası tarafından suçlanıp Lordlar Kamarası tarafından yargılanması ilkesine denk düşmektedir.

Devletin üç erkinin ayrı ellere verilmesi ve özellikle yasama ile yürütme erklerine karşılıklı müdahale olanakları tanınması bu sistemin işleyemez bir hale gelmesi, mekanizmanın durması sonucunu doğurmaz mı? Montesquieu için böyle bir şey mümkün değildir: "Bu üç erkin bir duraklama ya da bir hareketsizlik meydana getirmesi gerekirdi [diye düşünülebilinir]. Fakat nesnelerin zorunlu hareketi yüzünden onlar da hareket etmek, hatta uyumlu bir şekilde hareket etmek zorunda kalırlar" (XI, VI, s. 160). Demek ki devletin uyumlu bir şekilde işlemesi, onun

monolitik (tek parçalı) değil, fakat çok parçalı bir siyasal yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

C- Kuramın İçerdiği Sorunlar

Montesquieu'nün üç siyasal erke ilişkin bu açıklamalarının, uzun süre, hukuksal bir anlam taşıdığı ya da daha doğrusu bir anayasa projesini kapsadığı ileri sürülmüştür. Bu yoruma göre, herhangi bir ideolojik amaç gütmeyen Montesquieu, birbirinden ayırdığı siyasal erklerin karşılıklı olarak birbirlerini sınırladığı bir sistem ortaya koyarak, (genel anlamda) iktidarın kullanımından ve suistimalinden kaynaklanan siyasal sorunu çözüme kavuşturmayı başarmıştır. Demek ki onun bu anayasal çözümü, her ne kadar İngiltere'den ödünç alınmışsa da salt belli bir siyasal yönetim biçimiyle, monarşiyle sınırlı değildir. Gerçekte Montesquieu, geleceğin rejiminden söz etmekte, yani temsili ve parlamenter sistemin özünü ortaya koymaktadır. XVIII. yüzyılın sonundan itibaren, başta ABD ve Fransa olmak üzere tüm modern (demokratik) devletlerin anayasalarının Montesquieu'den esinlenmiş erkler ayrımı ilkesi doğrultusunda düzenlemiş olması bu yorumun doğruluğunun en açık kanıtıdır.

Acaba bu kanıt yeterli midir? Yoksa bu yorum, büyük ölçüde tarihsel bir yanılsamadan mı ibarettir? Hatta bu yorum, *Yasaların Ruhu*'nun bu bölümünden "gerçek bir mitosun, erkler ayrımı mitosunun"[122] türemesine mi neden olmuştur? Bu soruları yanıtlayabilmek için, Montesquieu'nün bu bölümde yazdıklarının ameliyat masasına yatırılması, daha doğrusu bu bölümün çağrıştırdığı açıklanmayı gerektiren ve bir bakıma birbirine bağlı olan dört sorunun ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

[122] Althusser, 1969, s. 100 [1987, s. 69].

a. Erklerin Ayrımı-Bileşimi Sorunu

Montesquieu'nün XI. kitap VI. bölümde yer alan açıklamalarını "erkler ayrımı" kuramı şeklinde adlandırmak hiç de uygun görünmemektedir.[123] Montesquieu, her şeyden önce, bu kavramı ne *Yasaların Ruhu*'nda ne de bir başka yapıtında kullanmıştır. Dahası, yukarıda görmüş olduğumuz üzere, yasama, yürütme ve yargı erklerini ele alırken bunları tümüyle birbirinden kopuk, ayrı bir biçimde tasarlamamış, fakat aralarında çeşitli ilişkiler bulunduğunu belirtip bu ilişkileri açıklamıştır.

Michel Troper'e göre,[124] anayasal anlamda erkler ayrımının olabilmesi iki kuralın varlığına bağlıdır: Erklerin bağımsızlığı ve uzmanlaşması (spesializasyonu). Oysa bu kuralların her ikisi de Montesquieu'nün modelinde yer almamaktadır. Uzmanlaşma yoktur; yani devlet organları tek bir uzmanlık alanı içinde kalmayıp başka alanlara özgü işlevleri de yerine getirmektedirler. Örneğin, yürütmenin başı olan kral veto hakkını kullanarak yasama erki içine girmektedir; ya da meclisler (özellikle de Lordlar Kamarası) belli üç durumda yargı işlevini üstlenmektedirler. Bağımsızlık da yoktur; yani hiçbir siyasal organ tam anlamıyla kendi başına buyruk değildir. Örneğin, kral Avam Kamarası'nın toplantılarına son verebilmekte ya da meclisler bakanları yargılayabilmektedirler. Ayrıca Montesquieu, yasama erkinin doğal olarak "sınırsız" (her konuda yasa yapmak anlamında sınırsız), yürütme erkinin ise doğal olarak "sınırlı" (yalnızca yapılmış yasaları uygulamak anlamında sınırlı) olduğunu belirterek ikisi arasında bir hiyerarşi kabul etmiştir.

---

[123] Bununla birlikte, *Yasaların Ruhu*'nun bu bölümü genelde "erkler ayrımı kuramı" olarak bilindiği için, biz de kendi bölüm başlığımız için aynı adlandırmayı kullanmayı yeğledik.

[124] Troper, s. 224-227.

Erklerin böylesine önemli bir şekilde birbirine karışmasını, ileri sürülen erklerin kesin ayrılığı savı ile bağdaştırmak mümkün değildir. Tersine, Althusser'in hukukçu Eisenmann'dan yararlanarak belirttiği gibi, "Montesquieu'de söz konusu olan erklerin ayrımı değil, fakat bileşimi, kaynaşımı ve birbirine bağımlılığıdır."[125] Montesquieu'nün kendisi de bu görüşü destekleyen açıklamalarda bulunmuştur: "Üç erk... dağıtılmış ve birbirinin içinde eritilmiştir" (XI, VII, s. 162). "Yürütme erki yasama erkine bağımlı olmazsa,... yasama erki özgürlüğünü yitirme riskiyle karşılaşır" (XI, VI, s. 160). "Yasama organı iki bölümden oluştuğu için, karşılıklı engelleme yetkileri sayesinde biri diğerini bağlayacaktır. Bu iki bölüm yürütme erkine bağlı olacaktır; yürütme erki de yasama erki tarafından bağlanacaktır" (XI, VI, s. 160).

Demek ki Montesquieu'nün özgürlük sorununa getirdiği anayasal çözüm, erklerin kesin ayrımı değil, fakat farklı ellere verilen erklerin birbirine bağımlı olmalarıyla bir denge içine sokulmalarıdır. Ayrıca bu denge, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, özellikle, bir yanda yasamanın kendi içinde, öte yanda yürütme erki ile yasama erki arasında gerçekleştirilmektedir. Çünkü Montesquieu'nün gözünde yargı erki, yalnızca yasayı okuduğundan gerçek bir erk değildir. Yargıcın sahip olabileceği siyasal etkileri doğrudan doğruya meclislere devreden önlemler alınınca, yargıdan geriye bir şey kalmamaktadır. Dolayısıyla karşımızda, iki temel erkin kullanıldığı üç organ (taht, Lordlar Kamarası, Avam Kamarası) ve bu organları ellerinde bulunduran üç siyasal güç vardır: Kral, soylular ve "halk". Bu bakımdan, Montesquieu'nün İngiltere'den esinlendiği bu anayasal düzenlemelerinin altında yatan asıl amaç, (ileride daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız gibi) bu üç gücün hukuksal ilişkiler içine sokularak dengelenmesidir.

[125] Althusser, 1969, s. 102 [1987, s. 70-71].

b. İngiliz Sisteminin Gerçeğe Uygunluğu Sorunu

Montesquieu'nün İngiltere'ye hayran olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. "Anayasasının doğrudan doğruya siyasal özgürlüğü amaç edindiğini" (XI, V, s. 151) söylediği İngiltere'yi yeryüzünün en özgür devleti ilan eder ve bu yargısını şu gerekçelere bağlar: *"Günümüzde bütün devletler içinde dünyanın en özgür ülkesi İngiltere'dir. Özgür diyorum, çünkü prens, iktidarının parlamento yasalarınca denetlenip sınırlandırılması nedeniyle, hiç kimseye düşünülebilecek herhangi bir haksızlık yapabilme gücüne sahip değildir; ama eğer Avam Kamarası üstün olursa, aynı zamanda yürütme erkini de ele geçireceğinden, iktidarı sınırsız ve tehlikeli bir hal alır; buna karşılık günümüzde, sınırsız iktidar kral ile parlamentoda ve yürütme erki kraldadır, onun da iktidarı sınırlıdır."*[126]

Montesquieu'ye göre, özgürlüğü sağlayan bu anayasal düzenleme, Kıta Avrupası monarşilerine çok önemli bir noktada ters düşülerek gerçekleştirilmiştir: "İngilizler, özgürlüğü geliştirmek için monarşiyi oluşturan bütün ara-erkleri ortadan kaldırdılar. Bu özgürlüğü korumakta yerden göğe kadar hakları var; çünkü günün birinde bu özgürlüğü yitirirlerse, yeryüzünün en köle halklarından biri olurlar" (II, IV, s. 16). Montesquieu, bu satırlarda İngilizleri aşağılamaz, tersine onların Avrupa monarşisinin içerdiği despotluk sorunundan başarıyla kurtulduklarını belirtir.[127] Evet İngilizler, (özellikle Fransızlar ile kıyaslandığında) monarşik despotizm mantığını en uç noktasına kadar götürmüşlerdir; çünkü ara-erkleri (yani feodal hakları, dinsel ve geleneksel erkleri) tümüyle yıkmışlardır; ama bu işi hukuksal-siyasal temeller üzerinde, yani siyasal erkleri ayrı ellere dağıtan yepyeni bir anayasa modeli üzerinde

[126] *Voyages-Notes sur l'Angleterre (Œuvres complètes*, c. 1, s. 884).

[127] Manent, 1994, s. 121.

gerçekleştirmişlerdir. Bunun sonucunda da beklenen kölelik yerine, insanların şimdiye dek tanımadıkları büyük bir özgürlük yaratılmıştır.[128]

İngiliz sistemi, bu özgünlüğüne karşın, Avrupa monarşileriyle aynı kökeni paylaşmaktadır. Montesquieu, Tacitus'un *Cermenlerin Töreleri* kitabına dayanarak Avrupa monarşilerinin Cermen kavimlerine özgü karma yönetimden türediğini ileri sürer (XI, VII, s. 163-164). Aynı şekilde "İngilizler de, siyasal yönetimlerinin fikrini Cermenlerden almışlardır. Bu güzel sistem, ormanlarda bulunmuştur" (XI, VI, s. 162). Böylece Montesquieu, hem ılımlı yönetimler olan Avrupa monarşilerindeki hem de en özgür yönetim olan İngiliz "parlamenter monarşi"sindeki aristokratik niteliğe vurgu yapmış olur. Çünkü ona göre her iki monarşi biçimi de yerleştikleri ülkelerde soylular sınıfını oluşturan (ve kendi deyişiyle "ataları" olan) Cermen istilacılarının bir eseri değil midir?

Montesquieu'nün büyük bir hayranlıkla çizdiği İngiliz siyasal modeli, acaba çağının İngiltere'siyle ne ölçüde örtüşmektedir? Birçok yorumcu-düşünür, Montesquieu'nün bu betimlemesiyle İngiliz sistemini "idealize" ettiğini, gözünün önündeki gerçekleri görmediğini ya da görmezlikten geldiğini ileri sürerler. Hatta Seignobos'a göre, "İngiliz pratiği ile Montesquieu'nün betimlemesinin bir tek ortak noktası vardır; bu da *üç* rakamıdır."[129] Çeşitli eleştiriler özellikle şu konularda yoğunlaşmaktadır: XVIII. yüzyıl İngilteresinde ara-erklerin (dolayısıyla soyluluğun) yıkıl-

[128] Fakat büyük özgürlüğü yaratan bu sistem tümüyle despotluk tehlikesinden bağışık değildir. Sistemin iyi işlememesi, yani erklerden birinin diğerlerini ezecek bir iktidara ulaşması sonucunda, İngiltere Doğu ülkelerindekinden daha katı bir despotluk içine gömülebilir. Çünkü Doğu despotunun karşısında, hiç olmazsa onu belli ölçüde de olsa sınırlayabilecek din ile geleneklerin gücü vardır.

[129] Ch. Seignobos, "La séparation des pouvoirs", *Etudes de politique et d'histoire*, 1934, s. 85'ten aktaran: Goyard-Fabre, 1993, s. 194.

mış olması şöyle dursun, soylular hâlâ hem toplumsal hem siyasal bakımdan hâkim sınıf konumundadırlar. Avam Kamarası'nın üyeleri yürürlükteki seçim sistemi nedeniyle kesinlikle halkın tümü tarafından belirlenmemektedir. Bu mecliste halkın temsilcileri değil, bir oligarşi yer almaktadır. Yürütme erki, giderek kraldan çok, parlamentodan çıkan bir "başbakan"ın (ve kabinesinin) elinde toplanmakta;[130] bu nedenle de yasama erki yürütme erkine daha bağımlı bir hale gelmektedir. Ayrıca kralın yürütme alanındaki konumunu yitirmeye başlamasıyla birlikte, tahtın veto hakkı da pratik olarak ortadan kalkmaktadır.[131]

Bu eleştiriler göz önünde tutulduğunda, Montesquieu'nün İngiltere'ye göndermede bulunarak önerdiği siyasal sistemin bir ütopya olmayıp gerçekte var olduğunu göstermek istediği söylenebilir. Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğu despotluk tiplemesine ne kadar uygunsa, İngiltere gerçeği de gönlünde yatan siyasal modele o kadar uygundur. Dolayısıyla betimlemesinin İngiliz sistemiyle bire bir örtüşmesi gibi bir kaygısı yoktur. Gerçekte İngiltere'yle özdeşleştirdiği bu "en özgür devlet" modeli, diğer monarşilerin özgürlük derecelerini ölçen bir denektaşı işlevi görmektedir.[132] Ayrıca Montesquieu, İngiltere üzerindeki değerlendirmeleriyle, kendisini ilgilendiren asıl konunun hukuksal-anayasal bir sorun olmayıp güçler ilişkisine ilişkin toplumsal-siyasal bir sorun olduğunun ipuçlarını vermektedir: "Özgürlüğün sürekli olarak anlaşmazlıklar ve ayaklanmalar ateşinden kaynaklandığı görülen İngiltere: Sarsılmaz bir tahtın üstünde durmadan sallanan bir

[130] Avam Kamarası üyesi olan Whig partisinden Robert Walpole, 1721-1724 yılları arasında resmen hazine ve maliye bakanı, ama fiilen başbakan olarak parlamentoyu denetimi altına almış ve İngiltere'nin politikasına yön vermiştir.

[131] Tahtın veto hakkı, son olarak 1707 yılında Kraliçe Anne tarafından kullanılmıştır.

[132] Monarşiler, "siyasal özgürlüğe az çok yaklaşırlar; yaklaşmayan bir monarşi despotluğa doğru bozulacaktır" (XI, VII, s. 162).

prens; hiddetinde bile bilge olan sabırsız bir ulus..."[133] "İngiltere'nin yönetimi en bilge yönetimdir... Tek kelimeyle özgür bir yönetimdir; çünkü sürekli çalkantı içinde yaşayan ve yasaları sayesinde düzeltmeler yapmaya yetenekli olmasa ayakta kalamayacak olan bir yönetimdir."[134]

c. *Toplumsal-Siyasal Denge Sorunu*

XI. kitap VI. bölüm bir anayasa metni gibi okunabilir. Ama gerçekte Montesquieu'nün amacı, siyasal özgürlüğü belli bir anayasa sınırları içine sıkıştırmak değildir. Yukarıdaki alıntılar, farklılıklardan kaynaklanan çalkantıların, çatışmaların olmadığı ve tekdüzeliğin yerleşmesiyle sessizliğin hüküm sürdüğü bir ülkede özgürlükten söz edilemeyeceği inancını açıkça dile getirmektedir. Öyleyse Montesquieu için özgürlük, her şeyden önce farklı toplumsal-siyasal güçlerin var olmasına ve bunların rekabetinin, mücadelesinin bir denge ortamı yaratmasına bağlıdır. Raymond Aron'un deyişiyle, "Montesquieu'nün temel düşüncesi, hukuksal anlamda erklerin ayrımı değil, fakat siyasal özgürlüğün koşulu olan toplumsal güçlerin dengesidir."[135]

Bir ülkede üç erkin vurgulandığı bir anayasanın varlığı, tek başına özgürlüğün güvencesini oluşturmaz. Asıl önemli olan, farklı toplumsal güçlerin (sınıfların) olması ve anayasada belirtilmiş her siyasal erkin belli bir gücün elinde bulunmasıdır. Örneğin, Venedik'te yasama, yürütme ve yargı erklerine ilişkin üç ayrı organ vardır. "Fakat işin kötüsü, bu değişik kurumlar aynı zümreye dahil yöneticilerden oluşmaktadır; bu nedenle de aynı tek bir güç söz konusudur" (XI, VI, s. 153). Kısacası, iktidar farklı toplumsal güçler arasında paylaşılmadığı, yani bütün erkler

[133] *Lettres persanes*, CXXXVI, s. 349.
[134] *Considérations sur les causes...*, VIII, s. 78.
[135] Aron, s. 40.

(dolayısıyla anayasal organlar) tek bir sınıfın elinde toplandığı için Venedik özgür bir devlet değildir.

Ilımlı, yani özgür bir rejim için temel koşul sınıflar arasındaki rekabettir. Ancak böyle bir rekabet ortamında, bir gücün tutkuları diğerlerinin iktidarıyla frenlenebilir ve böylece herkesin kendisini güvenlikte hissettiği bir denge durumu yaratılabilir. Montesquieu, bu temel düşüncesini Roma tarihiyle ilgili yapıtında çok daha açık bir şekilde dile getirmektedir: *"Yazarların Roma'yı yıkan bölünmelerden söz ettiklerini duyuyoruz hep. Oysa bu bölünmeler gerekliydi ve her zaman gereklidir... Genel bir kural olarak kendisine cumhuriyet*[136] *adı veren bir devlette ne zaman herkes sessiz sakin görünüyorsa, orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunabilir. Bir siyasal bedende birlik adı verilen şey çok ikirciklidir. Gerçek birlik uyum birliğidir. Bu uyum birliği karşıt gibi görünen bütün parçaların, tıpkı müzikte uyumsuz notaların bütüncül bir akort oluşturması gibi, toplumun genel iyiliğini gerçekleştirmesidir. Karışıklıktan başka bir şeyin görülmediği sanılan bir devlette birlik olabilir, yani gerçek barış olan mutluluğun kaynaklandığı bir uyum sağlanabilir. Bu, birilerinin etkisi ve diğerlerinin tepkisiyle sürekli olarak birbirlerine bağlı olan evrenin parçalarının birliği gibidir."*[137]

Roma'daki *patrici* ile *pleb* sınıfları arasındaki etki-tepki ilişkisi, toplumsal consensus'un (uyuşmanın) temel nedenidir.[138] Aynı durum, Montesquieu'ye göre, İngilte-

---

136 Burada Montesquieu'nün, cumhuriyet sözcüğünü geniş anlamda, yani "kamusal olan yönetim" anlamında kullandığı görülmektedir.

137 *Considérations sur les causes...*, IX, s. 82.

138 Bu düşünceler, daha önce Machiavelli tarafından dile getirilmişti: "Senato ile halk arasındaki bölünme, Roma Cumhuriyeti'ni güçlü ve özgür kılmıştı... Her cumhuriyette iki parti vardır: Büyüklerin partisi ile halkın partisi. Özgürlüğü destekleyen bütün yasalar, yalnızca bunların karşıtlığından doğar... Üç erkin [prens, soylular ve halk] uyum içine sokulması, anayasayı yetkin kıldı" (*Discours sur la première decade de Tite-Live*, Paris, Flammarion, 1985, kitap I, bölüm IV ve II, s. 44 ve 42). Machiavelli'nin yapıtlarını iyi ta-

re'de de geçerlidir: Kral, soylular ve halk arasında sürekli bir rekabet vardır. Bu rekabet, yine Roma'da olduğu gibi, kendine uygun bir anayasayı doğurarak hukuksal bir anlam kazanıp kurumsallaşmıştır. Daha açıkçası, her toplumsal-siyasal gücün belli bir organa sahip olmasıyla birlikte, rekabet belli kurallarla donatılmıştır. Bunun anlamı ise, aralarındaki güç dengesinin içlerinden birinin lehine bozulmayacak şekilde düzenlenmiş olması, yani devletin hep ılımlı bir niteliğe sahip olmasıdır. Demek ki "İngiliz anayasası kuramı, bütün ülkelere örnek teşkil ettiği için değil, ama bir monarşinin anayasal mekanizması içinde, hem toplumsal sınıfların hem de siyasal güçlerin kendi aralarındaki dengesi sayesinde ılımlı ve özgür bir devletin ilkelerini bulmaya olanak verdiği için Montesquieu'nün siyaset sosyolojisinin merkezinde bulunmaktadır."[139]

Montesquieu'nün tüm bu açıklamalarına karşın, yine de toplumsal-siyasal güçler arasındaki dengenin bozulmayacağından nasıl emin olunabilir? Rekabetin anayasal kurallarla düzenlenmesine karşın, güçlerden biri halk yığınlarını arkasına alarak despotik bir iktidara ulaşamaz mı, ya da kral ile parlamento halkı ezmek için anlaşamazlar mı? Montesquieu, güçler arasındaki ilişkinin zorunlu olarak yurttaşların özgürlüğü doğrultusunda işleyeceğini ileri sürer. Bu görüşünü, İngiliz anayasasının doğurduğu sonuçları incelediği XIX. kitabın XXVII. bölümünde açıklar: "Bu devlette biri yasama erki, öteki yürütme erki olmak üzere gözle görünür iki iktidar olacağından ve her yurttaş kendi öz iradesini kullanıp özgürlüğünü istediği şekilde belirteceğinden, yurttaşların çoğu bu iki erkten birine daha çok sevgi gösterirlerdi; hem zaten yurttaşların çoğu her iki erki aynı derecede sevecek kadar ne hakkaniyet sahibidir ne de sağduyu" (XIX, XXVII, s. 314).

---

nıyan Montesquieu'nün, ondan "büyük adam" (VI, V, s. 75) diye söz etmesi boşuna değil.

[139] Aron, s. 42.

Bu açıklamasının hemen ardından Montesquieu, siyasal özgürlüğü içeren "liberal" rejimlerin işleyişinin anlaşılabilmesi için "parti" kavramını işin içine sokar. Yürütme erki ile yasama erki (yani kral ile parlamento) iki siyasal parti gibidir, yani kral-aristokrasi partisi ve burjuva partisi ya da o dönem İngiltere'sindeki Tory ile Whig partileri gibidir. Kendi yandaşlarını yaratan bu iki parti, farklı çıkarları temsil ettiğinden ve sınırlı güçleri olduğundan özgürlüğü yok edecek bir sonuç doğuramazlar. "İki parti arasındaki kin sürüp gider" (XIX, XXVII, s. 315). Ayrıca, ikisinden birinin çok ağırlık kazanması durumunda, özgürlüğü (yönetimin ilkesi anlamında) bir tutku olarak yaşayan yurttaşlar diğerinin yardımına koşarlar: "Bu partiler özgür insanlardan oluştuğu için, partilerden biri fazla yükselse, özgürlüğün etkisiyle öteki alçalırdı; o zaman yurttaşlar, bedenin yardımına koşan eller gibi, alçalan partiyi yerden kaldırırlardı" (XIX, XXVII, s. 315). Çünkü yurttaşlar, her ne kadar bir partinin yandaşlarıysa da her şeyden önce toplumun üyeleridir. Güçlerden birinin diğerine göre avantajlı duruma gelmesiyle birlikte, insanlar bu gücün yandaşları değil, toplumun üyeleri olarak tehdit edildikleri duygusuna kapılırlar ve böylece özgürlüğün güvencesi olan dengeyi yeniden sağlarlar. Bu bakımdan, "iki erk arasındaki uzlaşmanın, pozitif düzeyden çok negatif düzeyde gerçekleştiği" söylenebilir. "Yani her biri, kendi iradesini hâkim kılmaktansa, [yurttaşların da katkısıyla] diğerinin iradesinin üstün gelmesini engeller."[140]

d. Sınıfsal Boyut Sorunu

Montesquieu'nün bu kuramı, nasıl erklerin kesin ayrımını içermiyorsa, nasıl İngiliz gerçeğiyle örtüşmüyorsa ve nasıl hukuksal bir anlam taşımıyorsa objektif (nesnel) bir yak-

[140] Manent, 1987, s. 140.

laşımın da ürünü değildir. Montesquieu, bu satırları kaleme alırken ideolojik kaygılarını terk etmiş değildir. Bir soylu olan düşünür, soyluların elindeki siyasal organa ilk bakışta çok da önemli olmayan (yasaları veto edebilme ya da belli durumlarda yargı erkini kullanma gibi) işlevler tanımasına karşın, gerçekte tüm sistemin Lordlar Kamarası sayesinde ayakta durduğunu ileri sürer. Her şeyin yasama ile yürütme erklerinin denge içinde olmasına, dolayısıyla bunların ılımlı bir konumda bulunmasına bağlı olduğunu daha önce görmüştük. İşte, Montesquieu'ye göre bunu sağlayan soylular meclisidir: "Yasama ile yürütme erklerini ılımlılaştırmak için bir başka erke daha gereksinim vardır; yasama organının soylulardan oluşan bölümü, bu ılımlılaşma etkisini yaratacak en uygun kurumdur" (XI, VI, s. 156). "En özgür devlet" ancak soylularla birlikte var olabilmektedir.[141]

"Siyasal özgürlüğü sağlamak için düzenlenmiş olan bu sistem, son kertede, sürekliliğini orta sınıflarla yapacağı bir uzlaşma sayesinde güvence altına almaya çalışan bir sınıfın [soyluların] çıkarlarını elden geldiğince korumayı amaçlamaktadır."[142] Bu yargının doğruluğunu kanıtlamak için, iktidar paylaşımının (yukarıda belirttiğimiz düzenlemenin dışında), soyluların çıkarına nasıl işlediğini göstermek gerekir. Bu amaca ulaşabilmek için yapılması gereken şey ise, Althusser'in de belirttiği gibi,[143] ilişkiler içine sokulmuş erklerin birbirinin alanlarına müdahalesinin kesinlikle yasaklandığı durumları saptamaktır. Böyle olan iki durum vardır.

---

[141] Üstelik bu devletin yıkılmasının yasama erkinin bozulmasına bağlı olduğu göz önünde bulundurulursa (XI, VI, s. 162), gerçekten yasama erkini kullanan Avam Kamarası'nı frenleyen, ılımlılaştıran ve böylece bozulmasını önleyen Lordlar Kamarası'nın ne denli yaşamsal bir işleve sahip olduğu daha iyi anlaşılır.

[142] Benrekassa, s. 142.

[143] Althusser, 1969, s. 104 [1987, s. 72].

İlk olarak, yasama erkinin, yürütmenin, daha doğrusu yürütmenin başı olan kralın erk alanına girmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Yoksa özgürlük ortadan kalkar, monarşi anında halk despotluğuna dönüşür. Oysa tersi bir durum aynı sonucu doğurmaz. Kral, yasama organlarının işlemlerine sınır getirebilmektedir. Dahası, kralın hem yürütme erkine hem de yasama erkine sahip olması monarşinin ılımlı bir yönetim olarak varlığını sürdürmesine engel teşkil etmez. "Bildiğimiz monarşilerde, prens, yürütme ve yasama erklerine, hiç değilse yasamanın bir bölümüne sahiptir ama yargılayamaz" (XI, XI, s. 165).[144]

Mümkün olmayan ikinci durum, yargı erkinin kralın elinde olmasıdır. Montesquieu, yargı erkini kralın kullanmasının monarşiyi doğrudan doğruya despotluğa sürükleyeceğini kesin bir dille açıklar: "Despotik devletlerde prens bizzat yargılayabilir. Monarşilerde ise, prens böyle bir şey yapamaz; yoksa anayasa yıkılır, bağımlı ara-erkler yok olur... Bütün yürekleri korku kaplar... Ortada ne itimat ne onur ne sevgi ne güvenlik kalır ne de monarşi" (VI, V, s. 76). Montesquieu, iki paragraf sonra, bu duruma örnek olarak Kral XIII. Louis'nin bir soylu olan Duc de la Valette'i yargılamaya kalkışmasını gösterir. Bir başka bölümde de İngiltere kralı VIII. Henry'nin yargı erkini kendisinin atadığı görevliler aracılığıyla kullandığını ve bu yöntemle yok etmek istediği her soyluyu ölüme gönderdiğini belirtir (XII, XXII, s. 200). Bu örnekler, despotluğa yönelen bir kralın özellikle soylulara vurduğunun birer kanıtıdır. Dolayısıyla kralın yargıya kesinlikle karışmaması kuralı, her şeyden önce soyluları prensin keyfi davranışlar içine girmesinden korumayı amaçlamaktadır.

[144] Ayrıca: "Avrupa krallıklarının çoğunda yönetim ılımlıdır; çünkü ilk iki iktidara [yasama ile yürütme erklerine] sahip olan prens, üçüncüsünü uyruklarına bırakmaktadır" (XI, VI, s. 152).

Böylece, iktidar paylaşımının kimin lehine işlediği konusu açığa çıkmış olmaktadır. Çünkü sorun erkler temelinde değil de toplumsal güçler bakımından ele alınacak olursa, soyluluğun bu modelde iki önemli avantaj elde ettiği görülür: Soylular, bir yanda Lordlar Kamarası sayesinde tanınmış, meşrulaştırılmış bir siyasal güç durumuna gelirler; öte yanda gerek yargıyı kralın yetkisi dışında tutan, gerekse soylular söz konusu olduğunda bu yetkiyi Lordlar Kamarası'na tanıyan hükümler nedeniyle geleceği, toplumsal konumu ve ayrıcalıkları kral ile halkın saldırılarına karşı güvence altına alınmış bir sınıf olma özelliğini kazanırlar. Ayrıcalıkları tarihsel süreç içinde törpülenip yok edilen "çöküş içindeki bir sınıfın sürekliliğini garanti edecek koşullar bundan daha iyi sağlanamazdı."[145]

Soylular, elde ettikleri bu avantajlara karşılık, yasama erkinin müdahale edemediği krala önemli bir destek sağlarlar. Monarkı halk devrimlerine karşı koruyan, soyluların bu model içinde kazanmış oldukları siyasal ve toplumsal konumlarıdır. Soylular, gerek siyasal güçleriyle, gerek hâkim ideolojileriyle halka kralın dokunulmazlığı fikrini aşılayıp onun bu düzen için gerekli olduğunu gösterirler ve böylece bir halk devrimi tehlikesini önlerler.[146]

Montesquieu'nün İngiliz anayasası "betimlemesi", onun daha önceki monarşi ve despotluk çözümlemeleriyle aynı noktada buluşur. Her ikisinde de amaç, soyluların toplum-

[145] Althusser, 1969, s. 106 [1987, s. 73].

[146] "Sayılarına bağlı olmayan bir temsil sistemi nedeniyle, yasamada halkı dengelediği için halka karşı koyabilecek bir ağırlık olmakla kalmayacak, ama aynı zamanda bu soyluluk, varlığıyla, ayrıcalıklarıyla, debdebeleri ve lüksleriyle, hatta gönül yücelikleriyle somut günlük yaşamın her gününde, büyüklüklerin saygıdeğer olduğunu, bu devletin bir yapısının bulunduğunu, tutkunun iktidarda olmadığını, monarşilerin pek büyük olmayan mekânı içinde toplumsal zümreler arasındaki mesafelerin ve siyasal eylem sürelerinin uzun soluk istediğini, kısaca her türlü ayaklanma düşüncesinin oluşmasını engelleyecek şeyleri halka öğretecektir" (Althusser, 1969, s. 106-107; 1987, s. 74).

sal ve siyasal haklarını korumaktır. Daha açıkçası, soyluların ayrıcalıklarının-haklarının gerçeğe uygun olduğu ve ancak bu haklar tanınırsa özgür bir yönetimin oluşacağı savının ileri sürülüp savunulmasıdır söz konusu olan.

Ancak Montesquieu, çağının aristokrat düşünürleriyle bu amacı paylaşıyorsa da önemli bir noktada onlardan ayrılır. Tarihsel gelişmelerin bilincinde olan ve tarihin gerisin geriye işletilemeyeceğine inanan Montesquieu, yükselen yeni sınıfı sisteminin içine sokmakta bir sakınca görmez. Burjuvaziye, halkın temsilcisi olarak yasa yapma yetkisiyle donatılmış Avam Kamarası'nı tahsis eder. Fakat bu düzenleme, Montesquieu'nün üstü kapalı bir biçimde de olsa burjuvazinin çıkarlarını savunması şeklinde yorumlanmamalıdır. Montesquieu, bu sınıfa anayasal sistem içinde bir yer vererek gerçekte onun düzen için bir tehlike olmasını önlemeyi tasarlamaktadır. Çünkü kendine yasal, meşru bir yer bulan burjuvazi, artık bu düzeni yıkmayı düşünmeyecek, dahası aşağıdan gelebilecek tepkilere karşı tıpkı soylular gibi bir fren işlevi görecektir.

Bu konuda son olarak, Montesquieu'nün İngiliz siyasal sistemini doğrudan doğruya Fransa'ya uygulamak gibi bir amaç gütmediğini belirtmek gerekir. Ülkesi için arzuladığı sistem, bazı yönleriyle İngiltere'dekine benzeyecektir, ama tıpatıp aynısı olamaz. Çünkü her ulusun, genel ruhuna uygun düşen kendine özgü yasaları vardır. Fransız monarşisinin "doğrudan doğruya amacı, sözünü ettiğimiz monarşide [İngiltere'de] olduğu gibi özgürlük değil, ama yurttaşların, devletin ve prensin onurudur. Fakat bu onurdan öyle bir özgürlük ruhu doğar ki, bu ruh da [Fransa'da] öteki devletteki gibi büyük işler başarabilir ve özgürlüğün kendisinin sağladığı oranda bir mutluluk sağlayabilir" (XI, VII, s. 162). İngiltere'ye öykünmek Fransa için bir çözüm değildir. Asıl önemli olan, üç erkin düzenlenmesinin onura uygun bir biçimde olması ve bu biçimin

sürdürülmesidir. Bu bakımdan Montesquieu'nün amacı, Fransız monarşisini ilkesine rağmen gittikçe uzaklaştığı doğasına geri döndürmek, daha açıkçası burjuvaziyi dışlamayan bir tür "modern feodal" yapıya kavuşturmaktır.

Montesquieu'nün "erkler ayrımı kuramı" adıyla bilinen anayasa modelini aristokratik bir anlayışla ve amaçla kaleme aldığı açıktır. Fakat bu bağlamda ortaya koyduğu ılımlılığın ve özgürlüğün koşulları konusundaki düşünceleri, çağının aristokratik kaygılarının ötesinde bir anlam içermiş ve liberalizmi besleyen malzemeler oluşturmuştur. Siyasal özgürlüğü iktidarın iktidarla sınırlandırmasına, çok kutuplu siyasal rekabete, yasalara duyulan saygıya ve yurttaşların güvenlik derecesine bağlayan yaklaşımları ile İngiliz anayasası betimlemesinden hareketle ona yakıştırılan temsili parlamenter sistem düşüncesi, Montesquieu'yü, kendisine rağmen, liberalizmin içine yerleştirmektedir. Bu açıdan bu soylu düşünür, liberalizmin habercisi, hatta liberalizmin Locke'tan sonra gelen en önemli ikinci temsilcisi olarak kabul edilebilir. Üstelik bu tür "liberal düşünceleri" salt siyasal alanla sınırlı değildir; ekonomi ile din konusuna ilişkin yazdıklarında da "liberal" nitelemesini hak eden birçok düşünceyle karşılaşılmaktadır.

VII- LİBERAL YAKLAŞIMLAR

A. Zenginliğin Mantığı

Montesquieu'ye göre, her devletin yöneldiği kendine özgü bir amacı vardır: Geçmişte Roma'nın genişlemeye, Lakademonya'nın savaşa ve günümüzde Fransa'nın onura, İngiltere'nin özgürlüğe yönelmesi gibi. Fakat bu modern çağda tüm ülkeleri (özellikle de Avrupa'nın modern monarşilerini) avucunun içine alan yepyeni bir "tutku" ortaya çıkmıştır: Zenginlik tutkusu; dolayısıyla da servetleri yaratan ti-

caret ve lüks tutkusu. Bu dönemin politikacıları, devleti ayakta tutan güç olarak zenginliği kabul etmekte ve insanlara "yalnızca endüstriden, ticaretten, maliyeden ve hatta servet ile lüksten söz etmektedirler" (III, III, s. 21). Bir zamanlar şövalyelik ya da fetih ruhunun hüküm sürmüş olması gibi, "her çağın ayırıcı özelliği vardır... Günümüzde hâkim olan ticaret ruhudur."[147]

a. Ticaretin Rolü

Bir devletin gücü, artık zenginliğiyle orantılıdır.[148] Zenginliğin topraklar ile taşınabilir mallardan meydana geldiğini belirten Montesquieu, kendi döneminde ikinci tür zenginliğin ön plana çıktığını ileri sürer. "Madeni ve kâğıt paralar, poliçeler, hisse senetleri, gemiler, ticari mallar gibi taşınabilir malları kapsayan" (XX, XXIII, s. 338) bu zenginliğin yaratılması, temelde ticaretle olur.

Montesquieu'ye göre biri Antik döneme, diğeri modern çağlara özgü olan iki çeşit ticaretten söz edilebilir: "Ticaret, devletin anayasasıyla ilişkilidir. Bir kişinin yönettiği devlette ticaret hemen her zaman lükse dayanır...; başlıca amacı bu ticareti yapan ulusun gururunu, zevklerini ve kaprislerini karşılayacak nesnelerin teminidir. Çok kişinin yönettiği devlette, ticaret daha çok ekonomiye dayanır... Bu ticaret az kazanma, hatta öteki uluslardan daha az kazanma, bunu da sürekli olarak kazanmak suretiyle telafi etme ilkesine dayanır" (XX, IV, s. 326). Özellikle Antik demokratik cumhuriyetlerde görülen "ekonomi ticareti" anlayışı, bu yönetimlerin ilkesine uygundur; çünkü "azla yetinme, tasarruf, ılımlılık, çalışkanlık, bilgelik, huzur, düzen ve kural gibi anlayışları da beraberinde getirir"

[147] *Mes pensées*, 1228, s. 1306.

[148] Örneğin, "temel gücünü serveti ile ticaretinin oluşturduğu" ingiltere, "bu iki avantajını kullanarak Fransa'ya karşı savaşmaları için istediği kadar adamı satın almıştır" (*Mes pensées*, 1623, s. 1392).

(V, VI, s. 46). Fakat servetlerin büyük boyutlara ulaşması durumunda, bu anlayış ortadan kalkar, eşitsizlikler başgösterir ve cumhuriyet ya da demokrasi bozulma süreci içine girer.

Montesquieu'nün bu açıklamalarından demokrasilere uygun düşen bir ticaret biçiminin var olduğu anlaşılıyorsa da gerçekte ticaret, öz olarak eninde sonunda demokrasiyi yıkıma götürecek bir niteliğe sahiptir. Çünkü her türlü ticaret büyümeye, zenginlik yaratmaya eğilimlidir. "Bir çeşit ticaret başka bir çeşit ticarete sürükler insanı; küçük ticaret orta boy ticarete, bu da daha büyüğüne götürür; az kazanmakla yetinen bir tüccar, günün birinde bakarsınız daha çok kazanmak isteğini uyandıran bir duruma gelir" (XX, IV, s. 326). Zenginlik lüksü doğurur; böylece ekonomi ticareti de demokrasiyle kesinlikle bağdaşmayan bir lüks ticaretine dönüşür.[149]

Cumhuriyetler gibi ekonomi ticareti de tarihin tozlu sayfaları arasında kalmıştır. Modern çağların ticaret biçimi, monarşilere özgü olan lüks ticaretidir. Ticaret, artık eskiden olduğu gibi belli bölgelerle sınırlı olmaktan çıkmış ve tüm dünyayı kapsamıştır. Bu faaliyet alanında başrolü oynayan Avrupa'dır.[150] Ticaretin gelişmesi ve zenginliğin artmasıyla "Avrupa öylesine büyük bir güç derecesine ulaşmıştır ki tarihte bununla kıyaslanabilecek herhangi bir şey bulmak mümkün değildir" (XXI, XXI, s. 37).

Montesquieu'ye göre Avrupa'da Yahudiler sayesinde ortaya çıkıp gelişen ticaret,[151] insanlık için birçok olumlu

---

[149] Romalıların Arabistan ve Hindistan ile yapmaya başladıkları "yeni ticaret, çok kişinin yönetimi [cumhuriyet] için yıkıcı olan lüksü yarattı; bu ticaretin yerleşmesi, cumhuriyetlerinin yıkılışıyla aynı tarihte oldu" (XXI, XVI, s. 29).

[150] "Avrupa bugün, yeryüzündeki öteki üç kıtanın ticaretini elinde bulunduruyor; nasıl ki Fransa, İngiltere ve Hollanda, aşağı yukarı Avrupa'nın denizciliği ile ticaretini elinde bulunduruyorsa..." (XXI, XXI, s. 37).

[151] Yahudiler, paralarında, pullarında gözleri olan baskıcı krallara karşı yeni bir yöntem geliştirdiler. "Para yerine poliçe ile iş görmeye başladılar; böylece ti-

sonuç yaratır. Ticaretin ilk etkisi, vahşeti, şiddeti besleyen Antik erdemin katılığının yıkılmasında görülür: "Ticaret, yıkıcı önyargıları yıkar...; nerede yumuşak töreler varsa orada ticaret vardır; nerede ticaret varsa orada yumuşak töreler vardır. Öyleyse, törelerimizin eskisinden daha az katı olmasına şaşmamak gerekir. Ticaret bütün ulusların törelerinin bilinmesini sağlamıştır; tüm bu töreler birbirleriyle karşılaştırılmış ve bundan da çok iyi sonuçlar elde edilmiştir... Ticaret barbar töreleri terbiye eder ve ılımlılaştırır" (XX, I, 324). Demek ki ticaret sayesinde, dünya küçülmüş ("küreselleşmiş", "globalleşmiş") ve halklar hemen hemen aynı yumuşak törelere sahip olmalarıyla birbirlerine yakınlaşmışlardır.

Bunun sonucu, uluslar (ya da devletler) arasındaki şiddetin ortadan kalkmasıdır. "Ticaretin doğal sonucu insanları barışa götürmektir. Ticari ilişkilerde bulunan iki ulus, zorunlu olarak birbirine bağlanır: Birinin satın almakta çıkarı varsa, diğerinin satmakta çıkarı vardır; bütün birleşmeler karşılıklı gereksinimler üzerine kurulmuştur" (XX, II, s. 324). Devletler arasındaki güç ilişkilerinin yerini ticari ilişkiler alır. Fakat bu yeni ilişkiler, savaşa yol açabilecek yeni nedenler yaratmaz. Çünkü uluslararası ticaretin içsel mantığı, devletleri yalnız birbirlerine bağımlı hale getirmekle kalmaz, aynı zamanda onları bir çıkar birliği içine sokar. Hiçbir devlet zenginleşmesini bir başkasının yoksullaşması üzerine dayandıramaz; ya birlikte yükselirler ya da birlikte batarlar: *"Bir prens, bir komşu ülkenin yıkımıyla daha büyük olacağını düşünebilir. Tam tersine! Artık işler Avrupa'da öyle bir noktaya gelmiştir ki bütün devletler birbirlerine bağımlı olmuştur... Fransa ve İngiltere, Polonya ile Rusya'nın gönenç içinde olmalarına*

caret, iktidarın şiddetinden kurtulup her yerde yerleşti; en zengin tüccarın elinde, her yere gönderilebilen, hiçbir yerde en ufak bir iz bile bırakmayan, gözle görülmez birtakım değerler vardı artık" (XXI, XX, s. 34).

gereksinim duyarlar; tıpkı bir devletteki eyalatlerinden birinin diğerlerine gereksinimi olması gibi. Yakınındaki bir devletin yıkımıyla gücünü artıracağını düşünen her devlet, çoğu kez onunla birlikte zayıflar."[152]

Ticaretin devletler arasında bir çıkar birliği yaratması, ticaret özgürlüğünü de zorunlu kılar: "En doğru ilke, önemli nedenler olmadan hiçbir ulusun ticaret ilişkilerinden dışlanmamasıdır... Ticari malların gerçek fiyatını belirleyen ve aralarındaki değer oranını tam olarak saptayan, rekabettir" (XX, IX, s. 330). Ticarete dayalı bu ekonomi anlayışının, giderek siyasetin önüne geçtiği söylenebilir. Montesquieu'ye göre, bu tutumu en açık biçimiyle İngiltere'de gözlemlemek mümkündür: "Diğer uluslar siyasal çıkarlarını ticari çıkarlarından üstün tutarlarken, İngiliz ulusu ticari çıkarlarını siyasal çıkarlarından üstün tutmuştur" (XX, VII, s. 329).

Fakat bu uluslararası ticaret özgürlüğü, devletin hiçbir şeye karışmaması anlamına gelmez. Örneğin, devletin dışalım ile dışsatımlarda gümrük vergisi alması söz konusudur. Ancak "devlet, gümrük ile ticaret arasında nötr [yansız] kalmalı ve bu iki şeyin birbiriyle çelişmemesine dikkat etmelidir; işte bu durumda yurttaşlar ticaret özgürlüğünden yararlanırlar" (XX, XIII, s. 332). Kısacası ticaret, ılımlı yasaların hükmü altında yürütüldüğü sürece özgürdür. Bu bağlamda Montesquieu, iktidarın parayla oynamamasını[153] ve dinsel gerekçelere dayanarak faiz uygula-

---

[152] *Mes pensées*, 1780, s. 1426-27; *Réflexions*'dan aktaran: Morilhat, s. 76. Ancak ticaretin her iki tarafın da çıkarına işlemesi, özellikle Avrupa devletleri arasında geçerlidir. Buna karşılık, sömürgelerle yapılan alışveriş, böyle bir karşılıklılık ilkesi üzerine kurulu değildir. Her devlet, sömürgeleriyle yaptığı ticaretten büyük kârlar elde etmeye yönelir ve diğer devletlerin kendi sömürgeleriyle ticaret yapmasını da engeller (XXI, XXI, s. 36-37).

[153] Montesquieu, *Acemi Mektupları*'nda Fransız krallarının ekonomik alana bu şekilde müdahalelerini iğneleyici bir dille kınar: "Fransa kralı, büyük bir sihirbazdır... Hazinesinde bir milyon eküsü [lirası] olmasına karşın iki eküye gereksinimi varsa, bir ekünün iki ekü değerinde olduğunu söylemesi, uyruk-

masını yasaklamamasını salık verir.[154] Ayrıca Montesquieu, Fransa'nın İngiltere'den farklılığını vurgulayarak soyluların ticaretle uğraşmamalarını ister.[155] Çünkü "ticaret eşit insanların mesleği olduğundan" (V, VIII, s. 51), ticarete giren soylular halkın düzeyine inip konumlarını yitirirler; bu durum da monarşinin bozulmasına neden olur. Buna karşılık halktan insanlar, yasal ayrıcalıklara, üstünlüklere sahip olmadıkları için yükselme, saygınlık görme, gururlanma gibi tutkularını ticaret sayesinde tatmin ederler. Bunun anlamı ise, onurun, bir ulusun ruhu şeklinde hem soylularda hem halkta işlerlik kazanmasıdır.

b. Lüksün Cazibesi

Modern çağların yönetimi olan monarşi, ticaret gibi lüksü de çağrıştırır. Zaten ticaretin tarihini lüksün tarihinden ayırmak olanaksızdır: "Ticaretin sonucu zenginliktir; zenginlik lükse yol açar; lüks ise sanatların yetkinliğine" (XXI, VI, s. 4). "Gereksiz şeyleri yararlı kılmak, ticaretin doğasındadır" (XX, XXIII, s. 339). Montesquieu'ye göre lüks, servetlerin eşitsiz dağılımını gereksindirir; "çünkü lüks, başkalarının çalışmalarıyla sağlanmış kolaylıklar üzerine kuruludur" (VII, I, s. 93).

Fiziki gereksinimlerin ötesinde zenginlikler elde etmek, gereksiz şeylere sahip olmak, debdebeli bir yaşam sürmek arzusu şeklinde tanımlanabilecek lüks tutkusu,

---

larının buna inanması için yeterlidir. Zor bir savaşa kalkışmışsa ve parası yoksa, bir kâğıt parçasının para olduğunu uyruklarının kafasına sokması, yine bunların ikna olması için yeterlidir" (*Lettres persanes*, XXIV, s. 76).

154 Ticaret kredi alınmasını gerekli kılar; kredilerde de faizin uygulanması kaçınılmazdır. Çünkü "nesnelerin değeri olan para, yalnızca kiralanır, satın alınmaz... Paranın faizsiz ödünç verilmesi, bir dinsel öğüttür, yoksa bir medeni yasa maddesi değildir" (XXII, XIX, s. 66-67).

155 "Monarşide soyluluğun ticaretle uğraşması, monarşinin ruhuna aykırıdır. İngiltede'de soyluluğun ticaret yapmasına izin veren gelenek, monarşinin zayıflamasına yol açan başlıca nedenlerden biridir" (XX, XXI, s. 336-337).

her şeyden önce soylu sınıfına özgüdür. Ahlaksal açıdan yerilmesi gereken gibi görünen bu tutku, gerçekte monarşilerin ayakta kalmasını sağlar: *"Monarşilerin yapısı gereği servetler eşitsiz dağıtılmış olduğundan, bu ülkelerde lüksün bulunması zorunludur. Zenginler fazla para harcamazlarsa yoksullar açlıktan ölürler. Hatta zenginlerin, servetlerin dağıtılışındaki eşitsizlikle orantılı olarak para harcamaları ve lüksün bu oranda artması gerekir. Özel servetlerin artmasının nedeni, yurttaşların bir bölümünün elinden fiziki gereksinimlerini karşılayabilecekleri maddi olanaklarının alınmış olmasıdır; bu olanakların onlara geri verilmesi gereklidir öyleyse"* (VII, IV, s. 96-97).

Lüks eşyalara duyulan talep zanaatların gelişmesine neden olur. Ticaret yoluyla elden ele dolaşan lüks mallar, bu tutkunun toplumdaki en aşağı sınıflara kadar yayılması sonucunu doğurur. Sivrilme, kendini gösterme arzusu lüks tutkusunu kamçılar; ama aynı zamanda lüks tutkusu da bu arzuyu sürekli canlı tutar. "Bir yerde toplanmış insan sayısı ne kadar çok artarsa,... her insanda ufak tefek şeylerle kendini gösterme arzusu o ölçüde belirir;... sivrilme isteği daha büyük boyutlara ulaşır. Lüks bu umudu verir; herkes kendi sınıfının üstündeki sınıfın kılığına bürünür" (VII, I, s. 94). Yükselme arzusu ve lüks mallar edinme isteği bütün yurttaşları daha fazla zenginleşmeye yöneltir. Bunun sonucu ise çalışkan, üretken ve zengin bir toplumdur, dolayısıyla da güçlü bir devlettir.[156]

[156] "Bu çalışma hırsı, bu zenginleşme tutkusu bir zümreden bir başka zümreye geçer, zanatkârlardan soylulara doğru yükselir. Hiç kimse altındaki kişiden daha yoksul olmayı istemez... Bir prensin güçlü olabilmesi için, uyruklarının zevkler içinde yaşaması gerekir. [Bu nedenle] prens, uyruklarına, yaşama gerekli olan şeyleri sağlamak için ne kadar özenle uğraşıyorsa, aynı şekilde her türlü gereksiz şeyleri sağlamak için de çalışmalıdır" *(Lettres persanes,* CVI, s. 273-274).

c. Rekabetin Belirleyiciliği

Montesquieu, ticareti ve lüksü böylesine yüceltmesine karşın, onların içerdikleri bazı olumsuzlukları da gözler önüne sermekten kaçınmamıştır. Bu konuda karşıt düşüncelere sahip olmasında, yaşamını iki zıt mekânda, yani Paris'in gürültülü sosyetik salonları ile sakin La Brède şatosunda geçirmesinin önemli bir rolü vardır. Daha doğrusu bu iki mekân, onun, bir yanda rahatlıkların, zenginliklerin, debdebenin sergilendiği bir yaşama duyarlılığının, öte yanda Stoacı felsefe ilkeleriyle yoğrulmuş geleneksel bir yaşama bağlılığının göstergeleridir.[157]

Bu ikinci yaşam tarzı zenginliği lüksü, şatafatı dışladığından ötürü, Montesquieu, yapıtının çeşitli bölümlerinde bunlara ilişkin eleştirel bir tutum sergiler. Ona göre ticaret, töreleri yumuşatmakla birlikte erdemin ya da görev aşkının yok olmasına neden olur. Lüksü kamçılayan kadınlar kibarlığın, beğenilerin, modanın oluşup gelişmesine büyük katkıda bulunurlar, ama aynı zamanda "töreleri bozarlar" (XIX, VIII, s. 301). Devletleri birbirine bağlayan ticaret, aynı etkiyi bireyler üzerinde gösteremez: "Ticaret ruhu, ulusları birleştirdiği gibi bireyleri de birleştirmez. Yalnızca ticaret ruhunun hüküm sürdüğü ülkelerde, insan davranışları ile ahlaksal erdemlerin tümünün birer ticaret metası olarak kullanıldığını görürüz. İnsanlığın gerektirdiği en küçük şeyler bile, oralarda ya para ile yapılır ya da para ile satılır" (XX, II, s. 324-324). Böylece toplumsal dayanışma ortadan kalkar ve toplum, salt kişisel çıkarlarının peşinden koşan bencil bireylerin cirit attığı bir alan haline gelir. Paranın tek değer olduğu bir ülkede, ahlaksal erdemlerin de hemen hemen hiçbir değeri kalmaz.[158]

---

[157] Morilhat, s. 112.

[158] "İngiltere'de paraya çok fazla değer verilir, onur ile erdeme ise çok az" (*Voyages-Notes sur l'Angleterre* [*Œuvres complètes*, s. 878]).

Ancak Montesquieu'nün ahlaksal kaygılarla dile getirdiği bu yakınmaların tarihsel gerçekler karşısında hiçbir anlamı yoktur. Çünkü ona göre, Avrupa monarşilerinin maddi ve manevi koşulları, bu ülkelerdeki ekonomik-kültürel gelişmeyi, yani zenginliğin, ticaretin, lüksün gelişmesini ve bunlara özgü yeni değerlerin yükselmesini zorunlu kılmaktadır. Üstelik Antik çağlarda kalmış (ya da cumhuriyetlere özgü) olan ahlaksal değerlerin, modern toplumlarda varlıklarını sürdürmelerini beklemek boşunadır. Eşitsizlikler, farklılıklar, ayrıcalıklar üzerine kurulu monarşinin ilkesi onurdur. Onur ise, feodal anlamından tümüyle soyutlanmıştır ve yükselmek, sivrilmek, kendini göstermek, beğenilmek gibi tutkulardan oluşmakta, dolayısıyla da kişisel maddi çıkarlar temelinde işleyen bir rekabet ortamını çağrıştırmaktadır. Böyle bir ortamın işlemesini sağlayan en etkili araçlar ise, ticaret ile lükstür. Demek ki ticaret ile lüksün (doğurdukları tüm sonuçlarla) toplumun bütün kesimlerini hükmü altına alması, aslında monarşiyi ayakta tutan onurun gerektiği gibi işlemesinden başka bir şey değildir.

Ayrıca, kişisel çıkarlar arasındaki rekabetin sonuçta ortak çıkarı sağladığını savunan Montesquieu,[159] kişisel ahlaksal erdemler ile toplumsal iyilik sorunlarını birbirinden ayırır. Ya da Morilhat'nın deyişiyle, "ekonomik çıkar lehine ahlaksal yaklaşımı yadsır, kısır erdem yerine yaratıcı tutkuları yeğler."[160] Bu bağlamda Montesquieu, *Arıların Masalı* kitabının yazarı Mandeville'in "kötülüklerin ya da kusurların toplumu güçlü ve gönençli kıldığına" ilişkin düşüncelerini olduğu gibi benimser. Hoşa gitmek tutkusunun, süslü görünmek arzusunun artmasıyla birlikte ticaretin çeşitli dallarının da geliştiğini (XIX, VIII, s. 301) söylerken bir dipnotla Mandeville'e atıfta bulunur. Bir başka yapıtında ise şunları yazar: *"Arıların Masalı*'nı yazmış kişi-

[159] Bkz. Monarşi konusunun incelendiği altbölüm.
[160] Morilhat, s. 109.

nin düşüncelerine gönülden katılıyorum; herhangi bir ülkede ciddi insanların, tüccar uluslardaki küçük insanların yaptıkları iyilikler kadar iyilik yapmış olduklarını göstersinler bakayım bana."[161] Ahlaksal (ve dinsel) açıdan birer kusur olup kınanması gereken bütün tutkular, gerçekte toplumun iyiliğine katkıda bulunmaktadırlar.[162]

Tüm sistem, kişisel çıkarları peşinden koşan bireylerin etkinleri, inisiyatifleri üzerinde temellenmiştir. Bununla birlikte, devletin yurttaşlara belli sosyal yardımlarda bulunması da kabul edilmiştir.[163] Ama bu, devletin ekonomiye müdahalesi anlamına gelmez. Montesqueiu, kamu hukuku ile medeni hukuku birbirinden ayırıp birinin özgürlüğü, diğerinin de özel mülkiyeti garanti altına aldığını belirtir: "Özel kişi yararına olan şeyin kamu yararına olan şey karşısında boyun eğmesi gerekir demek, mantığa aykırı bir şeydir. Bu, ancak yurttaşlık hukuku, yani yurttaşın özgürlüğü söz konusu olduğu zaman kabul edilebilir; mülkiyet söz konusu olduğu zaman ise, hiçbir değeri yoktur. Çünkü buradaki kamusal iyilik, her bireyin, medeni yasaların kendisine verdiği mülkiyeti değişmez bir şekilde elinde bulundurmasıdır" (XXVI, XV, s. 150). Demek ki asıl olan, özel mülkiyetin dokunulmazlığıdır. Sonuç olarak Montesquieu, devletin ekonomik alana müdahalesini yad-

---

[161] *Mes pensées*, 1978, s. 1489.

[162] "[Yükselme] tutkusunun monarşide iyi sonuçları vardır; bu yönetim biçimine hayat verir" (III, VII, s. 25). "Bu çözümleme tamamen yeni değildir. İnsanlar siyaset konusunda düşünmeye başladıklarından beri, aşırı iki görüş arasında hep kararsız kalmışlardır: Ya insanlar doğrudan toplumun iyiliğini istedikleri için devlet gönençlidir; ya da insanların doğrudan toplumun iyiliğini istemeleri olanaksız olduğundan, iyi bir rejim, insanların kötülüklerinin herkesin iyiliğine katkıda bulunduğu rejimdir. Montesquieu'nün onur kuramı, ikinci görüşün biçimlerinden biridir. Toplumun iyiliği, yurttaşların kötülüğü ile değilse bile, ikinci derecedeki niteliklerle, hatta ahlaksal bakımdan kınanması gereken tutumlarla sağlanacaktır" (Aron, s. 35).

[163] "Devlet, bütün yurttaşlarına geçim gereçleri, yiyecek, içecek, giyecek ve sağlığa aykırı olmayan bir yaşam tarzı sağlamalıdır... Kimi kişileri ellerinden gelen işlerde çalıştırır, kimilerine de çalışmayı öğretir..." (XXIII, XXIX, s. 98).

sıyarak, bireysel çıkarların önüne hiçbir engel dikmeyerek ve rekabete dayalı bir sistemi temel alıp yükselmek, zenginleşmek, lükse kapılmak gibi tutkuları "meşrulaştırarak" yavaş yavaş ilerlemekte olan liberalizm yolunun temel taşlarını döşemiş olur.

B. Toplumsal Yaşamda Din

Kendisinin "bir dinbilimci değil de politik bir yazar olduğunu" (XXIV, I, s. 100) vurgulayan Montesquieu, dini sosyolojik bir olgu olarak ele alır. Ona göre manevi etkenlerden biri olan din, tıpkı maddi etkenler gibi yasalarla ilişki içindedir. Dolayısıyla bir politik yazarın yapması gereken şey, din konusuna salt bu çerçeve içinde yaklaşmak ve böylece din ile siyasal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koymaktır. Her ne kadar Montesquieu, dini iklim ya da nüfus gibi irdelenmesi gereken bir olgu olarak ele alıyorsa da kendi inançları doğrultusunda öznel (sübjektif) yargılarını işin içine sokmaktan da kaçınmaz. Üstelik bu yargıları, zaman içinde bir değişim geçirir. Gençlik yazılarında, özellikle *Acem Mektupları*'nda, genel olarak dine ve özel olarak Hıristiyanlığa karşı epey olumsuz bir tutum takınır, fakat yirmi yedi yıl sonra *Yasaların Ruhu*'nda bu tavrını terk eder ve çok daha ılımlı bir yaklaşım sergiler.

a. Hıristiyanlığın Eleştirisi

Acem Mektupları'nda karşımıza "semavi dinlere" hiçbir sempati beslemeyen, metafizik sorunlarda kuşkuculuğu elden bırakmayan, ama ateizme de kaymayıp Tanrı'nın varlığını kabul eden deist bir Montesquieu çıkar. Tanrı'ya herhangi bir nitelik ya da özellik yüklenmesini yadsıyan Montesquieu,[164] ilk neden olarak benimsediği Tanrı'yı bir

[164] Örneğin, Tanrı'ya yaratıcılık özelliğini bile yakıştırmamak gerekir. Çünkü zaman içinde yaratma düşüncesi, Tanrı'nın dünyayı belli bir dönemde yara-

bakıma "evrensel adalet" ile özdeşleştirir: "Eğer Tanrı yoksa, yine de Adalet'i sevmeliyiz, yani hakkında böylesine güzel bir fikir edindiğimiz bu varlığa benzemeye çalışmalıyız. Eğer tanrı varsa, zorunlu olarak adil olacaktır. Din'in boyunduruğundan özgür olabiliriz, ama Hakkaniyet'in boyunduruğundan özgür olmamalıyız."[165]

Adaleti ve ahlakı dinden (dinsel öğretilerden) soyutlayan Montesquieu, büyük dinlerin görünürdeki farklılıklarına karşın temelde birbirine benzediklerini ileri sürer. Zaten Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasındaki sonu gelmez çatışmanın en önemli nedeni, her ikisinin de aynı kökenden gelmesidir.[166] Dolayısıyla birinin içerdiği olumsuzluklar genelde diğeri için de geçerlidir.

Büyük dinlerin insanlık için büyük felaketlere neden olduğunu belirten Montesquieu, eleştiri oklarını özellikle Hıristiyanlığa yöneltir. İlk önce, Hıristiyan dininin yapılanışıyla, papalık kurumuyla ve bazı dogmalarıyla inceden inceye alay eder: "Kraldan daha güçlü bir başka sihirbaz vardır; nasıl kral başkalarının zihnine hükmediyorsa, bu sihirbaz da kralın zihnine hükmeder. Bu sihirbazın adı Papa'dır. Papa, kralı, üçün bir olduğuna, yenen ekmeğin ekmek olmadığına ya da içilen şarabın şarap olmadığına ve bunun gibi binlerce şeye inandırır."[167] Papa gibi diğer din adamları da Montesquieu'nün ironisinden nasiplerini alır-

---

tamadığını ya da yaratmak istemediğini çağrıştırır ki bu da Tanrı'nın değişmezliğiyle çelişir (*Lettres persanes*, CXIII, s. 289).

165 *Lettres persanes*, LXXXIII, s. 221.

166 "Yahudi dini, tüm yeryüzünü örten iki dalı, yani Müslümanlık ile Hıristiyanlığı oluşturmuş yaşlı bir kütüktür; ya da daha doğrusu, iki kız doğurmuş bir annedir ve bu kızlar yeryüzünü binlerce felakete boğmuştur; çünkü din konusunda, en yakın olanlar, birbirinin en büyük düşmanıdır" (*Lettres persanes*, LX, s. 161).

167 *Lettres persanes*, XXIV, s. 76-77. Ayrıca aynı yapıtın bir başka bölümünde (XXIX, s. 89): "Papa Hıristiyanların başkanıdır. Alışkanlık nedeniyle yüceltilen bir puttur... Kendisinin *aziz Pierre* diye bilinen ilk Hıristiyanlardan birinin mirasçısı olduğunu söyler; gerçekten de zengin bir mirastır bu. Çünkü uçsuz bucaksız hazineleri ve yönettiği büyük bir ülkesi vardır."

lar: Papazların "çok farklı iki işlevi vardır"; bir yanda dinin uyulması gereken kurallarını belirlerler, öte yanda bu kurallardan nasıl bağışık olunulacağını saptarlar.[168] Demek ki Hıristiyanlık, din adamlarının ellerinde istedikleri gibi evirip çevirdikleri bir oyuncak gibidir.

Bu özellik, Hıristiyanlığı, bağnazlığı ve hoşgörüsüzlüğü körükleyen bir din haline getirir. Kilise içinde "din konusunda binlerce yeni sorun ortaya atılır", "yeni öneriler getirenler hemen sapkın olarak nitelendirilir" ve bunun sonucunda halklar sonu gelmeyen çatışmalar, savaşlar içine itilir. Öyle ki "İsa'nın krallığındaki kadar iç savaşların yaşandığı bir başka krallık yoktur."[169] Dolayısıyla Hıristiyanlık, içerdiği hoşgörüsüzlük anlayışı nedeniyle yurttaşı yurttaşa, kardeşi kardeşe düşman kılarak devletlerin zayıflamasında, hatta çökmesinde önemli bir rol oynar. Örneğin, "Roma İmparatorluğu'nu Hıristiyan dini güçsüzleştirmiştir, ilk önce hoşgörülmeyen, daha sonra da hoşgörüsüz bir din olarak."[170] Aynı şekilde, Bizans'ın çöküş içine girmesinde en önemli etken dinsel bağnazlık olmuştur.

Bir yanda sofu imparatorlar "müminlerin sayısını artıracaklarını düşünüp insanların sayısını azaltmışlar", öte yanda din adamları "II. Mehmet Bizans'ı kuşattığı zaman bile aralarındaki teolojik nefrete ara verememişlerdir."[171] Avrupa'nın Roma'nın çöküşünden sonra çağlar boyunca gelişememesinin en büyük sorumlusu yine dinsel bağnazlıktır.[172] Bununla birlikte Montesquieu, kendi döneminde, Almanya ile Fransa'daki Hıristiyanların giderek "hoşgörüsüzlük zihniyetinden uzaklaştıklarını"[173] ileri sürer. Ancak

---

168 *Lettres persanes*, XXIX, s. 89.

169 *Lettres persanes*, XXIX, s. 90.

170 *Mes pensées*, 646, s. 1157.

171 *Considérations sur les causes...*, XX, s. 162 ve XXII, s. 176.

172 "Ticaretin yıkımıyla birlikte gelen bütün felaketleri Skolastiklerin spekülasyonlarına borçluyuz" (XXI, XX, s. 34).

173 *Lettres persanes*, LX, s. 162.

İspanya ile Portekiz'de papazlar, "insanları hâlâ samanlar gibi ateşte yakmaya" devam etmektedirler.[174]

Montesquieu'nün Hıristiyan dinine yönelttiği bir başka eleştiri, onun "antisosyal" olması, yani toplumsal yaşamın gereklerine ters düşmesidir. Zaten yukarıda da belirttiğimiz üzere, Hıristiyanlığın içerdiği bağnazlık ile hoşgörüsüzlük insanların toplumsal yaşamdan bekledikleri huzuru yok etmekte ve ekonomik gelişmeyi engellemektedir. "Yalnızca öte dünya için tasarlanmış olan Müslümanlık ile Hıristiyanlık, bugün bu dünyayı tümüyle yok etmektedir"[175] diyen Montesquieu, Machiavelli'yi çağrıştırırcasına bu dinlerin (özellikle de Hıristiyanlığın) yeryüzündeki yaşamın gerekleriyle bağdaşmadığını açıkça dile getirir. Hele bir de sofuluk yüreklere kazınırsa, artık Hıristiyanların kendi yaşamları için bile mücadele edebilecek güçleri kalmaz.[176]

Ayrıca Katolikliğin yücelttiği bekâreti sürdürme dogması, bir dinin ne denli "antisosyal" sonuçlar doğurabileceğine iyi bir örnektir. Çünkü bu dogma nedeniyle, Katolik ülkelerin nüfusu hızla azalmakta ve buna bağlı olarak da emek gücünde büyük düşüş yaşanmaktadır. Oysa Pro-

---

[174] *Lettres persanes*, XXIX, s. 91. Ayrıca 1745 yılında Lizbon'daki sapkınların ateşte yakılma olayından büyük ölçüde etkilenen Montesquieu, bu konuya *Yasaların Ruhu* yapıtında da yer verir (XXV, XIII). "İspanya ile Portekiz Engizisyonlarının Yargıçlarına Alçakgönüllü Bir Uyarı" başlığını verdiği bu bölümde, din adına yapılan işkenceleri, işlenen cinayetleri kınar ve sonunda yargıçlara şöyle seslenir: "Gelecekte herhangi bir kimse kalkar da içinde yaşadığımız yüzyılda Avrupalıların uygar olduğunu söylemek cesaretini gösterirse, ona bunun yalan olduğunu söyleyecekler, kanıtlamak için de sizi örnek göstereceklerdir; hakkınızda edinilmiş olan kanı öylesine kötü olacak ki bu kanı, içinde yaşadığımız yüzyılı kötüleyeceği gibi çağdaşlarınızdan da nefret edilmesine neden olacaktır" (s. 132-133).

[175] *Mes pensées*, 588, s. 1081.

[176] "Genel bir sofuluk, cesaretleri kırıyor ve bütün İmparatorluğu [Bizans'ı] uyuşukluk içine sokuyordu." diyen Montesquieu'ye göre, Bizans ordusunu oluşturan sofu Hıristiyanlar savaşmaya değil, fakat ölmeye gidiyorlardı (*Considérations sur les causes...*, XXII, s. 171).

testanlıkta böyle bir dogma olmadığından, "Protestanlar her gün daha zengin ve daha güçlü olacaklardır." Dolayısıyla, "Avrupa'nın şu anki durumu göz önüne alındığında, Katolik dininin Avrupa'da beş yüz sene daha varlığını sürdürmesinin olanaksız olduğu söylenebilir."[177]

b. Hoşgörünün Boyutları

Montesquieu, Aydınlanma Çağı'nın genel çizgisi doğrultusunda Hıristiyanlığa, Kilise'ye, Papa'ya yönelttiği bu eleştirilerinin ardından hoşgörünün savunusunu üstlenir. Dinsel hoşgörüye verdiği önem, özgürlük anlayışıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü ona göre bir bireyin kişiliğine, dolayısıyla kişisel bir şey olan inancına yapılan her türlü özel ya da kamusal hakaret ve saldırı, o kişinin özgürlüğünün sınırlandırılması, hatta yok edilmesi anlamına gelir. Bu nedenle toplumda dinsel hoşgörünün egemen kılınması, özgürlüğün inanç düzeyinde (ve tabii başkalarının özgürlüğünü de engellemeyecek şekilde) yaşatılmasının tek yoludur. Ancak Montesquieu, hoşgörü konusuna zaman içinde farklı bir biçimde yaklaşır. Bu konudaki görüşleri, tam bir inanç özgürlüğü anlamında "radikal bir hoşgörü" anlayışından başka dine, başka dinden olanlara zorunlu olarak katlanma anlamında "ılımlı bir hoşgörü" anlayışına doğru evrilir.

Fransa'da Nantes Fermanı'nın kaldırılışından otuz altı yıl sonra yayımlanan *Acem Mektupları* yapıtının LXXXVI. mektubu (s. 224-227), hoşgörüyü devlete yararlı bir politika olarak savunma yoluna gider. Montesquieu, tarih kitaplarının din savaşlarıyla dopdolu olduğunu kabul eder; ama hemen ardından, bu savaşlara, bir ülkede çok sayıda dininin bulunmasının değil de hâkim dinin sergilediği hoşgörüsüzlük zihniyetinin yol açtığını vurgular. Ona göre, bu hoşgörüsüzlük zihniyeti, tarih içinde Mısırlılardan Yahu-

[177] *Lettres persanes*, CXVII, s. 300.

dilere, Yahudilerden de "bir bulaşıcı hastalık gibi" Müslümanlar ile Hıristiyanlara geçmiştir. Demek ki her din, hâkim bir konumda olduğunda, hoşgörüsüz bir tutum içine girebilmekte ve diğer dinler üzerinde baskı uygulayabilmektedir. Bunun sonucu ise, ülkenin sürekli olarak dinsel iç savaşlar yaşamasıdır.

Montesquieu'nün buraya kadarki açıklamalarından hareketle şöyle bir yorum getirilebilir: Dinlerin kendiliklerinden bir hoşgörü ortamı yaratıp sürdürmeleri olanaksız olduğundan, ülkede dinsel barışı, huzuru sağlayabilecek tek otorite siyasal iktidardır. Prens, bu amaçla hiçbir dine üstünlük tanımayıp hepsine karşı tarafsız bir tutum takınmalı ve böylece insanların birbirlerinin inançları üzerinde baskı yapabilme olanağını ortadan kaldırmalıdır. Özgürlük nasıl toplumsal ve siyasal yapının çok parçalı olmasını gerektiriyorsa, aynı şekilde dinsel yapının da çok parçalı olmasını ve bu parçaların (yani dinlerin) bir dengefren sistemi içinde bulunmalarını gerektirmektedir.

Bir ülkede birden fazla dinin bulunmasının devlet için çok yararlı olduğunu savunan Montesquieu, bu yargısını birkaç gerekçeye dayandırarak açıklamaya çalışır. İlk olarak, bir ülkede dünyanın bütün dinleri toplansa da bundan hiçbir kötülük doğmayacağını belirtir. Tersine, siyasal iktidar, tüm bu dinleri kendi hizmetine koşabilir. "Çünkü itaatı buyurmayan ve boyun eğmeyi salık vermeyen hiçbir din yoktur." İkinci olarak, hoşgörülen dinlere sahip kişiler, toplumda çoğunluk olmadıkları için onurlu mevkilerden uzak bulunduklarından zenginleşerek yükselmeye çalışırlar; bu da ülkenin ekonomik gelişmesine önemli bir katkıda bulunur. Son olarak, "bir devlete yeni bir mezhebin kabul edilmesi, eski mezhebin kötülüklerinin düzeltilmesinin en güvenli yoludur."[178] Hoşgörüyle karşılanan her yeni din bir rekabet ortamı yaratır ve böylece eski di-

[178] *Lettres persanes*, LXXXV, s. 225.

nin (ya da dinlerin) kendine çeki düzen verip toplum için daha yararlı bir hale gelmesine yol açar. Demek ki prens, dinsel öğretilerin çeşitliliğini desteklemeli ve hoşgörüsüne hiçbir sınır koymamalıdır.

Mutlak bir inanç özgürlüğüyle özdeşleşen bu hoşgörü anlayışı, *Yasaların Ruhu*'nda ortadan kalkar. Çünkü Montesquieu, bu yapıtında, eğer ülkede tek bir din varsa ve devlet bu dinden hoşnutsa, bir başka dinin ülkeye girmesine izin verilmemesi gerektiğini kabul eder. Bu görüşünü ise, daha önce yazdıklarıyla çelişen bir gerekçeye dayandırır: Farklı dinler, yayılmaya çalışıp birbirlerinin aleyhine propaganda yapmaya giriştikleri için, devlette karışıklıkların başgöstermesine, huzurun bozulmasına neden olurlar. Dolayısıyla, "siyasal yasaların din konusundaki temel ilkesi şöyle olmalıdır: Bir devlet, yeni bir dini kendi içine kabul edip etmemekte özgür ise, yerleşmesini kabul etmemelidir; fakat bu yeni din yerleştiği takdirde, onu hoşgörmelidir" (XXV, X, s. 129).

Bu ilkenin öngördüğü hoşgörü, belli bir koşulda, yani ülkede birden fazla dinin yerleşmiş olması durumunda benimsenmektedir. Aynı zamanda hoşgörü, bu koşulda ülkede huzuru sağlamanın zorunlu bir yöntemi olarak, yani çeşitli dinlerin hem devletin hem de birbirinin huzurunu kaçırmalarını engelleyen bir çare olarak kabul görmektedir.[179] Hoşgörünün var olmasının mevcut dinin dışında başka bir dinin (ya da dinlerin) "yerleşmiş" olmasını ge-

[179] Ayrıca Montesquieu, hoşgörü ile özgürlük arasındaki ilişkiye üstü örtük bir biçimde de olsa yer verir. Çünkü bu görüşünün hemen ardından şunları yazar: "Bir yurttaş yalnızca devlette huzursuzluk yaratmamakla değil, aynı zamanda herhangi bir yurttaşa rahatsızlık vermemekle yasalara saygı göstermiş olur" (XXV, IX, s. 128). Bu cümleyi şöyle açabiliriz: Yurttaşlar birbirlerinin inançlarına saygı gösterdikleri zaman yasalara itaat etmiş olurlar; yasalara itaat etmek, yani "yasaların izin verdiği her şeyi yapmak" özgür olmak olduğuna göre de bütün yurttaşlar bu dinsel hoşgörü sayesinde özgürlüklerini sürdürmüş olurlar.

reksindirmesi, birçok soruyu da beraberinde getirir. Farklı dinlerin kabul edilmesi bunların "yerleşmiş" olmasına bağlı olduğuna göre, bu yerleşmişliğin ölçütü nedir? Bu ölçütü belirleyen otorite kimdir? Bu ölçüt doğrultusunda bir dinin "yerleşmiş" olup olmadığını kim saptar? Siyasal iktidar yeni bir dinin "yerleşmesini" engelleme hakkına sahip midir? Bu tür sorular yarattığının farkında olmayan ya da olmak istemeyen Montesquieu, yalnızca, henüz yerleşmemiş bir dinin prens tarafından engellenmesi gerektiğini söylemekle yetinir. Ona göre bu mücadelede, baskıcı yöntemler kullanılmamalı; tersine insanlar "lütuflarla, yaşamın rahatlıklarıyla, iyi bir gelecek umuduyla" ikna edilerek yeni dini terk etmeye davet edilmelidir. "Din değiştirme konusunda, davet etmenin işkence etmekten daha etkili olması, genel bir kuraldır" (XXV, XII, s. 130).

Devlette tek bir dinin olmasını yeğleyerek inanç özgürlüğüne büyük bir darbe indiren bu görüşler, *Yasaların Ruhu*'nun XXIV. kitabında dine olumlu bir biçimde yaklaşan ve devlet içinde önemli bir rol biçen görüşler ile yakından bağlantılıdır.

c. Devlet-Din İlişkisi

Montesquieu, sosyolojik bir olgu ya da manevi bir etken olarak ele aldığını belirttiği dinin, toplumsal ve siyasal yapının sürdürülmesinde önemli bir işlevi yerine getirdiğini ileri sürer. Fırtınalı zamanlarda Roma'yı ayakta tutan iki dayanaktan birinin din (diğerinin de töreler) olduğunu söyleyen Montesquieu (VIII, XIII, s. 118), "mevcut dinleri toplumsal yaşama getirdikleri iyilikle orantılı olarak inceleyeceğini" (XXIV, I, s. 100) belirtir.

Dinleri buraya kadar salt dünyevi konumları içinde değerlendiriyor gibi görünen Montesquieu, hemen ardından bir din bilgini olmadığını vurgulamakla birlikte, dinle-

ri teolojik bakımdan "gerçek ve sahte" diye ikiye ayırma yoluna gider. Fakat dinlere, yine de "dünyevi" açıdan yaklaşmayı sürdürür. Ona göre bir din, sahte de olsa, devletin iyiliğini sağlayabilir ve ahlakla bağdaşıp insanları doğru dürüst davranışlara yönlendirebilir (XXIV, VIII, s. 106). Bu bakımdan dinsel bir dogmanın gerçek ya da sahte olması pek önemli değildir. Çünkü "sahte bir dogma bile, toplumun ilkeleriyle ilişkilendirilerek insanlar için iyi sonuçlar meydana getirebilir" (XXIV, XIX, s. 113). Her ülke içinde bulunduğu koşullar nedeniyle nasıl kendine özgü yasalara sahipse, aynı şekilde dini de kendisine uygundur. Dolayısıyla, "bir dini bir ülkeden bir başka ülkeye taşımakta birçok sakınca vardır" (XXIV, XXV, s. 117).[180] Önemli olan, o ülkedeki yönetimin doğasına ve ilkesine uygun olan dinin, bu uygunluk doğrultusunda işlemesinin sağlanmasıdır.

Montesquieu, "bilimsel" olarak nitelenebilecek bu yaklaşımın yanında, öznel tercihine de yer vererek sık sık yaptığı gibi aceleci genellemelerde bulunur ve bilimsellikten uzaklaşır. *Acem Mektupları*'nda Hıristiyanlığı eleştiri yağmuruna tutmuş olan Montesquieu, bu kez, yaşlandığı ya da dinsel sansürden çekindiği için, bu dini yücelten düşünceler ortaya koyar: Tek gerçek din olan Hıristiyanlık, diğer dinlere (özellikle Müslümanlığa) karşı üstün bir konumdadır. Üstündür, çünkü "amacı insanları öte dünyada mutluluğa ulaştırmak olduğundan" (XXIV, III, s. 102) bu işlevi en iyi yerine getiren dindir. Üstündür, çünkü bu dünyada insanlar için en büyük iyilikler sağlayan ve devlet

[180] Bu bağlamda Montesquieu, din ile iklim arasında bir ilişki kurar ve şu sonuca ulaşır: "İklim üzerinde temellenmiş bir din başka bir ülkenin iklimine aşırı derecede aykırı geldi mi, söz konusu dinin o ülkeye yerleşmesi olanaksız olur; ülkeye sokulsa bile çok geçmeden sınır dışı edilir. Beşeri açıdan söylersek, öyle anlaşılıyor ki Hıristiyan dininin de, İslam dininin de sınırlarını çizen doğrudan doğruya iklim olmuştur" (XXIV, XXVI, s. 118).

için en yararlı olan dindir.[181] Ancak dinin, özellikle de Hıristiyanlığın bu "dünyevi" işlevini gereğince yerine getirebilmesi, onun devlet ile olan ilişkisinin belli bir şekilde düzenlenmesine bağlıdır.

Fransa'da XIV. Louis'nin ölümünden sonra yeniden alevlenen dinsel tartışmalar içinde, Montesquieu (biri Kilise ile devletin mutlak ayrılığı, diğeri Kilise'nin devlete mutlak bağımlılığı olan) her iki radikal görüşü yadsır ve bir "üçüncü yol" önerir: Kilise ile devletin uyumlu işbirliği. Fakat bu önerisiyle teokratik bir yapıyı savunduğu sanılmamalıdır. Tersine, Montesquieu din adamları ile devlet adamlarının iç içe geçtiği, dinsel kuralların pozitif yasalar haline dönüştüğü teokrasiyi kesin bir dille mahkûm eder. Ona göre Bizans'ın zayıflayıp çöküş içine girmesinin en önemli nedenlerinden biri, papazların doğrudan doğruya siyasal yaşamda yer alıp büyük bir güç elde etmeleridir. "Yunanlıların [Bizanslıların] bütün felaketlerinin en zehirli kaynağı, onların hem ruhani hem de dünyevi iktidarın ne doğasını ne de sınırlarını bilebilmiş olmalarıdır."[182] Her iki iktidarın alanları farklıdır, birbirlerinin işlerine karışmamalıdırlar. Özellikle krallık yönetiminde, yani "dinsel kurumların devletten ayrılmasının ve bütün erklerin tek bir kişide toplanmamasının son derece zorunlu olduğu monarşide, din işleri başkanlığının [Papalığın] devletten ayrı olması gerekir" (XXV, VIII, s. 127).[183]

---

[181] Örneğin, "Hıristiyanlarda din, prensleri daha az sıkılgan yapar, dolayısıyla da az zalim olmalarını sağlar. Prens uyruklarına, uyruklar da prense güvenir... Hıristiyan dini, bizim bu dünyada da mutlu olmamızı sağlar" (XXIV, III, s. 102). "Hıristiyanlık, yönetim konusunda siyasal bir hukukun, savaş konusunda da insanlığın sonsuz bir şükranla karşılayacağı bir devletler hukukunun doğmasına neden olmuştur" (XXIV, III, s. 103).

[182] *Considérations sur les causes...*, XXII, s. 178.

[183] Montesquieu, *Acem Mektupları*nda, Papalık fermanlarının Fransız pozitif hukuku içine sokulmasını eleştirir ve bu tutumu "insan aklının bir ayıbı" olarak nitelendirir (*Lettres persanes*, C, s. 258-259).

Montesquieu'nün savunduğu Kilise ile devleti birbirinden ayıran bu "laiklik" anlayışı mutlak bir nitelik göstermez. Bu iki alan birbirinden tümüyle kopuk değildir. Çünkü Kilise'nin de, devletin de seslendiği kişiler aynı insanlardır; birisi onların akıllarına, diğeri de yüreklerine seslenir (XXIV, VII, s. 105). Kilise, öte dünyada mutluluk için çalışmasının yanında, insanların bu dünyada da mutlu olmalarını amaçlar. Bu nedenle, dinsel alan ile siyasal alan ya da Kilise ile devlet ortak bir amaçta buluşurlar. "Din ile medeni yasalar insanları iyi yurttaşlar haline getirmeye yöneldiklerine göre, bunlardan biri bu amaçtan uzaklaştı mı, ötekinin amaca daha çok yaklaşması gerekir" (XXIV, XIV, s. 109).[184] "İnsanlara birbirlerini sevmeyi buyuran Hıristiyan dini, kuşkusuz her ulusun en iyi siyasal yasalara ve en iyi medeni yasalara sahip olmasını ister; çünkü insanların dinden sonra birbirlerine alıp verebilecekleri en büyük iyilik bu yasalardır" (XXIV, I, s. 100-101).

Bir toplumun gönenci, pozitif yasalar ile dinsel yasaların uyumlu bir birlik içine sokulmasına bağlıdır. Hıristiyanlıktan söz ederken "dinsel çıkarları hiçbir zaman siyasal çıkarlara feda etmediğini, fakat bu çıkarları birleştirmeye çalıştığını" (XXIV, I, s. 100) söyleyen Montesquieu'ye göre izlenmesi gereken en iyi yol, Kilise ile devletin (kurumsal olarak değil) çıkarlar ya da amaçlar doğrultusunda uyumlu bir birlik içine sokulmasıdır. Bu birliğin sağlanabilmesi için ise, yönetimin ilkesi ile dinin ilkesi arasında doğal bir uyumun olması gerekir. Ilımlı bir yönetim, "yumuşaklık" üzerinde temellenmiş olan ve "despotizmden çok uzak bulunan" Hıristiyan diniyle birleşebilir; buna karşılık despotik yönetim, "yalnız kılıç ile kalkandan söz eden" İslam dinini çağrıştırır (XXIV, III-IV, s. 102-103). Bağımsızlığa, özgürlüğe tutkun olan kuzey halkları Protes-

[184] Montesquieu'nün buraya düştüğü dipnot: "İnsanı daha yetkin kılmaya yönelen her din, insanı bu nedenle iyi bir yurttaş yapmaya da yönelir."

tanlığa, itaat etmeye yönelik olan güney halkları da Katolikliğe yatkındırlar. Dolayısıyla, "Katolik dini monarşiyle, Protestan dini ise cumhuriyetle daha iyi bağdaşır" (XXIV, V, s. 104).

Din ile devletin doğal bir uyum içinde birleşmeleri ve aynı amaç doğrultusunda etkide bulunmaları sayesinde, insanların o ülkedeki yönetim biçimine uygun kişiler haline gelmeleri daha kolay olur. Örneğin Hıristiyanlıkla bütünleşmiş bir monarşide, bütün insanlar "iyice kavradıkları görevlerini canla başla yerine getirmeye çalışan yurttaşlar olacaklardır... Dine borçlu olduklarına ne kadar inanırlarsa, vatana da o denli borçlu olduklarını düşüneceklerdir" (XXIV, VI, s. 105). Din ile devletin aynı amaca yönelmeleri nedeniyle, pozitif yasalar ile dini yasaların arasında çeşitli ilişkilerin oluşması mümkündür. Pozitif yasalar, dini yasaları güçlendirebilir, eksikliklerini giderebilir ya da kötülüklerini düzeltebilir; aynı şekilde dini yasalar da pozitif yasaların güçsüz kaldığı durumlarda, "siyasal yapının kusurlarını düzeltebilir" ve "devlete destek olabilir" (XXIV, XVI, s. 111).

Böylece Montesquieu, dini devlet için bir tehlike olarak görmekten vazgeçip her ikisini aynı amaca doğru yönelterek uyumlu bir birlik içine sokmaya çalışır. Önerdiği bu sistem liberal düşünürler tarafından savunulacak olan "laiklik" olarak nitelendirilebilir mi? Hem evet hem hayır. Evet, çünkü dinsel otorite ile siyasal otorite tek bir yerde (ya da kişide) toplanmamıştır; dinsel kurallar pozitif yasaların yerine konmamış ya da pozitif yasalar dinsel kurallara göre biçimlendirilmemiştir; bir ülkede farklı dinlerin olabileceği kabul edilmiş ve bunlara karşı hem devletin hem de özel kişilerin hoşgörü göstermesi yasalarca zorunlu kılınmıştır. Hayır, çünkü din salt kişisel bir inanç olmaktan çıkarılmış ve bu dünyadaki yaşamı düzenleyen bir öğreti haline getirilmiştir; siyasal otoritenin bir bakıma ah-

lakla özdeşleştirilen dinle el ele hareket etmesi ve onun kurallarını dikkate alması, hatta gerektiğinde kendisini onlara göre ayarlaması benimsenmiştir; hoşgörünün zorunlu olmadığı durumlarda, bir tür "devlet dini" savunulmuş ve inanç özgürlüğü yadsınmıştır. Demek ki Montesquieu, diğer konularda olduğu gibi din konusunda da ikircikli görüşler ortaya koymaktadır. Bu durum, onun kişisel düşüncelerinin yeterince oturmamış olmasından mı, kendi çağının düşünsel ortamının kayganlığından mı, yoksa ikirciliğin, çelişkinin liberalizmin doğasında bulunmasından mı kaynaklanmaktadır acaba?

VIII- SONUÇ

Montesquieu, Raymond Aron'un deyişiyle, "bir anlamda klasik filozofların sonuncusu, bir başka anlamda da sosyologların ilkidir. Bir toplumun esas olarak siyasal rejimiyle belirlendiğini düşündüğü ve bir özgürlük anlayışına vardığı ölçüde hâlâ klasik bir filozoftur. Fakat bir başka anlamda, klasik siyasal düşünceyi toplumun bütüncül (global) anlayışı içinde yeniden yorumlar ve toplulukların bütün yönlerini sosyolojik olarak açıklamaya çalışır."[185] "Olan"ı ortaya koymayı hedefler, bu amaçla da gözleme, tümevarım yöntemine başvurur ve tarihi insan iradesini işin içine katmadan kavramaya uğraşır. Ama aynı zamanda klasik bir filozof gibi "olması gereken"in peşinden koşar; dolayısıyla, evrensel değerlerden hareket edip tümdengelim yöntemini de kullanır ve aceleci genellemelerde bulunup örnekler seçiminde öznelliğin kıskacından kurtulamaz.

Hem klasik bir filozofun hem de bir sosyoloğun özelliklerini taşıyan Montesquieu, yukarıda Aron'un belirttiği ve birçok yorumcunun vurguladığı gibi, bir özgürlük düşünürüdür. Fakat özgürlüğü salt siyasal açıdan ele alır ve

[185] Aron, s. 66.

onu siyasal iktidarın belli bir şekilde biçimlenip işlemesine bağlar. Üstelik özgürlüğün bazı durumlarda çiğnenebileceğini ya da askıya alınabileceğini kabul eder. Bu konuda, yasaların genelliği ilkesini yadsıyan bir biçimde, herkesin özgürlüğünü korumak amacıyla belli kişilerin özgürlüğünün yasalarca ellerinden alınması gerektiğini yazar. Hemen ardından da, "bazı durumlarda, tanrıların heykellerini gizlemek gibi, özgürlüğün üzerine de belli bir süre için bir örtü örtmekten çekinilmemesini" salık verir (XII, XIX, s. 198).

Montesquieu'nün böyle bir yargıda bulunmasının temel nedeni, özgürlüğün korunmasından çok toplumsal-siyasal yapının sürdürülmesine önem vermesidir. Ona göre her düzen maddi ve manevi koşulların doğal bir sonucu olduğundan, bunda değişiklikler yapmamak ya da bunu bir başka düzenle değiştirmeye kalkışmamak gerekir. Eğer bu tür girişimlerin engellenmesi için özgürlüklerin askıya alınması gerekiyorsa, özgürlükler askıya alınmalıdır. Bu bakımdan özgürlükçü olmaktan çok tutucu (muhafazakâr) bir düşünür olan Montesquieu'nün insanlardan beklediği şey, içinde bulundukları düzeni benimsemeleri ve bu düzeni sürdüren yasaları gönülden kabullenmeleridir. Öyle ki "yasaların bazı bakımdan bizim için zararlı olmaları durumunda bile, yurttaş olmanın gereği yasaları sevmektir."[186] "Yönetimler içinde en iyisi genellikle içinde yaşanılan yönetimdir; aklı başında olan her insan, bu yönetimi sevmelidir. Çünkü davranışları ve töreleri değiştirmeden yönetimi değiştirmek olanaksız olduğundan, yaşamın çok kısa olduğu da göz önüne alındığında, insanların kendilerine biçtiği bu giysiyi her bakımdan terk etmelerinin ne gibi bir yararı olacağını kesinlikle anlamıyorum."[187]

[186] *Mes pensées*, 618, s. 1144.

[187] *Mes pensées*, 632, s. 1153. *Yasaların Ruhu* yapıtında "herkesin görevini, prensini, vatanını, yasalarını sevmek için yeni yeni nedenler bulmasını ve...

Montesquieu'nün ilerlemeyi, değişimi yadsıyan bu tutuculuğu,[188] Fransa'ya yakıştırdığı "feodal monarşi"nin sürdürülmesinin bir anlamda gerekçesini oluşturur. Bir başka deyişle, Montesquieu, siyasal yapıda yaşanan değişimi, yani despotluk olarak nitelendirdiği mutlak monarşinin oluşumunu Fransa'nın koşullarına, Fransız ulusunun ruhuna ters düştüğü gerekçesiyle mahkûm eder. Ama gerçekte, mutlak monarşiyi çıkarlarını savunduğu soylular sınıfı, dolayısıyla da feodal sistem için bir tehdit olarak algılar ve bu nedenle bu yönetim biçimine karşı çıkar. Ancak bu noktada Montesquieu, Althusser'in de belirttiği gibi büyük bir yanılgı içine düşmektedir. Çünkü "mutlak monarşinin siyasal rejimi, ticaret ekonomisinin geliştiği dönemde, feodalizmin egemenliğini sürdürebilmesi için gerekli olan yeni siyasal biçimden başka bir şey değildir."[189] Feodal sömürü ve baskı, siyasal düzeydeki bu yeni yapılanma sayesinde sürdürülebilmektedir; dolayısıyla mutlak monark, feodalizmin genel çıkarlarının, "uzun vadedeki" çıkarlarının hizmetindedir.

---

itaat edenlerin itaat etmekten yeni bir haz almasını sağlayabilirsem kendimi ölümlülerin en mutlusu sayarım" (Önsöz, s. VI, VII) diyen Montesquieu, mevcut düzenin sürdürülmesine ilişkin başka nedenler de ileri sürer: "Machiavelli, bir devlette büyük değişiklikler yapmanın tehlikeli olduğunu söyler; çünkü ona göre, bu değişikliklerden zarar görenlerin düşmanlığı kazanılır, oysa yararlı çıkanlar bu değişikliklerin iyiliğini fark edemezler bile. Benim buna ekleyeceğim bir neden daha var: Çünkü değişiklikler, yerleşmiş şeyler için duyulması gereken saygıyı ortadan kaldırarak örnek teşkil ederler ve her şeyi altüst etmek isteyen kişilerin çılgınca davranışlarına olanak tanır" *(Mes pensées*, 1916, s. 1460).

[188] Montesquieu, teknik gelişmelerden söz ettiği zaman bile, bunları "ilerleme" olarak kabul etmeyip karamsar bir tablo çizer. Ama bu karamsarlığının belli ölçüde "gerçekçi" bir yönü de vardır: "Barutun icadından beri fethedilemeyecek hiçbir yer yok; yani adaletsizliğe ve şiddete karşı artık yeryüzünde sığınabilecek hiçbir yer kalmadı. Tüm insanları öldürmek, bütün halkları ve ulusları yok etmek için çok daha kolay bir yol sağlayan herhangi bir gizin eninde sonunda keşfedileceğini düşünerek korkumdan titriyorum" *(Lettres persanes,* CV, s. 268).

[189] Althusser, 1969, s. 117 [1987, s. 81].

Fakat Montesquieu, geçmişe özlem duyan diğer aristokratlar gibi, soylu sınıfının "kısa vadedeki" çıkarlarını savunmakla yetinir ve mutlak monarşinin işlevini fark edemez. Daha sonraları Fransız Devrimi'ni hazırlayan düşünürlerden biri olarak kabul edilecek ve burjuva devrimcilerince kendisine sık sık göndermede bulunulacak olan Montesquieu, paradoksal bir biçimde "kralın mutlak iktidarına karşı cephe alırken soyluluğun tek kalesi olan feodal devlet aygıtının sarsılmasına yardım etmiş olur".[190] Ancak çağdaşları onun hakkında yanılmazlar. Örneğin Aydınlanmacı düşünür Helvetius, Montesquieu'yü çok fazla "feodalist" olarak tanımlar. Bununla birlikte, burjuva düşünürler, *Ancien Régime*'e karşı yürüttükleri mücadelelerine onu da dahil ederler.[191] Çünkü "aynı noktaya vuracak olduktan sonra darbelerin nereden geldiğinin bir önemi yoktur."[192]

Montesquieu'nün devrimcilikle hiçbir ilgisi yoktur. Yukarıda açıkladığımız üzere, yitip giden bir siyasal sisteme sıkı sıkıya bağlı olan bir tutucudur o. Fakat aynı zamanda, toplumsal yapıdaki değişimlerin bilincinde olarak despotlukla özdeşleştirdiği mutlak monarşiye karşı, erklerin farklı ellere dağıldığı bir anayasa modeli ortaya koyan bir liberaldir de. Duverger'nin deyişiyle, "yüksek burjuvaziden gelen asillerin önemli bir yer işgal edecekleri temsili meclislerle sınırlanmış bir monarşi kuramı oluşturmuş olan Montesquieu,... Saint-Simon Dükü ile modern parlamentarizm arasında bir çeşit köprüdür. Bununla beraber,... çağdaş liberalizme [daha] yakındır."[193]

---

[190] Althusser, 1969, s. 122 [1987, s. 85].

[191] *Ancien Régime*, Devrim'den sonra, 1789 öncesindeki Fransa'nın toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısını bir bütün olarak ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.

[192] *Ibid.*

[193] Duverger, s. 31.

Modern parlamentarizme esin kaynaklığı yaptığı ileri sürülen Montesquieu'nün düşünceleri, özellikle de "erkler ayrımı kuramı" diye adlandırılan devlet modeli, tarihsel süreç içinde belli bir çizgi üzerinde ilerleyen modern egemen devlet anlayışının düşünsel zincirine ters mi düşmektedir, yoksa bu zincirin halkalarından birini mi oluşturmaktadır? Montesquieu'nün bu kuramla güttüğü amaç yasama, yürütme ve yargı erklerini farklı ellere vererek devleti "küçültmek", devlet gücünü zayıflatmak mıdır, yoksa devlet gücünü daha sağlam temeller üzerine oturtmak mıdır? Egemenlik sözcüğünü kullanmayı pek sevmediği anlaşılan Montesquieu'nün, "erkler ayrımı" ile egemenliği dışladığı söylenebilir. Çünkü ne yasama ne yürütme ne de yargı organı istediğini yapma gücüne sahiptir; dolayısıyla hiçbiri egemen değildir.

Ancak bu üç erk de devlete içkindir. Madison'un Montesquieu'de "erkler ayrımı"ndan değil de "erk ayrımı"ndan söz edilmesi gerektiğini söylemesinin nedeni budur.[194] Aslında tek bir erk, tek bir güç vardır; o da devletindir. Dolayısıyla devletin bu gücünü, kendi içindeki farklı işlevleri yerine getiren değişik organlara dağıtması ve hatta bu organları farklı kişilerin ellerine bırakması devletin bir, mutlak ve bölünmez olmadığı, yani egemen olmadığı anlamına gelmez. Egemenlik yasama, yürütme ve yargının tümünde birden yer alır. Egemen olan bunlardan herhangi birisi değil, fakat üçünü de kapsayan devletin kendisidir. Bir başka deyişle, "değişik erklerin karşılıklı ilişkisi kuraldır ve bu kuraldan devlet gücünün gerçek birliği doğar."[195]

Devlet, kendi içinde üç işlevi ya da üç erki karşılıklı fren-denge ilişkileri doğrultusunda uyumlu bir işbirliğine

[194] Aktaran: Passerin d'Entrèves, s. 151.
[195] Mairet, 1978(1), s. 160.

sokarak gücünün despotik bir nitelik almasını engeller. Daha açıkçası, egemenlik, kendi içinden denetlenebilir bir hale gelir. Bu durum, hem despotluğun yol açtığı halk devrimleri olasılığını ortadan kaldırarak hem de farklı organları farklı toplumsal kesimlerin ellerine bırakıp tüm toplumun sistemi benimsemesini sağlayarak devlet gücünü sağlam temeller üzerine oturtur. "Erk ayrımı modern devletin liberal anlayışının zırhını oluşturur" diyen Passerin d'Entrèves'e göre bu kuram, egemenliği içermeseydi, ulaşmak istediği "siyasal özgürlük ya da hukukun üstünlüğü, dolayısıyla da herkesin huzuru" şeklinde nitelenebilecek sonuçlarına da varamazdı.[196] Michel Troper'in de dediği gibi, Montesquieu, modern liberallerden farklı olarak, iktidarı sınırlayarak bireysel özgürlük alanlarını çoğaltmayı (ya da sivil toplum alanını genişletmeyi) amaçlamaz.[197] Onun özgürlük anlayışı, insanların, başkalarının kaprislerine değil, yalnızca yasalara bağımlı olmalarıdır. Bu bakımdan (yine Hobbes'ta olduğu gibi), iktidar ne kadar güçlü olursa yurttaşların yasalara bağımlılığı o kadar kolay elde edilir ve özgürlük ortamı da o kadar kolay sağlanır. Yalnızca egemen olan devlet, yurttaşların üzerinde hukukun dışında başka güçlerin hüküm sürmesini, insanların başka insanlara boyun eğmesini engelleyebilir. İşte bu yüzden, Montesquieu'nün "erkler ayrımını" içeren devleti egemen bir devlettir.

Bununla birlikte, bu devlet gücünün, bu egemenliğin belli tek bir sahibi yoktur. Montesquieu'de kral artık egemen değildir; herhangi bir toplumsal kesim ya da bir sınıf da egemenliğe sahip çıkabilecek bir konumda bulunmamaktadır. Ayrıca devlet gücünün farklı ellere verilişi, egemenliğin gereksindirdiği merkezileşmeyi de zedelemekte-

[196] Passerin d'Entrèves, s. 154.
[197] Troper, s. 228.

dir. Bir bütün olarak halkın egemen kılınıp devletle özdeşleştirilmesini ve böylece her şeye muktedir merkezi modern devletin belirmesini görmek için, Jean-Jacques Rousseau'yu beklemek gerekir.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali; Akal, Cemal Bâli ve Köker, Levent, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Akal, Cemal Bâli, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990.

Akal, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Akal, Cemal Bâli, "Haysiyet ve Hak", *Defter 40*, Metis, İstanbul, 2000.

Akal, Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Aksoy, Hüsnü, *Devlet ve Demokrasi*, Yön Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Albertini, Mario, *L'Etat national*, Les Éditions Fédérop, Lyon, 1978.

Althusser, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF, Paris, 1969.

Althusser, Louis, *Politika ve Tarih*, çev. Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin, V Yayınları, Ankara, 1987.

Andreani, Tony ve Feray, Marc, *Discours sur l'égalité parmi les hommes*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1993.

Arıcan, M. Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Editions Gallimard, Paris, 1967. (Türkçe çevirisi: Korkmaz Alemdar, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1994.)

Ashcraft, Richard, "The Politics of Locke's Two Treatises of Government", *John Locke's Two Treatises of Government*, (ed. Edward J. Harpham), University of Kansas, Kansas, 1992.

Ashcraft, Richard, *Locke's Two Treatises of Government*, Unwin Hymen, Londra, 1987.

Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris, 1978.

Bakırcı, Fahri, *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Babil Yayınları, Ankara, 2004.

Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Balibar, Etienne, "Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (hrsg. Bei Marcel Senn und Manfred Walther), Schulthess, Zürich, 2001.

Barret-Kriegel, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, Paris, 1989(1).

Barret-Kriegel, Blandine, *L'Etat et les esclaves*, Payot, Paris, 1989(2).

Beaud, Olivier, *La puissance de l'Etat*, PUF, Paris, 1994.

Beccaria, Cesare, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Bell, David A., "Le caractère national et l'imaginaire républicain au XVIIIe siècle, *Annales*, Juillet-Août 2002.

Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay ve Levent Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

Benoit, Francis-Paul, *Les idéologies politiques modernes*, PUF, Paris, 1980.

Benrekassa, Georges, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Librairie Générale Française, Paris, 1987.

Bernstein, Eduard, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, çev. H. J. Stenning, Frank Cass and Co. Ltd., Londra, 1963.

Beudant, Charles, *Le droit individuel et l'Etat*, Librairie Arthur Rousseau, Paris, 1920.

Blom, Hans W., "The moral and political philosophy of Spinoza", *Routledge History of Philosophy Volume IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed. G. H. R. Parkinson), Routledge, Londra ve New York, 2000.

Bonney, Richard, *L'absolutisme*, PUF, Paris, 1994.

Bouillon, Hardy, *John Locke*, çev. A. İ. Savaş, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

Boutet, Didier, *Vers l'Etat de droit. La théorie de l'Etat et du droit*, Editions L'Harmattan, Paris, 1991.

Brailsford, H. N., *The Levellers and the English Revolution*, The Cresset Press, Londra, 1961.

Braud, Philippe ve Burdeau, François, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution*, Éditions Montchrestien, Paris, 1983.

Brinton, Crane; Christopher, John B. ve Wolff, Robert Lee, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, çev. Mete Tuncay, Cem Yayınevi, 3 c., İstanbul, 1982.

Buhr, M.; Schroeder, W. ve Barck, K., *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, Birim Yayınları, İstanbul, 1984.

Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1949 (c. 2), 1950 (c. 3), 1952 (c. 4), 1953 (c. 5).

Burdeau, Georges, *La démocratie*, Editions du Seuil, Paris, 1966. (Türkçe çevirisi: Bülent Nuri Esen, *Demokrasi*, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1964).

Burdeau, Georges, *L'Etat*, Seuil, Paris, 1970.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1986.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi Cilt: 4, Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

Cevizci, Ahmet, "Aydınlanma", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 1, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.

Chartier, Roger, "Les philosophes ont-ils préparé la révolution?", *Les Dossiers de l'Histoire. La Révolution française*, No 25, Octobre-Décembre 2004.

Châtelet, François, "La conscience et la morale", *Histoire des idéologies*, (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 3, Paris, 1978.

Châtelet, François; Duhamel, Olivier ve Pisier-Kouchner, Evelyne, *Histoire des idées politiques*, PUF, Paris, 1982.

Cheneval, Francis, "Spinozas Philosophie der internationalen Beziehungen", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (hrsg. Bei Marcel Senn und Manfred Walther), Schulthess, Zürich, 2001.

Chevallier, Jean-Jacques, "L'idée de nation et l'idée d'Etat", *L'idée de nation*, PUF, Paris, 1969.

Chevallier, Jean-Jacques, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1970.

Chevallier, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Payot, c. 2, Paris, 1983.

Clark, Lorenne M. G., "Women and John Locke: or Who Owns the Apples in the Garden of Aden?", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, (ed. Vere Chappel), Garland Publishing, Inc., New York, 1992.

Claval, Paul, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, Paris, 1980.

Cohen, Joshua, "Structure, Choice and Legitimacy: Locke's Theory of the State", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, (ed. Vere Chappel), Garland Publishing, Inc., New York, 1992.

Colerus, Johannes, "Kurze aber wahrhaftige Lebensbeschreibung von Benedictus de Spinoza", *Lebensbeschreinbungen und Dokumente* (hrsg. Von Manfred Walther), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Cook, Thomas I., *History of Political Philosophy, From Plato to Burke*, Prentice-Hall, Inc., New York, 1937.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1989.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1990.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1996.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Hobbes ve Locke*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1998.

Cottingham, John, *A History of Western Philosophy Vol. 4: The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988.

Cresson, André, *Diderot*, çev. Asım Bezirci, Evrensel Kültür Kitaplığı, İstanbul, 1994.

Curley, Edwin, "Spinoza's Life and Philosophy", *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works* (edited and translated by Edwin Curley), Princeton University Press, Princeton, 1994.

Çırakman, Aslı, "Bernard Mandeville: Kaygısız Birey ve Modernitenin Çıkmaz Sokakları", *Doğu/Batı*, Sayı 6, Şubat 1999.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Dahl, Robert A., *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. Levent Köker, Türk Siyasi İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Ortak Yayını, Ankara, 1993.

Dedieu, Joseph, *Montesquieu*, Félix Alcan, Paris, 1913.

Deleuze, Gilles, "Hume", *Histoire de la philosophie* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 4, Paris, 1972.

Deleuze, Gilles, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk, İstanbul, 2005.

Delon, Michel, "Politique des Lumières-Bonheur", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993.

Denis, Henri, *Ekonomik Doktrinler Tarihi*, çev. Attila Tokatlı, Sosyal Yayınlar, 2 c., İstanbul, 1973.

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, Paris, 1950.

Descartes, René, *Yöntem Üzerine Söylem*; Spinoza, Benedictus, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*; Gottfried Leibniz, Wilhelm, *Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1998.

Desné, Roland, "La philosophie française au XVIIIe siècle", *Histoire de la philosophie* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c. 4, Paris, 1972.

Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1968.

Diderot, *Filozofça Düşünceler-Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, çev. Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1974.

Diderot, *Aktörlük Üzerine Aykırı Düşünceler*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Diderot, *Körler Hakkında Mektup*, çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Diderot, *Le neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Gallimard-Folio, Paris, 2003.

Diderot, *Article "Citoyen" (Encyclopédie)*, http//www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Diderot_Denis/encyclopedie/citoyen, 05.11.2004(1).

Diderot, *Lettre de M. Denis Diderot sur l'examen de L'essai sur les* préjugés, http//www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Diderot_Denis/Lettre_de_M.Denis, 05.11.2004(2).

Dumont, Louis, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne 1789-1945*, Seuil, Paris, 1983.

Dunn, John, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Durkheim, Emile, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1953.

Duverger, Maurice, *Batı'nın İki Yüzü*, çev. Cem Eroğul ve Fazıl Sağlam, Doğan Yayınevi, Ankara, 1977.

Edmond, Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Masson et Cie., Paris, 1972.

Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Ehrard, Jean, "Montesquieu", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1987.

Ellul, Jacques, *Histoire des institutions. XVIe-XVIIIe siècle*, PUF, c. 4, Paris, 1994.

Ergün, Reyda, *Özgürlük Sorunu Çerçevesinde Alman İdealizmi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

Fénelon, *Aventure de Télémaque*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1933. (Türkçe çevirisi: Ziya İshan, *Telemakhos'un Başından Geçenler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2 c., İstanbul, 1991.)

Ferry, Luc ve Renaut, Alain, *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Paris, 1985.

Fleiner-Gerster, Thomas, *Théorie générale de l'Etat*, PUF, Paris, 1986.

Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, İstanbul, 2004.

Garrett, Don, "Theology in Spinoza and Early Modern Rationalism", *New Essays on the Rationalists* (ed. Rocco J. Gennaro, Charles Huenemann), Oxford University Press, New York-Oxford, 1999.

Germino, Dante, *Machiavelli to Marx: Modern Western Political Thought*, University of Chicago, Chicago, 1972.

Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Goulemot, Jean Marie, "Critiques théoriques et pratique de l'absolutisme", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993.

Goulemot, Jean Marie, "Despotisme éclairé?", *Nouvelle histoire des idées politiques* (s.d. de Pascal Ory), Hachette, Paris, 1993.

Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, Lettres Modernes, Paris, 1980.

Goyard-Fabre, Simone, *Philosophie politique XVIe-XXe siècle*, PUF, Paris, 1987.

Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu: La nature, les lois, la liberté*, PUF, Paris, 1993.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982.

Gregoire, François, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, Çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.

Hampsher-Monk, Iain, *A History of Modern Political Thought*, Blackwell, Londra, 1992.

Hampson, Norman, *Le Siècle des Lumières*, Seuil, Paris, 1972.

Hançerlioğlu, Orhan, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1976.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Hazard, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, Paris, 1963.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul, 1981.

Hermet, Guy, *Aux frontières de la démocratie*, PUF, Paris, 1983.

Hermet, Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Fayard, Paris, 1989.

Hilav, Selahattin, "Ansiklopedi ve Aydınlanma Felsefesi", *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü* (Diderot ve D'Alembert), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

Hill, Christopher, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*, Penguin Books, Londra, 1958.

Hill, Christopher, *1640 Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Sim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992.

Hobsbawm, Eric J., *Devrim Çağı: 1789-1848*, çev. Jülide Ergüder-Alâeddin Şenel, V Yayınları, Ankara, 1989.

Homeros, *Odysseia*, çev. Ahmet Cevat Emre, Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971.

Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefe Fragmanlar*, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, 2 c., İstanbul, 1995-1996.

Huberman, Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1982.

Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Hume, David, "Of the Original Contract", *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill*, (ed. Nigel Warburton ve Derek Matravers), Routledge, Londra, 2000.

Hume, David, *La liberté de la presse*, http//www.uqac.ca/zone30/Classiques_ *des*_ sciences _sociales/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/liberte_de-la_presse, 05.11.2004.

Hünler, Solmaz Zelyut, *Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume*, Paradigma, İstanbul, 2003.

Hünler, Solmaz Zelyut, *Spinoza*, Paradigma, İstanbul, 2003.

İm Hof, Ulrich, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

İmbert, Jean; Morel, Henri ve Dupuy, René-Jean, *La pensée politique des origines à nos jours*, PUF, Paris, 1969.

Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Félix Alcan, c. 2, Paris, 1924.

Jouvenel, Bertrand de, *De la souveraineté*, Éditions Génin, Paris, 1955.

Jouvenel, Bertrand de, *Du pouvoir*, Hachette, Paris, 1972.

Kant, İmmanuel, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Felsefe Yazıları*, 6. Kitap, 1983.

Kant, İmmanuel, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Klever, W. N. A., "Spinoza's Life and Works", *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Köker, Levent, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

La Boétie, Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. M. A. Ağaoğulları, İmge Kitabevi Yayıları, Ankara, 1995.

Labrousse, Roger, *Introduction à la philosophie politique*, Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1959.

Laslett, Peter, "The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government", *John Locke, Critical Assessments*, (ed. Richard Ashcraft), c. I, Routledge, Londra, 1991.

Lefort, Claude, *Essai sur le politique*, Editions du Seuil, Paris, 1986.

Leyden, W. Von, "John Locke and Natural Law", *Great Political Thinkers 9, Locke*, (ed. John Dunn ve Ian Haris), c. I, Cheltenham, UK: An Elgar Reference Collection, 1997.

Lipson, Leslie, *Les grands thèmes de la pensée politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1977.

Lipson, Leslie, *Demokratik Uygarlık*, çev. Haldun Gülalp ve Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984.

Lloyd Thomas, D. A., *Locke on Government*, Routledge Philosophy Guide Books, Londra, 1995.

Locke, John, "Uygar Yönetim Üstüne İki İnceleme'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2: Yeni Çağ, Seçilmiş Yazılar*, der. ve çev. Mete Tunçay, Teori Yayınları, Ankara, 1986.

Locke, John, *İnsanlığın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Locke, John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Liberte Yayınları, Ankara, 1998.

Locke, John, *Eğitim Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayınları, Ankara, 2004.

Locke, John, *Second Treatise of Government*, (ed. C. B. Macpherson), Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1980.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Routledge, Londra, 1991.

Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Flammarion, Paris, 1985.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Macpherson, C. B., "Editors İntroduction", *Second Treatise of Government*, Nackett Publishing Company, İndianapolis, 1980.

Madanes, Leiser, "Wie man Dinge mit Worten rückgängig macht? Spinozas Kriterium der Bgrenzung der Ausdrucksfreiheit", *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus* (hrsg. Etienne Balibar, Helmut Seidel, Manfred Walther), Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

Magee, Bryan, "Dialogue with Anthony Quinton: Spinoza and Leibniz", *The Great Philosophers: An İntroduction to Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1987.

Mairet, Gérard, *Les doctrines du pouvoir*, Gallimard, Paris, 1978.

Mairet, Gérard, *Le Dieu mortel*, PUF, Paris, 1987.

Manent, Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977.

Manent, Pierre, *Les libéraux*, c. 1, Hachette, Paris, 1986.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1987.

Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.

Mason, Richard, *The God of Spinoza: A Philosophical Study*, Camridge University Press, Camridge-New York, 1999.

Mayo, Henry B., *Demokratik Teoriye Giriş*, çev. Emre Kongar, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1964.

McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şenel, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985.

Miller, David ve diğerleri, *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, çev. Bülent Peker-Nevzat Kılıç, Ümit Yayıncılık, 2 c., Ankara, 1995.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Librairie Garnier Frères, 2 c., Paris, 1927.

Montesquieu, *Œuvres complètes*, Librairie Gallimard, 2 c., Paris, 1949.

Montesquieu, *Lettres persanes*, LeLivre de Poche, Paris, 1966.

Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, GF-Flammarion, Paris, 1968. (Türkçesi: *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü*, çev. Ahmet Saki, Söylem, İstanbul, 2001.)

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2 c., İstanbul, 1998.

Moore Jr., Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli-Alâeddin Şenel, V Yayınları, Ankara, 1989.

More, Thomas, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Minâ Urgan, Vedat Günyol, Cem Yayınevi, İstanbul, 1981.

Morilhat, Claude, *Montesquieu. Politique et richesse*, PUF, Paris, 1996.

Morrill, John, *The Nature of the English Revolution*, Longman, Londra, 1993.

Mosca, Gaetano ve Bouthoul, Gaston, *Histoire des doctrines politiques*, Editions Payot. Paris.

Mousnier, Roland, *La monarchie absolue en Europe*, PUF, Paris, 1982.

Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Camridge University Press, Cambridge-New York, 2001.

Oakeshott, M., "John Locke: Born 28 August 1632", *Great Political Thinkers 9, Locke*, (ed. John Dunn ve Ian Haris), c. I, Elgar Reference Collection, Cheltenham, 1997.

Odegard, Douglas, "Locke an Empiricist", *John Locke, Critical Assessments*, (ed. Richard Ashcraft), c. IV, Routledge, Londra, 1991.

Parkinson, D. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Parkinson, G. H. R., "Spinoza: metaphysics and knowledge", *Routledge History of Philosophy Volume IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism* (ed. G. H. R. Parkinson), Routledge, Londra ve New York, 2000.

Passerin d'Entrèves, Alexandre, *La notion de l'Etat*, Editions Sirey, Paris, 1969.

Pateman, Carole, "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", çev. Aksu Bora, *Sivil Toplum ve Devlet*, (ed. John Keane), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1988.

Pierson, Christopher, *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, İstanbul, 2000.

Pisier-Kouchner, Evelyne, "L'obéissance et la loi: le droit", *Histoire des idéologies* (s.d. de F. Châtelet), Hachette, c 3, Paris, 1978.

Poggi, Gianfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

Pomeau, René, *Politique de Voltaire*, Armand Colin, Paris, 1963.

Prélot, Marcel ve Lescuyer, Georges, *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, Paris, 1992.

Raymond, Marcel, *Montesquieu*, Editions de la Librairie de l'Université, Fribourg, 1943.

Raynaud, Philippe ve Rials, Stéphane, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İ. Yerguz, N. K. Sevil, E. Ergun, H. Dilli, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Raynaud, Philippe, "John Locke", çev. N. K. Sevil, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İletişim Yay., İstanbul, 2003.

Recki, Birgit, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito*, çev. Hakan Çörekçioğlu, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, Kış İstanbul, 2005.

Renaut, Alain, *Histoire de la philosophie politique. 3-Lumières et romantisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.

Resnick, David, "Rationality and the Two Treatises", *John Locke's Two Treatises of Government*, (ed. Edward J. Harpham), University of Kansas, Kansas, 1992.

Rihs, Charles, *Les philosophes utopistes*, Éditions Marcel Rivière et Cie., Paris, 1970.

Rouvier, Jean, *Les grandes idées politiques*, Bordas, Paris, 1973.

Röd, Wolfgang, "Spinozas Staatsphilosophie und der Geist der Geometrie", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (hrsg. Bei Marcel Senn und Manfred Walther), Schulthess, Zürich, 2001.

Rullmann, Marit, *Kadın Filozoflar. Antikçağ'dan Aydınlanmaya Kadar*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, c. III, Ankara, 1973.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, çev. Alp Öktem, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Saint-Amand, Pierre, *Les lois de l'hostilité*, Seuil, Paris, 1992.

Sander, Oral, *Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

Sarıca, Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1977.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Kuramı*, çev. Deniz Baykal, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayını, No 23, Ankara (tarihsiz).

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Scruton, Roger, *Spinoza. Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

Seel, G. E., *The English Wars and Republic, 1637-1660*, Routledge, Londra, 1999.

Senn, Marcel, "Ethik, Politik und Recht bei Spinoza", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (hrsg. bei Marcel Senn und Manfred Walther), Schulthess, Zürich, 2001.

Spinoza, Benedictus (Baruch), *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2004 (birinci baskı: Ülken Yayınları, İstanbul, 1984).

Spinoza, Benedictus, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2000.

Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. Suut Kemal Yetkin, Devlet Basımevi, İstanbul, 1934.

Spinoza, Benedictus, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1997.

Spinoza, Benedictus, *Siyaset Üzerine (Seçmeler)*, çev. Afşar Timuçin, Morpa, İstanbul, 2003.

Spinoza, Benedictus, *Kavrayış Gücünün Gelişimi*, çev. Can Şahan, Kuram, İstanbul.

Spinoza, Benedictus, *Politische Abhandlung*, Verlag von Heimann, Berlin, 1871.

Spinoza, Benedictus, *A Theologico-political treatise and a Political treatise*, Dover Publications, New York, 1951.

Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986.

Strauss, Leo, "On Locke's Doctrine of Natural Right", *John Locke, Critical Assessments*, (ed. Richard Ashcraft), c. III, Routledge, Londra, 1991.

Sydner, David C., "Locke on Natural Law and Property Rights", *Essays on Early Modern Philosophers, John Locke-Political Philosophy*, (ed. Vere Chappel), Garland Publising, Inc., New York, 1992.

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Tanilli, Server, *Voltaire ve Aydınlanma*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

Tenzer, Nicolas, *Philosophie politique*, PUF, Paris, 1994.

Thomson, David, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ali Yaşar Erdoğan ve diğerleri, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.

Tilly, Charles, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Timuçin, Afşar, *Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi*, De Yayınevi, İstanbul, 1986.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, c. 2, Paris, 1961.

Tocqueville, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Toku, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Tosel, André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris, 1990.

Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques*, PUF, c. 2, Paris, 1981.

Troper, Michel, *Pour une théorie juridique de l'Etat*, PUF, Paris, 1994.

Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contex*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Tully, James, "The Framework of Natural Rights in Locke Analysis of Property: A Contextual Roconstruction", *Great Political Thinkers 9, Locke*, (ed. John Dunn ve Ian Haris), c. I, Elgar Reference Collection, Cheltenham, 1997.

Tunçay, Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 2*, Teori Yayınları, Ankara, 1986.

Tütengil, Cavit Orhan, *Montesquieu. Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1977.

Vardar, Berke, *Aydınlanma Çağı Fransız Yazını*, Kuzey Yayınları, Ankara, 1985.

Vaughan, C. E., *Studies in the History of Political Philosophy: Before and After Rousseau*, c. I, Manchester Universety Press, Manchester, 1939.

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris, 1982.

Viguerie, Jean de, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières 1715-1789*, Robert Laffont, Paris, 2003.

Voilliard, O.; Cabourdin, G.; Dreyfus, F. ve Marx, R., *Documents d'histoire 1776-1850*, Armand-Colin, Paris, 1968.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Ernest Flammarion, Paris, (tarihsiz).

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, GF Flammarion, Paris, 1989.

Voltaire, *Zadig et autres contes*, Classiques français, Paris, 1993.

Voltaire, *Mémoires*, Le Livre de Poche, Paris, 1998.

Voltaire, *Kandid ya da İyimserlik Üstüne*, çev. Server Tanilli, Say, İstanbul, 1984.

Voltaire, *Micromegas*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Dost Kitabevi, Ankara, 2002.

Walther, Manfred, "Politische und ethische Freiheit oder Spinozas Dialektik der Freiheit", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza* (hrsg. bei Marcel Senn und Manfred Walther), Schulthess, Zürich, 2001.

Wood, Ellen Meiksins ve Wood, Neal, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism*, 1509-1688, New York University Press, New York, 1997.

Woozley, "Giriş", *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (John Locke), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Yardımlı, Aziz, "Spinoza ve Modern Bilincin Erdem Sorunu" *(Ethica çevirisine önsöz)*, *Törebilim* (Benedictus Spinoza), İdea, İstanbul, 2000.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and the other heretics: the adventures of immanence*, Princeton University Press, Oxford, 1989.

Zabunoğlu, Yahya Kazım, *Devlet Kudretinin Sınırlandırılması*, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.

Zagorin, P., *The English Revolution: Politics, Events, Ideas*, Ashgate Variorum, Aldershot, 1998.

Kişi Adları Dizini

A

Adem, 33, 163
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 239, 243-244, 248, 256, 266-267, 283, 290
Althusser, Louis, 370, 379, 382-383, 385-386, 403, 413-414, 432, 440, 468
Antoninus, Roma İmparatoru, 332-333
Aristoteles, 130, 193, 227, 398, 415, 422
Aron, Raymond, 379, 390, 436, 466

B

Bacon, Francis, 234
Balling, Pieter, 16, 18
Bayle, Pierre, 238
Beccaria, Cesare, 239, 315, 324-325, 327
Berkeley, George, 148
Bodin, Jean, 404
Bolingbroke, Henry Saint John, Vikont, 368
Bossuet, Jacques-Bénigne, 361, 365
Boulainvilliers, Henri de, Comte de Saint-Saire, 362
Boyle, Robert, 25, 130
Bruno, Giordano, 14, 25
Brutus, Marcus Iunius, 338
Burgersdijck, Franco, 25
Burke, Edmund, 128, 230

C

Calvin, Jean, 14n., 19, 49n.
Carlos III., İspanya Kralı, 335
Charles I., İngiltere Kralı, 105, 122, 135

Charles II., İngiltere Kralı, 128, 131-132, 134-135, 211-212
Chastellux, François Jean, Marquis de, 253-254
Chesterfield (Kontu), Philip Dormer Stanhope, 368
Chevreuse Dükü, 364
Cicero, Marcus Tullius, 159
Clark, Edward, 132
Condé Prensi, Louis Henri de Bourbon, 21
Condillac, Etienne Bonnot de, 256, 274, 280
Condorcet, Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de, 254-256, 266-268, 282, 290, 294, 307, 313, 326-328, 337, 345
Cromwell, Oliver, 106, 108-109, 112, 117, 121-122, 125, 129-130, 133-134
Cromwell, Richard, 134

D

Da Costa, Uriel, 15
Defoe, Daniel, 128
Demokritos, 147n.
Descartes, René, 24, 28-29, 47, 130, 141, 158, 234, 255
Diderot, Denis, 243-245, 250, 257, 261, 264-267, 270, 273, 278, 280, 282-284, 287-288, 290-291, 296-297, 299-300, 304, 307, 311, 313-314, 316-317, 321, 324, 326, 329, 332, 334-335, 337, 339, 341-342, 344
Durkheim, Émile, 379-380, 407

E

Elizabeth I., İngiltere Kraliçesi, 125
Epikuros, 271
Erasmus, Desiderius, 49n.
Eucleides, 173
Everard, William, 117

F

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 362-364
Filmer, Robert (Sir), 163, 167, 174, 196, 212
Friedrich II. (Büyük), Prusya Kralı, 262, 317, 334, 336-337, 350

G

Galileo, Galilei, 165
Grimm, 337
Grotius, Hugo, 13, 45, 371
Gustaf III., İsveç Kralı, 335

H

Halifax (Markisi), George Saville, 128
Harrington, James, 120-129, 135, 214
Heereboord, Adrian, 25
Helvétius, Claude Adrien, 250, 261, 269-274, 280, 284, 303, 312-314, 317, 319, 333, 337, 348
Henri IV., Fransa Kralı, 334, 355, 358, 366
Henry VII., İngiltere Kralı, 124
Henry VIII., İngiltere Kralı, 125, 441

Herder, Johann Gottfried von, 239
Hobbes, Thomas, 19, 24, 45, 47, 56, 64, 111, 122, 128, 139, 150, 163-165, 189-190, 196, 200, 214, 228, 230, 259, 271-273, 413, 471
Holbach, Paul Henri Thiry, Baron d', 238, 243, 257, 261, 269-274, 280, 284, 292, 295-296, 299-301, 304, 311-312, 314, 316, 319, 323-324, 333, 339-340, 343-346, 348
Hooker, Richard, 189
Humbolt, 230
Hume, David, 128, 148, 204, 230, 237, 250, 261, 271, 283, 286-287, 296, 301-303, 305-306, 308, 323, 339, 343, 347
Hutcheson, Francis, 261

İ

İbn Ezra, 13
İreton, 109, 112
İsa (Peygamber), 304, 456

J

James I., İngiltere Kralı, 105
James II., İngiltere Kralı, 128, 132, 135, 211-212, 221, 231
Jaucourt, Chevalier de, 267, 280, 282-283, 286, 289, 292, 304-305, 327, 339-341, 343, 346, 348
Jeanne de Lartigue, 367
Jefferson, Thomas, 230
Jelles, Jarig, 16, 18
Joseph II., Avusturya -Macaristan İmparatoru, 335
Jüpiter, mitolojik tanrı, 276

K

Kant, İmmanuel, 158, 230, 240-243, 245, 247, 250, 256, 262, 269, 285, 300
Koerbagh, 18n., 20
Konstantinus, Roma İmparatoru, 306

L

La Boétie, Etienne de, 242, 382
La Mettrie, Julien Offroy de, 248, 280
Lambert Markizi, 240-241, 283
Leibniz, Gottfried Wılhelm, 20, 141, 298
Leopold, Toscana Grandükü, 335
Lessing, Gotthold Ephraim, 249
Lilburne, John, 110, 114, 116
Locke, John, 113, 127-132, 137-176, 178, 180-217, 219-231, 248, 261-262, 280, 330, 340, 343, 372, 422, 444
Louis XIII., Fransa Kralı, 356, 441
Louis XIV., Fransa Kralı, 322, 328, 334, 356-359, 361-362, 365, 414, 417, 463
Louis XV., Fransa Kralı, 244, 329, 335, 360, 368
Louis XVI., Fransa Kralı, 328-329, 331, 333, 335
Lucretius, 301n.
Ludwig, Prens Karl, 21

Luther, Martin, 375n.
Lykurgos, 393

M

Machiavelli, Niccolo, 24, 457
Madame de Pompadour, 244, 335
Madame du Deffand, 279n.
Madison, James, 230, 470
Maimonides, Moses (Ibn Meymun), 13, 47
Malesherbes,Chrétien Guillaume de Lamoignon de, 244, 335
Manasseh ben Isreal, Haham, 13
Mandeville, Bernard de, 275-277, 452
Marcus Aurelius, Roma Imparatoru, 333
Marquise du Châtelet, 294
Marx, Karl, 129, 227, 385
Mary II., Ingiltere Kraliçesi, 136, 215-216, 227
Mehmet II. (Fatih), 456
Mendelssohn, Moses, 236
Mercier de la Rivière, 330
Mill, John Stuart, 223
Millar, John, 128
Milton, John, 121
Monck, 134
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de, 230, 243, 253, 267, 290, 330, 340-341, 343, 346, 353, 366-390, 392-399, 401-404, 406, 408-410, 412-415, 417-418, 420, 422-427, 429-446, 448-449, 451-471
More, Thomas, 118
Mounier, Jean-Joseph, 351
Musa (Peygamber), 306n.

N

Necker, Jacques, 291n.
Newton, Isaac (Sir), 165, 239, 248, 261, 313
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 30

O

Odysseus, 89-90
Oldenburg, Henr, 17, 25
Origenes, 304
Orléans Dükü, 360
Overton, Richard, 113

P

Pavlus, 304
Petro I. (Büyük), Rus Çarı, 334, 336
Platon, 141, 258, 331-332, 399
Pope, Alexander, 239

Q

Quesnay, François, 329

R

Rapin de Thoyras, 422
Rembrandt, 13
Ricardo, David, 231
Richelieu, Armand-Jean du Plessis, Cardinal et Duc de, 356, 358, 414, 417
Rieuwertz, Jan, 17-18, 21
Romilly, 307, 310
Rousseau, Jean-Jacques, 118-119, 230, 243, 267, 284, 286, 330, 342, 353, 472

S

Saint-Lambert, Marquis de, 283
Saint-Pierre, papaz, 269
Saint-Simon, Louis, Duc de, 362, 365, 469
Saul Morteira, Haham, 13
Sezar (Caesar), Gaius Julius, 386
Shaftesbury Kontu (1621-1683), 130, 132
Shaftesbury Kontu (1671-1713), 261
Sidney, Algernon, 121
Smith, Adam, 284
Sokrates, 240, 251
Spinoza, Baruch de, 11-100, 371-372
Stoppa (Albay), Jean Baptiste Stouppe, 21
Suárez, Francisco, 25
Sulla, Lucius Cornelius Felix, 386

T

Tacitus, Publius Gaius Cornelius, 434
Tocqueville, Alexis de, 234, 237-238, 244
Traianus, Roma İmparatoru, 333
Tschirnhaus, 28
Turgot, Baron de l'Aulne, Anne Robert Jacques, 239, 253, 256, 310, 329, 331, 335, 337

V

Valette, Duc de la, 441
Van den Ende, Francis, 13-14, 16
Van der Spyck, Hendrick, 20n.
Voltaire, François Marie Arouet, 230, 239, 243, 245-246, 248, 252-253, 256, 258-270, 273, 278-279, 282, 284-286, 289, 292-299, 303, 305-306, 308-310, 313-318, 322-328, 332, 334, 336-337, 340, 346-350
Vossius, 13
Vries, Simon de, 16-18

W

Wildman, John, 112
William (Fatih), İngiltere Kralı, 214-215
William III., of Orange, İngiltere Kralı, 21n., 132, 136
Winstanley, Gerrard, 117-120
Witt, Jan de, 18-20
Wolff, Christian, 297

Y

Yekaterina II. (Büyük Katerina), Rus Çariçesi, 335-337

Mehmet Ali Ağaoğulları, 1950 yılında Edirne'de doğdu. Saint-Joseph Erkek Lisesi'nden sonra Strasbourg'da Institut de l'Etude Politique'i (1973) bitirdi. Aynı yıl Paris I (Sorbonne) Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. 1979'da aynı yerde Doctorat d'Etat derecesini alan Ağaoğulları, siyasal teoriler bilim dalında 1987'de doçent, 1993'te de profesör oldu. 1980 yılından beri Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde "Siyasal Düşünceler Tarihi" dersleri vermektedir.

Ağaoğulları'nın Eserleri:

- *L'islam dans la vie politique de la Turquie* (AÜ SBF Yayınları, 1983)
- *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi adıyla, V Yayınları, 1989; İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000, 2002, 2004, 2006, 2009)
- *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1991, 1997, 1998, 2001, 2004, 2006)
- *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1991, 1997, 2001, 2004, 2008)
- *Ahlaksız* (André Gide'ten çeviri, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2002)
- *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı* (Levent Köker ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 1994, 2000, 2004, 2009)
- *Yeni Ortaçağ* (Alain Minc'ten çeviri, İmge Kitabevi Yayınları, 1995)
- *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, 2009)
- *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* (İmge Kitabevi Yayınları, 2006)

Filiz Çulha Zabcı, 1965 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Elazığ'da tamamladı. 1986 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl ODTÜ Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisans çalışmalarına başladı. 1997 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktora derecesini aldı. Halen aynı fakültede yardımcı doçent olarak çalışmakta ve Siyaset Bilimine Giriş ile Siyasal Düşünceler Tarihi derslerini vermektedir.

Çulha Zabcı'nın Eserleri:

- *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Mehmet Ali Ağaoğulları ve Reyda Ergün ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2005, 2009)

Reyda Ergün, 1979 yılında Kayseri'de doğdu. Sankt Georg Avusturya Lisesi'nden sonra 2002 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 2004 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı'nı tamamladı. 2002 yılından beri İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak görev yapmakta olan Ergün, ha-

Mehmet Ali Ağaoğulları
Filiz Çulha Zabcı • Reyda Ergün

Kral-Devletten Ulus-Devlete

Ulus-devletin düşünülebilir olması için, ondan önce var olanın, yani feodalitenin üstyapısal kurumu kral-devletin yadsınması gerekmektedir. Spinoza, Locke, Voltaire ile Montesquieu gibi düşünürler, işte bu işlevi yerine getirirler. Bir yanda, başta mutlak monarşi ve Kilise olmak üzere, kurulu düzenin kurumlarını ve değerlerini eleştiri bombardımanına tutarlar; öte yanda, bireysel özgürlük ve özerklikten, doğal haklardan, yasaların üstünlüğünden, yurttaş eşitliğinden, halk kaynaklı siyasal meşruluktan, parlamentarizmden ya da siyasal temsilden söz ederek ulus-devletin üzerinde yükseleceği düşünsel malzemeyi sunarlar. Rousseau'ya, ondan da Fransız Devrimi'ne uzanacak olan yolun taşlan döşenmektedir artık...

Bu Dizinin Diğer Kitapları

Kent Devletinden İmparatorluğa
İmparatorluktan Tanrı Devletine
Tanrı Devletinden Kral-Devlete
Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı
Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği

SKB 0710337 VTK

İMGE kitabevi
imge.com.tr internet kitabevi
ISBN 978-975-533-468-4
9 789755 334684